

# みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

## ЭТНОПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ТУВЫ: Тувинцы в период правления Цинской династии Китая (1758-1911 гг.)

メタデータ	言語: rus 出版者: 公開日: 2011-01-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: М.В., Монгуш メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00001045">https://doi.org/10.15021/00001045</a>

## **Глава II. ЭТНОПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ТУВЫ**

### **1. Тувинцы в период правления Цинской династии Китая (1758-1911 гг.)**

В 1628 — 1645 гг. в Китае произошли крупные крестьянские восстания, положившие конец Минской династии. Маньчжуры, к тому времени значительно упрочившие свою военную мощь, улучив момент, установили свое правление не только над Китаем, но и над всей Центральной Азией. В 1758 г. маньчжуро-китайская, т. е. Цинская династия сокрушила Джунгарское ханство, которое к тому времени окончательно утратило свою былую власть и могущество. В результате территория и население Тувы, до этого находившееся под контролем джунгаров, оказались присоединенными к Цинской империи. Так, китайский император, в официальном обиходе Монголии и Тувы носивший титул богдыхана (от монг. богдо — святой, хан — правитель), установил свое господство над покоренными народами. Как утверждают китайские источники, цинские войска имели своей целью заставить местное население «искренне подчиниться», взамен предоставив им возможность по-прежнему оставаться жить спокойно в родных местах (Гуревич 1983:118).

В хозяйственно-культурном отношении тувинцы уже тогда четко делились на западных, населяющих горно-степные районы и восточных — жителей горно-таежных районов Тувы. По данным конца XIX – начала XX в., западные тувинцы составляли около 95% населения; они населяли большую часть территории Тувы – ее центральные, западные и южные районы; их хозяйство основывалось на пастбищном скотоводстве (мелкий и крупный рогатый скот, лошади, верблюды) с сезонными «вертикальными» перекочевками и дополнялось у значительной части населения орошаемым земледелием, спорадической охотой, собирательством и рыболовством. Основным жилищем служила решетчатая войлочная юрта. Одежду шили главным образом из выделанных шкур домашних животных, войлока и привозных тканей (История Тувы 2001:229).

Восточные тувинцы или, как еще их называют в литературе, тувинцы-тоджинцы, населяли бассейны верхних течений рек Бий-Хем и Каа-Хем. На рубеже XIX — XX вв. у них насчитывалось около 400 хозяйств и они составляли около 3 процентов коренного населения Тувы. В основе их

хозяйственной деятельности лежали круглогодичный охотничий промысел на мясных животных, главным образом копытных, и сезонный — на пушных, а также кочевое скотоводство с круглогодичными «вертикальными» перекочевками. Оленеводство было выючно-верховое, с доением, а при крайней необходимости, в тяжелых условиях — с забоем домашних оленей на мясо. Очень важную роль играло сезонное собирательство, а также рыболовство. Жилищем служил чум, который летом крыли выделанной берестой, а в холодное время года обработанными шкурами копытных животных. Одежду главным образом шили из шкур диких животных (там же:229-230).

В происхождении, формировании и в этническом составе западных и восточных тувинцев, как считают ученые, были определенные различия. Например, среди западных тувинцев основную часть составляли этнические группы, ведущие свое происхождение от следующих родоплеменных подразделений: *соян, монгуи, маады, ооржак, кужугет, донгак, салчак, тумат, кыргыз, ондар-уйгур, олет, тюлюш, телег, сарыглар, кара-сал, чооду, куулар, иргит, хертек, сат, ондар, хомушку, ховалыг, саая, байкара* и другие. У восточных тувинцев также выявлен ряд родоплеменных групп: *хаасут, кезек-маады, кара-тодут, дарган, соян, кезек-куулар, кыштаг, урат, демчи, маады, даргалар, кара-балыкшы, кара-соян, чооду, хойук* (там же:307).

Отсюда видно, что этнический состав тувинцев отличался, с одной стороны, большим разнообразием, с другой — относительной устойчивостью его основных, тюркских по происхождению, групп. Из них наиболее древними, связанными еще с периодом тюркских каганатов, являются *тюлюш, телег, теленгит (теле), тумат, уйгур, кыргыз, куулар, байкара*; с периодом существования Монгольского государства XIII в. — *дербет, мингат, олет*. К самодийским по происхождению относятся *хаасут, хойук* и другие, которые либо представлены только у восточных тувинцев, либо хотя и входят в состав западных, но составляют в их среде относительное меньшинство. Изначально кетской ученые считают родоплеменную группу *тодут*, известную лишь у восточных тувинцев (Вайнштейн 1961:20).

Однако захват Тувы Цинской империей способствовал не только консолидационным процессам, но и отпочкованию отдельных частей тувинского этноса от своего основного этнического массива, сосредоточенного в бассейне Верхнего Енисея. Так, например, некоторые родоплеменные группы тувинцев (*маады, кужугеты, ооржаки, тоджи, сояны*), кочевавшие в окрестностях Телецкого озера и в степях Обь-Иртышского междуречья, остались в этих местах и вошли в этнический

состав современных алтайцев; группа тувинцев, обитавшая в Минусинской котловине и получившая позднее общее название «бельгиры», полностью ассимилировалась местными племенами и составила один из компонентов формирования хакасского этноса. С монголами полностью слились представители родов *чооду*, *кыргыс*, *мингат*, *хертек*, *танды*, *иргит*, входившие в состав пяти хотогойтских хошунов (тув. кожуун) Дзасактухановского аймака Монголии. Тувинские племена, кочевавшие южнее хребта Танну-Ола до верхнего течения реки Кобдо и в Баян-Улэгэйском аймаке современной Монголии, после разгрома Джунгарского ханства Цинским Китаем оказались оторваны от основных масс тувинцев, так как район их проживания был заселен дербетами, пришедшими из Джунгарии, с верховьев Иртыша. Тувинцы, жившие южнее «линии монгольских караулов» и получившие наименование «алтайские урянхайцы», оторвались от материнского этноса и оказались в составе Западной Монголии. Некоторая часть тувинских этнических групп, обитавшая в Баян-Улэгэйском и Кобдоском аймаках Монголии, переселилась на территорию современного Синьцзян-Уйгурского автономного района Китайской Народной Республики и до настоящего времени проживает в этих местах. Отдельные родоплеменные группы тувинцев, кочевавшие к востоку от Тувы вплоть до верховьев реки Иркут и вокруг озера Хубсугул, известные в ясачных документах как *иргиты*, *сойоты*, *урянхи*, вошли в состав Иркутского уезда; впоследствии они образовали обособленную этническую группу под названием «тофаларь» или «тофы». Часть тувинской родоплеменной группы иргит, сосредоточенная в верховьях реки Иркут, была ассимилирована бурятами, и их стали называть «тункинскими и окинскими сойотами». Таким образом, отколовшиеся части тувинцев фактически не принимали участия в формировании тувинского этноса, они, с одной стороны, вошли в этнический состав соседних народов (алтайцев, хакасов, монголов), с другой — образовали самостоятельные этнические общности (сойоты и тофалары).

### ***Введение новой территориально-административной системы***

Органом цинского аппарата, осуществлявшим административный контроль, являлся Лифаньюань — специальное учреждение, созданное еще в ранний период существования маньчжурского государства для контактов с соседними монгольскими племенами, носившее тогда название Мэнгу ямэнь — Монгольский ямынь (Ермаченко 1974:160; Скрынникова 1988:42). В 1638 г. Монгольский ямынь был преобразован в особое ведомство (министерство) — Палату внешних сношений. Этим ведомством

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

Одним из органов Палаты было улясутайское управление цзянь-цзюня (генерал-губернатора), наместника богдыхана на захваченных маньчжурами землях (Архив СПб. Отделения ИВ РАН, Р.П., оп.1, д.368, л.13). Эта должность официально возникла в 1733 г. в период войн с джунгарами, поэтому главной функцией цзянь-цзюня было командование маньчжурской армией в Монголии. Первоначально его власть как военная, так и гражданская распространялась на всю Монголию, но с назначением амбаней (правителей) в Ургу, Кобдо и впоследствии на Алтай она ослабла. Это связано также с тем, что «начальное превосходство цзянь-цзюня в действительности было не институциональным, а функциональным, так как центр тяжести в XVII в. лежал на западе Монголии» (Legrand 1976:166). В ведении улясутайского цзянь-цзюня остались: 1) военные и гражданские дела двух западных аймаков Монголии, урянхайцев (тувинцев — *М. М.*) озера Хубсугул и Танну-Ола (Тувы — *М. М.*), комплекс уртонов Западной Монголии; 2) верховное военное управление восточными монгольскими аймаками. В решении административных и судебных дел Западной Монголии ему помогли два улясутайских амбаня (Скрынникова 1988:45).

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

На тувинцев было распространено новое административно-территориальное устройство, которое богдыхан ввел также для подчинившихся ему частей Монголии. Вся территория Тувы была поделена на военно-феодальные уделы — кожууны (монг. хошуны). Процесс создания кожуунов был длительным и сложным. Формирование системы управления Монголией и Тувой кожуунного типа определялось тем, что маньчжуры сразу возложили на покоренное население выполнение военной функции: вначале в борьбе против Китая, потом против Джунгарского ханства (Legrand 1976:149).

Став основной военно-административной единицей, кожуун управлялся местным административным аппаратом — *чазаком* — во главе с правителем — *чагырыкчы*. Последний обладал неограниченной властью в своем кожууне и утверждался маньчжурским императором, выдававшим ему печать сразу на двух языках — монгольском и

маньчжурском. *Чагырыкчы* осуществлял как военное, так и гражданское управление, поэтому в его администрации были помощники, ведавшие этими сферами — соответственно *дузалакчы* и *хаалгачы*. Высшим органом местной администрации был *чыыш* (кожуунный съезд), созываемый раз в два-три года для решения судебных, хозяйственных и административных дел, касавшихся всего кожууна.

Политика Цинов в Туве была направлена на то, чтобы опираясь на местную феодальную знать, сохранять здесь свое влияние, не расходуя при этом средств на содержание в регионе специальных военных гарнизонов. По официальной китайской терминологии, это была «политика ненатянутой узды» (Моисеев 1983:118).

«В основу административно-территориальной реформы маньчжуров, - пишет Ю.Л.Аранчын, - была положена идея прикрепления непосредственного производителя к земле того или иного кожууна, для образования своеобразных военных поселений и групп хозяйств, обязанных поставлять повелителям военную силу в случае надобности и служить главным источником доходов» (1982:20-21).

Каждый кожуун состоял из сумонов и арбанов (сумон состоял примерно из 150 чел., арбан — из 10; два и более сумона составляли кожуун). По территории и количеству сумонов кожууны были неравны; в их основе лежала родоплеменная структура (Монгуш 2001:38). Например, **Оюннарский** кожуун, кочевья которого располагались по обе стороны хребта Танну-Ола, состоял из четырех сумонов: Оюн, Иргит, Соян и Чооду. Жители его называли себя еще по именам своих «костей», т. е. родов — *оюн, сат, донгак, байкара, кезек-соян, тодут, олет, сарыг, телег, унеш*.

**Салчакский** кожуун также состоял из четырех сумонов: Салчак, Байкара, Кыргыз и Холь. Здесь в основном жили представители родов *салчак, олет, иргит, соян, хойук, балыкшы, хертек, кускун, кыргыз, мунгат, хээрет (корейт), баят* и другие. Они кочевали по северную сторону Танну-Ола, частью — по правобережью Каа-Хема и в районе озера Тере-Холь.

**Тоджинский** кожуун находился в бассейне Бий-Хема — от реки Хут на западе до Саянского хребта на востоке, на севере его кочевья ограничивались Саянами, на юге — хребтом Оттуг-Тайга. В нем были сумоны Тожу, Ак-Чооду, Кара-Чооду и Хойлук (или Тодут). Кроме этих крупных родовых подразделений были и более мелкие: *кол, соян, чооду, кара-тодут, хаасут, хемдээ*.

Кочевья **Хасутского** (Хубсугульского) кожууна находились в районе озера Хубсугул и к западу от него в бассейне реки Шикшит. Население

кожууна во времена Цинов называло себя «туфа» или «туха». В нем были сумоны Тюлюш, Иргит, Аргамык. Здесь жили члены родов *хаасут, иргит, галучин, мундей, хуреклыг, шерхитин*.

**Хемчикский** (или Даа) кожуун простирался с севера на юг от Саянских гор до Танну-Олы, с запада на восток — от гор Кузнецкого Алатау до Элегеста. Он состоял из десяти сумонов: Хомушку, Иргит, Монгуш, Кара-Монгуш, Саая, Иштин-Ооржак, Кодээ-Ооржак, Ондар и два сумона Ховалыг. В них жили представители групп *олет, дербет, хойуг, сарыглар, кара-ондар, чанагаши-ондар, ой-ондар, уйгур-ондар, кыргыс, тавы, шаагай*.

Кроме упомянутых пяти были еще ряд тувинских кожуунов, которые принадлежали поколению халхаских (монгольских) князей Сайн-нойоновского ханства — это **Бээзи** кожуун, состоявший из 18 сумонов: Тюлюш, Адыг-Тюлюш, Сарыг-Донгак, Чадаана-Донгак, Кара-Донгак, Чооду-Донгак, два сумона Куулар, Хертек, Сарыглар, Кужугет, Кара-Сал, Сат, Кыргыс, Тумат, Салчак, Долаан, Шара. Их кочевья располагались чересполосно с кочевьями Хемчикского кожууна в бассейне Хемчика, распространяясь и на обе стороны той части хребта Западного Саяна, которая лежит западнее Енисея.

Монгольским князьям принадлежали также кожууны **Даа-ван** (или Маады и Чооду), **Шалык** и **Нибазы** (или Сартул). Жители первого жили в верховьях Ус-Хема, по рекам Хут и Уюк, Баян-Кол, Тапсы и к югу от Танну-Ола; жители второго и третьего — к югу от Танну-Ола. Небольшой кожуун **Тюлюш** располагался на Улуг-Хеме в долине Торгалыг; им правил монгольский князь, живший на реке Орхон. Население его относилось к группам *тюлюш, кыргыс и тумат*.

В Дзасактухановском аймаке Монголии к тувинским относился кожуун **Тоджи-Урянхай**, кочевья которого находились по обе стороны хребта Алтай-нур (восточной части Монгольского Алтая). Жители его по происхождению были восточными тувинцами, утратившими тувинский язык, но сохранившими названия своих родоплеменных групп: *чооду, кыргыс, мингат, хертек, танды, иргит*.

Каждый араг, таким образом, прикреплялся к определенной территории, откочевать от которой без разрешения хозяина он не имел права, ибо новый закон, введенный богдыханом, требовал: «Никому не позволять отлучаться от своих кочевьев без позволения высших, хотя бы кто вздумал посетить своих родственников» (Уложение Китайской палаты 1919:67; Моисеев 1983:119). В связи с этим А.В.Адрианов сообщает: «стоит только сойоту (тувинцу – М.М.) отказаться не на своей территории, как его могут просто изловить, подвергнуть пыткам и заключению в

тюрьму и даже казнить смертью» (1888:350). Следует заметить, что законы Цинской династии действительно предусматривали смертельную казнь за малейшую попытку перейти установленные границы, но на самом деле такая мера крайне редко применялась.

В начале XIX в. в пяти кожуунах (Хемчикский, Оюннарский, Тоджинский, Хасутский и Салчакский) числилось 3 тысячи домохозяйств (тув. *ореге*). Относительно количества домохозяйств в других кожуунах подробных сведений не имеется. Для всех тувинских кожуунов был установлен размер налога пушниной (три соболя с каждого домохозяйства), которую местные правители раз в год должны были сдавать в Улясутай в управление цзянь-цзюня (Монгуш 2001:39). Вносить вместо соболей другую пушнину или заменять ее скотом вначале не разрешалось, но вскоре налог стал взываться пушниной восьми видов: белка, соболь, рысь, выдра, барс, волк, куница и лисица (История Тувы 2001:222).

Исследователи считают, что единое административное управление Тувой в немалой степени способствовало консолидации тувинцев в единую народность, формированию общезтнического самосознания и самоназвания. Одним из важных факторов этого процесса было установление кожуунного деления, базировавшегося главным образом не на родовом, а на территориальном принципе, что так или иначе вело к стиранию племенных различий (Вайнштейн 1957:213; Москаленко 2004:24).

После ввода новой административной системы, китайская администрация провела перепись населения, согласно которой в XV111-X1X вв. численность тувинских домохозяйств достигала 9800 (История Тувы 1964:240). Если учесть, что, по переписи 1931 года, одно тувинское домохозяйство включало в среднем четырех человек, то используя данный демографический индекс и экстраполируя его на вторую половину XV111 в., можно предположить, что численность тувинцев в то время не превышала 35-40 тыс. человек (Москаленко 2004:25).

### ***Введение новой системы власти***

Китайский император считался полноправным собственником тувинских земель, однако правом распоряжаться ими он наделил местных удельных князей, что давало последним полную самостоятельность. Надо заметить, что по сравнению с другими вассальными народами, тувинцы жили в относительно щадящих условиях, чему способствовала географическая отдаленность и труднодоступность Тувы. По этой причине тувинские правители освобождались от несения личной военной службы при дворе императора в Пекине. Еще в 1759 г. улясутайский цзянь-цзюнь



Чэнь Гунь чжаба писал пекинскому правительству, что «вновь покоренные урянхайцы похожи на зверей в горах и рыб в реках», их разве что можно оставить на произвол судьбы, предоставив возможность жить по своему усмотрению и тогда не надо будет хлопотать о предосторожностях, и тем самым сэберегутся военные расходы». Даже для самого цзянь-цзюня Тува была настолько «далекой, дикой и чужой страной», что он ни разу не удостоил ее своим визитом. Объезжая раз в три года свои владения, он доезжал только до пограничной линии караулов на Танну-Ола, к русской же границе на севере, где расположена Тува, никогда не поднимался (Родевич 1910:14, 26).

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

Таким образом, Цинская династия осуществляла свою власть в Туве через вассалов — монгольских князей, получивших в порядке пожалования несколько тувинских кожуунов и сумонов, и тувинских правителей во главе с амбын-нояном, получивших в наследственное владение остальную, более значительную часть территории, которой они управляли под надзором улясутайского цзянь-цзюня.

Амбын-ноян не имел права непосредственно обращаться к китайскому императору. В круг его обязанностей входил контроль за взиманием в срок налога, своевременное исполнение воинской повинности, решение судебных дел и соблюдение всех законов богдыхана.

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

управления Тувой (с 1786 по 1789 г.), именно с этого времени началось становление тувинской государственности (Монгуш 2001:39-40).

Преемниками Оюна Дажы были его сыновья Данзын и Седенбал. Первый был амбын-нояном с 1789 по 1792 г., второй — с 1792 по 1814 г. Последнего сменил его сын Бадыжап, который управлял Тувой до 1823 г., затем амбын-ноянами были младшие братья Бадыжапа: Ламажап (с 1823 по 1863 г.) и Шындазын (с 1863 по 1865 г.); с 1865 по 1899 г. — сын Шындазына — Олзей-Очур. О последнем Н.Ф.Веселков, в частности, пишет: «Отец его состарился на этой должности, или обязанности, и как человек богатый, то дал сыну своему возможное образование в Улясутае, где он научился монгольскому и маньчжурскому языкам; удовлетворительно читает и пишет. Старик, умирая, передал своему сыну, как наследнику, управление над урянхайцами, которому теперь не более 24 лет, высокого роста с добрым и правильным лицом, уважаемый повсюду урянхайцами» (1871:35).

С 1899 по 1916 г. амбын-ноянство принадлежало сыну Олзей-Очура Комбу-Доржу, и, наконец, последним амбын-нояном Тувы был сын последнего Соднам Балчыр — с 1916 по 1921 г. (Монгуш 2001:39-40). В общей сложности за период с 1762 по 1921 г. Тувой управляли 12 амбын-ноянов, из которых первые три были монголами, остальные — тувинцами. Самый длительный срок амбын-ноянства — 40 лет — принадлежал Ламажапу, за ним следуют Олзей-Очур — 34 года, Седенбал — 22 года, Комбу-Доржу — 16 лет и т. д.

Исследователи справедливо отмечают, что создание внутреннего самоуправления — института амбын-ноянства — не только привело к централизации административной и территориальной власти, но и в значительной мере способствовало дальнейшему формированию этнической территории и общности экономической жизни различных по происхождению родоплеменных групп в единый тувинский этнос.

### *Социальная жизнь тувинского общества*

Социальная жизнь общества характеризовалась укреплением и дальнейшим развитием феодальных отношений. Основные средства производства — кочевья, пастбища и скот — находились в частной собственности феодалов и зажиточных аратов-скотоводов. Существовавшая феодальная собственность на землю, определявшаяся условиями кочевого скотоводства, выражалась в праве богдыхана самолично отбирать у того или иного кожуунного правителя любую территорию, изменять ее границы, переселять местных жителей в другие места. Однако в действительности этими правами пользовался не столько сам богдыхан,

сколько кожуунные правители, облаченные властью и правом монопольно распоряжаться кочевьями и пастбищами по своему усмотрению. По сообщению Н. Ф. Веселкова, они непременно были богатыми людьми и собственниками больших стад скота; по приблизительному исчислению, каждый из них имел до 4000 лошадей, 1500 голов крупного рогатого скота и огромное количество овец (1871:35).

Укрепление феодальных отношений вело к резкому классовому расслоению общества, социальному и имущественному неравенству его членов, о чем упоминает практически каждый исследователь, посетивший Туву в то время. Я. Крыжин, например, побывавший там в 1858 г. отмечает: «Между этим скотоводным народом есть несколько очень богатых людей, владеющих более чем 1000 штуками скота; но огромное большинство народа бедно» (Цит. по Дулов 1956:168). В хозяйстве крупного скотовладельца Олзей-Очура, который в ту пору был амбын-нояном Тувы, имелось до 4000 лошадей, 1500 голов крупного рогатого скота и огромное количество овец; а у чангы Оюннарского кожууна — 4000 лошадей, 1000 голов крупного рогатого скота, 400 овец и 200 верблюдов (там же:121). Но как справедливо заметил Н. Ф. Катанов, в общей массе тувинцы очень бедны, на одного состоятельного приходится 99 бедных (1893:4). Бедняки преимущественно жили охотой на сурков, мясо которых ели, а шкуры продавали за бесценок. Редкое исключение составляли отдельные рядовые араты, которые имели до 1000 лошадей и 300 голов крупного рогатого скота, кроме овец (Веселков1871:35).

В этих условиях широкое распространение получила особая форма эксплуатации беднейших слоев населения, заключающаяся в раздаче скота беднякам на выпас. А. Адрианов, посетивший Туву в 1881 г., писал, что так как рогатого скота здесь много, в особенности у богатых, то, чтобы прокормить его, существует обычай раздачи скота по несколько голов малообеспеченным семьям, которые пользуются молоком, но за это обязаны пасти его, отвечать за каждую потерянную скотину. Это подтверждает А. Ермолаев, говоря, что у тувинцев было развито «обыкновение пользоваться скотом за уход, т.е. бедный получает от богатого лошадь, две-три коровы или овцы, пасет и ухаживает за ними, за что пользуется молоком и рабочей силой, приплод остается за собственником» (см. История Тувы 2001:269; РФ Красноярского краеведческого музея. Архив Ермолаева А., д.46, л.49). В этих случаях бедняки кочевали вместе со своими хозяевами и были от них экономически зависимы. «При въезде в улус сразу бросается в глаза одна юрта, большая и как бы прочнее остальных, — писал Ф. Кон. — Возле такой юрты ютятся три-четыре, редко больше, юрт бедняков, пользующихся лошадьми

и рогатым скотом богача по мере нужды и являющимися пастухами табунов бай кижы (богача)». Такие бедняки, по мнению того же Ф. Кона, потому и работали на богачей, что не имели средств производства, в данном случае скота и пастбищ, в том размере, который позволил бы им вести самостоятельное хозяйство (цит. по Кабо 1934:88). Став крепостными, они автоматически вступали со своим работодателем в определенные отношения, являющиеся основой феодального способа производства. Сдача скота на выпас — явление, характерное не только для тувинцев, но и для многих других скотоводческих народов: казахов, киргизов, монголов, якутов, бурят, калмыков и т. д. По сути это была своеобразная форма отработочной ренты, замаскированной под взаимопомощь (История Тувы 2001:279).

Помимо крепостных, которые несли различные повинности перед своим хозяином, была еще одна прослойка населения, которая находилась на положении почти рабов, их называли *эштенчи*, *холечик* или *чалча*. В основном это были дети бедняков, которых родители добровольно отдавали в рабство, чтобы спасти их от голодной смерти. Человек, попавший в подобную кабалу, не имел права уйти от своего господина; даже после его смерти он оставался слугой его вдовы. Он мог обрести свободу только тогда, когда дети хозяина после смерти матери отказывались от его услуг в дальнейшем (там же:271).

Классовое расслоение в Туве отнюдь не означало, что старые общинно-родовые отношения полностью изжили себя. Во второй половине XVIII и первой половине XIX в. пережитки общинно-родовых отношений продолжали оказывать сильное влияние как на семейно-бытовые, так и на экономические отношения. И только в последующий период — во второй половине XIX и начале XX в. — они начали несколько ослабевать и местами исчезать.

### ***Официальное принятие буддизма***

Прежде чем говорить о принятии буддизма в качестве официальной религии тувинцев, которое произошло при Цинах, необходимо сделать краткий экскурс в прошлое, чтобы понять насколько закономерным было это событие в жизни тувинского общества. Согласно китайским летописям, ранние формы буддизма существовали еще во времена Тюркского каганата. Современный американский буддолог А.Берзин считает, что буддизм впервые проник в Тюркский каганат из Согдианы в форме Хинаяны, которой, начиная с конца Кушанского периода (11-111 вв. н.э), были также присущи некоторые черты Махаяны. Это было, по его мнению, первой волной буддизма, достигшей Монголии, Бурятии и Тувы

(1992:15).

Особая роль в распространении буддизма в Центральной Азии принадлежала уйгурам. В начале X в. они испытали некоторое влияние буддизма из Согдианы и Китая, хотя в основной своей массе продолжали оставаться последователями манихейства – религиозного учения, основанного еще в первой половине II в. персом Мани на базе различных религиозных традиций (Кляшторный, Лившиц 1971:112; Камалов 2001:116). Уйгуры приняли согдийскую письменность, которая позже трансформировалась в уйгурскую и легла в основу монгольской письменности. Именно в это время они начали широко переводить буддийские тексты с согдийского и китайского языков. Через некоторое время значительную часть переводов они уже осуществляли с тибетских текстов, что со временем привело к преобладанию тибетского влияния в уйгурском буддизме.

Благодаря уйгурам и их переводам кочевые племена Центральной Азии получили первое представление о буддизме (Кадырбаев 1990:140). О проникновении его в Монголию свидетельствуют фрески с буддийскими текстами, обнаруженные при археологических раскопках Карабалгасуна (Майдар 1981:63). На знакомство тувинских племен с буддизмом указывают изображения будды Амитабхи, известного больше как Будда безграничного света, впервые распространившиеся в Туве в уйгурский период (Берзин 1992:16). Однако многие исследователи считают, что первая волна распространения буддизма в Монголии, Бурятии и Туве, связанная с тюрками и уйгурами, не была очень продолжительной.

Начиная с IX в. все больше стала возрастать роль Тибета как преемника индийского буддизма. Предание связывает проникновение буддизма в Тибет с именем царя Лхатотори (У1 в. н.э.), тибетская историография – с правлением тибетского царя Сронцангамбо (УП в.) и двух его жен, китайской и непальской (Blue Annals 1979:40). В этот период создания единого тибетского государства буддизму отводилась роль официальной идеологии, однако широкого признания в стране он не получил. Массовое его распространение связано с деятельностью Падмасамбхавы, индийского проповедника, приглашенного в Тибет во второй половине УШ в. В 775 г. в стране был построен первый буддийский монастырь Самье, и монашество приняли первые семь тибетцев. Позднее «монахами стали дети цариц, сановников, знатных людей и т.д., а всего их было 300 человек» (Кузнецов 1961:31).

К концу IX-началу X в. развитие получили три главные традиции: Сакья, Кагью и Кадам. Последняя в XIV в. была преобразована в традицию Гелуг, основателем которой был лама-реформатор Цонкапа

(1357-1419). В этот период также активно осуществлялись переводы буддийских трактатов на тибетский язык главным образом с санскрита. Они сохранились до наших дней в виде собраний сочинений Кэгьюра и Тэнгьюра (тув. *Каанчыр* и *Даанчыр*, монг. *Ганджур* и *Данджур*) с комментариями и по праву считаются самым крупным корпусом буддийской канонической литературы, содержащий наиболее полное изложение индийской буддийской традиции. Великий вклад тибетцев в буддизм состоял еще и в том, что они развили и значительно обогатили его организационную структуру и методы обучения, а также разработали способы раскрытия всех основных текстов и прекрасные системы толкования и обучения

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

Ограниченная экономическая база нового государства, в основе которой лежало экстенсивное кочевое скотоводство, явно не удовлетворяла интересы правящей феодально-военной знати, стремившейся к господству на более обширных пространствах, чем Монголия. Для удовлетворения своих амбиций Чингисхан избрал путь завоевания других стран и народов. Территория Саяно-Алтая, в частности Тувы, была захвачена старшим сыном Чингисхана Джучи в 1207 г. (Народы Сибири 1956:423; История Тувы 1964:176).

Значительную часть военных усилий Чингисхан направил на завоевание Китая. В 1225 г. монголами был взят и разграблен Ханбалык - современный Пекин. Походы в Китай, начатые Чингисханом, продолжили его преемники – Мунке (1208-1259) и Хубилай (1215-1294). Последнему удалось к 1275 г. покорить весь Китай: было взято 37 областей, 128 округов и 733 уезда (Свистунова 1970:287). В 1271 г. Хубилай основал монгольскую династию Юань с китайским аппаратом управления.

Хубилай был первым из монгольских ханов, «сменившим кочевой образ жизни на оседлый, приволье степи – на городскую обстановку, и отдавшим явное предпочтение обществу ученых и царедворцев» (Грум-Гржимайло 1926:482). С его приходом к власти произошло заметное оживление буддизма в Монгольской империи. Император стал активно поддерживать буддийскую сангху в Тибете, которая сумела вместе с тибетской аристократией наладить сотрудничество с монголами. Так из Тибета в Монголию и Китай стали прибывать ламы. Один из них Пагва-

лама (1234-1280), долгое время живший при дворе Хубилая, составил на основе тибетской письменности монгольский алфавит, который стал известен как «квадратное письмо». Пагва-лама использовал его для перевода буддийских текстов на монгольский язык; в 1269 г. специальным указом Хубилая он был введен в употребление, и с тех пор монгольский язык стал государственным языком Китая, все официальное делопроизводство велось на нем.

Многочисленные археологические раскопки и находки ученых свидетельствуют о том, что на территории Тувы в тот период существовали города и поселения (Кызласов 1969:140), в которых находились буддийские храмы, часовни и пагоды, построенные по общим для всей Юго-Восточной Азии строительным канонам эпохи Сун (960-1279) и Юань (1271-1368), характерным для градостроительной культуры Монгольской империи. Все храмы здесь имели богатый наружный декор, квадратные с коллонами залы для богослужений. На особых пьедесталах покоились искусно вылепленные из глины статуи буддийских божеств, расписанные различными красками с преобладанием позолоты.

Однако после смерти Хубилая в 1294 г. позиции буддизма значительно ослабли. Между его преемниками разгорелась ожесточенная борьба за власть, которая привела не только к падению династии Юань, но и к феодальной раздробленности, затянувшейся вплоть до ХУI в.

Только во второй половине ХУI в. появились некоторые признаки активности и подъема материальной и духовной культуры в монгольском обществе. Именно в это время в Монголию пришла третья волна буддизма, главной формой которого была традиция Гелуг. Незначительные следы предыдущих традиций Сакья и Кагью хотя и сохранились, но не имели официального признания. В это время широкую популярность получил Институт Богдо-гэгэна, или Джебцун Дамба хутухты, резиденция которого находилась в Урге (современный Улан-Батор). Линия Богдо-гэгэнов известна как линия перерождений тибетского мастера Таранатхи Кунга Ньимо (1575-1637), впоследствии ставшего традиционной главой буддизма в Монголии, Бурятии и Туве. Из Тибета перешла и традиция монастырской жизни монахов, но традиция послушниц, т.е. женского монашества, не попала ни в Монголию, ни в районы с тюркоязычным населением.

В ХУII в. тибетский буддизм из Монголии уже основательно проник в Туву. Как в Монголии и Бурятии, это была главным образом традиция Гелуг, хотя объективности ради следует заметить, что некоторое распространение получила также традиция Ньингма. Традиция Гелуг, как известно, предполагает строгую систему монастырской этики, включающей наряду с другими требованиями и обет безбрачия. Однако в Туве

сложилась своеобразная традиция женатого ламства, а обет «не прелюбодействуй» воспринимался как «не изменяй своей супруге».

Сменив на исторической арене монголов, маньчжуро-китайские завоеватели сумели умело использовать буддизм в качестве эффективного средства воздействия на «варварские народы». Так, маньчжурский император издал следующий указ: «Не разрушайте здания храмов и не забирайте находящуюся в храмах утварь. Нарушивших приказ карайте смертью. Не беспокойте находящихся в храмах монахов, не забирайте их имущество, однако записывайте число монахов и докладывайте. Не разрешаю размещаться на постой в храмах. С ослушавшихся будет спрошено за преступление» (Ермаченко 1974:57).

Покровительствующая буддизму политика Цинской династии самым благоприятным образом сказалась на деятельности Богдо-гэгэна УП. В 1756 г. он создал в Урге цанит – буддийскую семинарию, куда начали стекаться ламы со всех концов монгольского мира, многие из которых не только оставались здесь на долгое время, но и поселялись на постоянное жительство (Позднеев 1896:66).

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

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

Во времена амбын-нояна Олзея-Очура кожуунные правители и ламы начали часто посещать Монголию, чтобы получить там образование. «Находясь при дворе улясутайского цзянь-цзюня, - пишет А.Позднеев, -



они изучают монгольский язык и письменность, изучают также маньчжурский, но говорить на нем не считается обязательным» (1896:363). Иногда они отправлялись непосредственно в Тибет, но и в этом случае их путь пролегал через Монголию.

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

Амбын-ноян Олзей-Очур утвердил *Чула могулу*, Цам и Майдыр в качестве официальных праздников буддийского календаря, в них он сам отныне принимал участие на правах почетного гостя и правителя всей Тувы (ЦГА РТ, ф. 115, оп.1, д.81, л.7).

В этот период буддизм как никогда имел успех в центральных и западных частях Тувы – в Хемчикском и Бейсе кожуунах; его распространением здесь занимался один из влиятельнейших ноянов Хемчика – Монгуш Хайдып. В 1890 г. благодаря содействию улясутаевского цзянь-цзюня, Хайдып был назначен правителем Хемчикского кожууна. По некоторым данным, он истратил до 60 тыс. ламн серебра (примерно 90 тыс. рублей) на подарки в Улясугае, взамен получив фамильную печать, красный шарик и павлинье перо на шапку (атрибуты принадлежности к высокой власти – М.М.), что автоматически делало его независимым от амбын-нояна (Кабо 1934:81). Именно с этого времени институт верховной власти в Туве, до этого концентрировавшийся в ставке амбын-нояна в Самалаглтае, стал постепенно перемещаться в ставку нояна Хайдыпа, которая располагалась в живописной и плодородной Чаданской долине.

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

монастыри Монголии и Тибета тувинских юношей.

Реформаторская деятельность Хайдыпа постепенно набирала силу и размах. В 1897 г. он пригласил в свою ставку монгольского хутухту, который по его просьбе совершил несколько больших пудж и обучил тувинских лам основным обрядам и ритуалам. Спустя три года для освящения Танну-Олы был приглашен другой монгольский хутухта Нара Панчен. К его приезду с 10 сумонов кожууна собрали 100 мальчиков восьмилетнего возраста для посвящения их в хуураки (ЦГА РТ, ф.115, оп.1, д.192, л.8; д.42, л.3-6).

В 1899 г. от сильного пожара пострадал главный храм в Улясутае. Хайдып по просьбе амбын-нояна Комбу Доржу организовал сбор средств с жителей кожууна для его восстановления, продемонстрировав таким образом готовность поддерживать своих соседей-единоверцев. В 1906 г. он отправил в Тибет группу тувинских чиновников для подношения даров Далай-ламе XIII и получения от него благословения. Позже Хайдып занялся распространением Ганджура и Данджура в Туве. Он поручил ламе Цагланаю переписывание текста, для чего закупил специальную бумагу у русского купца на сумму 3 тыс. рублей (ЦГА РТ, ф.115, оп.1, д.192, л.14, 117-118, 142).

После смерти Хайдыпа в начале 1909 г. его дело продолжил сын Буян-Бадыргы. Он съездил в Улясутай, где его официально назначили правителем Хемчикского кожууна (который еще при жизни Хайдыпа был объединен с Бейсе кожууном). В официальных письмах, адресованных чиновникам на местах, Буян-Бадыргы настаивает на необходимости осуществлять переводы буддийских текстов на тувинский язык. Для этого он предлагает организовать отбор наиболее грамотных лам, способных справиться с этой работой. Летом 1909 г. Буян-Бадыргы обращается с официальной просьбой к улясутайскому цзянь-цзюню беспрепятственно пропустить через границу верующих аратов из Тувы, которые едут в Ургу на поклонение Богдо-гэгэну УШ Джебцуну Дамба хутухте. В числе паломников, как утверждают источники, была и его мать (ЦГА РТ, ф.115, оп.1, д.246, л.105; д.291, л.111-116).

Летом 1910 г. по приглашению Буяна-Бадыргы в Туву приезжает Богдо-гэгэн УШ. В.Родевич, проезжая через Хемчикский кожуун, стал свидетелем этого визита. Он пишет: «Для кормления и услуги гэгэна и его свиты и всего монастыря была назначена целая большая сойотская (тувинская – М.М.) деревня, гэгэну и его желаниям вообще отказа нет, он святой и сойоты доставляют ему скот и всякое добро для отвоза в Монголию именно столько, сколько он пожелает» (1912:161).

Поскольку буддизм в Туве делал первые шаги при непосредственном

участии представителей правящей верхушки, стремившихся шире и глубже внедрить его в тувинскую среду, распространение его здесь происходило исключительно «сверху» Попытки пропаганды его «снизу» практически не отмечены, так как эти слои общества по-прежнему продолжали оставаться во власти народных верований, в первую очередь шаманства.

Институт шаманства представлял собой довольно четкую систему, благодаря которой выделился в самостоятельную форму религии, но не по объекту, на который направлены ритуальные действия, как в случаях с племенными культами (небо, земля, огонь, ландшафтное божество и т.д.), а по особому, специфическому способу общения жрецов, попавших в эту касту по принципу наследственного шаманского дара или особого божественного избранничества, с тонким миром, т.е. миром духов, путем погружения в состояние шаманского экстаза. Английский путешественник Д. Каррутерс, посетивший Туву в начале XX в., заметил, что тувинцы скорее боятся своих шаманов, нежели любят их, так как они держат народ в своей власти; только шаманы обладают способностью поддерживать добрые отношения со злыми духами и только им знакомо искусство устанавливать связь между живыми и умершими (1914:266).

Мнения ученых по поводу того, какая из религиозных систем – шаманство или буддизм – играла главенствующую роль в жизни общества, часто расходятся. Одни исследователи считают, что тувинцы переживали стадию, когда устои одного мировоззрения были расшатаны, начала же другого еще не усвоены; другие видели у них полное смешение «желтой», т.е. буддийской и «черной», т.е. шаманской веры; третьи утверждали, что буддизм не помешал тувинцам по-прежнему оставаться усердными шаманистами (Кон 1903:6; Островских 1927:86; Родевич 1910:15; Монгуш 2001:85).

Однако буддизму все же пришлось выдержать нелегкую борьбу с шаманством - одним из сильных конкурентов в системе религиозных верований местного населения, продолжавшим сохраняться «в более яркой и цельной форме, чем у остальных народностей Саяно-Алтайского нагорья» (Яковлев 1900:109; Грумм-Гржимайло 1926:135-136). Как верно заметил В. П. Васильев, «замена одной религии другой никогда и нигде не происходит легко; жрецы старой веры никогда не соглашаются добровольно перейти в другую религию или уступить ей свои интересы» (1891:57-58).

История острой и длительной борьбы представителей буддийской сангхи против шаманского жречества нашла отражение в народном фольклоре. Ф.Кон приводит легенду о борьбе проповедника буддийского

учения монгольского ламы Шаретты против шамана Тунгустея и его матери. В результате этой борьбы шаман Тунгустей умер, могущественный лама силой своих молитв обрушил на него глыбы утеса Хайыракан. Мать Тунгустея отомстила утесу, накликав на него грозу. Несколько дней свирепствовала стихия, а когда буря и гроза утихли, часть утеса навсегда побелела (1936:37). В.П.Дьяконова приводит рассказ о противоборстве шамана Сонома Царина с ламой. Сонам Царин часто ссорился с ламой, и их ссоры иногда завершались дракой. Лама и шаман, каждый своим способом, старались одержать победу друг над другом. Получилось так, что раньше умер Сонам. Лама чтением мантры отправил душу шамана на седьмое небо, жить же без нее, исходя из бытовавших представлений, было невозможно, и вскоре Сонам скончался. «Чаще всего победа одного служителя культа над другим, - пишет В.П.Дьяконова, - отражала большую приверженность свидетелей или рассказчиков к буддизму, чем к шаманизму» (1979:176).

По мнению ряда исследователей, конфликт между буддизмом и шаманством существовал только в начале, но затем он смягчился и между ними установились мирные контакты (Кон 1936:36; Сафьянов 1905:9). Это произошло благодаря веками отработанной буддизмом системе приспособления, трансформации, усвоения сложившихся в обществе сакральных традиций, управляющих повседневной жизнью народа.

Последователи и сторонники буддизма синтезировали все бытовавшие в шаманской и дошаманской практике культы, дополнив их буддийскими идеями о перерождении, карме, нирване, просветлении, создав тем самым видимость нравственного совершенствования людей под влиянием новой религии. В первую очередь буддизм ассимилировал наиболее социально значимые культы: неба, земли, огня, духов местности, промысловые (скотоводческие и охотничьи) и ряд других. Большинство из них восходили к древнетюркскому периоду (У1-УШ вв.), о чем свидетельствуют письменные источники: «Тюрки превыше всего чтут огонь, почитают воздух и воду, поют гимны земле, поклоняются же единственно тому, кто создал небо и землю, и называют его богом. Ему в жертву приносят лошадей, быков и мелкий скот» (Кызласов 1969:49). Так буддизм постепенно приспособился к нуждам тувинцев, благодаря чему плавно перешел в статус народной религии.

Термин «народная религия», впервые введенный О. О. Розенбергом для определения одного из уровней в буддизме, употребляется нами в том значении, в каком этнографы и религиоведы используют понятия народная бытовая религия, массовый уровень религиозного сознания, религия народных масс (1918:48). Все они отражают одно и то же явление,

присущее любой мировой религии, — возникновение внутри нее специфической формы, основанной на сплаве официальной догматики и культа с народными верованиями, которая становится в итоге религией народных масс (Жуковская 1987:173).

В повседневной жизни «сплав шаманства и буддизма» прослеживался в браках между ламами и шаманками, что было довольно распространенным явлением не только у тувинцев, но и у монголов и бурят. Н.Леонов приводит конкретный факт: в устье реки Тапсы он встретил ламу, жена которого была известной в округе шаманкой (1927:32). Этот же феномен подтверждает В.П.Дьяконова: «Известная в свое время шаманка Матпа Ондар, проживавшая в Дзун-Хемчикском районе, была замужем за ламой. После смерти она была похоронена по обряду, характерному для шаманов, но в то же время на месте ее погребения имелись и культовые ламаистские вещи» (1975:64). Информанты отмечают, что браки между ламами и шаманками отличались неординарностью и эксцентричностью; если супруги были дружны и сплочены, они помогали друг другу в проведении сложных обрядов, делились опытом и «энергетически» подпитывали друг друга; если же они часто ссорились, то каждый находил «свой способ» досадить другому.

Иногда шамана приглашали в буддийский храм, чтобы он совершил жертвоприношения духам по своему обряду. Бывало, что лама обращался к шаману с просьбой изгнать из его юрты злых духов (Сафьянов 1905:9; Кон 1936:38). Кроме этого, «ламы считают естественным в случае заболевания или какого-либо несчастья обращаться к шаманам, мало того, за отсутствием шамана даже некоторые из шаманских процессов исполняются ламами» (Яковлев 1900:120). П.Е.Островских был свидетелем случая, когда лама, вывихнув руку, лечился разными тибетскими лекарствами, обращался к ламам-лекарям, наконец приехал за помощью к шаману. Он же отмечает и обратный факт, когда шаман ездил к ламе лечиться тибетскими лекарствами (1927:86; 1927а:7).

Подобный буддийско-шаманский симбиоз находил отражение и во внутреннем убранстве жилища, где предметы буддийского культа сочетались с шаманскими охранителями, оберегами, что в совокупности составляло как бы домашний пантеон. В частности, П.Е.Островских пишет, что в каждой юрте «рядом с буддийскими иконами привязан за алачину какой-нибудь «ээрен» или амулет» (1927, с.87); А.В.Адрианов неоднократно упоминал, что «на столике для статуэток ламаистских божеств по соседству находились божества шаманистского культа» (1917:17); Д.Каррутерс отмечал, что шаманский охотничий ээрен, представлявший туго набитую заячью шкуру, часто находился рядом с

изображением Будды, что, по его мнению, свидетельствовало о «поразительной путанице в религиозных идеях» (1914:270).

Однако победоносному шествию буддизма способствовали не только его высокие адаптативные способности, но также политические и социально-экономические условия, сложившиеся в Цинский период в Туве. Во-первых, цинские власти проводили здесь политику, в основе которой лежал принцип «управлять соседними народами согласно их обычаям». Претворяя ее в жизнь, они, с одной стороны, осуществляли контакты с представителями всех направлений тибетского буддизма, с другой – оказывали явное предпочтение традиции Гелугпа. Во-вторых, внедрение буддизма совпало с периодом становления тувинской государственности, что придало процессу его распространения более динамичный характер. В-третьих, несмотря на то, что буддизм «тяготел к известной свободе личности от общественных связей» (Можейко 1980:5), для формирующегося господствующего класса он как раз оказался той силой, которая способствовала «централизации власти», объединению страны путем победы над племенной раздробленностью. В-четвертых, буддизм не противоречил интересам основных социальных слоев Тувы. Для аратов и особенно беднейшего населения он был привлекателен тем, что предоставлял им возможность приобщиться к грамотности, получить образование в монастырской школе – это открывало для них более светлые перспективы.

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

В узком смысле государственная идеология, как это принято понимать, есть идеология государственного управления. Так, в Тибете буддизм не только играл роль официальной религии и официальной идеологии, но даже породил теократическую форму правления. Применительно к Туве вряд ли можно считать, что буддизм в рассматриваемый период освящал принципы государственного строя страны, систему управления и кадровую политику, а также основы взаимоотношений между властью и имущими и их подданными и между различными социальными группами тувинского общества. Поэтому правильнее рассматривать буддизм в Туве как

государственную религию, поскольку он идеологически не подчинил себе институт власти, а сумел лишь приспособиться к существующей политической системе и стать ее если не главной, то во всяком случае существенной частью.

### *Монастыри*

Местом строительства первых буддийских храмов была территория Оюннарского кожууна (современный Эрзинский и Тес-Хемский кожууны), примыкающая к Северо-Западной Монголии; именно отсюда шло проникновение и распространение буддизма среди тувинцев. Так, Эрзинский монастырь, принадлежавший роду кыргыс, был построен в 1772 г., другой, самый крупный в этом кожууне, Самагалтайский — в 1773 г., он принадлежал роду оюн (РФ ТИГИ, д.11, л.175-179; РФ ИМБТ СО РАН, д.37, л.63). Эти монастыри (тув. *хурэ*) стали первыми очагами буддийской экспансии, и тувинские родоплеменные группы, жившие в Оюннарском кожууне, первыми были обращены в буддизм. Вслед за первыми монастырями стали строиться другие, постепенно они появились во всех кожуунах Тувы. В Бейсе кожууне были построены монастыри Бай-Кара (в 1809 г.), Чаа-Холь (в 1811 г.), Сарыг-Булун (в 1824 г.), в Тоджинском — Овгон (в 1815 г.); в Оюннарском — Нарын (в 1850 г.), в Хемчикском – Коп-Соок (в 1857 г.) и Нижнечаданском (1873 г.). Остальные хурэ были построены в начале XX в.; количество буддийских монахов достигало 4 тысячи (Монгуш 2001:56).

Несмотря на значительное число монастырей, в Туве не было единого центра, как, например, в Монголии. Поскольку буддизм проник в Туву из Монголии, все тувинские хурэ подчинялись главе монгольской церкви – Богдо-гэгэну Джебцуну Дамба хутухте в Урге и тувинские ламы, по словам Д.Каррутерса, «находятся в постоянном сношении с этим важным центром монгольской религиозной жизни» (1914:205).

Традиционно в Туве известны два типа монастырей: сумонные и кожуунные. Первые представляли собой одиночные здания, предназначенные для разовых служб, куда по случаю больших буддийских праздников собирались ламы из близлежащих аалов и проводили пуджи. Вторые строились в виде целых стационарных комплексов и обязательно в ставке правителя, так как это место, будучи административным, культурным, образовательным и торговым центром, притягивало массу народа. Так, в ставке амбын-нояна находился Самагалтайский хурэ, в ставке Тоджинского правителя – Овгон хурэ, в ставке Хемчикского правителя – Верхнечаданский и т.д. Поэтому высказывание А.В.Адрианова о том, что каждый влиятельный ноян стремился обзавестись собственной

кумирней со штатом своих лам, кажется более чем убедительным (1904:229).

История создания Верхнечаданского хурэ широко документирована многими достоверными свидетельствами, в то время как сведения о других монастырях крайне скудны. Инициатором его строительства был Хайдып угерда; он специально пригласил из Тибета Кунтана Римпоче в качестве проектировщика будущего хурэ. Активно провел подготовительные работы: подравнивал землю, закупил гвозди, пилы, краски, для транспортировки строительных материалов арендовал верблюдов, для кормления строителей закупил у китайского купца Мендзи Яна масла, муки и сахара, для подарка особо отличившимся в работе – табак и далембу. В Монголию отправил ламу Балчэя с поручением приобрести там культовые принадлежности (ЦГА РТ, ф.115, оп.1, д.201, л.45).

Весной 1905 г. в чаданскую ставку Хайдыпа прибыл Кунтан Римпоче, он привез с собой проект монастыря тибетского образца. Под его руководством широко развернулось строительство Верхнечаданского хурэ; в качестве основного строительного материала использовалась не характерная для условий Тувы глина. Строительство хурэ длилось два года и завершилось к лету 1907 г. Д.Каррутерс пишет, что «этот белостенный квадратной формы храм стоял точно отличительный межевой знак на пространстве многих миль, безусловно, придавая характер некоторой оседлости этой кочевой по существу местности» (1914:197). Настоятелем Верхнечаданского хурэ стал Ондар Чамзы, старший брат Хайдыпа, до этого обучавшийся в Урге (Монгуш 2001:66).

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

Долгое время было принято думать, что за подобной деятельностью местных правителей стояли мотивы не только и даже не столько морально-нравственные, сколько сугубо эгоистические, направленные исключительно на сохранение их собственной власти и привилегированного положения в обществе. Однако истинный смысл того, что исследователи воспринимали как проявление корыстных интересов, с точки зрения законов диалектики



состояла в том, что деятельность этих правителей не была обусловлена только желанием созидания ради увековечения собственной личности, а диктовалась объективным велением времени. Помимо всего, это входило в их обычные обязанности.

О монастырской экономике в Туве известно, к сожалению, очень мало, но те немногие сведения, которые нам удалось собрать, все же позволяют представить себе ее в общих чертах. Каждый кожуунный монастырь был крупным собственником, владевшим земельными угодьями, пастбищами, стадами крупного и мелкого скота. Эта собственность составляла основу монастырского хозяйства — *чыза* (монг. *джаса*). У крупных монастырей одновременно было несколько *чыза*, например, Самагалтайский хурэ имел *чыза* в каждом сумоне: Иргит, Чооду, Оюн и т. д. Количество скота в них достигало несколько тысяч голов. У Верхнечаданского хурэ было шесть *чыза*, из них в самом крупном содержалось более 300 лошадей, 60 коров и свыше 700 голов мелкого скота. У крупнейшего *чыза* Эрзинского хурэ одних только лошадей насчитывалось свыше тысячи голов (Дулов 1956:177). Количество *чыза* напрямую зависело от экономического положения монастыря — чем оно прочнее и стабильнее, тем больше хозяйств.

Поголовье монастырского скота увеличивалось не только в результате приплода, но и за счет регулярных поборов с населения. Например, в начале 1890 г. с жителей Бейсэ кожууна было собрано 14 голов мелкого скота для *чыза* Нижнечаданского хурэ, позднее лама Хунду-Ижи собрал дополнительно 213 овец (ЦГА РТ, ф. 115, оп.1, д.201, л.25).

Монастыри, владевшие большими стадами, как и светские феодалы, в большом количестве сдавали монастырский скот на выпас аратам на выгодных для себя и кабальных для них условиях. Только в одном *чыза* Верхнечаданского хурэ было занято 60 аратских семей (Аранчын 1982:40). Земли, принадлежавшие монастырям, обрабатывались либо крепостными аратами (*шавылар*), либо членами монастырской сангхи. Те и другие принадлежали к сословию «карачал» (чернь) и имели наиболее низкий статус среди населения.

Крупные монастыри в целях пополнения казны практиковали ростовщичество — заем денег населению под проценты. В 1900-х годах Верхнечаданский хурэ, выдав под проценты 627 рублей, обратно получил 1103 рубля (ЦГА РТ, ф.115, оп.1, д.30, л.19-40). Другим, не менее важным источником доходов хурэ была торговля, так как буддийский монастырь, как отмечал Р. Кабо, «это одновременно и коммерческое предприятие, соединяющее в себе торговую контору и кредитное учреждение, обросшее в зависимости от оборотов и влияния торговыми складами, стадами

крупного и мелкого скота, табунами лошадей, связанное торговыми делами с китайскими фирмами» (1934:78). Казначей, владеющий *чыза*, скупал у аратов скот, пушнину, маральи рога, струю кабарги, медвежью желчь и прочие ценности. Затем все отвозил в Монголию, преимущественно в Улясутай или Кобдо, где продавал их и на вырученные деньги закупал в большом количестве зеленый чай, табак, далембу, медные котлы, буддийские принадлежности и другие товары первой необходимости, которые потом выгодно перепродавал в Туве (Родевич 1910:24).

В некоторых случаях отмечались факты обирательства монастырей светскими феодалами, о чем Р. Кабо пишет: «Монастырь — это своего рода губка, которую, когда она накапливалась материальными благами, нояны выжимали в свой карман» (1934:84). Так, летом 1858 г. по приказу хемчикского правителя Очура в Улясутай были направлены его помощник Чамбал и лама Лопсан для получения в долг товаров у китайской торговой фирмы Чэнхэ. Приехав в Улясутай, Чамбал и Лопсан получили от фирмы 116 кусков хадака, 39 плиток чая, 3 ящика табака, 3 куска шелка, 2 пары обуви, 25 м китайского тонкого шелка, 4 фарфоровые тарелки — всего на сумму 352 лан серебра и договорились вернуть долг в течение года. Получив товары, угерда Очур приказал ламе Лопсану собрать с казны Бай-Кара и Сарыг-Булун хурэ необходимое количество скота для выплаты его долга. К концу 1859 г. китайской фирме Чэнхэ были сданы 4 коня, 5 кобыл, 16 быков, 1 жеребенок, 66 овец, 17 шкурок ману, 2 соболя, 8 лисиц и 20 белок. Таким образом, долг хемчикского правителя был выплачен (ЦГА РТ, ф.115, оп.1, д.30, л.19-40).

Очень важную роль монастыри играли в качестве общеобразовательных центров, где традиционно в обязательном порядке изучали цанит (буддийскую философию), мамба (медицину), чурагай (астрологию) и чоксун (историю и географию) (Монгуш 2001:63). В них также в обязательном порядке изучали тибетский и монгольский языки.

Буддийский монастырь в Туве представлял собой иерархически оформленную социальную организацию, которая дополняла систему государственного управления, поскольку связь между светской властью общества и религией существовала изначально. Он осуществлял административный контроль над ламами и монастырскими крепостными, а также над значительной массой тувинского населения, не являющегося монахами, но исповедующего буддизм.

### *Сангха*

Традиционная сангха, сформировавшаяся в Туве за годы становления буддизма, представляла собой определенную иерархическую структуру.

Она не обладала столь сложной и многоступенчатой системой и популярным институтом перерожденцев (тув. *хуулган*; тиб. *тулку*; монг. *хубилган*), как это было принято в Тибете и Монголии, хотя многое было заимствовано у этих стран. В Туве сложилась своя модель сангхи, которая отличается наличием в ней как общих черт, характерных для стран гелугпинской традиции, так и специфических, отражавших особенности тувинского буддизма.

Для объективного понимания роли и места сангхи в жизни тувинского общества необходимо прежде всего выяснить ее внутренне содержание, что возможно сделать лишь через архивные источники и воспоминания тех немногих информантов, которые в начале XX в жили и учились в монастырях. Во избежание путаницы следует разграничить такие понятия, как административное устройство хурэ, обеты монашеского посвящения и ученые степени лам, которые суть не одно и то же, хотя в совокупности составляют внутренне содержание сангхи.

В плане административного устройства все монастыри Тувы имели примерно одинаковую структуру. В них действовал определенный порядок старшинства в зависимости от занимаемых должностей, который выглядел следующим образом: камбы-лама (главный настоятель, руководил всей жизнью монастыря), соржу (заместитель камбы-ламы), даа-лама (главный администратор, занимался организацией собраний-диспутов, ежедневных и праздничных служб), демчи (заместитель даа-ламы), ловун (отвечал за организацию учебного процесса), кеский (занимался воспитанием послушников и следил за их дисциплиной), кунзат (громко читал и распевал молитвы во время службы), нирба (выполнял функцию казначея при чыза, осуществлял коммерческие сделки) и шомба (отвечал за хозяйственную часть). Их функции были регламентированы внутренним уставом.

В отличие от Монголии, где традиционно существовало четыре обета посвящения (убаши, баньди, гецула и гелуна), в Туве были освоены три: генина, кечила (тиб. *гецул*) и хелина (тиб. *гелонг*). Первый обет в основном предназначался для мирян, не желавших вступить в монашество. Его могли принять как мужчины, так и женщины. Его часто принимали и монахи. Он состоял из 10 основополагающих заповедей буддизма, предписывающих воздержание от трех негативных действий тела (убийство, воровство, сексуальная невоздержанность), четырех негативных действий речи (ложь, злословие, грубость, пустая болтовня) и трех негативных действий ума (зависть, злонамеренность, неведение).

Монашеские обеты кечила и хелина предназначались для хуураков-послушников, желавших продвинуться в Дхарме, т.е. Учении. Обет кечила

состоял из 36 заповедей, а хелина – из 253. Хелин по сравнению с кечилом имел более широкие права и полномочия. Он мог заниматься преподавательской деятельностью, иметь личных учеников, занимать административную должность в хурэ. Принятию обетов монашеского посвящения предшествовало довольно длительное пребывание в обычных хуураках.

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

Обособленное место в сангхе занимали так называемые бадарчы, т.е. бродячие ламы. Бадарчы в основном занимались обрядовой практикой вне пределов хурэ, живя при этом среди народа и ведя частное хозяйство. Их предварительно готовили в хурэ по минимальной программе, поэтому особо глубокими познаниями они не обладали, хотя в глазах простолюдинов могли выглядеть вполне приличными знатоками буддийского учения.

Очень специфичным явлением в жизни сангхи были особые служители культа, которых в народе называли «бурхан-хам» (букв. *будда-шаман*). Они одновременно выполняли функции ламы и шамана, что, по нашим данным, было довольно распространенным явлением и в других странах – Бурятии, Монголии, Тибете. Их также, как бадарчы, готовили в хурэ в течение года, после чего выдавали специальную одежду, в которой сочетались элементы одеяний ламы и шамана: головной убор представлял собой шапку ламы, по краям которой была нашита бахрама, характерная для головного убора шамана; к халату бурхан-хама полагалась накидка с текстами молитв на тибетском языке (Дьяконова 1979:170). В зависимости от ситуации эти полуламы-полушаманы могли исполнять либо шаманские, либо буддийские обряды, а иногда и совмещать их. Как своеобразный феномен культуры бурхан-хам является результатом религиозного симбиоза шаманства и буддизма.

Буддийская сангха, будучи самостоятельной, иерархически оформленной социальной организацией, довольно успешно дополняла систему политических институтов государственной власти и служила вспомогательным средством управления народными массами. Ее взаимоотношения со светской властью в целом характеризовались тем,

что ламы признавали верховную власть своих правителей и служили им по мере необходимости, а правители, со своей стороны, покровительствовали сангхе, активно принимая личное участие во всех мероприятиях религиозного характера и проявляя уважение к буддизму как учению.

### *Проникновение китайского и русского капитала*

Население Тувы на рубеже XIX-XX вв. было уже неоднородным; здесь помимо коренных тувинцев жила китайская диаспора, которая частично растворилась в местной среде. На постоянное жительство переселялись и русские, число которых увеличивалось из года в год. В основном это были торговцы, пытавшиеся найти в Туве стабильный рынок сбыта товаров.

Китайские лавочники стали активно проникать в Туву во второй половине XIX в.; к началу XX в. они уже обосновались в стране на правах постоянно проживающих граждан. В 1903 г. улясутайский цзянцзюнь разрешил им свободно въезжать в Туву без документов, в то время как для тувинцев, желавших по делам попасть в Монголию и Китай, он не предоставил аналогичных условий.

В это время на территории Тувы действовало пять крупных китайских торговых фирм: Баенбо, Ташинтафу, Пешинбоду, Ингань и Туменцзы. На них в общей сложности приходилось 30 торговых лавок, сосредоточенных в основном в местах наибольшего скопления народа, т.е. около монастырей. В ставке амбын-нояна находились три лавки, в ставке Хемчикского правителя – пять, рядом с Чаа-Хольским хурэ – четыре, еще четыре лавки рядом с хурэ Шанагаш, три – в Тапсы и четыре – в Шагонаре (Монгуш 2001:62).

Наряду с китайцами торговой деятельностью в Туве занимались казаки пограничной стражи, которые в основном вели меновую торговлю. За ними потянулись русские крестьяне, впервые проникшие в Туву во второй половине XIX в. (Катанов 1903:1494). Первая волна русских переселенцев была связана с крестьянами-старообрядцами, скрывавшимися от преследования властей и искавшими неведомую страну «Беловодье». Старообрядцы полагали, что именно в далекой стране, за Саянами, они не только обретут новые возможности ведения традиционно-общинного хозяйства, но и сохранят свои религиозные верования. Первая старообрядческая община появилась в Усинском округе Минусинского края в 1862 году и была связана с именем Ивана Липина, приехавшего сюда с 47 семьями. Староверы занимались тут земледелием, скотоводством и охотой и пытались установить торговые отношения с местным населением (Москаленко 2004:26).

Усинская старообрядческая община разрасталась довольно быстро. В 1863 г. купец Е. Веселков снарядил небольшой караван в Туву, снабдив его товарами на сумму около 4 тыс. рублей. Торговля с тувинцами принесла ему хорошую прибыль. Вслед за ним приехали купцы Сафьянов и Бяков; впоследствии они осели в Туве и открыли здесь свои фактории. Затем последовали крестьяне-кулаки; наиболее известными торговцами среди них были Вавилин, Медведев и Сватиков. В 1883 г. торговой деятельностью в Туве занимались 13 русских купцов (Дулов 1956:318-319).

Русские продавали тувинцам в основном ткани, галантейные изделия, самовары, тазы, железные печи, чайники, котлы, сельхозинвентарь и табак. Однако ассортимент китайских товаров оказался более приспособленным к кочевому быту тувинцев, и они, несмотря на склонность китайцев к спекуляции, за которую их прозвали “желтые черти” (тув. *сарыг азалар*), все-таки предпочитали русской торговле китайскую. Самыми ходовыми товарами были далемба, табак, зеленый чай, табакерки, мундштуки. О популярности двух последних атрибутов личного пользования В.Родевич пишет: «Предметом особого щегольства для мужчин урянхов (тувинцев – М.М.) служат их карманные табакерки для нюхательного табака; они имеют вид флаконов, и закрыты пробочками с лопаточкой внутри. С этой лопаточки потребители и потягивают табак... Кроме табакерок, у сойот (тувинцев – М.М.) ценятся и китайские трубки с каменными мундштуками; за эти каменные и стеклянные изделия урянхи уплачивают дорого: агатовый флакон стоит от 15 до 30 рублей, по местному счету – 2-4 годовалых бычка, или торбака; резной флакон стоит одного бычка» (1910:27-28).

М.Сафьянов, имевший личный опыт торговли в Туве, отмечал, что китайская торговля идет намного успешнее, поскольку китайцы предлагают тувинцам подходящую для них одежду и обувь, принадлежности к сбруе и седла, без которых немислима их жизнь, а также соответствующие их вкусам украшения и посуду и, наконец, предметы буддийского культа, занимающего в жизни тувинцев господствующее положение (1928:160, 163). Кроме того, китайские купцы по сравнению с русскими имели больше возможностей для своей деятельности в Туве, так как получали всемерную поддержку со стороны китайской администрации.

В этой связи интересна работа А.М.Африканова, в которой, в частности, говорится, что поначалу обороты русской торговли в Туве непрерывно росли, но впоследствии они стали снижаться, поскольку возросла конкуренция между русскими торговцами. От этого цены на

товары все более снижались и торговля приносила большие убытки, хотя сами тувинские чиновники не препятствовали ей (1890:2, 3, 32). А.П.Беннигсен в своем докладе о Русском деле в Урянхайском крае отмечает: «Не могу сказать, чтобы жили наши купцы дружно. Постоянные недоразумения происходят от того, что наши торговцы строят заимки, не спросившись сойотов. Урянхайцы готовы пускать к себе сколько угодно русских, но с тем условием, чтобы они жили поселками, в определенных местах, они им тогда дадут право строить дома с крышами, отведут им земли для пашен. Но купцы наши не хотят жить вместе – будут соседи тоже купцы, будут конкуренты, и это-то им нежелательно» (1913:30).

У русских торговцев также была привычка раздавать в долг свои товары на весьма выгодных условиях, а при неуплате долга в срок насчитывали непомерные проценты, доходившие до уплаты стоимости взятого в долг товара, что, в свою очередь, вызывало сильное недовольство со стороны местного населения.

До появления русского и китайского торгового капитала металлические и бумажные деньги в Туве не играли существенной роли, так как единицами обмена служили беличьи шкурки, рогатый скот в виде *торбака* — однодоговального быка, овцы, а также прессованный чай в плитках. Такая форма обмена давала возможность иноземным купцам беззастенчиво обирать тувинцев, не имевших до этого дел с рынком, а потому не знавших рыночных цен и не способных судить о подлинной стоимости того или иного товара. Особенно дурной славой пользовались китайские купцы; за пачку табака они брали овцу, за плитку чая — пять шкурок соболей, за иголку — барана, а “китайская бумажная ткань суямба... продавалась “от рога до рога”: взрослый бык один раз оборачивался суямбой с таким расчетом, чтобы один конец касался одного рога, другой — второго; бык переходил в руки китайца, суямба — в руки тувинца” (Маслов 1933:22). А.П.Беннигсен отмечал, что ненависть тувинцев к китайцам, обиравших их беспощадно, еле-еле сдерживалась (1913:33).

На рубеже XIX — XX вв. под влиянием новых, довольно крупных русских предпринимательских хозяйств и небольших промышленных предприятий в социально-экономической жизни тувинского общества появились новые формы общественных отношений. Большинство действовавших в Туве русских предприятий основывались на принципах буржуазной собственности; некоторые из них, в основном кулацкие хозяйства, золотые прииски и небольшие частные предприятия, втягивали часть тувинцев в сферу новых товарно-денежных отношений, которые не могли не оказать влияния на общую экономику и социальную жизнь

Тувы. Под влиянием этих новых тенденций натуральное хозяйство тувинцев и их патриархально-феодалные социальные отношения стали постепенно разлагаться; начал складываться местный рынок, тесно связанный с Сибирью и Россией; появился наемный труд. Тувинцы нанимались на золотые прииски в качестве чернорабочих, шли работать за мизерную оплату к иноземным купцам, а также к русским предпринимателям и кулакам. П.Е.Островских наблюдал, как некоторые ламы, принадлежащие к низшему и среднему сословию сангхи, нанимались в качестве работников на русские фабрики, где они косили сено, ухаживали за лошадьми, сторожили торговые объекты (1927:88). На этом фоне резко возростала классовая дифференциация, сопровождавшаяся обеднением подавляющей части местного населения. Все эти изменения в совокупности способствовали возникновению зачатков капиталистических отношений, элементы которых в зародышевой форме проступали в производстве, организованной не только русскими и китайцами, но и тувинскими предпринимателями (наиболее яркой фигурой, воплощавшей этот новый тип, был крупный богач и торговец Ажыкай, живший на Элегесте и Межегее, который вел успешную торговлю с русскими и китайцами), что в целом было важным моментом в развитии социальных отношений в Туве.

За привозимые товары Тува расплачивалась основным богатством — скотом, вывоз которого в Россию шел через Тункинскую долину в Иркутск, через Минусинск и Алтай в Томск и другие крупные города Западной Сибири. Вывозили из Тувы и скотоводческое сырье, особенно кожу, высшие сорта пушнины (соболь, бобр, лисица, выдра, колонок).

Развитие торговли с русскими, открытие русской золотопромышленности в Туве в конце XIX в., переселение сюда на постоянное жительство крестьян из разных губерний России положили конец той ситуации замкнутости, изоляции тувинской экономики, в какую ее поставили маньчжуро-китайские завоеватели.

## **2. Падение Цинов и принятие протектората России в 1914 г.**

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