

# ЭТНОС И КУЛЬТУРА

© ЭО, 2004 г., № 3

Э. П. Бакаева

## ОБ ОСОБЕННОСТЯХ СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В КАЛМЫКИИ (БУДДИЗМ И “ПОСВЯЩЕННЫЕ”)\*

В Республике Калмыкия в настоящее время около 80% населения составляют (в равных долях) русские и калмыки. В последние годы увеличилась численность представителей народов Кавказа. Среди населения республики наибольшим числом верующих – последователи буддизма и христианства, немало мусульман. Конфликты на религиозной почве отсутствуют.

Численность буддистов республики постоянно растет. В 1991 г. была создана независимая от Центрального духовного управления буддистов СССР организация – Объединение буддистов Калмыкии (ОБК). Действуют 25 буддийских храмов, в городах и во многих поселках установлены буддийские мемориальные сооружения *ступы* (калм. *субурган*), строятся иные сооружения культового характера.

Решением Священного Синода и Архиерейского Собора Русской Православной церкви учреждена Калмыцкая православная епархия, которую возглавил епископ Элистинский и Калмыцкий Зосима (В. Остапенко), служивший в качестве благочинного церквей Калмыкии с 1985 г. В столице республики г. Элисте Патриархом Московским и Всея Руси Алексием II освящен Казанский кафедральный собор. Построены и продолжают строиться церкви в городах и селах.

На территории Калмыкии действует одна мусульманская мечеть (с. Прикумское Черноземельского района), открыты несколько молитвенных домов, предполагается строительство мечети в г. Элиста.

Данная конфессиональная ситуация, в целом весьма благоприятная, сложилась в течение последнего десятилетия XX в. Однако еще в конце 1980-х годов в Калмыкии насчитывалось всего три православных молитвенных дома, два – баптистских, и не действовало ни одного буддийского храма, не говоря уже о мечетях. Бурное развитие конфессий на протяжении 1990-х годов не могло не отразиться на особенностях религиозной ситуации на настоящем этапе. Нашей задачей является освещение специфики современного положения в буддизме Калмыкии, которая определяется развитием различных тенденций, связанных с тибетским и собственно калмыцким буддизмом.

### Калмыцкая региональная форма буддизма

При анализе особенностей современной религиозной ситуации в Калмыкии необходимо учитывать специфические черты калмыцкого буддизма. В качестве национальной формы религии калмыцкий буддизм складывался на протяжении XVII–XIX вв. Для калмыцкого буддизма начала XX в. характерен некоторый консерватизм, сочетавшийся с возникавшими в силу ряда причин нововведениями, что определялось отдален-

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта “Религия в истории и культуре монголоязычных народов России: буряты и калмыки в сопоставительном аспекте” в составе программы фундаментальных исследований Президиума Российской академии наук “Этнокультурное взаимодействие в Евразии”.

ностью Калмыкии от других буддийских центров. При господствующем положении тибетской школы Гелуг, с деятелями которой особенно тесно контактировали этнические предки калмыков – ойраты, в Калмыкии встречались и приверженцы других тибетских буддийских школ. На систему управления и храмовый культ особенно влияли прямые связи с Тибетом в XVII – второй трети XVIII в.: в отличие от Бурятии паломники проходили в Тибет через территорию Джунгарии, минуя Монголию.

В XIX – начале XX в. калмыцкий буддизм оказался под полным контролем царской администрации. Введение ограничительных мер по отношению к духовенству и храмам стало причиной деления *хурулов* (буддийских храмов) на “большие” и “малые”, а также ограничения структуры должностной иерархии хурулов. Большие и малые (обычно посвященные одному божеству) храмы обладали соответствующими штатами. После ухода большей части калмыков в Джунгарию и ликвидации Калмыцкого ханства в 1771 г. в каждой административно-территориальной единице в Калмыцкой степи, в границах которой проживали оставшиеся, разрешалось иметь определенное число храмов обеих категорий.

Особенности экономического положения и социального состава первых представителей высшего духовенства и их социальный состав определили появление такой специфической черты калмыцкого буддизма, как наличие крепостных (*шабинеров*) у храмов и у монахов высокого ранга. Этим калмыцкие храмы отличались от бурятских и уподоблялись монгольским. С другой стороны, дивергенция этноса, миграция части ойратских племен в период широкого распространения буддизма (XVII в.) из центральноазиатского региона в отдаленный от него район Прикаспия (что нарушало связи между представителями высших социальных слоев Тибета и Калмыкии) определили появление такой черты калмыцкого буддизма, как ранняя утрата линий перерожденчества (уже первый “перерожденец” ойратского проповедника и просветителя Зая-пандиты воспитывался в Тибете<sup>1</sup>).

Специфические черты отличали и культовую сторону калмыцкого буддизма. Самостоятельностью обладала календарная обрядность: до настоящего времени отсчет лет ведется с зимнего Нового года, отмечаемого в дни солнцестояния, а не от праздника первого весеннего лунного месяца, как это делается у китайцев, японцев, тибетцев, монголов, бурят. Культ курганов *ова*, включенный в буддийскую обрядность, у калмыков, утративших места традиционных кочевий, а следовательно, божеств-охранителей родовых территорий, изменил свой изначальный родовой характер. Консолидация этноса способствовала появлению у одного из древних персонажей – Белого старца – черт этнического покровителя и “хозяина всех курганов”, и, таким образом, всей этнической территории. Новые мифологические характеристики возникали и у других персонажей.

В буддизме калмыков последовательно велась борьба с шаманством: законы, принятые на всемонгольском съезде князей и духовенства 1640 г. и содержавшие статьи о запрещении деятельности шаманов, у калмыков действовали на протяжении более длительного периода, чем у монголов. В результате была уничтожена шаманская атрибутика. Однако функции шаманов стали исполняться лицами, называвшимися в обществе “лекарями”, “знатоками”, в конфессиональном отношении определявшими себя в качестве последователей буддийской религии.

Как и в культурах других буддийских народов, многое из обрядовой практики ранних верований вошло в национальную форму буддизма. Так, в калмыцком буддизме сохранялось терпимое отношение к кровавым жертвоприношениям животных (обычно овец), которые служили составным компонентом обрядов жизненного цикла и календарных праздников. Чрезвычайной популярностью пользовался древний языческий обряд “отрезания черного злого языка”, сопровождавшийся чтением молитвы, авторство которой приписывалось Зая-пандите Намкхай Джамцо – просветителю, проповеднику, общественному деятелю начала XVII в.

В калмыцком буддизме, несмотря на многовековую активную борьбу с шаманскими верованиями, сохранялось до начала XX в. особое отношение к лицам, вызывав-

шим дождь, грозу (*задычи*), которые не считались шаманами и не были связаны с “черной верой” (*шаманством*); среди них встречались как светские лица, так и буддийские священнослужители<sup>2</sup>. Для буддизма калмыков характерно также исполнение общинами мирян богослужений и обрядов поста *мацг* (8, 15, 30 числа каждого лунного месяца). Основной мотивацией этих обрядов являлось жертвоприношение предкам. С общинами, называвшимися *мацгта*, связано сохранение особой мелодики молитвенных напевов, в которых отразились древнейшие фольклорные традиции. Вплоть до 1940-х годов эти напевы сохранялись в буддийских храмах Калмыкии, а затем – в обряде *мацг* у мирян, что было выявлено сравнительным изучением исполнения *гелюнгов* (монахов высшего ранга) в начале XX в. с исполнением членами современных общин *мацгта* и последователями традиции в американской диаспоре калмыков.

Несмотря на общие буддийские каноны, в каждом из буддийских регионов веками складывалась особая терминология. Так, в калмыцком языке термином *хуварак*, в отличие от монгольской и бурятской традиции, обозначали не монахов низшей степени посвящения, а все духовенство. Термин *лама* употребляли только по отношению к верховному лицу в иерархии духовенства (у тибетцев, монголов, бурят – лама – любой священнослужитель); термином *багши* называли не только буддийского учителя, но и определенную должность в штате монастыря – его главу и т.д.

#### Религиозная политика правительства с конца 1920 до 1980-х годов и разрыв традиции передачи знания

Современные проблемы калмыцкого буддизма прежде всего связаны с его историей в XX в. Начало века принесло расцвет религии калмыков: открытие новых храмов, высших конфессиональных школ, установление тесных контактов с идеологическим патроном – Тибетом. Волна обновленческого движения также была связана с влиянием Тибета. Однако репрессии конца 1920 – начала 1930-х годов уничтожили и храмы (перед революцией их было более ста) и духовенство, численность которого доходила до двух с половиной тысяч<sup>3</sup>. В 1924–1928 гг. было зарегистрировано 70 буддийских религиозных обществ, в которых насчитывалось 38 452 рядовых члена и 1904 священнослужителя. К этому времени в границах национально-территориальной единицы были зарегистрированы два мусульманских общества (включавших всего 189 человек), имевших одну мечеть в пос. Калмыцкий Базар близ г. Астрахани, а также одно общество последователей иудаизма (в с. Михайловка Яндыко-Мочажного улуса, включавшее 101 человека и одного священнослужителя)<sup>4</sup>.

В 1930 г. в Калмыкии зарегистрирована 81 религиозная община и среди них – 65 буддийских. Действовали также православные, баптистские, лютеранские, одна иудейская община<sup>5</sup>. В начале 1931 г. начались репрессии против религии и духовенства<sup>6</sup>. Уже в 1936 г. осталось 14 действовавших храмов, где насчитывалось 41 духовное лицо<sup>7</sup>, а к началу Великой Отечественной войны в республике не действовал ни один буддийский храм. Однако уровень религиозности продолжал оставаться высоким и религиозная жизнь обрела новые формы. Священнослужители, вынужденные публично отказаться от сана, продолжали тайно практиковать обрядность. Для проведения значительных мероприятий они “приглашали в гости” таких же репрессированных монахов, находившихся под негласным контролем правительственных органов. Так калмыцкий буддизм стал неизвестным для посторонних и тайным – для посвященных.

28 декабря 1943 г. в результате операции “Улусы” все калмыки одновременно были выселены из Калмыцкой АССР в различные восточные районы страны. В период депортации (до 1957 г.) народ оказался расплывленным по просторам Сибири и Средней Азии<sup>8</sup>. В таких условиях неизбежно сокращалась социальная ниша, в которой функционировала буддийская обрядность; в отсутствие храмов она сузилась до бытового уровня. Обряды совершались тайно бывшими духовными лицами в местах

их поселения. Так, например, в Казахстане выселенные калмыки встретили находившегося там репрессированного в 1931 г. бывшего заместителя полномочного представителя Тибета в России, последнего Ламу калмыцкого народа (*Шаджин-ламу*) Лувсана Шарара Тепкина, который до последних своих дней (1951 г.) совершал службы для единоверцев. При отсутствии в большинстве спецпоселений не только буддийских храмов, но даже и бывших священнослужителей, активизировалась практика так называемых знающих (калм. *медлгчи*), глубинные корни которой связаны с шаманскими верованиями.

### Судьба религии после восстановления республики (1957–1988 гг.)

С возвращением калмыков на родину и восстановлением автономии реабилитации религии не произошло – она по-прежнему оставалась под запретом. Если в послевоенной Бурятии было создано Центральное духовное управление буддистов СССР и открыты буддийские храмы, то Калмыкия оказалась “испытательным полигоном” для атеистической политики государства. Попытки верующих с конца 1950-х годов зарегистрировать общину с тем, чтобы открыть буддийский храм, наталкивались на противодействие советских органов. Однако, несмотря на отсутствие религиозных общин и храмов, уровень религиозности в Калмыкии был близок среднему показателю по стране. По данным проведенного Калмыцким НИИ истории, филологии, экономики в 1982 г. социологического исследования “Современное состояние религиозности населения КАССР”, около 80% опрошенных считали себя неверующими<sup>9</sup>. В 1985 г., накануне регистрации первой буддийской общины, Институтом этнографии АН СССР, Калмыцким научно-исследовательским ин-том истории, филологии и этнографии и Калмыцким Государственным университетом в Калмыкии было проведено комплексное этносоциологическое исследование. Согласно его материалам, уровень религиозности составил 23% в городе и 30% в селе, – таким образом, расхождение было значительным. Но об истинном состоянии религиозности свидетельствовали следующие цифры: 33% респондентов в городе, 39% в селе, а также 21% в среде творческой интеллигенции обращались к монахам (в вопроснике названным *гелюнгами*<sup>10</sup>), продолжавшим тайное исполнение буддийского культа в сложных условиях того периода. При этом, согласно “правилам двойной морали”, 46% в селе и 49% в городе из обращавшихся к гелюнгам назвали себя неверующими. 98–99% калмыков отмечали календарные праздники *Цаган сар* и *Зул*<sup>11</sup>.

По некоторым сведениям, в дни главных торжеств, требующих коллективных богослужений, некоторые из бывших священнослужителей приезжали “в гости” к наиболее уважаемым лицам с целью проведения совместного молебна. Возможно, этот факт мы можем принять за свидетельство существования (правда, в особой форме) общины монахов. Большинство практикующих после официального сложения сана обрело семью, но в глазах верующих вынужденный отказ от celibата был оправдан.

Кроме тайной практики буддийских священнослужителей, в характеризуемый период бытовали еще две традиции. Согласно первой, светские лица проводили в домах верующих молебны в дни поста *мацгм* (поста, т.е. 8, 15, 30 числа каждого лунного месяца) и недельные ежедневные службы после наступления праздников *Цаган сар* и *Зул* (1 числа первого весеннего месяца и 25 числа первого зимнего месяца). Другая традиция заключалась в деятельности “знающих” (“посвященных”), практиковавших с согласия и благословения буддийских учителей. В их функции входило гадание и лечение, а также исполнение различных магических обрядов охранительного характера.

Таким образом, к концу 1980-х годов буддийская традиция сохранялась в трех формах: “тайной общине” бывших священнослужителей, общине верующих мирян “мацгта”, а также в среде “знающих”, или “посвященных” (калм. *медлгчи*). Кроме лиц, получивших религиозное образование в хуральных школах, отдельные обряды

исполнялись и лицами, не имевшими буддийского образования, но знавшими обрядность и молитвы, зачастую практиковавшими и лечение, исполнявшими функцию гадателей. Таким образом происходило сближение практики буддийских священнослужителей и медлчи, передающих знания через общение с божеством-покровителем. В отдельных редких случаях происходило обучение буддийскими учителями учеников (при отсутствии хурульных школ). Например, один из последних буддийских священнослужителей старшего поколения, практикующий ныне в отдаленном пос. Полынный (Юстинский район Республики Калмыкии) М. Тюкшинов обучался у Йондон-гелюнга в Астраханской области в течение нескольких лет в начале 1960-х годов. Для категории “посвященных” характерно было наличие контакта с божеством-покровителем, через которого непосредственно они должны были получать знание.

Главной чертой периода 1943–1988 гг. следует считать отсутствие храмового буддизма. Исполнение обрядов мацг и наличие практикующих лекарей и гадателей было характерно и для предыдущего периода. В названный период практика буддийских священнослужителей приобрела эзотерические формы. Главным итогом периода борьбы с религией стал разрыв в передаче знаний от учителя к ученику, которая ранее осуществлялась в школах при буддийских храмах.

### Первый этап возрождения буддизма в Калмыкии (1988–1992 гг.)

Ко времени регистрации в 1988 г. в г. Элисте первой после восстановления автономии республики буддийской общины на территории Калмыкии не существовало ни одного буддийского храма. В последующее десятилетие было открыто около 25 буддийских храмов. Повсеместно возводятся сооружения буддийской культовой архитектуры, среди которых особой популярностью пользуются сооружения мемориального характера – *ступа* (калм. *субурган*). В различных поселениях республики открыто более десяти субурганов, посвященных различным событиям или религиозным личностям. Среди хурулов выделяется самый крупный – храм божества-покровителя *Сякюсн сюме* монастыря Геден Шаддуп Чой Корлинг (“Обитель просвещенных монахов”), открытый в Элисте 5 октября 1996. Популярны среди верующих храмы, действующие в районных центрах Яшкуль (открыт в 1995 г.), Цаган Аман (1993 г.), Лагань (1995 г.), Троицкое (1995 г.) и др. Особенности экономического развития страны в 1990-х годах отразились на качестве строительства буддийских сооружений: большая часть хурулов была приспособлена из имевшихся помещений и реконструирована, десять храмов были возведены вновь.

С регистрацией общины верующих в 1988 г. и открытием первых молитвенных домов выявились основные проблемы возрождения религиозной жизни: отсутствие квалифицированных кадров, религиозной литературы, предметов культа, построек, которые можно было бы приспособить под культовые здания, финансовая несостоятельность общин. Для верующих важна была и проблема сохранения этнической специфики в обрядности.

Разрыв традиции передачи знания от учителя к ученику привел к созданию ситуации, в которой единственным принявшим первоначальные обеты в 1989 г. оказался востоковед-тибетолог, в прошлом выпускник Восточного факультета Ленинградского Гос. университета В.О. Чуматов (религиозные имена, данные при различных посвящениях – Гюр-Базыр, Ринчен-Дагва, Тензин Джампел). Монахи старшего поколения, будучи в преклонном возрасте, уже не могли вести ежедневные службы. Так, на начальном этапе возрождения буддизма отсутствие квалифицированных кадров обусловило появление в руководстве бурятских лам, принятых с почтением и уважением: настоятель храма В.Р. Цымпилов (Туван-Дорж) был даже избран, благодаря поддержке верующих, депутатом Верховного Совета Калмыцкой АССР. Для

работы в Элистинском молитвенном доме в первый год направлялись священнослужители из Иволгинского дацана (Бурятия).

Проблема национальной формы религии во всем многообразии встала уже перед первым настоятелем – В.Р. Цымпиловым. Терминология калмыцкого буддизма, имевшая некоторую специфику, не могла быть безоговорочно принята представителями родственной, но иной этнической культуры. Например, настоятель храма в бурятском буддизме именуется *ширетуй* (“обладающий особым сидением – “ширя”, в отличие от остального монашества). Термин, означавший главу штата духовенства в калмыцком буддизме, *багши*, по мнению Туван-Доржа, не был вполне приемлем, так как означал в бурятской культуре учителя высокого ранга. С другой стороны, в Калмыкии широко распространился термин *лама*, который в калмыцком буддизме употреблялся лишь в отношении высшего лица духовной иерархии. Использование термина тибетского буддизма по отношению к новому поколению священнослужителей, которые, подобно бурятским ламам, имели низшую степень посвящения и зачастую – семью, изменило семантику слова “лама”: этим понятием стали обозначать всех священнослужителей. Кроме того, языковой барьер между командированными в Калмыкию бурятскими ламами и верующими калмыками преодолевался с помощью русского языка, что оказалось затруднительным для лиц старших поколений.

Проблемы календарной обрядности также требовали разрешения: в бурятском (как и в монгольском) календаре счет лет начинался от весеннего Нового года (в первом весеннем лунном месяце лунно-солнечного календаря), соответственно составлялась система календарных праздников; а в калмыцком календаре начало года приурочивалось к зимнему солнцестоянию, и храмовая обрядность отражала эту специфику. Эта отличительная черта календарной обрядности калмыцкого буддизма осложняла введение иной системы буддийских праздников бурятскими ламами.

Нарушения целибата духовных лиц, к которым в годы репрессий духовенства относились с терпимостью, в новых условиях стали неприемлемыми.

Ярким событием 1989 и 1990 годов стали два визита в Калмыкию высокопоставленного священнослужителя – Кушок Бакулы ринпоче, в течение длительного периода являвшегося послом Индии в Монголии. В проповедях глава буддистов Ладакха – тибетской провинции, храмы которой имеют календарную обрядность, сходную с калмыцкой, – призвал к введению единообразия в календарной системе обрядности всего буддизма тибетского толка. Однако восстановление храмового буддизма не могло происходить в отрыве от его бытовой формы. Так возникла проблема сохранения этнического своеобразия калмыцкого буддизма. На первом этапе его возрождения был совершен переход к этноспецифической календарной системе. Сложный период восстановления испытал и древний календарь: в республиканской газете в течение 1991–1992 годов применялось счисление времени то по монгольской, то по калмыцкой системе, в результате в течение одного года некоторые месяцы повторились дважды.

Вопросы кадрового обеспечения, решавшиеся в характеризующий период с помощью командированных бурятских священнослужителей, также постоянно находились в сфере внимания верующих и руководства республики. В 1990 г. в Монголию была направлена первая группа учащихся для обучения в Улан-Баторской духовной академии. Вскоре небольшая группа отправилась на учебу в Иволгинский дацан Бурятии.

Дефицит предметов культа и религиозной литературы обусловил и особый состав пантеона божеств, представленных на алтарях первых молитвенных домов. Так, в первом молитвенном доме элистинской религиозной общины на алтаре почетное место занимало изображение Белого старца – божества добуддийского происхождения. С появлением тибетских лам и новых икон его переместили из алтарной части к входу.

23 июня 1991 г. состоялась Первая конференция буддистов Калмыкии и Астраханской обл. Формально организованная в связи с решением ЦДУБ СССР о приня-

тии уставов буддийских объединений в регионах, конференция зафиксировала отказ вновь организованного Объединения буддистов Калмыкии (ОБК) существовать на правах регионального объединения, подчиненного ЦДУБ, центр которого находился в Бурятии. ОБК, несмотря на этническую принадлежность своего главы, объявило себя самостоятельной, независимой от ЦДУБ СССР, организацией буддистов. К тому времени в буддийских учебных центрах Бурятии и Монголии уже обучались 14 человек; буддийские общины были зарегистрированы в Каспийском и Юстинском районах республики и в Лиманском районе Астраханской области. На конференции присутствовали также представители оформлявшихся для регистрации общин из четырех населенных пунктов Калмыкии. Решение калмыцких буддистов, вначале проигнорированное представителями ЦДУБ, по праву первенства считавших все вновь организованные структуры составными частями их объединения, со временем получило признание. Стремление калмыцких буддистов к самостоятельности основывалось на желании возродить собственную традицию и установить самостоятельные связи с тибетскими лидерами.

Визит Далай-ламы XIV Тензин Гьятсо, состоявшийся в 1991 г., послужил важной вехой в развитии калмыцкого буддизма. Впервые высшее духовное лицо тибетского буддизма посетило Калмыкию. Благодаря этому визиту верующие узнали об одном из приближенных Далай-ламы, калмыке, представителе американской диаспоры, 19-летнем Тэло тулку ринпоче. Однако организация визита Его Святейшества показала невысокий уровень конфессиональной культуры верующих Калмыкии. Для проповедей и богослужения была избрана территория ипподрома, на поле которого специально для Далай-ламы была воздвигнута временная палатка, имевшая форму головного убора тибетского ламы. Но большинство верующих, расположившихся на трибунах ипподрома, оказались выше религиозного учителя, титул которого означает “Лама-Океан” (тиб. “лама” – “выше нет”).

Приезд Его Святейшества Далай-ламы, организация ОБК, открытие первых молитвенных домов и регистрация общин, организация сбора средств на строительство храмов, появление первых учеников-калмыков, осознание необходимости сохранения отдельных этнически-специфических черт – главные итоги первого этапа возрождения буддизма.

## Второй этап возрождения буддизма (1992–1995 гг.)

Новый этап начался в 1992 г. с решительного шага буддийских священнослужителей-калмыков по смене руководства. Основные мотивы – не только нарушение монашеских обетов главой церкви, но и “плохое отношение к студентам, ... злоупотребление служебным поведением”, затягивание строительства хурула в г. Элисте<sup>12</sup> – свидетельствовали о глубоком конфликте, назревшем в молитвенном доме. Требование отставки главы буддийской церкви, выдвинутое семью участниками голодовки, продолжавшейся пять дней, не было связано с конкретным лицом, которое смог бы заменить шаджин ламу. “Тензин Дарма (Баатр Элистаев) от имени голодавших предложил кандидатуру Уланкин Санджи – гелюнга, человека почитаемого среди верующих”<sup>13</sup>. Но, так как старейшему гелюнгу С. Уланову в то время было 90 лет, поиски кандидатуры на пост шаджин-ламы привели к калмыку, высокопоставленному монаху, приближенному Далай-ламы, перерожденцу высокого ранга – Тэло тулку ринпоче.

На второй чрезвычайной конференции буддистов Калмыкии (19–20 июня 1992 г.)<sup>14</sup> состоялась попытка разрешения этих проблем. Кроме 135 делегатов, в работе конференции приняли участие 48 приглашенных, среди которых были японский монах Тэрасава с тремя учениками и южнокорейский монах Банг Ю, а также настоятель Санкт-Петербургского храма Данзан Хайбузун (Ф. Самаев). Большие усилия пришлось приложить для приглашения из Индии Тэло тулку ринпоче. Отставка главы буддийской церкви Калмыкии В.Р. Цымпилова (Туван-Доржа), бурята по нацио-

нальности, была принята большинством голосов (при двух – против) в связи с окончанием срока его прикомандирования. Шаджин-ламой был избран Тэло тулку ринпоче (Э.-Б. Омбадыков) – одиннадцатое перерождение индийского святого Тилопы – калмык, монах, приглашенный из Дхарамсалы. Верующие не были готовы воспринять призыв Ф. Самаева, настоятеля Санкт-Петербургского дацана: он полагал, что Тэло тулку не может быть избран, так как он – перерожденец и в качестве такового принадлежит всему монголоязычному миру.

Эрди-Басан Омбадыков родился 27 октября 1972 г. в калмыцкой семье, живущей в США. С четырех лет обучался буддийскому учению у ламы-монгола. В 1979 г. во время приезда в США Далай-Ламы XIV Тензин Гьятсо, впервые встретился с учителем, которому рассказал о желании стать буддийским монахом – гелюнгом. Признан перерожденцем святого Тилопы. Благодаря поддержке Далай-ламы в течение 12 лет обучался в монастыре Дрепунг Гоманг (Индия)<sup>15</sup>. Побывав впервые в Калмыкии в 1991 г., Э.-Б. Омбадыков познакомился с родиной предков и со своими родственниками.

Особенности социализации молодого монаха и перерожденца сказались на первых шагах, предпринятых им в качестве шаджин-ламы. Исходя из тезиса о правильном пути возрождения религии был изменен статус хурула: вместо молитвенного дома – монастырь; женатым ламам предложено покинуть либо семью, либо монастырь. Тэло тулку ринпоче, знакомый с ситуацией в Монголии, где подавляющее большинство лам не соблюдают монашеских обетов, предпринял решительные меры по введению строгой дисциплины в единственном в Калмыкии монастыре.

Ко второму визиту Далай-ламы XIV в сентябре 1992 г. было завершено строительство первого специально построенного храма – небольшого летнего “сюме”. Авансом калмыцким буддистам стало посвящение начальной степени, данное главой тибетского буддизма сразу 12 изъявившим желание кандидатам. Состоялся отъезд группы учеников на учебу в Индию. С 1993 г. в хуруле начали вести службу тибетские ламы.

1993–1995 гг. – особый период в жизни буддистов Калмыкии. Религия была объявлена частью государственной политики: в конституцию Республики Калмыкия было внесено изменение, согласно которому из статьи 46 были изъяты слова “религиозные объединения... отделены от государства”<sup>16</sup>. Возвращение религии в лоно государства объяснялось желанием руководства республики содействовать возрождению как национальной религии, так и религии в целом как части культуры человечества; участвовать в восстановлении храмов и т.п. Поэтому при президенте Республики Калмыкии был создан департамент по делам религии, который явился как частью госаппарата, так и частью церковных структур. Работу департамента координировал исполнительный директор. Были учреждены посты сопредседателей департамента для глав двух конфессий, последователи которых составляют большинство населения республики – буддизма (во главе их – шаджин-лама Тэло тулку ринпоче) и православия (которое тогда возглавлял игумен, благочинный церковей Калмыкии отец Зосима; в 1995 г. он возглавил вновь образованную калмыцкую епархию). Практика функционирования подобной структуры была уникальной. Она встретила немало трудностей, особенно в вопросах регулирования отношений между двумя основными конфессиями.

В 1995 г. было принято решение о приведении республиканского закона в соответствие с Законом Российской Федерации о свободе вероисповедания, именно – со статьей восьмой “Отделение религиозных и атеистических объединений от государства”<sup>17</sup>. Но и после этого решения департамент продолжал существовать как административная структура, регулирующая отношения государства и религиозных институтов различного уровня. С февраля 1996 г. департамент при президенте Республики Калмыкии был преобразован в департамент Республики Калмыкия, а с 1998 г. в результате реорганизации он был включен в Министерство культуры и по делам религии Республики Калмыкии, которое в 1999 г. преобразовано в Министерство культуры, национальной политики и религии. После реорганизации в 2002 г. функ-



ции департамента переданы отделу по работе с общественными организациями администрации президента.

Вернемся к проблемам возрождения буддизма. С 1992 г. ОБК возглавил представитель коренной национальности в республике – Тэло тулку ринпоче. Оценивая работу с 1992 по 1993 г., он назвал своим достижением направление на учебу в тибетские монастыри Индии группы учеников и создание департамента по делам религии. Однако, назначение калмыка на ведущий пост не могло разрешить все проблемы, неизменно сопутствующие восстановлению новых религиозных институтов. На первом этапе его деятельности экономические трудности в стране, малое количество образованных в религиозном отношении людей, сила традиций, а со времени его сопредседательства в департаменте – и межконфессиональные проблемы привели к отъезду из республики в ноябре 1993 г. главы верующих (согласно его заявлению – для продолжения учебы). Откровенная реакция сопредседателя по департаменту, опубликованная в одной заметке<sup>18</sup>, не имела откликов.

Тэло тулку ринпоче до настоящего времени остается главой буддистов Калмыкии, хотя на протяжении нескольких лет он не проживает постоянно в республике. Более того, на последней из состоявшихся конференций буддистов он был заочно переизбран на данном посту “пожизненно” (для перерожденца данная категория измерения жизненного пути довольно относительна). В последующем Тэло тулку вновь занял пост шаджин-ламы.

Во время отсутствия ринпоче (с 1993 по 1995 г.) обязанности шаджин-ламы исполнял представитель Далай-ламы XIV в России Джампа Тинлей. Активная позиция ламы Тинлея по отношению к калмыцким буддистам проявилась в циклах проповедей, регулярно проводившихся в Элисте и в районах республики. Понимая стремление народа к возрождению национальной религии, к сохранению этнического своеобразия в рамках буддизма, новый глава конфессии продекларировал идею возрождения именно калмыцкого буддизма, во многом связывая калмыцкий буддизм также с Гелугпа<sup>19</sup>. В этот период молодыми энтузиастами были организованы Дхарма центр (1993 г.), а также различные религиозные центры (Сакья, Гелуг, центр Тилопы, центр Падмасамбхавы, община Дзоген и др). Уже в 1994 г. в Элисте состоялся международный буддийский форум, в работе которого участвовали представители различных школ буддизма, и большинство – Карма Кагью. Религиозные центры, выполнявшие и образовательную функцию, явились инициаторами приглашения в Калмыкию учителей, представлявших различные направления тибетского буддизма.

Главными итогами второго этапа стали: со стороны руководства республики – проведение эксперимента по отмене положения об отделении церкви от государства, практика работы департамента по делам религии; в буддийской общине – открытие образовательных религиозных центров, попытка введения монастырской общины, опыт смены руководства (отъезд шаджин-ламы и назначение исполняющего обязанности), направление учеников в Индию, приглашение тибетских лам для работы в хуруле.

### Третий этап возрождения буддизма (1995–2002)

Начало этого этапа следует связывать с приведением законодательства Республики Калмыкия в соответствие с российским, проведением третьей очередной конференции, возвращением Тэло тулку ринпоче (август 1995 г.), активным строительством главного храма республики – Сякюсн сюме Элистинского хурула (монастыря) Геден Шаддуп Чой Корлинг.

Благодаря просветительской деятельности Дхарма-центра буддистам Калмыкии удалось услышать лекции учителей из различных школ тибетского буддизма, в том числе Ньингма, Сакья, Кагью. Калмыкия узнала о своих соотечественниках – монахах высокого ранга – Цем ринпоче, Геше Вангъяле, Шальван геяне и других.

Приверженцы зарубежных течений буддизма также в различное время появлялись в республике (монах Тэрасава из Японии, монах Банг Ю из Южной Кореи), но последователей они практически не имели.

Больших успехов на территории Калмыкии добились последователи линии Кагью. Довольно многочисленная община объединяет верующих разных поколений. Уже с 1995 г. начал работать филиал Международного буддийского института Кармапы (KIBI – Karma International Buddhist Institute). В 1999 г. открыта Ступа просветления, освященная учителями этой школы тибетского буддизма.

Необходимо отметить, что на начальном этапе для простых верующих, посещавших лекции различных учителей, практически не существовало различия, от представителей какой школы принимать посвящение, к обетам многие относились недостаточно серьезно; буддизм представлялся единым явлением. Но постепенно из Дхарма центра выделились группы образованных верующих, сформировавшиеся как филиалы тибетских школ.

Новые тенденции наряду с проблемой бытующих синкретических верований и практикующих “шаманствующих” лиц оказались настолько актуальными, что в выступлениях сначала и.о. шаджин ламы Геше Джампа Тинлея<sup>20</sup>, а затем (после возвращения) Тэло тулку ринпоче<sup>21</sup> оказались затронутыми проблемы сосуществования в Калмыкии различных течений тибетского буддизма. В связи с проблемой выбора направления среди различных тибетских школ необходимо было осветить ситуацию, сложившуюся в тибетском буддизме в конце 1990-х годов. Дело в том, что на основе почитания культа божества Дорже Чуктен (тиб. Gyel-chen Dor-je Shuk-den – rgyal chen rdo rje shugs ldan) сложилось сектантское течение в тибетском буддизме, поляризовавшее как тибетскую общину в целом, так и приверженцев школы Гелуг. В Калмыкии последователи этого сектантского течения не практиковали, но в период борьбы с фанатическими течениями в тибетском буддизме руководителями буддийской церкви Калмыкии была сформулирована идея тождества калмыцкой национальной формы религии и школы, основанной Цзонхавой (т.е. Гелуг). Как писал Геше Тинлей, “После эмиграции Далай-ламы в Индию возникновение фанатизма и сектантства повлекло за собой большие проблемы. Некоторые из приверженцев лжеучений даже вступили в откровенную борьбу за власть и духовное влияние с Далай-ламой... Я надеюсь, что калмыцкие буддисты сумеют воспрепятствовать проникновению в вашу республику сектантских и фанатических течений... если спросят, к какой традиции вы относитесь, отвечайте – к традиции махаяны. На вопрос, на какой священный текст вы опираетесь прежде всего, отвечайте, – на священное писание ламы Цзонхавы... возрождайте свой, калмыцкий буддизм”<sup>22</sup>. В действительности, последователи школы Гелуг в Калмыкии составляют подавляющее большинство верующих: об этом свидетельствуют регистрационные документы религиозных общин. Но наличие центров – филиалов других школ тибетского буддизма (Сакья, Ньингма, Кагью) свидетельствует о том, что среди верующих Калмыкии развиваются и иные направления тибетского толка.

Наибольшее число последователей имеется у школы Кагью. Проповедник Оле Нидал, посвятивший вместе с супругой жизнь распространению учения Кармапы (главы этой школы), ежегодно посещает Калмыкию. Ступа просветления в г. Элисте возведена при содействии Оле Нидала и других иерархов школы Кагью. В настоящее время идет сбор средств среди зарубежных спонсоров для строительства буддийского образовательного центра Кагью в г. Элисте, в котором предполагается возвести храм, учебный и гостиничный корпуса. Последователями школы Кагью развивается идея “мирского”, “светского” буддизма, а потому главным звеном в будущем комплексе является духовный образовательный центр.

Последователи других школ тибетского буддизма, объединившиеся в духовные центры, в отдельных случаях возглавляют общины верующих, зарегистрированные как последователи школы Гелуг. Так, буддийскую общину “Падма Цо Дорже Линг” поселка Ики-Бурул Ики-Бурульского района Республики Калмыкии возглавляет

Р.Н. Гордеев, приверженец школы Ньингма, а потому близкий кругу зарегистрированного буддийского центра “Падмасамбхава”, объединяющего последователей этой древнейшей из школ тибетского буддизма.

Буддийский хурул села Троицкое Целинного района возглавляет лама Агван Ешей (А.Н. Доржинов), пользующийся авторитетом и популярностью у населения. Немногие верующие знают, что лама являлся также председателем буддийской общины “Намгьял Линг”, принадлежащей к направлению Дзогчен (наиболее близкому к добуддийской религии тибетцев бону). В настоящее время это направление возглавляет Намкай Норбу, проживающий в Италии. Небольшая община “Сакья Чопа Линг” объединяет последователей школы Сакья. Таким образом, среди верующих Калмыкии имеются последователи всех четырех школ тибетского буддизма. Согласно традиции, подавляющее число приверженцев представляют школу Гелуг, однако, хотя многие верующие считаются приверженцами Гелуг, они не имеют глубоких знаний о буддийском учении и представления о различиях в школах.

Ко времени проведения Третьей (очередной) конференции ОБК (октябрь 1995 г.) в республике было уже 14 хурулов; кроме них, действовали Дхарма центр, Дзогчен-община, центры Гелуг, Падмасамбхавы, Кагью, Сакья Чопа Линг. Конференция приняла третий по счету Устав ОБК и подтвердила полномочия Тэло тулку ринпоче в качестве главы буддистов. При этом статус шаджин ламы был повышен: он стал именоваться не только главой Калмыцкого хурула, но и всей Калмыкии. Вторичный приезд шаджин-ламы способствовал некоторому оживлению деятельности верующих. В хуруле г. Элисты был налажен выпуск газеты “Дыхание лотоса” (вышло несколько номеров); в Калмыкии появились две первые монахини. Тэло тулку ринпоче намеревался открыть буддийский университет, строительство которого предполагалось начать в конце 1995 г.<sup>23</sup> Однако эта идея не была претворена в жизнь.

В 1996 г. состоялось открытие храма покровителя монастыря Геден Шаддуп Чой Корлинг – Сякюсн сюме, построенного при поддержке руководства республики. На открытии храма присутствовало более тридцати тысяч жителей республики. Община монастыря является наиболее крупной в республике. Среди священнослужителей – тибетские монахи и принявшие обеты священнослужителей калмыки. Храм является самым большим в республике, ежедневно на богослужение съезжаются верующие со всех районов. Всего в Республике Калмыкия в настоящее время действуют 25 буддийских храмов, и, хотя здания многих из них представляют собой приспособленные административные строения, количество открытых хурулов свидетельствует о стремлении верующих иметь в каждом крупном поселке собственный храм.

Хурулы Калмыкии имеют связи с другими буддийскими центрами, в том числе и за рубежом. При посредстве департамента по делам религии поддерживаются тесные контакты с тибетским правительством в изгнании и с тибетскими монастырями в Индии. В Калмыкию не раз приезжали такие видные персоны тибетского буддизма как Государственный оракул Тибета Нгаванг Тхуптен, Шамар ринпоче, Цечу ринпоче, и другие. Буддисты-паломники посещают святые буддийского мира.

С 1996 г. верующие Калмыкии живут надеждой на очередной визит Далай-ламы XIV. По различным причинам, среди которых основная – отказ со стороны МИД Российской Федерации в выдаче визы, приезд верховного иерарха тибетского буддизма откладывается. В 2002 г. общественное движение организовало поездку верующих в Москву с целью организации пикета в поддержку визита в Калмыкию Далай-ламы XIV. Шестилетнее ожидание повторного визита иерарха для верующих заставило их прибегнуть к использованию политических средств. Так, осенью 2002 г., накануне выборов президента Калмыкии, столицу республики украсили транспаранты с надписью, призывавшей встретить Его Святейшество Далай-Ламу XIV миллионным произнесением мантры (заклинания) “*Ом мани падме хум*”. Многочисленные пикеты и митинги, организованные движением “Уралан, Калмыкия!” под девизом “Дайте визу Далай-ламе!”, также ставили целью добиться разрешения на въезд в Калмыкию духовного иерарха.

В настоящее время в Калмыкии официально зарегистрировано более тридцати буддийских общин, члены которых проводят религиозные обряды в хурулах или молитвенных домах (центрах). Кроме них, имеются и незарегистрированные общины, которые объединяют мирян, практикующих *мацг* по калмыцкой традиции, и “знающих” (“посвященных”, калм. *медлгчи*), занимающихся лечением, предсказанием и также проводящих буддийские обряды.

С 1991 г. согласно Уставу Объединения буддистов Калмыкии, в него должны были входить все буддийские общины республики. Однако руководство ОБК на протяжении всех лет своего существования не смогло создать централизованную организацию. Во многом это объясняется непостоянностью проживания на территории Калмыкии шаджин-ламы Тэло Тулку ринпоче, снявшего с себя обеты монаха, имеющего семью. После своего возвращения в августе 1995 г. он вновь в 1998 г. покинул Калмыкию и вернулся лишь в мае 2002 г. В отсутствие главы буддийской церкви исполнение обязанностей президента ОБК возлагается на вице-президента, пост которого в течение последних лет занимает Геше Джампа Тинлей, также постоянно проживающий вне пределов республики. Смена исполнительных директоров также не способствовала сплочению Объединения буддистов Калмыкии. В последние годы в руководстве ОБК появились представители политической оппозиции, что также отразилось на работе объединения.

Лидеры оппозиции в своей политической борьбе увязывают недостаточность работы ОБК со стратегией развития государственно-церковных отношений, проводимой с 1993 г. президентом РК. В программе духовного развития один из кандидатов на пост президента РК А.И. Леджимов – активный верующий, декларировал: “Изменение государственно-церковных отношений, произошедшее в стране в конце восьмидесятых – начале девяностых годов, в Калмыкии в основном отразилось на внешней стороне религии – строительстве хурулов, церквей... Проблемы развития буддизма, а это в первую очередь наличие квалифицированных кадров, дезинтеграционные процессы, сочетание калмыцких и тибетских составных в буддизме, так и застыли на уровне 1992–1994 годов... Да и... сам уровень государственно-религиозных отношений так и не выявился. Властям легче было вести дело с отдельно взятыми хурулами, нежели с единой организацией... Эта же политика привела к противостоянию властей и Объединения Буддистов Калмыкии. Поэтому можно констатировать, что нынешние отношения между религией и властями абсолютно аморфны”<sup>24</sup>.

Противостояние части руководства ОБК и властей в годы, предшествовавшие выборам 2002 г. – факт признанный. Как известно, после приезда Тэло Тулку ринпоче в 2002 г. состоялась прямая телепередача с участием президента РК и шаджин-ламы, во время которой обсуждался вопрос об освобождении отдельных лиц от руководящих должностей в ОБК. Причину противостояния стороны излагали различно: для представителей власти негативным являлись поездки буддистов к верховному иерарху – Далай-ламе XIV с просьбой отказаться от визита в Калмыкию накануне президентских выборов; для оппозиции же сопротивление руководства ОБК объяснялось тем, что использование визита Далай-ламы XIV “в предвыборных целях” считалось “неэтичным”<sup>25</sup>. Дебаты велись лишь о возможном использовании визита накануне выборов. Объективная картина такова: для верующих важен визит верховного иерарха, живого воплощения божества, а не время его приезда.

Объединение буддистов Калмыкии, не выполняющее в полной мере свои функции, существует с 1991 г. В 2000 г. оно перерегистрировано органами юстиции. Создание второй централизованной организации – Союза буддистов Калмыкии – не привело к кардинальным изменениям в системе буддийской церкви. Объективные причины для создания второй организации отсутствовали, ее регистрация могла бы стать дополнительным фактором раскола среди буддистов.

Особенность современной ситуации – отсутствие до настоящего времени единой традиции передачи знания: новое поколение молодых монахов получало образование в различных центрах и в разных странах; они не в равной степени владеют язы-

ками буддийских памятников (тибетским, старомонгольским письменным, ойратским); лишь единицам удалось получить консультации у калмыцких монахов старшего поколения.

По выше перечисленным причинам, обрядность храмового буддизма в современной Калмыкии различна. Ее особенности определены традициями духовных школ, в которых обучались настоятели храмов (монахи), а также степенью их заинтересованности в сохранении специфических черт калмыцкого буддизма. Среди верующих наибольшей популярностью пользуются буддийские храмы, настоятели которых имеют солидное духовное образование и участвуют в проведении древних обрядов, добуддийских по происхождению, осмысляющихся на бытовом уровне как этноспецифические. Сохранение кровавых жертвоприношений в обрядности отдельных хурулов сторонники обновленного буддизма рассматривают как возрождение шаманизма. Так, А.И. Леджинов считает деятельность Б. Элистаева – председателя экспертного совета при президенте РК – попыткой объединить буддизм и шаманизм, что наносит “серьезный удар по буддийскому сознанию калмыков”<sup>26</sup>.

Древние калмыцкие обряды поклонения земле и воде, хозяевам местности, курганам, а также огню и божеству-хранителю огня традиционно включали жертвоприношения животными, которые проводились также во всех обрядах жизненного цикла. Соблюдение канонов жертвоприношения, посвященных божеству, убийство животного без пролития крови на землю, сохранение его скелета и последующее его сожжение, – все это обеспечивало, согласно традиционным представлениям калмыков, возрождение животного, а потому допускалось буддийскими священнослужителями, участвовавшими в их проведении.

Возрождение буддизма в конце XX в. происходило в условиях установления прямых контактов с тибетскими монастырями, проповеднической деятельности тибетских учителей, что способствовало распространению буддийского учения среди образованного круга верующих. Для новых адептов буддизма важным стало соблюдение канонов мировой религии, которым противоречат калмыцкие обряды, проистекающие из ранних верований. В связи с создавшейся ситуацией между приверженцами “чистого” буддизма и его национальной формы, сложившейся на основе синкретического единства учения мировой религии и добуддийских верований, возникают споры о путях развития религии. Однако для большинства верующих древняя обрядность – символ этнической специфики, часть культа калмыцкого буддизма, и отказ от нее равнозначен негативному отношению к народным традициям.

Символом народного, калмыцкого буддизма является община мирян, именуемых мацгта, которые практикуют в домах верующих. Традиция проведения богослужений по дням поста сложилась не позднее начала XX в. Состав молитв и их мелодика повторяют богослужение в калмыцких храмах до начала репрессий 1930-х годов. В конце 1980-х годов в г. Элисте насчитывалось несколько общин мацгта, в настоящее время функционирует одна такая община, объединяющая около двадцати членов; аналогичная община имеется в г. Городовиковске. Общины пользуются популярностью; места проведения обрядов расписаны на несколько месяцев вперед, кроме того, ее члены принимают участие во всех торжественных церемониях буддийских храмов. Настоятель Цаган-Аманского хурула, известный приверженностью к древним калмыцким обрядам, совершал паломничество на священную гору Богдо совместно с членами элистинской общины мацгта. Возрождение исконно калмыцкого канона богослужения, включая мелодику напевов молитв и их состав, вполне реально в современных хурулах Калмыкии.

#### “Посвященные” в современном калмыцком буддизме

Обрядность калмыцкого буддизма, в том числе дней поста мацг, исполняется всеми представителями той группы религиозных деятелей, которые называются “посвященными” (калм. *sākūstā*, т.е. “имеющие божество-покровителя”) или “знающи-

ми” (калм. *медлгчи*). Они подразделяются на несколько категорий, в зависимости от степени близости буддизму. Практику современных “знающих”, как обращающихся к божествам, так и общающихся с божествами-покровителями, объединяют буддийские молитвы и культовые предметы. Первые наиболее близки буддизму. В их практике, как правило, используется в большей мере буддийская атрибутика (ритуальный костюм, четки, молитвы). Наиболее традиционная часть “посвященных” именуется *бö* (устар. калм. “шаман”) и *удһн* (устар. калм. “шаманка”). Их деятельность связана корнями с шаманской практикой. Об этом свидетельствуют функция охраны рода, обряд родового моления – призывания покровителя (практиковавшийся в недалеком прошлом), избранничество “посвященных” (“знающих”), вхождение многих *медлгчи* в измененное состояние сознания, особая ритуальная одежда, включающая костюм и (в отдельных случаях) головной убор, атрибутика (лечение с помощью игл, монет, “рогов змеи”, “ногтей черта” и т.д.).

Термины *бö* и *удһн* сохраняются, несмотря на изменение их конфессиональной принадлежности. В содержании этих двух терминов произошли изменения: их носители оказываются связанными как с институтом “посвященных”, так и с буддизмом; зачастую термином *бö* (“шаман”) называются “знающие” – женщины, а термином *удһн* – мужчины. Появление этих изменений связано с утратой шаманских традиций в калмыцком обществе; субэтническими особенностями (термины *бö* и *удһн* в настоящее время имеют различные ареалы распространения); а также, возможно, различиями в практике, имевшими место в прошлом.

Обретению дара “знающего” (“посвященного”) предшествует, как правило, период болезни, рассматриваемый в качестве проявления действия божества (или духа-покровителя) и выражающийся в физических недомоганиях и негативных событиях. Согласие на принятие обязанностей “знающего” (“медлгчи”, которых могут называть *бö*, *удһн*) воспринимается как жертвенный поступок во имя сохранения рода, благополучия его членов. В этом смысле дар “знающего” и мотивация его получения схожи с шаманским даром. Видимо, традиция “знающих”, развиваясь из шаманской традиции, в условиях борьбы с нею утратила часть черт, сохранив главное – функции охраны рода, лечения и гадания. Внешние проявления аффективного вхождения в измененное состояние сознания были утрачены, но главное содержание – общение с божеством-покровителем, духами – осталось.

Анализ института “знающих” показывает его близость шаманизму предков калмыков. Но в современной Калмыкии все религиозные деятели считают себя буддистами, а их практика является основой специфики национальной формы религии. Они объединяются в общины по принципу линии “учитель – ученик”, так как в новых условиях обряд посвящения (или принятия покровительства божества) проводится при посредничестве “посвященного”, обладающего особыми экстрасенсорными качествами (связью с “сильным” божеством-покровителем). Практически каждая община “посвященных” ведет происхождение от определенного буддийского священнослужителя. Наиболее известными “линиями традиций” являются общины, объединяющие последователей репрессированных гелюнгов З.Л. Натырова, Б.П. Павлова, а также последователей *медлгчи* У.Д. Очировой (принявшей посвящение от гелюнга Манжин Бадм-Хаалһ из пос. Джальково). Известностью пользуются также *медлгчи*, практикующие самостоятельно; среди них особой популярностью пользуется М.Ц. Эрдниева (продолжающая традицию Дальч аак и ее учителя – Барт багши), проживающая в совхозе Астраханский Астраханской области, где специально для нее выстроен небольшой молитвенный дом (“хурул”).

Во многом сохранение различного рода лекарей и гадалек объясняется новациями в сфере магико-медицинской практики (сходными, например, с “неошаманскими” традициями в Бурятии), характерными в целом для России современного периода, которые возникли на волне возрождения религий; демократизации общества в целом и его институтов, в частности; а также на основе социально-экономического кризиса в стране. Кроме того, период жесткой борьбы с религией в 1930–1980-е го-

ды обусловил сохранение буддизма именно на бытовом уровне, со всеми ассимилированными обрядами и культурами, ранее включенными в буддийский круг.

“Знающие” связаны с шаманской практикой, но их деятельность определена буддийской конфессиональной принадлежностью. Атрибутика “посвященных” – уникальное явление, сложившееся в результате взаимопроникновения буддийской и шаманской практики: помимо перечисленных предметов, используются буддийские четки, изображения буддийских божеств, молитвы и мантры; ритуальные накидки именуются, как и накидки буддийских священнослужителей, *оркимджи*. Особая роль божества Белый старец, имеющего в калмыцкой культуре новые мифологические характеристики, отражена в специфическом ритуальном костюме, не имеющем аналогов, насколько нам известно, в шаманской практике других монголоязычных народов.

\* \* \*

Особенностью современной этнорелигиозной ситуации в Калмыкии является наличие нескольких тенденций, связанных с тибетским буддизмом (классическим вариантом) и калмыцким буддизмом в том виде, в каком он существовал в начале XX в. В условиях гонений на буддийских священнослужителей были прерваны традиции передачи знания от учителя к ученику. Для осуществления передачи национальных традиций в буддизме активизировался институт “знающих”, которые являлись основными носителями бытового уровня религии. В настоящее время народный буддизм в его синкретической форме сохраняется в среде знающих, а чистый тибетский – в интеллектуальной среде тибетских монахов и членов религиозных общин различных учебно-религиозных центров. Среди представителей молодого поколения калмыцких “лам”, возглавляющих, в основном, районные храмы, превалируют традиции учителей, от которых получено знание. Так, получившие образование в тибетских монастырях Индии не владеют монгольской традицией и старописьменным монгольским языком, на котором издана часть буддийских памятников. Обучавшиеся в Монголии и Бурятии, а также (немногие) у старых калмыцких гелюнгов – более ориентированы на сохранение общемонгольских и калмыцких традиций, терпимо относятся к традициям жертвоприношений, составляющих специфику региональных форм тибетского буддизма, связанных с монгольским культурным ареалом. Таким образом, сохраняется ориентация на народные традиции. Монашествующие калмыки нового поколения стремятся сохранить этническую специфику, пропагандировать знания, завоевать уважение верующих. Поэтому современную ситуацию можно назвать периодом приспособления двух традиций: чистой тибетской и возрождающейся калмыцкой – на фоне широчайшей практики “знающих”, выполняющих функции знахарей, лекарей, гадателей, являющихся главными хранителями этнических особенностей. Отдельные характеристики института знающих близки к шаманству: функции охраны рода, жертвенность, избранничество, посредничество, зависимость от воли духов (божеств) – “покровителей”, сохранение терминов “шаман” (бó), “шаманка” (удһн), что обусловлено местными истоками. Институт “посвященных”, чрезвычайно популярный среди верующих, воспринимается в качестве этнически специфического.

Таким образом, в современном калмыцком буддизме выделяются несколько уровней. Первый – храмовый. Но в храмах работают выпускники различных буддийских образовательных учреждений, и степень их близости калмыцкому буддизму различна. Калмыцкий хурул Геден Шаддуп Чой Корлинг, в котором работают тибетские ламы, считается в наименьшей степени подверженным влиянию народных представлений. Близка храмовому уровню деятельность религиозных центров, члены которых проводят совместные практики и занимаются самообразованием, а также осуществляют связь с различными тибетскими школами, филиалами которых являются их общины.

Второй (средний) уровень – общины мацгта – являются переходным от храмового к бытовому. Будучи буддистами, члены общин сохраняют набор молитв и обрядов, бытовавший в начале XX в. в Калмыкии.

Третий уровень – бытовой – представлен практикой “посвященных”, которые проводят буддийские обряды, богослужения мацг, считают себя последователями этой мировой религии, однако воспринимаются наиболее последовательными приверженцами “чистого” буддизма в качестве “шаманистов”. Действительно, институт “знающих” глубинными корнями связан с шаманскими традициями. Однако объединение “посвященных” в общины, действующие по благословлению буддийских священнослужителей, соблюдение ими буддийской обрядности и самоидентификация позволяют рассматривать практику “знающих” как часть культовой системы калмыцкого буддизма.

Практика жертвоприношений, характерная для шаманизма, сохранялась в обрядности калмыцкого буддизма и составляла одну из его специфических характеристик. В настоящее время жертвоприношения совершает большинство верующих в качестве народного обряда. Региональная специфика в настоящее время сохраняется в большей степени на бытовом уровне религии и в практике общин мацгта. Среди представителей “храмового” уровня функционирования религии можно условно выделить “консерваторов” и “обновленцев”. К первым относятся буддийские священнослужители – калмыки, сохраняющие традиционную обрядность, ко вторым – практикующие тибетские ламы и представители нового интеллектуального буддизма, последователи которого имеются как в монашеских общинах, так и в религиозных центрах мирян. Перспективы буддизма связаны с развитием всех уровней его бытования в Республике Калмыкия.

\* \* \*

За время подготовки статьи к печати в современной религиозной ситуации в Калмыкии произошли изменения. В соответствии с федеральным законом “О регистрации юридических лиц” от 08.08.2001 (№ 129 - ФЗ), а также согласно пп. 2 п. 9 ст. 8 Закона “О свободе совести и религиозных объединениях” ликвидировано несколько организаций, не представивших необходимых для внесения в государственный реестр документы. Среди них – Буддийский Союз Калмыкии.

В настоящее время в Республике Калмыкия зарегистрировано 78 религиозных объединений, из них 33 буддийских, 18 православных, 16 протестантских (из них 1 – лютеранская), 6 мусульманских, 4 католических, одна – веры Бахаи. Только в Элисте функционирует 31 религиозная организация, из них 15 – буддийские, а также 4 религиозные группы.

Ныне в Республике Калмыкия действуют 28 буддийских хурулов, 18 православных и 2 католические церкви, 5 мусульманских мечетей и молельных домов и 4 протестантские церкви.

### Примечания

<sup>1</sup> Биография Зая-пандиты // Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969. Перерождение – одна из основных концепций буддизма: воплощение исторических деятелей в новые тела (Примеч. ред.).

<sup>2</sup> Подробнее о национальной форме буддизма см.: Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста, 1994.

<sup>3</sup> Национальный архив Республики Калмыкия (далее – РК). Ф.И–9. Оп. 1. Ед. хр. 173. Л. 203. См. также: Позднеев А.М. Отчет о командировке члена Совета, министра народного просвещения А.М. Позднеева в калмыцкие стойбища Терской и Уральской областей и Оренбургской губернии с целью изучения религиозного быта калмыков. 1911 // Рукописный отдел Гос. публичной библиотеки (далее – РО ГПБ). Ф. 1291. Оп. 84. Ед. хр. 358; Позднеев А.М. Дневник поездки к калмыкам // Архив востоковедов Санкт-



Петербургского филиала Института востоковедения РАН. Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 61; *Позднеев А.М.* Докладная записка министру внутренних дел П.А. Столыпину с отчетом о командировке А.М. Позднеева в калмыцкие улусы Астраханской и Ставропольской губерний и Области Войска Донского. СПб, 1911 // РО ГПБ. Ф. 590. Ед. хр. 246; *Дорджиева Г.Ш.* Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX – первой половине XX века. М., 2001; и др.

<sup>4</sup> Национальный архив РК. Ф. Р-3. Оп. 2. Ед. хр. 508а. Л. 1–23.

<sup>5</sup> Там же. Л. 26–43.

<sup>6</sup> *Бакаева Э.П.* Из истории процесса над буддийским церковным руководством: “дело Тепкина и других” // VII Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, август 1997 г.). Доклады российской делегации. М., 1997. С. 3–5.

<sup>7</sup> *Дорджиева Г.Ш.* Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX – первой половине XX века. М., 2001. С. 104.

<sup>8</sup> См. подробнее: *Бугай Н.Ф.* Операция “Улусы”. Элиста, 1991; *Убушаев В.Б.* Калмыки: выселение и возвращение. Элиста, 1991; *Бакаев П.Д.* О трагедии в истории калмыцкого народа. Элиста, 2002.

<sup>9</sup> *Убушьева С.И.* Атеистическая пропаганда в Калмыкии. Элиста, 1986. С. 61.

<sup>10</sup> Гелюнг – монах высшей степени посвящения, принявший полный комплекс обетов.

<sup>11</sup> Материалы Калмыцкой этнографической экспедиции // Научный архив Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.

<sup>12</sup> Остается только сожалеть... (“ЧП” в хуруле) // Советская Калмыкия. 26 мая 1992 г.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Дело Ринпоче – шаджин-лама Калмыцкого хурула // Известия Калмыкии. № 113, 20 июня 1992 г.; Возрождение будет (заметки с конференции буддистов) // Известия Калмыкии. № 166, 25 июня 1992 г.

<sup>15</sup> Ах-ду метар бааһмн // Хальмг унн. 26 июня 1992 г.

<sup>16</sup> *Илюмжинов К.* Духовная опора общества // Теегин герл. 1993. № 5. С. 3–5.

<sup>17</sup> Закон Республики Калмыкия. О свободе совести и вероисповеданий // Известия Калмыкии. 10.11.1995.

<sup>18</sup> *Кожухов А.* Отец Зосима жалеет об отсутствии Ринпоче // Советская Калмыкия. 15.01.1994.

<sup>19</sup> *Тинлей лама.* У вас будет калмыцкий буддизм // Известия Калмыкии. 27.01.1994.

<sup>20</sup> *Геше Тинлей.* Цените свой, калмыцкий, буддизм // Известия Калмыкии. 15.02.1995.

<sup>21</sup> Из материалов прямого эфира Калмыцкого Гос. Телевизионного Российского канала от 31.08.1995.

<sup>22</sup> *Геше Тинлей.* Указ. соч.

<sup>23</sup> Ни-негнар кодлх болж уган батлв // Хальмг унн. 2 сентября 1995 г.

<sup>24</sup> *Леджинов А.И.* Наша Дхарма (Программа духовного возрождения). Элиста, 2002.

<sup>25</sup> Там же. С. 8.

<sup>26</sup> *Леджинов А.И.* Наша Дхарма (Программа духовного возрождения). Элиста, 2002. С.10.

## **Е. Р. Бакаева. On the Specificity of the Current Religious Situation in Kalmykia: Buddhism and the “Initiated”**

The article discusses recent changes in religious practices and institutions in Kalmykia, where Russians and Kalmyks currently make up about 80 percent of the population. Commenting on the religious situation as tolerant on the whole, the author attempts to investigate the specific transformations that Buddhism in the region has undergone in the second half of the last century. She explores links between the types of Buddhism in Kalmykia and Tibet, and analyzes the role of the forced break with Buddhist traditions in Kalmykia in the 1940–50s. Special attention is paid to the emergence of the institute of the “initiated”, which has parallels in shamanism and has incorporated into everyday practices in Kalmykia.