

УДК 94(47).084.9  
ББК 63.3 (2) 635

## О ТРАДИЦИЯХ ПЕРЕДАЧИ ЗНАНИЯ У БУДДИСТОВ КАЛМЫКИИ

В 1950–1980-е гг.\*

Э. П. Бакаева

В 50–80-е гг. XX в. в разных «буддийских» регионах Советского Союза сложилась особая ситуация. В целом «в послевоенный период буддийское духовенство в СССР частично восстановило свои позиции, обретя статус признанного на уровне государства социального института» [Бакаева 2011: 119]. В Бурятии наблюдалось развитие буддийских институтов: 21–23 мая 1946 г. в г. Улан-Удэ состоялся съезд представителей духовенства и верующих мирян, на который собрались делегаты из Бурят-Монгольской АССР, Читинской, Иркутской областей и Тувинской автономной области. На съезде приняли «Положение о буддийском духовенстве в СССР», создали Центральное духовное управление буддистов СССР. В Туве, включенной в 1944 г. в состав Советского Союза, в 1946 г. была открыта молитвенная юрта, однако уже в начале 1960-х гг. было принято решение о ее закрытии, и, как отмечают исследователи, с этого времени до середины 80-х гг. XX в., религиозная практика производилась в основном нелегально [Абаев и др. 2010: 114]. В съезде буддистов 1946 г. не участвовали калмыки, расселенные по всей восточной части страны в результате противоправного акта депортации в 1943 г. (калмыцкий народ оставался в ссылке до 1957 г.).

Буддийская традиция в этот период в среде калмыков бытовала в особых формах. Вопросы сохранения знания и способов его передачи в условиях атеистической пропаганды в Калмыкии после восстановления автономии и до официальной регистрации первой буддийской общины в 1988 г. еще не затрагивались в работах отечественных историков. Отдельные аспекты бытования буддийской традиции в период с 1957 до 1988 гг. освещались в обобщающей коллективной монографии «История буддизма в СССР и Российской Федерации в 1985–1999 гг.» [2010] и в наших статьях [Бакаева 2011а; 2011б]. В настоящей рабо-

те предпринимается попытка рассмотреть основные пути передачи знания от учителя к ученикам в период «тайного» буддизма, особенности которого обусловлены как последствиями депортации народа, так и спецификой религиозной жизни и деятельности буддистов в 20–30-е гг. XX в.

В Калмыкии в период конца 20–30-х гг. XX в., известный как время перехода к политике активной коллективизации, а также широкой атеистической пропаганды и борьбы с религией, проводившейся во всех регионах Советского Союза, репрессиям подверглось духовенство, многие представители которого были вынуждены снимать с себя духовный сан. Антирелигиозные акции данного периода значительно повлияли на последующее развитие культурных традиций, в том числе и буддийской традиции Калмыкии. В условиях борьбы с буддийской церковью в республике были закрыты все храмы (*хурулы*), а с ними и хурульные школы, т. е. учебные заведения, в которых получали образование монахи. Динамику закрытия храмов и репрессий против священнослужителей можно проследить по следующим данным. В 1924–1928 гг. в Калмыкии было зарегистрировано 70 буддийских религиозных обществ, в которых насчитывалось 38 452 рядовых члена и 1 904 священнослужителя [НА РК. Ф. Р-3. Оп. 2. Ед. хр. 508а. Л. 1–23]. В 1929 г. в Калмыцкой АО действовали 42 хурула, 19 молитвенных домов. В них насчитывалось 1528 священнослужителей [НА РК. Ф. Р-1. Оп. 1. Ед. хр. 301. Л. 71]. В 1931 г. состоялся громкий процесс против руководства Центрального духовного совета буддистов в Калмыкии, начались репрессии против духовенства [Бакаева 1997: 3–5]. В 1936 г. в 14 действовавших храмах насчитывалось лишь 41 духовное лицо [Дорджиева 2001: 104], а ко времени начала Великой Отечественной войны в республике уже не функционировал ни один буддийский храм.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 12-21-03003/а.

Кроме хурульных школ, монахи могли получать религиозное образование в высших буддийских академиях — Цанит Черя, которые стали появляться в Калмыкии с конца XIX в. Две Черя, открытые в 1907 и 1908 гг. в Малодербетовском и Икицохуровском улусах при содействии хамбо-ламы Агвана Доржиева, являлись центрами буддийского образования. Однако в 1921 г. была закрыта высшая конфессиональная школа Цанит Черя в Икицохуровском улусе [Бакаева, Очирова 2010; Очирова 2009]<sup>1</sup>, а ученики продолжили свое образование в Малодербетовской Черя. В данный период закрытие одной из школ явилось результатом целенаправленной работы по улучшению качества образования, проводимого духовенством, а не атеистической пропаганды, как это будет через десятилетие. Значение объединения двух высших школ уясняется в строках автобиографии Агвана Доржиева<sup>2</sup>, придававшего особую роль деятельности избранного в 1920 г. главой калмыцкой церкви представителя обновленческого движения Г. Сеперова и потому связавшего два события в истории буддизма Калмыкии: «Исполненного ума и знаний дорамбу Гавву <...>, обучавшегося вместе с совершенными мудрецами, на всеобщем соборе выбрали главным ламой религии. Учрежденные в разных местах [школы] чойра, *приложив старания* [выделено нами. — Э. Б.], объединили и собрали в одном месте, в местности Хэцийн-Булак<sup>3</sup>» [Доржиев 2003: 67–68]. Ко времени слияния двух школ велась активная борьба представителей обновленческого движения духовенства с консерваторами, что выражалось как в критике образа жизни, не вполне соответствовавшего монашескому, так и в пропаганде религиозного образования. Оценка значения духовных академий также дана в автобиографии А. Доржиева: «Я <...> каждый раз говорил ламам и послушникам, как

<sup>1</sup> К сожалению, в статью о высших конфессиональных школах в Калмыкии, опубликованную в словаре «Буддизм», вкралась неточность: 1935 г. датировано закрытие Икицохуровской Черя [см. Бакаева 1992: 265]. Так же датировано прекращение работы данной высшей конфессиональной школы в работе А. Н. Басхаева [2007: 173].

<sup>2</sup> Автобиография написана в 1921 г.

<sup>3</sup> Имеется в виду местность Кецин Булак в Малодербетовском улусе Калмыцкой АО, в которой располагалась школа Черя.

заставить молодых монахов учиться и что они должны искать умных людей для обучения в монастырской школе [Предание 1994: 70]. Хамбо-лама считал: «Если не исправить положение, то можно потерять свою религию» [Доржиев 2003: 67].

Однако с началом «наступления на религию» стали закрывать как храмы, так и центры религиозного образования. В 1931 г. Калмыцкий облисполком принял решение о закрытии высшей конфессиональной школы в Малодербетовском улусе. В 1932 г. администрация Центрального улуса Калмыкии принудила гелюнгов подписать документ, в котором утверждалось, что они не в состоянии содержать школу Цанит Черя; в феврале 1933 г. облисполком утвердил ее закрытие. В течение 1932–1935 гг. А. Доржиев обращался в различные инстанции по поводу закрытия высшей конфессиональной школы, акцентировал внимание на том, что монашество лишается возможности получать глубокие знания, а население высказывает недовольство. Тем не менее 20 марта 1935 г. Президиумом ВЦИК было принято окончательное решение по данному вопросу. Ученики были лишены возможности обучаться в духовной академии еще с 1932–1933 учебного года [Очирова 2009]. Хурул Черя (храм, открытый при школе) в период с 1932 до 1935 гг. еще действовал, в 1935 г. в нем проживали три гелюнга. В феврале 1935 г. было проведено последнее богослужение, после которого и храм был закрыт [Убушиева 1986: 56].

Таким образом, уже с середины 30-х гг. XX в. центры буддийского образования практически отсутствовали. Передача традиции осуществлялась от учителя к ученикам, которых становилось все меньше в условиях репрессивной политики по отношению к духовенству. Закрытие религиозных школ повлекло отсутствие молодых монахов, способных в будущем сменить представителей старшего поколения в буддийской церкви Калмыкии. Репрессии против духовенства и закрытие буддийских храмов явились акциями, призванными прекратить воспроизводство традиции, прервать преемственность в передаче религиозных знаний.

Одним из последствий депортации 1943 г., дисперсного расселения калмыцкого народа по восточным территориям страны и строгого комендантского контроля над соблюдением режима спецпереселенцев стало усугубление положения с передачей

религиозного знания, которую могли бы осуществлять бывшие священнослужители, в 1930-е гг. либо отказавшиеся от сана, либо отбывшие сроки в лагерях.

9 января 1957 г. были приняты указы Президиума Верховного Совета СССР «Об образовании Калмыцкой автономной области в составе РСФСР» и Президиума Верховного Совета РСФСР «Об образовании Калмыцкой автономной области в составе Ставропольского края», а 12 января 1957 г. — указ Президиума Верховного Совета РСФСР «Об административно-территориальном составе Калмыцкой автономной области Ставропольского края». Но в период после восстановления автономии в Калмыкии был создан испытательный полигон для реализации атеистической политики в отношении народа, восстанавливавшего «с нуля» как экономику региона, так и социальные институты [Максимов 2009: 614]. В условиях отсутствия буддийских общин и недопущения их регистрации явилось отсутствие «официальных» центров подготовки кадров духовенства. В этой ситуации сложилась уникальная практика способов и путей передачи сакрального знания:

- 1) от буддийских учителей к ученикам, принимавшим от них сан;
- 2) от буддийских учителей к последователям, исполнявшим обряды *мацг*, но при этом остававшимся мирянами;
- 3) от буддийских учителей к так называемым «имеющим покровителя» (*сэкустэ*), религиозная практика которых имела синкретический характер и во многом была связана с добуддийскими верованиями калмыков.

В буддийской традиции особое значение придается передаче знаний от учителя к ученику: обычно она осуществляется в рамках функционирования общины и действия школ при храмах, а также в специальных духовных академиях типа Цанит Черя. В Калмыкии после восстановления ее автономии верующими предпринимались попытки регистрации религиозной общины и открытия храма, но они встречали противодействие со стороны советских органов. «Источники по истории буддизма в Калмыкии в данный период относятся к двум типам. Первый — устная информация в виде интервью, рассказов, иногда зафиксированная в разных изданиях, в том числе в СМИ. Второй — архивные источники. Именно они проливают

свет на неизвестную верующим сторону жизни общества, раскрывая методы борьбы с религией, а также предоставляя возможность оценки общего положения буддизма в Калмыкии» [Бакаева 2011: 121]. Для освещения путей передачи традиционного буддийского знания от учителей к ученикам особую роль играют устные источники.

#### **Передача знания от буддийских учителей к ученикам, принимавшим от них сан**

В отсутствие официальных буддийских центров и религиозных школ в Калмыкии после 1957 г. сложились неофициальные центры, среди которых выделялись «четыре действующих религиозных объединения буддийской веры, по числу людей, которые превратили свои жилые дома в молитвенные, оборудовав их соответствующим образом, и принимали (хозяева) у себя верующих, исполняя при этом функции служителей буддийской веры» [НА РК. Ф. Р-309. Оп. 1. Ед. хр. 2164. Л. 37]. Такими главными центрами притяжения верующих стали места проживания О. М. Дорджиева (Тугмюдгавджи) (1887–1980 гг.) в пос. Цаган-Амане Юстинского района КАССР, С. Т. Теляева (1904–1983 гг.) в г. Каспийском КАССР, Н. Д. Кичикова (1901–1985 гг.) в пос. Заливном Приозерного района КАССР, С. У. Улюмджиева (1910 — после 1985 г.) в с. Троицком Целинного района КАССР. Кроме них, тайно принимали верующих и совершали буддийские обряды и другие бывшие священнослужители. Специфика религиозной жизни и отношения к духовным лицам отражена в справке, составленной уполномоченным по делам религии при Совете министров КАССР С. С. Васькиным 4 марта 1981 г.: «Современные верующие Калмыкии не знают ни философии буддийского вероучения, ни тонкости уставных порядков буддийского храма, ни молитв <...> От классического религиозного комплекса в буддизме, если можно так выразиться, осталась вера в магическую силу религиозного обряда и бесконечная слепая доверчивость к посреднику между верующим и богом — гелюнгу (ламе). Круг веры калмыцкого буддизма настолько сузился, что от веры в бога у него осталась смутная и смазанная отвлеченность, которая никакого практического значения в жизни верующих не имеет. Вера его ограничилась сознанием необходимости свер-

шения религиозного обряда, а питательной средой этой веры, вернее будет сказать, его религиозных чувств, стала семья со своими религиозными и национальными традициями, сохранившимися с глубин веков, и в силу этого она стала и основным фактором воспроизводства религии [выделено нами. — Э. Б.]. Этой особенности немало способствовало то обстоятельство, что в Калмыкии уже 50 лет не было ни официальных религиозных объединений буддистов, ни духовенства, ни культовых зданий, а религиозная жизнь протекала в условиях изоляции от крупных религиозных центров (Тибет, МНР, Бурятия)» [НА РК. Ф. Р-309. Оп. 1. Ед. хр. 2164. Л. 47]. Обращая внимание на содержание культа, С. С. Васькин отмечал: «В соответствии со сказанным проходит и практическая деловая часть жизни верующих. В основе ее лежат не массовые собрания с чтением молитв и проповедей, не массовые религиозные мероприятия, а исполнение религиозных обрядов, каждая<sup>4</sup> из которых продиктована жизненной необходимостью того или иного верующего <...> В основе современной религиозной жизни Калмыкии лежит не богословское учение и проповедь священнослужителя, а ритуал совершения религиозных обрядов» [НА РК. Ф. Р-309. Оп. 1. Ед. хр. 2164. Л. 48]. Таким образом, по оценке советских специалистов, социальной нишей воспроизводства религиозности стала семья, в которой формировалась потребность совершения религиозных обрядов, и именно к последним сводилась вся религиозная жизнь.

Строгий контроль государством деятельности священнослужителей не позволял им открыто практиковать учение. Духовные лица были вынуждены отречься от сана, подписывать документы, согласно которым они обязывались не проводить прием верующих. К примеру, уполномоченный по делам религии, критикуя недостаточно эффективную работу предшественников, отмечал, что «за четверть века активной деятельности Кичикова к нему не были применены никакие меры воздействия. Официальные органы и должностные лица вместо применения закона, принятия надлежащих мер по пресечению незаконной деятельности ведут с ним ни к чему не обязывающие беседы, а чаще всего „не замечают“ деятельность Кичикова. Единственный офици-

<sup>4</sup> Так в источнике.

альный документ, подтверждающий работу с Кичиковым, — это протокол беседы с ним от 4 августа 1981 года. Комиссия делала вывод: „Официально предупреждаем Вас о прекращении принятия людей, так как у Вас нет разрешения“. Кичиков согласился с выводами комиссии» [НА РК. Ф. Р-309. Оп. 1. Ед. хр. 2164. Л. 73]». При беседе с представителями советских органов в том же году священнослужитель С. Т. Теляев даже просил выдать ему документ, запрещающий проведение служб, для облегчения полного отказа от богослужений, которые ему было трудно проводить в связи с прогрессирующей слепотой [НА РК. Ф. Р-309. Оп. 1. Ед. хр. 2164. Л. 74].

Таким образом, согласно архивным материалам, содержащим в основном данные, собранные представителями советских органов, не выявляются сведения о возможной передаче знаний ученикам известными учителями. По устным же источникам нам удалось установить, что таковая передача, несмотря на запреты, все же имела место. Так, в начале 2000-х гг. в молитвенном доме, построенном на месте старого хурула близ пос. Полынного (Бергин) Юстинского района Республики Калмыкия, службы проводил руководитель поселковой общины буддистов Мухтар Басангович Тюкшинов (религиозное имя — Джимбя), имевший буддийскую степень посвящения *манж* (или «генин»). Религиозное образование М. Б. Тюкшинов получил в 1960-х гг., обучаясь, по его словам, у известного гелюнга Санджи Джумаевича Цебекова (Йондон-гелюнг, второе имя Каака гелюнг), проживавшего в пос. Барун совхоза «Астраханский» Астраханской области (ныне — пос. Буруны). По рассказу М. Б. Тюкшинова, в период после возвращения из депортации он отправлялся пешком из пос. Полынный КАССР в пос. Барун Астраханской области, где оставался в течение длительного периода, получая религиозные знания от своего учителя — Йондон-гелюнга. М. Б. Тюкшинов прославлял имя учителя, сообщая верующим о нем. Религиозное имя Джимбя, данное ему Каакагелюнгом, настолько широко вошло в употребление, что личное его имя — Мухтар — многие верующие в районе принимали за прозвище. Но М. Б. Тюкшинов остался в ранге *манж*, так как религиозное образование его не было продолжено после смерти С. Д. Цебекова в 1964 г. [ПМА: 4]. Подоб-

ная передача буддийского знания, вероятно, осуществлялась и другими гелюнгами, однако информация скрывалась, и потому о данном способе передачи знания буддистами из первых уст нам известно только по приведенному примеру.

**Передача знания  
от буддийских учителей к последователям,  
исполнявшим обряды *мацг*,  
но при этом остававшимся мирянами**

Как отмечалось выше, в условиях атеистической пропаганды и борьбы с религией семья оставалась одной из ниш, в которой сохранялась религиозность. Поэтому обрядность семейного уровня составляла основу ритуальных комплексов. Для верующих важными являлись и ритуалы «отправления» подношений предкам, которые совершались в дни поста. Особое значение почитания предков в традиционном обществе обусловило также его значимость в буддийском культе, и в калмыцком обществе существовала традиция проведения молебнов светскими лицами в домах верующих, обучившимися буддийским молитвам. Молебны проводились трижды на протяжении лунного месяца, по дням поста *мацг*, и сопровождалась комплексом обрядов, основное значение которых состояло не только в поклонении и молитве различным божествам буддийского пантеона, в «очищении» места проведения молебна, но и в как можно более быстром «доведении до адресатов» подношений пищей. Подобные молебны, по свидетельству информантов, практиковались до 30-х гг. XX в. [ПМА: 1–3; 5]. В период депортации калмыков и ликвидации государственности Калмыкии, в условиях жесточайшего контроля за режимом проживания в регионах ссылки проведение подобных молебнов было крайне затруднено, но после возвращения на родину эта традиция была возрождена.

В настоящее время существуют группы людей, которые проводят *мацг* в домах верующих, и их основной целью по-прежнему является «способствование» поднесению жертвоприношений пищей (*хот орулх*). Молебны проводятся не только по дням поста, но и в дни главных календарных калмыцких праздников: *Зул* (25 числа месяца Коровы, или 1-го зимнего); *Цаган сар* (в месяце Дракона, или 1-м весеннем); *Урс сар* (в месяце Овцы, или 1-м летнем); а также 4 числа месяца Курицы (3-го летнего) — в

праздник *Ик дүүцн*, день первой проповеди Будды Шакьямуни; 15 числа месяца Собаки (1-го осеннего) — молебен в честь Будды Майтрейи (*Мээдрин гегэн*), 22 числа месяца Мыши (3-го осеннего) — праздник *Ик дүүцн* в честь сошествия Будды Шакьямуни с неба Тушита. Кроме того, в период больших праздников проводятся ежедневные молитвы *сожн*. Первый *сожн* длится с 8 по 15 день месяца Дракона и включает *сожн* Бендря бурхана (с 8 по 11 день), *сожн* Будды Шакьямуни (с 12 по 14 день), а также *Ик дүүцн* — праздник чудес Будды Шакьямуни (15 числа). Второй *сожн* длится с 8 по 15 день месяца Овцы и также включает *сожн* Бендря бурхана (с 8 по 11 день) и *сожн* Будды Шакьямуни (с 12 по 15 день).

В период 1950–1980-е гг. сформировались общины верующих, практиковавших указанные ритуалы *мацг* [Шивлянова 2001; Бадмаева 2010; Бакаева 2011а]. Передача традиции происходила в устной форме, что определило сложение «народных вариантов» тибетских буддийских молитв. Комплекс молитв, читающихся в дни *мацг* и *сожн*, передавался от буддийских учителей мирянам, сохранившим данную традицию до наших дней. Специфика последней состоит в сочетании тибетских молитв и калмыцких текстов, в особой мелодике произносимых речитативом молитвенных текстов, что было характерно для калмыцких храмов в прошлом. Последнее подтверждается любопытным фактом: идентичные тексты и мелодии записаны в 1990-х гг. среди калмыков г. Элисты, а ранее — среди калмыков, проживающих в США и являющихся потомками эмигрантов периода гражданской войны. В Калмыкии сложилась община мирян, возводящая линию своей традиции к монаху Кирипу Бадминовичу Бадакову, служившему в Эркетеневском хуруле донских калмыков и передавшему знания Эренджен Бадминовне Васькиной. Благодаря активной деятельности по распространению ритуальной практики ее последователями были записаны молитвы, ранее передававшиеся устно. В общину входили верующие, принявшие первоначальные обеты, соблюдавшие буддийские посты и изучившие состав молитв, необходимых для проведения обрядов, — в их числе Н. М. Дандырова, З. У. Кекеева, А. М. Джамбинова, Н. Д. Джелачинова, М. М. Мошкина, К. Бурлова, Н. Бургчинова, А. Кувакова, Н. Жирова, А. Абушинова, Н. Г. Польшинова и другие. В 1999 г. одной

из активных членов буддийской общины «мацгта» — Н. М. Дандыровой, ученицей Э. Б. Васькиной в 1900–1992 гг., подготовлен сборник «Калмыцкие молитвы», в котором опубликованы тибетские и калмыцкие молитвы в фонетической записи на кириллице. Сборник [Калмыцкие молитвы 1999] включает более шестидесяти молитв, исполнявшихся во время *мацг*.

### Передача знания от буддийских учителей к так называемым «имеющим покровителя» (*сэкустэ*)

В период после возвращения калмыцкого народа из сибирской ссылки и ограничения практики буддийских священнослужителей активно стала возрождаться традиция, бытовавшая еще в начале XX в. и восходящая к практике знахарей и гадалей, называющихся *медлгч* ('знающие') или *сэкустэ* ('имеющие духа/божество-покровителя') и идентифицирующих себя как буддистов. Обретение дара ими связывается, как правило, с болезнью, волей духов или божеств-покровителей. В то же время бытуют линии передачи дара (знания), среди которых выделяются восходящие к буддийским учителям. Так, свою деятельность в качестве лекаря упоминавший выше М. Б. Тюкшинов основывал не только на знании, полученным им от Йондон-гелюнга, но и на даре, обретенном, по его словам, во время обряда посвящения, также проведенного его учителем.

Активная деятельность священнослужителя, гелюнга З. Л. Натырова, известного в народе как «володарский *аав*» (по месту проживания в совхоза им. Володарского), давшего благословение на проведение практики лекарей и гадалей *сэкустэ*, обусловила появление линии преемственности, восходящей к этому духовному лицу, рассматриваемой как линия «передачи дара». Так появились последователи гелюнга З. Л. Натырова, обучавшегося в свое время в Цанит Черя, которые впоследствии образовали группу *медлгч*, считавших своим божеством-покровителем Белого старца — *Цаһан аав*. Однако среди других «знающих» бытовало мнение, согласно которому «передача дара *медлгч*» буддийским священнослужителем не осуществлялась, так как он не проводил обряд призывания божества-покровителя, а только освящал изображения божеств, покровительствующих, по буддийской традиции, каждому человеку, согласно году его рож-

дения в 60-летнем цикле лунно-солнечного календаря.

Другая линия преемственности, восходящая к буддийскому священнослужителю Бадма-Халге Манджиеву, стала весьма разветвленной благодаря широкой деятельности его последовательницы<sup>5</sup> У. Д. Очировой (1923–2000), известной среди верующих Калмыкии как «яшкульская *һана*<sup>6</sup>», проводившей впоследствии обряды призывания духа/божества-покровителя и благословлявшей избранных этими покровителями верующих на осуществление практики *сэкустэ*. Гелюнг Б.-Х. Манджиев, согласно рассказам его последователей, проводил религиозные обряды и в Сибири, а после возвращения из депортации — в Каспийском районе КАССР. После смерти священнослужитель был захоронен на родине, недалеко от пос. Джалыково Каспийского (ныне — Лаганского) района Республики Калмыкии, где позднее был установлен субурган и ежегодно его последователями проводились жертвоприношения божествам-покровителям и хозяевам местности. В Лаганском районе республики во время экспедиции 2000 г. нам также рассказали о проведении в 1977 г. гелюнгом С. Т. Теляевым обряда принятия обетов и благословения на лечение, для которого специально шили белый халат *лавшиг* и во время которого священнослужитель читал молитвы, призывающие «Белого старца земли-воды» (*Һазр-усна Гилэн аав*) стать покровителем посвящаемых.

Еще одна линия преемственности восходит к священнослужителю из пос. Цаган Нур Приозерного района КАССР — Бартбагш, даровавшему благословение на религиозную деятельность в период депортации, когда он проживал в Красноярском крае в д. Копьево, известной впоследствии *сэкустэ* Дальч аак, продолжательницей которой являлась также популярная среди верующих М. Ц. Эрдниева. В постперестроечный период зародилась линия преемственности, восходящая к гелюнгу из пос. Ханата Малодербетовского района республики Б. П. Павлову, благословившему на ведение деятельности *медлгч* одного из посвящаемых, который основал затем группу.

Наличие подобных линий преемственности, восходящих к буддийским священнослужителям, уникально, поскольку передача

<sup>5</sup> Обряд принятия дара проводился в 1960 г.

<sup>6</sup> *Һана* — сестра отца, старшая родственница по отцу.

знаний в таких случаях не проводилась, а совершалось лишь благословение на принятие дара и проведение обряда призывания духа/божества-покровителя. Дополнительным фактором, способствовавшим развитию этих линий преемственности, считалось наличие в роду известных буддийских священнослужителей. Однако в целом традиция связывает обрядность «принятия покровительства» не с буддийскими священнослужителями, а со «знающими» («посвященными»).

Таким образом, в период отсутствия религиозных центров в Калмыкии продолжалась передача знаний от буддийских священнослужителей к представителям разных групп верующих: потенциальных духовных лиц, которым не удалось получить религиозного образования вследствие запрета на религию; мирян, проводивших обряды поста в кругу семьи; лиц, занимавшихся деятельностью, близкой к знахарской, для которых преемственная связь с буддийскими священнослужителями была обоснованием их практики и являлась знаком «принятия покровительства божества».

#### Полевые материалы

1. Дандырова Нина (Нимя) Манджиевна, с. Троицкое Целинного района РК (опрос 1999 г.).
2. Кекеева Зурган (Зоя) Убушаевна, г. Элиста (опрос 1999 г.).
3. Польшинова Наталья Гавриловна, г. Элиста (опрос 1992 г.).
4. Тюкшинов Мухтар Басангович, пос. Поленный Юстинского р-на РК (опрос 2000 г.).
5. Эрдниева Моня Цебековна, пос. Буруны Астраханской области (опрос 2001 г.).

#### Источники

Казенное учреждение Республики Калмыкия  
Национальный архив (далее — НА РК).

#### Литература

- Абаев Н. В., Бичелдей У. П., Садалова Т. М.* Буддизм в Туве и на Алтае // История буддизма в СССР и Российской Федерации в 1985–1999 гг. М.: Фонд современ. истории, 2010. С. 114–133.
- Бадмаева Г. Ю.* Молитвенные напевы обряда мацг (день поста) // Калмыки. М.: Наука, 2010. С. 350–351.
- Бакаева Э. П.* Буддизм в Калмыкии в 1957–1988 гг. // Память мира: историко-документальное наследие буддизма. Мат-лы Междунар. науч.-практ. конф. (Москва, 25–26 ноября 2010 г.). М.: РГГУ, 2011а. С. 118–136.

*Бакаева Э. П.* Из истории процесса над буддийским духовенством Калмыкии: «дело Тепкина и других» // VII Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, август 1997 г.) Доклады российской делегации. М.: Ин-т востоковед. РАН, 1997. С. 3–5.

*Бакаева Э. П.* К этническим характеристикам калмыцкого буддизма: обряд «мацг» // Научная мысль Кавказа. 2011б. № 1. Ч. 2. С. 120–123.

*Бакаева Э. П.* Цаннит Чооре // Буддизм. Словарь. М.: Республика, 1992. С. 265.

*Бакаева Э. П., Очирова Б. В.* Открытие высших конфессиональных школ Цанит-Черея в Калмыкии: исторический контекст // Становление и развитие высшего профессионального образования в национальных республиках Юга России. Мат-лы Регион. науч. конф. (22–24 апреля 2010 г.). Элиста: КалмГУ, 2010. С. 39–43.

*Басхаев А. Н.* Буддийская церковь в Калмыкии: 1900–1943 гг. Элиста: НПП «Джангар», 2007. 240 с.

*Дорджиева Г. Ш.* Буддийская церковь в Калмыкии второй половины XIX – начала XX в. М.: ИРИ РАН, 2001. 181 с.

*История буддизма в СССР и Российской Федерации в 1985–1999 гг.* М.: Фонд современ. истории, 2010. 390 с.

*Калмыцкие молитвы:* сост. Н. М. Дандырова. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. 160 с.

*Максимов К. Н.* Репрессии против калмыцкого народа и его реабилитация // История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3 т. Т. II. С. 580–641.

*Очирова Б. В.* Из истории высших буддийских философских академий «чойра» в Калмыкии в первой трети XX века // Вестник Бурят. гос. ун-та. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2009. Вып. 8. С. 48–55.

*Доржиев А.* Занимательные заметки: Описание путешествия вокруг света (Автобиография) // Агван Доржиев / пер. с монг. А. Цендиной; транслит., предисл. коммент., глоссарий и указ. А. Г. Сазыкина и А. Д. Цендиной. М.: Вост. лит., 2003. С. 67–68.

«*Предание о кругосветном путешествии*», или Повествование о жизни Агвана Доржиева. Улан-Удэ: Бурят. ин-т обществ. наук СО РАН, 1994. 119 с.

*Убушиева С. И.* Антирелигиозная пропаганда в Калмыкии. Элиста, 1996. 70 с.

*Шивлянова В. К.* Калмыцкий обряд «Мацг Одр» (День поста) и проблемы структурно-стилистического единства молитвенных напевов // Mongolica V. СПб., 2001. С. 113–118.