



Published in the Russian Federation  
Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities  
of the Russian Academy of Sciences  
Has been issued since 2008  
ISSN: 2075-7794; E-ISSN: 2410-7670  
Vol. 32, Is. 4, pp. 43–48, 2017  
DOI 10.22162/2075-7794-2017-32-4-43-48  
Journal homepage: <http://kigiran.com/pubs/vestnik>

UDC 39

### The Kalmyk Places of Worship: Mount Bogdo

Tatyana I. Sharaeva<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ph. D. in History (Cand. of Historical Sc.), Senior Research Associate, Department of History, Ethnology and Archaeology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: [sharaevati@yandex.ru](mailto:sharaevati@yandex.ru)

**Abstract.** The article analyzes the traditional beliefs and contemporary state of ritual practices related to Mount Bogdo – a natural place of worship – among the Kalmyks. The paper suggests that the ethnic objects of worship divided into landscape (natural) and man-made ones reflect the syncretism of religious convictions of the Kalmyks comprising elements of both pre-Buddhist beliefs and Buddhism as such. The research notes that after the ancestors of the Kalmyks arrived in the Lower Volga steppes from Central Asia, they found themselves in alien surroundings and, thus, needed some new places to worship. So, they started selecting such landscape objects — to designate them as sacred — that resembled those left behind in their ancestral lands, due to which the culture-specific basis was retained under the new conditions. According to the Kalmyk traditional view of the world, rising grounds — like mounts in Central Asian territories — were considered to link the Upper and Lower worlds, places that secured the circulation of life. This is evident from life-cycle rites: any mount (a hill or rising ground) in its upright projection was perceived as both a fertility center bestowing powers and multiple progeny, and a grave site. Moreover, mounts and rising grounds were viewed upon by the Kalmyks as anthropomorphic deities which was mirrored in the terms to denote their parts similar to names of human body parts. The work concludes that any rising ground or hill is still locally perceived by the Kalmyks as a place of some deity's stay supposed to act as protector of a certain kin community and their living territory. In a wider sense, any hill or rising ground is traditionally considered to be a place of the White Old Man's (Kalm. *Tsayan Aav*) residence — a universal protector-deity of all ethnic Kalmyk communities. The White Old Man's cult and the related Kalmyk cult of *ova* replaced the ancient beliefs about mountains as sacred symbols and their protector-deities in the new territories with differing landscapes. At the same time, the long and wide presence of Buddhism among the Kalmyks resulted in the emergence of somewhat syncretic forms to comprise elements of ancient beliefs which can be traced in folk rites performed in cult places. The paper suggests that Mount Bogdo was chosen by the Kalmyks as a landscape place of worship due to the reasons as follows: the highest geographic location in the steppes, its unusual form and color, the ability to 'emit' some specific sounds in windy weather. The choice was also determined by the fact the people had come from highlands, thus, giving rise to tales and legends according to which the mount had been transported as a sacred center from ancestral territories; corresponding calendar and life-cycle rites. Though the cult of Mount Bogdo is actually based on ancient beliefs, it is nowadays closely tied with the Buddhist tradition. In the context of the emerging ethnic and religious self-actualization trends with pilgrimage as a social institution, as well as due to the development of Kalmykia's tourist cluster, Mount Bogdo has become place of regular public resort.

**Keywords:** places of worship, Kalmyks, religion, landscape objects, rites of worship.

В современном калмыцком обществе отмечается возрастающий интерес к традиционной культуре, религии и этнической идентичности, что связано с процессами, происходящими за последние десятилетия на территории национальных республик в составе Российской Федерации, обусловленными политическими, экономическими, религиозными и культурными изменениями в обществе в целом и распадом общности «советский народ».

Калмыки — этнос, чьи предки — ойраты — пришли в степи Северного Прикаспия в XVII в. Сложение нового, калмыцкого, этноса связано уже с новыми территориями. Все исторические события в жизни калмыцкого народа на новой территории взаимосвязаны с историей Российского государства. Развитие культуры и религии происходило длительное время в иноэтничном и поликультурном окружении. Тем не менее калмыки сохранили свою этническую идентичность, культуру и религию.

Для определения сущности религии калмыков применимо понятие «религиозный синкретизм», которое употребляется в значении «смешение», «сочетание». Синкретизм религии калмыков заключается в сосуществовании добуддийских верований и буддизма. Добуддийские верования калмыков — «...это комплекс представлений о природе и человеке, и обрядов, организующих их взаимоотношения, сформировавшийся к моменту распространения буддизма. В добуддийских верованиях в различной степени сохранились элементы, истоки которых были связаны с ранними формами религии — тотемизмом, промысловым культом, погребальным культом и культом предков, шаманством и др. В них также прослеживается влияние разных этнических культур, участвовавших в формировании калмыцкой культуры» [Бакаева 2009: 7]. В процессе своего распространения среди калмыков буддизм не заменял существовавшие до него различные народные верования и представления, картину мира, а приспосабливался, включал элементы традиционного мировоззрения, ассимилировал народные представления и обрядность, вырабатывая особую форму существования и распространения. Исследователями не раз отмечался «развитый культ различных божеств как буддийского пантеона, так и добуддийские культы, имевшиеся в религиозной практике у данного народа и вошедшие в число почитаемых божеств» [Митиров 1987: 60].

С синкретизмом религии калмыков взаимосвязаны и культовые объекты у калмыков, являющиеся ландшафтными и антропогенными комплексами. Часть культовых объектов была связана с распространением буддизма, как, например, субурганы (ступы), хурулы (буддийские храмы), другие же имели в основе своего возникновения добуддийские истоки, но канва обрядности и представления о них часто были переплетены с религиозной традицией и участием буддийских священнослужителей в различных обрядах. Возникновение ландшафтных культовых объектов связано, в первую очередь, с мировоззренческими представлениями калмыков и национальной картиной мира. Освоение новой территории «потребовало» формирование «своего» сакрального пространства в иных природно-ландшафтных и климатических условиях. Антропогенные комплексы связаны в большинстве с усилением позиций буддизма и развитием культового строительства, объекты которого существовали до 30–40-х гг. XX в. С 90-х гг. XX в. начинается новый виток в развитии культовых объектов, что связано с процессами возрождения буддизма у калмыков.

Ландшафтные культовые объекты калмыков возникали как ядро культурной специфики в новых условиях, базировались на неразрывной связи духовной культуры народа с ареалом проживания. Поиск опорных сакральных мест на новой осваиваемой территории способствовал возникновению новых ландшафтных культовых объектов: «Пространство, освоенное этносом, является пространством, в котором центр обозначает сакральную территорию и представляет наиболее почитаемый объект» [Бакаева 2012: 36]. К ним как к «интегральным образам» родной земли исследователи относят водный источник, гору и дерево [Содномпилова 2007: 125]. В калмыцкой традиции таковыми являются местность с целебными источниками в балке Уласта-Сала близ п. Овата Целинного района Республики Калмыкия, гора Богдо на территории Ахтубинского района Астраханской области, одинокое дерево вблизи п. Хар-Булак Целинного район Республики Калмыкия. Каждое из них имеет свою историю возникновения. Так, появление источников связывают с легендой о месте снисхождения Белой Тары и Зеленой Тары. Направляясь в Тибет, богини, выбрав хорошее место, сошли на землю, чтобы отдохнуть. Когда они продолжили свой путь, на том месте, где они побы-

вали, забил родник чистой воды, выросли деревья. Люди, увидевшие чудо, позвали священнослужителей, которые провели молебен, обряд «*ова тэклһн*» в честь этих божеств. С тех пор это место носит название Овата, что в переводе означает «место, где есть ова». До 30-х гг. XX в. в балке Уласта проводились большие молебны; надолго прерванная традиция возобновилась только в 90-х гг. XX в. [Киштанова 1999: 3].

Одинокое дерево около п. Хар-Бурук в местности с лечебными родниками было посажено, согласно легендам, буддийским монахом П. Джунгруевым в 1846 г. после возвращения из Тибета. Из своего путешествия монах привез семена тополя, но только одно из них проросло. На срезе веток, якобы, видна пятиконечная звезда, которая указывает на сакральную символику дерева [ПМА].

Легенды о горе Богдо связывают ее происхождение с историей перекочевки калмыков с исторической родины на территорию России. Считается, что на ней обитает главное божество всех калмыков — *Цаһан аав* (Белый старец), хозяин земли, водных источников, животного мира, повелитель времени и возраста, дарователь жизни и потомства.

Гора, водный источник и дерево относятся к основным маркерам освоенного сакрального пространства, которое у калмыков формирует понятие *һазр-усн* 'земля-вода'. Локальные варианты этих представлений о маркерах территории связываются с одиноко стоящими деревьями, лечебными водными источниками и курганами на определенной местности. Находясь на территории проживания определенного рода, они являются сакральными локусами родовой территории, местом проведения календарной обрядности и обитания локальных «хозяев» местности (*һазр-усна эзн*). Идеальным считается расположение этих трех объектов вблизи друг друга.

Поклонение родовой местности и природе в целом способствовало возникновению культа курганов *ова*: «Ова — абстрактное воплощение родовой горы — в условиях откочевки из мест исконных родовых кочевий ойратов (предков калмыков) стало универсальным сакральным местом» [Бакаева 2009: 98]. Курганы *ова* являлись моделью горы, уменьшенной его копией. Как отмечал У. Э. Эрдниев, «калмыки продолжали обожествлять горы, камни, которые, по их мнению, имели своих божеств-хозяев

— эзен <...> В степи, в открытых местах, где нет гор и сколько-нибудь заметных холмов, этот обряд проводился как «ова тэхе» — поклонение духам местности — на вершине насыпных холмов, каменных куч и курганов, которыми столь богата калмыцкая степь. Мужчины выезжали к курганам, обычно расположенным на возвышенности, на вершине самого высокого из них забивали палку и ставили вылепленное из теста изображение белого старика (цаган авва), олицетворяющего духа хозяина местности. В совершении этого древнего обряда участвовало и ламаистское духовенство» [Эрдниев 1985: 230].

Поклонение Белому старцу как хозяину территории проживания калмыков имело важное значение в канве летнего праздника *Үр Сар*. В этот день непременно осуществляли обряд жертвоприношения на кургане, расположенном на родовой территории, для достижения благополучия в трех мирах: человеческом, животном и растительном. Т. Б. Бадмаева к древнему пласту обрядовых действий на курганах относит танец «Цацал», в котором принимали участие молодые парни и девушки. По данным исследователя, «группа юношей и девушек, держащих в обеих руках чаши с молоком, медленно поднималась по склону невысокого кургана, остановившись на вершине, они несколько раз обходили ее по кругу слева направо, затем, взяв чашу в левую руку и подняв ее повыше, медленно поворачивались вокруг своей оси и брызгали пальцами правой руки молоко по направлению каждой из четырех сторон света на юг, на запад, на север, на восток. Затем следовали различные перестроения в группе танцующих, опять они останавливались, разбрызгивали молоко и т. д. Танец завершался таким же медленным спуском по склону кургана» [Бадмаева 1992: 79]. Обрядовые действия в данном танце базируются на представлении о горе или кургане — возвышенном месте, связующем звене между верхним и нижним мирами, месте, где можно получить жизненную силу и чадородие. Возвышенности сами по себе воспринимались калмыками антропоморфными божествами. В соответствии с данными представлениями различали следующие их «части тела»: *хамр* — нос, выступ, *толһа* — голова, *зо* — поясничная часть спины, *хэврһ* — ребро, *таша* — бок, *шиир* — голень, отроги возвышенности, *сер* — холка, *ора* — макушка, темя, вершина [Очир-Гаряев 1980: 138].

Обряды поклонения курганам *ова* как замене горы играют важную роль в обрядах жизненного цикла. Так, например, захоронения у подножия курганов практиковались до 30-х гг. XX в. Первоначально для этого выбирались те курганы, у подножия которых было достаточно камней, чтобы закрыть ими захоронение, позднее стали производить впускные погребения у подножий курганов, следуя главному правилу — курган должен находиться на родовой территории. О сакральном отношении к возвышенным местам у калмыков говорит тот факт, что вариантом грунтового захоронения избиралось место «на возвышенности, ближе к небу» [Шараева 2011: 165–166]. Согласно традиционному мировоззрению монгольских народов, гора в вертикальной проекции связана с верхним и нижним мирами, что обусловило восприятие ее как порождающего центра и места захоронения одновременно. Горы, находящиеся на родовой территории, считались местом, обеспечивающим постоянный круговорот представителей рода. Как отмечают исследователи, «...тела умерших сородичей, отданные на сохранение горе, могут, не подвергаясь разрушению, сохранить свою целостность. Целостность — главным образом костяка — необходимое условие для возвращения души умершего обратно в состав родного коллектива» [Пространство ... 2008: 144].

В культуре калмыков курганы — это замена гор, гористой местности, с которой ассоциируются представления о родине предков. В песнях торгутов Монголии и Китая бытует песня, являющаяся своеобразным гимном, выполняющим роль этнического маркера, — «Торгуд нутг минь», в которой воспоминания о родине связываются с представлениями о высоких складчатых горах, постоянно покрытых туманом, и широких просторах родной территории [Бакаева 2009б: 78–80]. Упоминаемые в песенном фольклоре калмыков горы Алтая как маркер родины, по мнению Б. А. Бичеева, — «не просто географическое понятие, а сакральный маркер, этнический код, мифологически и идеологически насыщенный геополитический образ своей страны» [Бичеев 2005: 33]. На новой территории, в пределах степных просторов России, для калмыков консолидирующим культовым местом и этническим маркером родины стала гора Богдо. В настоящее время она находится на территории Богдинско-Баскунчакского заповедника Ахтубинского района Астрахан-

ской области. В Прикаспийской низменности это единственная настоящая гора, возвышающаяся на 150 м над уровнем моря, а ее подножие значительно ниже уровня моря. Гора Богдо находится на южном берегу соленого озера Баскунчак. С каждым годом она увеличивается примерно на 1 мм, потому что внутри ее находится соляной купол. Гора имеет необычный окрас — одна из ее сторон имеет красный цвет, что связано с большой концентрацией минералов.

Свое второе название «Поющая гора» она получила из-за наличия большого количества пещер, каменных ниш и столбов, углублений, что делает юго-западный склон горы похожим на соты. При попадании ветра в эти пустоты образуются различные звуки, сила и интенсивность которых зависят только от ветра.

Выбор горы Богдо в качестве ландшафтного культового места обусловлен рядом причин: самый высокий географический объект на обширных степных просторах, необычные форма и окрас поверхности, напоминающие горные поверхности запада монгольских территорий — родины предков калмыков, умение горы «издавать» особые звуки при дуновении ветра, что также указывает на особенности горного рельефа родины предков, привычной когда-то местности. Об обожествлении и значении горы Богдо в жизни калмыков писали многие исследователи традиционного быта калмыков: «На вершине Богдо Ула была сооружена пирамидальная насыпь из камней, которой поклонялись проходившие мимо нее калмыки, оставляя там какие-нибудь предметы — пищу, монеты и т. д.» [Эрдниев 1985: 230]. Существует несколько версий легенды о появлении этой горы и озера у ее подножья. Согласно одной из версий, «гора Богдо прежде стояла на реке Яик (Урал). Но двое калмыцких священников задумали перенести ее на Волгу. После продолжительного поста и молитвы они подняли гору на свои плечи и понесли. Но когда святые были уже близ Волги, случилось несчастье. Один из них поддался влиянию злого духа и осквернил себя дурным помыслом. Грешник тотчас лишился сил и тяжестью горы был вдавлен в землю, которую оросил своей кровью, отчего одна сторона горы сделалась красной. Второй никак не мог в одиночку сдвинуть гору с места, и она осталась там, где и поныне стоит. В одну из своих поездок на этом месте как-то остановился Далай-лама. Устроив здесь привал, он по-



обедал и остатки соленой похлебки вылил на землю. Из этой-то соли и образовалось постепенно озеро Баскунчак. А гора Богдо стала велика от того, что Далай-лама на ней ночевал» [Семь звезд 2004: 205]. Есть и другие версии о появлении горы Богдо, но все они подобны вышеописанному варианту легенды и связаны с тем, что она была перенесена на это место; красный цвет одной стороны связывают с цветом крови жертвы этой горы; образование озера и вытянутую форму горы — с именем Далай-ламы, якобы посетившего эту гору, что и является знаком ее сакральности в буддийской традиции.

За последнее время с ростом значения этнической идентичности и религии, а также развитием туристического бизнеса в Калмыкии и института паломничества, посещение горы Богдо у калмыков носит регулярный характер. Отправившиеся на гору Богдо не только осматривают великолепные и живописные окрестности с вершины горы, но и принимают участие в обряде совершения подношения огню под руководством буддийского священнослужителя. Для этого на юго-восточном склоне в одном из ущелий есть постоянное место для совершения обрядовых действий. Прибывшие привозят с собой необходимые молочные продукты, лампады, благовония, сладости. Из самостоятельных действий, выполняемых туристами и паломниками, отметим символическое воздвижение *ова* на вершине кургана и подвешивание ритуальных цветных лент. На вершину горы поднимаются все, хотя традиционно на такие горы и курганы запрещено подниматься женщинам. Эта традиция, например, строго соблюдается представителями этнической группы *орхахн* при посещении кургана *Кермн толха*, где воздвигнуто общее для данной группы *ова*. В воздвижении посвященного памяти ушедших в Джунгарию в 1771 г. и оставшихся на Волге наших предков *Ижл холын ова* 'Ова на реке Волге', состоявшегося в мае 2011 г., также принимали участие только мужчины.

Таким образом, развитие культовых объектов у калмыков имеет свою историю. Культовые объекты, среди которых выделяются ландшафтные и антропогенные, отражают синкретизм религии калмыков, включающий элементы добуддийских верований и буддизма. Проведение в прошлом и в настоящее время обрядов культа *ова* связано с представлениями о родине предков, горе как сакральном маркере территории, взаи-

мосвязи ее с мирами различных уровней. Культ *ова* у калмыков заменил собой на новой территории с иным ландшафтно-природным комплексом представления о горах как сакральных символах.

Гора Богдо, обожествление которой связано у калмыков, в первую очередь, с проекцией представлений о сакральных центрах, является культовым объектом калмыков и местом постоянного паломничества. Имея в основе более древние представления, поклонение горе Богдо связано в настоящее время с буддийской традицией.

### Литература

- Бакаева Э. П. Сакральные коды культуры калмыков. Элиста: ИКИАТ, 2009а. 158 с.
- Бакаева Э. П. Торгуты Монголии: этнический состав и этнические маркеры // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Вып. 1. Элиста: КИГИ РАН, 2009б. С. 69–86.
- Бакаева Э. П. Сакральные места Калмыкии: к проблеме сохранения наследия // Буддизм в России и на Западе: исторический опыт и современные реалии. Элиста: НПП «Джангар», 2012. С. 31–42.
- Бадмаева Т. Б. Калмыцкие танцы и их терминология. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1992. 96 с.
- Бичеев Б. А. Дети Неба — Синие Волки. Мифолого-религиозные основы формирования этнического сознания калмыков. Элиста: КалмГУ, 2005. 199 с.
- Киштанова М. Степная легенда // Известия Калмыкии. 1999. 22 янв. С. 3.
- Митиров А. Г. Об особенностях ламаистской культовой практики Калмыков // Вопросы истории ламаизма в калмыкии. Элиста: КНИИ-ИФЭ, 1987. С. 58–70.
- Содномпилова М. М. Концепт Родина в культуре монгольских народов // Этнографическое обозрение. 2007. № 3. С. 124–134.
- Семь звезд: калмыцкие легенды и предания. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2004. 415 с.
- Очир-Гаряев В. Э. Культ гор у монгольских народов // Вопросы сравнительной этнографии и антропологии калмыков. Элиста: КНИИИ-ФЭ, 1980. С. 136–143.
- Пространство в традиционной культуре монгольских народов. М.: Вост. лит., 2008. 341 с.
- Шараева Т. И. Обряды жизненного цикла калмыков (XIX – нач. XXI в.). Элиста: НПП «Джангар», 2011. 223 с.
- Эрдниева У. Э. Калмыки: историко-этнографические очерки. 3-е изд., перераб. и доп. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1985. 282 с.

### ПМА

Болдырев О. Т., 1930 г. р., калмык, этническая группа *богдахин*, подгруппа — *генж аав*.

## References

- Bakaeva E. P. *Sakral'nye kody kul'tury kalmykov* [Sacred codes of Kalmyk culture]. Elista, Institute for Comprehensive Studies of Arid Territories Press, 2009, 159 p. (In Russ.).
- Bakaeva E. P. *Torguty Mongolii: etnicheskij sostav i jetnicheskie markery* [Torguts Mongolia: ethnic composition and ethnic markers]. *Problemy etnicheskoj istorii i kul'tury tjurko-mongol'skih narodov* [Problems of ethnic history and culture of the Turkic-Mongolian peoples]. Elista, Kalmyk Institute for Humanities (RAS) Press, 2009b, iss. 1, pp. 69–86 (In Russ.).
- Bakaeva E. P. *Sakral'nye mesta Kalmykii: k probleme sohraneniya nasledija* [Sacred places of Kalmykia: the issue of heritage conservation]. *Buddizm v Rossii i na Zapade: istoricheskij opyt i sovremennye realii* [Buddhism in Russia and in the West: Historical Experience and Modern Realities]. Elista, Dzhangar Publ., 2012, pp. 31–42 (In Russ.).
- Badmaeva T. B. *Kalmyckie tancy i ih terminologija* [Kalmyk dances and their terminology]. Elista, Kalmyk Book Publ., 1992, 96 p. (In Russ.).
- Bicheev B. A. *Deti Neba — Sinie Volki. Mifologo-religioznye osnovy formirovaniya etnicheskogo soznaniya kalmykov* [Children of the Heaven — Blue Wolves. Mythological and religious foundations of the formation of the ethnic consciousness of Kalmyks]. Elista, Kalmyk State Univ. Press, 2005, 199 p. (In Russ.).
- Kishtanova M. *Stepnaja legenda* [The Steppe Legend]. *Izvestija Kalmykii* (News of Kalmykia), 22 January 1999, No. 11, p. 3 (In Russ.).
- Mitirov A. G. *Ob osobennostjakh lamaistskoj kul'tovoj praktiki Kalmykov* [Specific features of Lamaist cult practices of the Kalmyks]. *Voprosy istorii lamaizma v Kalmykii* (Lamaism in Kalmykia: historical issues). Elista, Kalmyk Research Institute of History, Philology and Economics Press, 1987, pp. 58–70 (In Russ.).
- Sodnompilova M. M. *Koncept Rodina v kul'ture mongol'skih narodov* [The Motherland Concept in the Culture of Mongolian Peoples]. *Jetnograficheskoe obozrenie* (Ethnographic Review), 2007, No. 3. pp. 124–134 (In Russ.).
- Sem' zvezd: kalmyckie legendy i predanija* [The Seven Stars: Kalmyk legends]. Elista, Kalmyk Book Publ., 2004, 415 p. (In Russ.).
- Ochir-Garyaev V. E. *Kul't gor u mongol'skih narodov* [The cult of mountains. Among Mongolian peoples]. *Voprosy sravnitel'noj jetnografii i antropologii kalmykov* [Issues of comparative ethnography and anthropology of the Kalmyks]. Elista, 1980, pp. 136–143 (In Russ.).
- Prostranstvo v tradicionnoj kul'ture mongol'skih narodov* [Space in the traditional culture of Mongolian peoples]. Moscow, Vost. Literat. Publ., 2008, 341 p. (In Russ.).
- Sharaeva T. I. *Obrjady zhiznennogo cikla kalmykov (XIX — nach. XXI v.)* [Life-cycle rites of the Kalmyks (the 19<sup>th</sup>–early 21<sup>st</sup> century)]. Elista, Dzhangar Publ., 2011, 223 p. (In Russ.).
- Erdniev U. E. *Kalmyki: istoriko-jetnograficheskie ocherki. 3-e izd., pererab. i dop* [The Kalmyks: historical and ethnographic essays. 3<sup>rd</sup> ed.]. Elista, Kalmyk Book Publ., 1985, 282 p. (In Russ.).

## Author's Field Data

Boldyrev O. T., born 1930, Kalmyk, Bogdakhin ethnic group, subgroup — Genj Aav.

УДК 39

## КУЛЬТОВЫЕ ОБЪЕКТЫ КАЛМЫКОВ: ГОРА БОГДО

Татьяна Исаевна Шараева<sup>1</sup>

<sup>1</sup> кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, отдел истории, этнологии и археологии, Калмыцкий научный центр РАН (Элиста, Российская Федерация). E-mail: sharaevati@yandex.ru

**Аннотация.** В статье анализируются традиционные представления и современное состояние обрядности калмыков, связанные с горой Богдо — культовым ландшафтным объектом. Культовые объекты подразделяются на ландшафтные и антропогенные, они отражают синкретизм религии калмыков, включающий элементы добуддийских верований и буддизма. Массово проводившиеся в прошлом и сохраняющиеся в настоящее время обряды культа *ова* связаны с представлениями о родине предков, горе как сакральном маркере территории, взаимосвязи ее с мирами различных уровней. Культ *ова* у калмыков заменил собой на новой территории с иным ландшафтно-природным комплексом представления о горах как сакральных символах. Гора Богдо, обожествление которой связано у калмыков, в первую очередь, с проекцией представлений о сакральных центрах, является культовым объектом калмыков и местом постоянного паломничества. Имея в основе более древние представления, поклонение горе Богдо связано в настоящее время с буддийской традицией.

**Ключевые слова:** культовые места, калмыки, религия, ландшафтные объекты, обряды поклонения.