

Культовые объекты калмыков: к проблеме изучения**Objects of Religious Worship: a Case Study of Kalmykia***М. Б. Марзаева (M. Marzaeva)*¹

¹ младший научный сотрудник, отдел истории, этнологии и археологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: mbm08@yandex.ru

Researcher, Department of History, Ethnology and Archeology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: mbm08@yandex.ru

Аннотация. Система культовых объектов калмыков представляет собой ландшафтные и антропогенные комплексы, сформировавшиеся на протяжении нескольких столетий. История развития калмыцких культовых объектов неразрывно связана с историей народа, и их изучение позволяет выделить следующие этапы. Период со времени прихода калмыков на Волгу до XVIII в. — начальный этап формирования сакрального пространства в природно-ландшафтных условиях (которые являлись новыми для этнических предков калмыков), связанный со временем адаптации к местности, а также и «адаптирования» новых земель к мировоззренческим представлениям народа. На этом этапе происходили процессы мифологизации природных объектов, определения на новой территории сакральных мест — так называемых мест силы. С XVIII в. начинается новый этап, характеризующийся культовым строительством, в том числе в конце века — стационарным. Второй этап отличается тем, что в этот период произошла откочевка большей части народа, что привело к изменениям в территориальных границах расселения народа и его этническом составе. Соответствующие изменения происходили и в системе культовых объектов калмыков. Сформированная система просуществовала до 30-х гг. XX в., после чего начался процесс целенаправленного разрушения сакральных объектов в условиях проведения в стране политики воинствующего атеизма, а затем и насильственной депортации калмыцкого народа (1943–1957 гг.). В последнем десятилетии XX в. начался современный этап развития системы культовых объектов.

Ключевые слова: Калмыкия, буддизм, культовые объекты, хурулы, ступы, природные объекты

Abstract. The system of Kalmyks' objects of religious worship comprises landscape and anthropogenic complexes developed over a few centuries. The history of such objects is closely connected with the history of the people, and their studies help identify stages

as follows. The period from the arrival of the Kalmyks in the Volga territories to the 18th century was the initial stage in the formation of sacred environment within the new natural and landscape conditions: the people were adapting their view of the world to the new terrain. The stage is characterized by mythologization of natural objects, establishment of sacred places in the new territories — the so-called ‘places of power’. From the 18th century another stage characterized by cult construction activities began — the first stationary cult buildings appeared in the late 18th c. At the second stage, the bulk of the people decamped which resulted in dramatic changes in the territorial boundaries of the nation and its ethnic composition. Those were accompanied by corresponding changes in the system of Kalmyks’ objects of worship. The established system existed as late as the 1930s when within the framework of militant atheism policies, a deliberate process of elimination of sacral objects was initiated, which was further aggravated by the forced deportation of the Kalmyks (1943–1957). The modern stage of development began in the 1990s.

Keywords: Kalmykia, Buddhism, objects of religious worship, khurul, stupa, natural object.

В современном российском обществе отмечается возрастающий интерес к традиционной культуре и религии, которые, по мнению исследователей, зачастую становятся определяющими идентификаторами в национальной идентичности. Так, по данным Л. В. Намруевой, особое значение культура и религия занимают в структуре идентичности у российских калмыков [Намруева 2016; 2012a; 2012б].

Калмыки — монголоязычный народ, пришедший на просторы России в XVII в., который в условиях длительного проживания в инокультурном окружении сохранил свои этническую идентичность и традиционную культуру. В современных этнических процессах у калмыков наблюдаются интерес к традиционной обрядности, обращение к родовым символам, возвращение к родовым молениям [Шараева 2016; 2015a; 2015б]. Вместе с тем, в наши дни в Калмыкии наблюдается активное возведение новых культовых объектов, всплеск которого был определен процессами религиозного возрождения, способствовавшими культовому строительству.

Система культовых объектов калмыков представляет собой ландшафтные и антропогенные комплексы, формировавшиеся на протяжении нескольких столетий. История развития калмыцких

культовых объектов неразрывно связана с историей народа, изучение которой позволяет выделить следующие этапы. Период со времени прихода калмыков на Волгу до XVIII в. — начальный этап формирования сакрального пространства в природно-ландшафтных условиях (которые являлись новыми для этнических предков калмыков), который связан со временем адаптации к местности, а также и «адаптирования» новых земель к мировоззренческим представлениям народа. На этом этапе происходили процессы мифологизации природных объектов, определения на новой территории сакральных мест, так называемых мест силы. С XVIII в. начинается новый этап, характеризующийся культовым строительством, в том числе в конце века — стационарным. Второй этап отличается тем, что в этот период произошла откочевка большей части народа, что привело к изменениям в территориальных границах расселения народа и его этническом составе. Соответствующие изменения происходили и в системе культовых объектов калмыков. Сформировавшаяся система просуществовала до 30-х гг. XX в., после чего начался процесс целенаправленного разрушения сакральных объектов в условиях проведения в стране политики воинствующего атеизма, а затем и насильственной депортации калмыцкого народа (1943–1957 гг.). В последнем десятилетии XX в. начался современный этап развития системы культовых объектов.

Природные объекты, расположенные на территории расселения калмыков, уже с XVII в. стали обретать особые мифологические характеристики. Так, калмыцкие народные легенды связывают сакральную силу ряда культовых объектов, почитаемых калмыками, с буддизмом. Самыми известными из них до настоящего времени являются гора Богдо (ныне относится к территории Ахтубинского района Астраханской области), местность в балке Уласта-Сала близ Оваты (Целинный район Республики Калмыкия), курган ЧиндERTA (Черноземельский район Республики Калмыкия), одинокое дерево близ пос. Хар-Булук (Целинный район Республики Калмыкия).

Гора Богдо находится на территории Богдинско-Баскунчакского заповедника Астраханской области. Легенды о священной горе связывают ее происхождение с историей перекочевки калмыков

в Нижнее Поволжье. По одной из версий легенды, гора была перенесена с территории древнейших кочевий предков калмыков, по другой — с Урала. С «перенесением» в Поволжье связаны и другие мотивы. Легенда гласит, что монах, переносивший вместе с другими священнослужителями на своих плечах гору, оказался погребенным под ней из-за осквернившей его мысли, в результате одна сторона горы оказалась окрашенной в красный цвет. Согласно другой легенде, гору освятил сам Далай-лама, побывавший на этой территории [Семь звезд 2004]. Считается, что гора Богдо является местом обитания божества Цаган аав (Белого старца), почитаемого как Хозяин Земли.

Сакральность урочища Овата легенда связывает с мифологическим сюжетом. Легенда гласит, что богини Зеленая Тара и Белая Тара, путешествуя из Шамбалы в Тибет, на середине пути сошли на землю, в местности балки Уласта-Сала близ Оваты, которая впоследствии из бесплодной преобразилась в плодородную землю. В этом месте в изобилии забили ключи и земля стала цветущей.

В юго-восточной части Прикаспийской местности культовым местом является курган Чиндерта (от калм. *чиндрлх* 'кремировать') — место, где была проведена кремация калмыцкого хана Дондук-Даши. Согласно легендам, курган был местом дневания будд, которые на вершине кургана оставили камни от очага и на берегу реки Чиндерта — огромный медный котел. Народные поверья приписывают кургану лечебные свойства, которые способны исцелять. Во время эпидемий скота для их спасения животных пригоняли к кургану.

Почитание одинокого дерева, окруженного родниками, в Целинном районе близ пос. Хар-Булук также в народной традиции связывается с буддизмом. Считается, что тополь, который с 1981 г. включен в список памятников природы регионального значения — особоохраняемых объектов, был посажен буддийским монахом П. Джунгруевым в 1846 г. рядом с родниками, которым приписываются лечебные свойства.

Анализ легенд, связанных с ландшафтными культовыми местами калмыков, показывает, что сакральность природных объек-

тов стала связываться с буддийским смысловым содержанием. На начальном этапе формирования культовой системы калмыков, в период «адаптации» природных объектов, происходило распространение буддизма, и сакральность объектов культа стала определяться мифологическими характеристиками буддийского толка. Вместе с тем в почитании каждого из перечисленных объектов прослеживается пласт, связанный с добуддийскими представлениями. Так, гора — объект почитания всех монгольских народов — считается местопребыванием божества — хозяина местности. Гора Богдо стала почитаться как место, где находится Хозяин Земли Белый старец (Цаган аав), и до начала XX в. на ее вершине находилось обо Цаган аав. Почитание местности близ пос. Овата также связано с уникальным рельефом и множеством родников, которые способствуют обильной растительности. Курган ЧиндERTA не просто считается местом кремации знатных лиц, но и — что важно для скотовода — местом сакральной силы, где исцеляются животные и люди. Наконец, одинокое дерево — мотив, характерный для особо почитаемых мифологических сюжетов; одинокое дерево в степи в традиционных представлениях многих народов обычно считается местопребыванием духа-хозяина местности.

В период начального этапа формирования новой системы культовых объектов калмыков, в XVII – начале XVIII в., шаманы подвергались гонениям. Как считает Э. П. Бакаева: «В целом в буддизме калмыков последовательно велась борьба с шаманством: законы 1640 г., содержащие статьи о запрещении деятельности шаманов, у калмыков действовали более длительное время, чем у монголов. В результате была уничтожена шаманская атрибутика» [Бакаева 2008: 177]. Но вместе с тем добуддийские представления, связанные с почитанием земли и воды, других природных объектов, оставались актуальными при общей буддийской стилистике легенд. И до настоящего времени у каждого рода есть свое сакральное место, где проводятся родовые моления [Шараева 2016; Шантаев 2009], традиционно такие моления проходят в период празднования Үрс Сар. Сакрализация этих мест происходила на начальном этапе формирования системы культовых объектов калмыков в Поволжье.

С конца XVIII в. начинается культовое строительство. Возведение хурулов, субурганов, цаца было связано в первую очередь с переходом калмыков на полуседлый образ жизни. Кризис 1771 г., связанный с уходом части калмыков в пределы разгромленной цинскими войсками Джунгарии, привел к санкциям со стороны российского самодержавия. Калмыки оказались закреплены на постоянной территории с четко очерченными границами. Немаловажное значение для появления стационарных культовых сооружений имели относительная стабильность в жизни народа и повышение благосостояния буддийской церкви.

Первым из стационарных хурулов был «хурул в урочище Цаган-Аман Багацохуровского улуса, построенный в 1798 г. Орчи-ламой» [Борисенко 1994: 3]. Со временем стали возводиться многоярусные сюме (храмы), хурульные комплексы, состоящие из нескольких зданий.

Как отмечают исследователи, калмыцкие монастыри выполняли в обществе важные социальные функции. Буддийские священнослужители осуществляли множество обрядов, выполнявших значимые функции в жизни социума, в том числе свадебные, похоронные ритуалы, обряды, связанные с лечением, гаданием, и мн. др. Соответственно, буддийское духовенство занимало большую социальную нишу, а влияние хурулов на жизнь простых людей было весьма значительным. Буддийские монахи «не были оторваны от общественной и социальной жизни, а удовлетворяли духовные потребности калмыцкого народа, являлись хранителями традиционных ценностей, в силу чего были неразрывно связаны с калмыцкими родами. Каждый хурул существовал не сам по себе, а имел свою родовую принадлежность» [Батыров 2007: 69].

Общепризнанным шедевром калмыцкого культового зодчества является Хошеутовский хурул, который, несмотря на не вполне удачные современные реставрационные решения, по-прежнему остается одним из общенациональных культовых объектов калмыцкого народа. Хошеутовский хурул, возведенный в честь Победы в Отечественной войне 1812 г. и в память воинов — участников сражений с наполеоновскими войсками, располагается в с. Речное

Харабалинского района Астраханской области. Хошеутовский хурул объявлен историко-культурным памятником, он внесен в Единый государственный реестр объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации под названием «Калмыцкий хурул 1818 года». До реставрационных работ, проведенных Министерством культуры РФ, в хуруле во время паломнических поездок верующих проводились религиозные службы. В настоящее время рассматривается вопрос о создании на территории Хошеутовского хурула филиала музея.

С возведением хурулов в Калмыцкой степи началось и строительство субурганов [Бакаева 2000: 117], которые исторически у калмыков возводились на местах кремации выдающихся личностей. Например, «в 1881 г. на месте кремации хана Дондук-Даши было построено деревянное ритуальное здание» [Церенов 2004]. Один из субурганов был возведен в начале XX в. известному паломнику в Тибет Бааза-бакши (Б. Менкеджуеву) в местности Оран булг (Родник возвышенности) (близ современного с. Уманцево Сарпинского района РК) [Бембеев 2013: 9–12].

В дореволюционный период в Калмыцкой степи насчитывалось около 100 больших и малых (согласно штатам) хурулов и культовых сооружений цаца. Репрессивная антирелигиозная политика привела не только к закрытию и разрушению хурулов [Дорджиева 2014], но и забвению природных культовых мест. Период стагнации в развитии культовых комплексов был связан с одним из трагических периодов в истории народа — депортацией калмыков в Сибирь. После восстановления автономии, несмотря на неоднократные попытки калмыков открыть хурулы и восстановить свои культовые сооружения, религиозные организации не были зарегистрированы официально, и религиозная деятельность оказалась в состоянии глубокого подполья. Тем не менее верующие продолжали тайно проводить ритуалы поклонения земле, воде, огню, совершать жертвоприношения на родовых местах. Попытки органов власти придать забвению культовые объекты не увенчались успехом. Верующие на местах разрушенных культовых объектов строили небольшие цаца. Например, в Лаганском районе недалеко от с. Красинского

было установлено железное сооружение на месте захоронения легендарного предка рода Дойда аав. В настоящее время на этом месте также возведены хурул и ступа.

Современный период оживления религиозной деятельности отмечается процессом реконструирования культовых мест, остается весьма актуальной проблема сохранения сакральных объектов [Бакаева 2012 и др.]. В настоящее время во всех районах республики открыты хурулы и молельные дома. В культовом строительстве особой популярностью пользуются ступы, которые строятся на местах исчезнувших селений, старых разрушенных хурулов, захоронений буддийских священнослужителей. Наблюдается возведение хурулов в степи на месте старых родовых храмов — например, Зюнгарский хурул в урочище Чапчачи в Яшкульском районе Республики Калмыкия, где в начале XX в. располагался хурул калмыков-зюнгаров..

Новым явлением в культовом строительстве калмыков является установление ротонд с молитвенными барабанами-кюрде, монументальных скульптурных изображений Будды и Цаган аав.

Отличительной чертой современного периода стало возведение комплекса буддийских ступ (всех восьми традиционных типов) возле Одинокого дерева близ пос. Хар-Бурук Целинного района Республики Калмыкия.

Новой и вызывающей, на наш взгляд, интерес является современная практика возведения курганов ова. К примеру курган ова был возведен в пос. Оргакины под руководством буддийского религиозного деятеля Б. К. Элистаева. На берегу Волги возведение кургана ова инициировано общественной организацией «Тенгрин Уйдл».

Активные процессы культового строительства и восстановление традиционных обрядов поклонения культовым местам актуализируют необходимость изучения культовых объектов. Современное состояние культовых объектов калмыков выявляет симбиоз добуддийских верований и буддийских элементов в природных комплексах. В комплексах культовых объектов возможно проследить историю их развития от ландшафтного объекта почитания к антропогенному сооружению, что прослеживается на примере

кургана ЧиндERTA и культового комплекса Одинокого дерева. Некоторые ступы, возведенные на местах старых сел и хурулов, на современном этапе, кроме функции религиозного объекта, стали выполнять роль историко-культурного памятника.

Все вышеперечисленные факты определяют необходимость решения проблемы соотношения традиций и новаторства в современной системе культовых объектов калмыков.

Литература

Бакаева Э. П. Калмыцкий буддизм: история и современность // Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. М.: Вост. лит., 2008. С. 161–200.

Бакаева Э. П. О субурганах Калмыкии // Буддийская культура и мировая цивилизация на пороге III тысячелетия: мат-лы науч. конф. Элиста: КалмГУ, 2000. С. 117–123.

Бакаева Э. П. Сакральные места Калмыкии: к проблеме сохранения наследия // Буддизм в России и на Западе: исторический опыт и современные реалии: мат-лы круглого стола, посвящ. 100-летию со дня рожд. выдающ. калмыц. религ. деятеля Геше Вангьяла. Элиста: КалмГУ, 2012. С. 31–42.

Батыров В. В. Проблемы этногенеза и этнической культуры монголоязычных народов. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2007. С. 68–77.

Борисенко И. В. Храмы Калмыкии: альбом. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. 112 с.

Бембеев Е. В. Бааза-бакши: биография и духовная деятельность // Бааза-бакши и его духовное наследие. Элиста: Джангар, 2013. С. 9–12.

Дорджиева Г. Ш. Репрессированное буддийское духовенство Калмыкии. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2014. 192 с.

Намруева Л. В. Роль традиций в конструировании современной этничности // «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования. Мат-лы Междунар. науч. конф. Элиста: КИГИ РАН, 2016. С. 176–179.

Намруева 2012а — *Намруева Л. В.* Об этнозащитной функции культуры (на примере Калмыкии) // Культурное пространство регионов России. Волгоград: Волгоградск. науч. изд-во, 2012. С. 107–108.

Намруева 2012б — *Намруева Л. В.* Конфессия как этнический маркер // Культура монголоязычных народов в глобализирующемся пространстве. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2012. С. 122–124.

Семь звезд. Калмыцкие легенды и предания / сост. Д. Э. Басаев. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2004. 416 с.

Шантаев Б. А. Обряд поклонения «земле-воде» у калмыков-зюнгаров (по материалам полевых исследований) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Вып. 1. Элиста: КИГИ РАН, 2009. С. 191–197.

Шараева Т. И. К вопросу о родовых молениях // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. Вып. IV. С. 187–195.

Шараева 2015а — *Шараева Т. И.* К вопросу о трансформации родовых символов у калмыков // Ежегодные научные чтения Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН–V. Элиста: КИГИ РАН, 2015. С. 59–62.

Шараева 2015б — *Шараева Т. И.* К вопросу изучения этнических маркеров калмыков: родовые тамги // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 2. С. 93–103.

Церенов В. Субурган хана Дондог-Даши, или о нашем отношении к национальным ценностям // Хальмг үнн. 2004. 2 окт.