© ЭО, 2005 г., № 4

А.О. Булатов. Рец. на: ***Э.П. Бакаева. Добуддийские верования калмыков.*** Элиста, 2003. 258 с.

Э.П. Бакаева – ведущий в Калмыкии специалист по религиозным верованиям. Ее книга "Буддизм в Калмыкии: Историко-этнографические очерки" (Элиста, 1994) стала первым обобщающим исследованием по истории формирования и распространения тибетской формы буддизма у калмыков. Уже в той работе в качестве заявки на будущее были затронуты проблемы формирования локальных образов пантеона и локальных вариантов культовой практики, сложившихся на основе добуддийских верований калмыков. В течение почти десяти лет она вела исследования по этой теме, и вот перед нами их результат.

Работа Э.П. Бакаевой написана на тему, относящуюся в этнологии к числу классических. Исследование архаического пласта верований и связанных с ними ритуалов, сохраняющихся в более или менее трансформированном виде в условиях господства мировых религий и продолжающих функционировать в их рамках или параллельно с ними, необходимо для составления объективной картины духовной культуры этноса, понимания присущих ей особенностей.

В отечественной историографии известно немало работ, посвященных проблемам ранних верований и их синкретизма с христианством, буддизмом, исламом. Различные аспекты этой тематики рассматривались в работах многих исследователей (*Токарев* 1964; *Рыбаков* 1981, 1987; *Басилов* 1970; *Снесарев* 1969 и др.), в том числе и на примере монголоязычных народов (*Жуковская* 1968, 1970, 1977, 1978; *Галданова* 1987, 1997). Добуддийские верования калмыков еще не были предметом специального обобщающего исследования, и в этом отношении появление работы Э.П. Бакаевой имеет большое научное значение.

Актуальность ее обусловливается еще и следующим обстоятельством. Быстрое возрождение религии на постсоветском пространстве, усиление влияния исторически распространенных в России конфессий в различных сферах жизни общества, в том числе политической, привели к тому, что в центре внимания исследователей-обществоведов (включая, разумеется, и религиеведов) оказались процессы, связанные с возрождением именно официальной канонизированной религии. Работа Э.П. Бакаевой содержит немало примеров оживления традиционных народных верований, функционирующих на уровне народного, бытового буддизма, и активного воздействия их на общественную обрядность, что и обусловливает специфику современного калмыцкого буддизма.

Монография состоит из предисловия, введения, четырех глав и заключения. Во вводной части обосновывается актуальность темы исследования, определяются его основные задачи и методологические принципы.

Первая глава содержит обстоятельный анализ историографии ранних форм верований (преимущественно монголоязычных народов). Главное внимание в ней уделено вопросам, связанным с шаманством: определению шаманства, его основных черт, соотношению содержания понятий "шаманство" и "шаманизм", пантеону шаманских божеств, проблеме черного и белого шаманства, категориям сакральных специалистов у калмыков, национальной специфике шаманизма и др. Автору удалось охватить основной спектр мнений, существующий в шамановедении по этой проблематике. Вслед за В.И. Харитоновой Э.П. Бакаева использует термин "неошаманство", который, на наш взгляд, она слишком однозначно связывает с активным способом получения шаманского дара (с. 36). На практике характерная для традиционного шаманства пассивная форма избранничества встречается и среди тех, кто, по концепции В.И. Харитоновой, подпадает под категорию неошаманов (следует отметить, что данный термин принимается не всеми исследователями).

Абдулгамид Османович Булатов – доктор исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН.

Во второй главе рассматривается проблема отражения ранних верований в героическом калмыцком эпосе "Джангар". Как отмечает автор, при большом количестве публикаций, составляющих современное джангароведение, тема религиозных представлений, мифологического мировоззрения, нашедших отражение в эпосе, мало исследована. Причину недостаточного внимания исследователей к этой проблеме Э.П. Бакаева видит в активной атеистической политике, проводившейся в советский период, результатом которой было даже официальное признание калмыков "народом неверующих".

По представлениям калмыков, исполнение песен эпоса имеет магическую силу, а сказительский дар исполнитель "Джангара" получает в результате посещения им мира мертвых, от его владыки Эрлик-хана. В этом моменте инициации Э.П. Бакаева совершенно справедливо видит параллель с шаманским призванием.

В книге подробно исследуется образ "хозяина дождя" – громовника, отразившийся в эпосе "Джангар". Исследовательница обнаруживает различные варианты этого образа в виде верблюда, дракона, выявляет связь культа *лу* – дракона – с божеством огня – хозяйкой очага Окон-тенгри. Рассматриваемым образам Э.П. Бакаева находит соответствия в подобных или близких персонажах верований и мифологии этнически близких калмыкам монголов, бурят, а также тюрков Сибири.

Один из наиболее интересных моментов исследования – предпринятый Э.П. Бакаевой анализ образа богатыря Хонгора. Развивая предположение С.Ю. Неклюдова о первоначальной женской ипостаси Хонгора, автор приводит материалы различных версий "Джангара", лингвистические данные, проводит анализ цветовой символики, связанной с образом Хонгора. Об архаичности данного персонажа свидетельствует и сочетание в нем диаметрально противоположных качеств, связанных с принадлежностью его к разным мирам – Нижнему и Небесному, и переходом этих качеств друг в друга в ходе переживаемого Хонгором нового рождения и смены обликов. Особенности образа Хонгора Э.П. Бакаева соотносит с отмеченным В.И. Абаевым моментом смены героя-шамана ранних преданий героем-воином эпохи расцвета героического эпоса в переходный период разложения общинного строя (*Абаев* 1994: 11–19). Полисемантический образ Хонгора, по ее мнению, соединяет в себе черты шамана и воина.

Другой важный персонаж верований калмыков, на котором подробно останавливается Э.П. Бакаева, – Белый старец. Анализируя его образ у калмыков, исследовательница находит в нем, с одной стороны, общие черты с аналогичным персонажем общемонгольского пантеона – покровителем долголетия, богатства, счастья, семейного благополучия, хозяином местности, хозяином земли-воды, а с другой, – специфические свойства, присущие ему только у калмыков. У последних он приобрел черты покровителя всего народа. Родовые предки-покровители в результате переселения калмыков с мест традиционных кочевий были заменены единым образом Белого старца, общего предка и покровителя. Как отмечает Э.П. Бакаева, в бытовом сознании калмыков, в том числе и в современный период, представление о верховном буддийском божестве часто связывается в первую очередь с Белым старцем, и лишь затем с Буддой Шакьямуни или другими буддийскими божествами.

Один из параграфов второй главы посвящен служителям культа громовержца – *задычи* (вызывателям дождя). Приведен интересный калмыцкий материал и данные о подобных же сакральных специалистах – *ядачи* – у бурят и алтайцев. В другом параграфе этой главы говорится об атрибуте *зада* (*зад чолун*) – камне, с помощью которого можно было якобы оказывать влияние на погоду. Возможно, более логично было бы объединить материалы этих разделов.

Третья глава посвящена представлениям о природе и человеке в традиционной калмыцкой культуре. Отмечая влияние буддизма на представления калмыков о мироздании, Э.П. Бакаева указывает, что они при этом сочетались с древними воззрениями о трехчленном делении мира, хозяевах земли-воды. Исследовательница останавливается на представлениях о душе у калмыков, находящих прямые параллели в подобных воззрениях других монголоязычных народов, рассматривает почитание солнца, луны, звезд в разных обрядах календарного цикла. Особое внимание уделяется культу огня и домашнего очага и ритуалу жертвоприношения ог-

ню – *hал тээх,* присутствующему в календарной обрядности, в обрядах перехода и посвящения. Анализируя hал тээх, Э.П. Бакаева выделяет в нем элементы различных культов: огня и хозяйки очага, божеств – охранителей рода, умирающего и воскресающего зверя, а также следы тотемических верований.

Рассматривая культ курганов *ова*, автор отмечает его эволюцию от родового к единому общенациональному культу. Культы родовых хозяев местности сменились культом единого божества, которому поклонялись на курганах, что связано, по мнению Э.П. Бакаевой, с развитой государственностью, высокой степенью консолидации калмыцкого этноса. Абстрактное представление о горé как символе государства и ова как множественных проявлениях общеэтнического символа – следующий, более развитый этап бытования культа местности и ее родовых хозяев, связанного с древним культом природы.

Э.П. Бакаева приводит интересные примеры того, как в настоящее время некоторые ритуалы, имеющие важное значение в обрядовой жизни калмыков – жертвоприношения огню, воде – выполняются в первоначальной, архаической форме, без участия буддийских священнослужителей, как это было в прошлом, что свидетельствует о немалом потенциале, заключенном в древних верованиях и связанных с ними обрядовых действиях, о способности их к быстрому возрождению с появлением благоприятных внешних условий.

Другой пример значимости добуддийских верований, но уже связанный с историческим прошлым калмыков, – упоминавшаяся выше замена родовых хозяев местности единым хозяином земли и воды, при сохранении почитания определенных буддийских божеств в качестве родовых покровителей. Таким образом, отражение консолидационных процессов произошло не на уровне официальной канонизированной религии, а на уровне добуддийских представлений.

Четвертая, заключительная глава монографии посвящена реликтам шаманства в обрядовой практике калмыков. Как подчеркивает автор, одним из главных следствий провозглашенной законами Великого Уложения "Ик Цааж" религиозной политики у калмыков стало сохранение элементов шаманизма на эзотерическом, или тайном уровне. Вследствие скудости литературных и архивных источников основой этой части исследования стали современные этнографические и фольклорные материалы. На основе их анализа в работе делается вывод о сохранении шаманизма в особых формах в наши дни в практике определенных категорий буддийских религиозных деятелей – *медлгчи* (знающих) и *сэкустэ* (имеющих божество-покровителя). В науке известна точка зрения, согласно которой калмыки не знали шаманства (*Михайлов* 1974: 117). Приводимый в книге Э.П. Бакаевой материал убедительно демонстрирует буддийско-шаманский синкретизм, свойственный религиозным воззрениям калмыков.

В заключении приводятся основные итоги проведенного анализа добуддийских верований калмыков, данные этносоциологических исследований в области религиозной жизни калмыков.

Как и любая серьезная работа, книга Э.П. Бакаевой не может не вызывать некоторых замечаний. Большинство из них носит редакционный характер. К их числу можно отнести недостаточно четкую структурированность текста, вследствие чего в различных разделах повторяются одни и те же положения: для манеры автора характерно периодическое возвращение к ранее сказанному. Так, в гл. 1, посвященной историографическому обзору, Э.П. Бакаева зачем-то возвращается к основным дискуссионным проблемам шамановедения (с. 22), достаточно подробно изложенным ею несколькими страницами ранее. Подобное резюме могло бы заключать раздел, но после него идут еще четыре с половиной страницы текста, где рассматриваются другие аспекты исследуемой темы. В разделе "Источники исследования" на одной странице дважды через абзац повторяется перечисление источников работы. Подобные же смысловые повторения (в некоторых случаях – буквальные) есть и в других главах: в гл. 2 (с. 65, 70) – о почтительном отношении калмыков к ежам и ласточкам, об особом отношении представителей рода шар меркит к грому (с. 71, 74); в гл. 3 в разделе "Планеты и звезды" (с. 177–178) в связи с солярным культом говорится о божестве "Белый старец", образ которого и связанные с ним календарные праздники были ранее подробно рассмотрены в гл. 2 в специальном разделе (с. 97–111); на с. 181–182 повторяется положение о местопребывании в очаге как огня, так и хозяйки очага – богини огня; в гл. 4 дважды (с. 239, 241) говорится о лампа-

де, посвященной онгону и устанавливавшейся у калмыков под кроватью, помимо того, что об этом упоминалось еще в гл. 1 (с. 25). О вызывателях дождя у калмыков – задычи – в работе говорится в разделе о историографии (с. 10), в гл. 2 в разделах о служителях культа громовержца и атрибуте "зада", и в гл. 3 (с. 283–284), причем, несмотря на разный объем приводимых материалов, содержание их в основном повторяется. Кроме того, в гл. 4 опять вкратце повторяется изложенная ранее сводка мнений исследователей по проблеме черного и белого шаманства.

Помимо этого в ряде случаев в работе дается текст молитвенных обращений к божествам без перевода на русский язык (с. 169–171, 191–192), либо без объяснения используется ритуальная терминология (*дееж, оркимджи, зэкэч*). И хотя смысл приводимых терминов чаще всего можно понять, исходя из описываемых в тексте ритуальных действий, а через несколько страниц, когда эти термины используются вновь, дается их объяснение, желательно дать их значение сразу. Все эти моменты несколько осложняют чтение работы.

Кроме этого, в оценке связи практики медлгчи и сэкустэ с шаманизмом присутствует некоторое противоречие. Автор довольно жестко отрицает подобную связь в отношении данных категорий сакральных специалистов (с. 260–261), рассматривая, вслед за Д.А. Функом и В.И. Харитоновой, в качестве основного признака шаманизма аффективный способ достижения измененного состояния сознания и работы в нем. А далее, в той же гл. 4, посвященной изучению реликтов шаманизма в обрядовой практике калмыков (что само по себе противоречит высказанному ранее положению), подводя итог, Э.П. Бакаева делает вывод о сохранении главного содержания шаманской традиции в практике "знающих" – функций охраны рода, лечения, гадания, реализуемых посредством общения с божеством-покровителем, духами. Нам представляется более верным последнее положение.

Все сказанное выше не умаляет достоинств работы, представляющей несомненный научный интерес. Это глубокое и серьезное исследование, значимость которого далеко выходит за рамки калмыковедения. При всей этнорегиональной специфике древних верований и практик и особенностях их сосуществования с различными более поздними религиозными системами – буддизмом, христианством, исламом, их синкретизм имеет немало общих черт, свидетельствуя о единых закономерностях развития духовной культуры. Книга Э.П. Бакаевой прекрасно это иллюстрирует.

Литература

Абаев 1994 – *Абаев В.И.* Шаман сильнее воина // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994.

Басилов 1970 – *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М., 1970.

Галданова 1987 – *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.

Галданова 1997 – *Галданова Г.Р.* Традиционные верования бурят в системе ламаизма // Бурятский буддизм: история и идеология. Улан-Удэ, 1997.

Жуковская 1968 – *Жуковская Н.Л.* Влияние монголо-бурятского шаманства и дошаманских верований на ламаизм // Проблемы этнографии и этнической истории народов Азии. М., 1968.

Жуковская 1970 – *Жуковская Н.Л.* К вопросу о типологически сходных явлениях в шаманстве и буддизме // Сов. этнография. 1970. № 6.

Жуковская 1977 – *Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.

Жуковская 1978 – *Жуковская Н.Л.* Народные верования монголов и буддизм (к вопросу о специфике монгольского ламаизма) // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978.

Михайлов 1974 – *Михайлов Г.И.* Актуальные проблемы изучения литератур монгольских народов // Проблемы алтаистики и монголоведения. Вып. 1. Элиста, 1974.

Рыбаков 1981 – *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981.

Рыбаков 1987 – *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1987.

Снесарев 1969 – *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.

Токарев 1964 – *Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.