

## **ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ РАННИХ ВЕРОВАНИЙ КАЛМЫКОВ**

Бакаева Э. П.  
Добуддийские верования калмыков.  
Элиста, 2003. –358 с.

Традиционные доламаистские верования монголоязычных народов до недавнего времени были изучены очень неравномерно. Наибольшее внимание привлекали религиозные верования бурят и в какой-то мере монголов, что же касается архаических религиозных воззрений калмыков, то здесь ситуация была во многом интригующей – с одной стороны, было известно, что в духовной культуре калмыцкого народа сохраняется в различных формах довольно много проявлений добуддийских верований и культов, было известно и о том, что у калмыков существовало шаманство, но, с другой стороны, все сведения из этой области были рассеяны по различным источникам и отдельным научным публикациям. Автор рассматриваемой работы взяла на себя труд собрать и систематизировать всю имеющуюся информацию о добуддийских религиозных воззрениях калмыков и тем самым заполнить имеющуюся лакуну в изучении архаических форм религии и обрядовой практики монголоязычных народов. Отметим, что Э.П.Бакаева – известный специалист по духовной культуре и религиозной жизни калмыцкого народа, ей принадлежит фундаментальная монография «Буддизм в Калмыкии» (Элиста, 1994) и целый ряд исследований по проблемам доламаистских верований и обрядовой практики калмыков: в библиографии к ее новой книге приведено 15 публикаций, предшествовавших изданию обсуждаемого труда.

Как можно понять, основная цель работы Э.П.Бакаевой - исследование института «знающих», которое представляет ин-

терес в религиозно-исследовательских исследованиях и в изучении культурных явлений, сопровождающих шаманство, причем это исследование имеет двойную направленность. Во-первых, автор в своей работе имеет цель исследовать анимистические представления калмыков, их шаманскую практику и разнообразные смежные явления в исторической перспективе как культурный феномен, предшествовавший распространению буддизма среди калмыков и в течение какого-то времени сосуществовавший с буддизмом. Во-вторых, исследовательница ставит перед собой задачу дать характеристику современного бытования сообщества «знающих» среди калмыцкого народа.

Глава I рассматриваемой книги «Проблема ранних форм верований в историографии» (с. 6-48) имеет преимущественно историко-типологический характер и вводит читателя в курс истории изучения анимистических религиозных воззрений и места института шаманства в систематике ранних форм религии. Изложение материала здесь начинается с классических работ С.А. Токарева (с. 6-7, 12), С.П. Толстова (с.13), В.Н. Басилова, много внимания уделено также трудам таких исследователей, как В.И. Харитонова и Д.А. Функ. Основное внимание автор уделяет трудам по традиционной духовной культуре, в которых рассматриваются религиозные воззрения других монгольских народов и тюркских народов Южной Сибири – отсюда в этой главе работы читатель найдет содержательный обзор работ Г.Р. Галдановой, Т.М. Михайлова, Д.С. Дугарова, Л.П. Потапова, Н.А. Алексеева и других ученых. Однако в этом же заключен и некоторый недостаток работы, поскольку изложение материала, относящегося к другим народам, пусть и содержательное, и профессионально подготовленное, оставляет в тени предмет исследования – традиционные верования калмыков. Все же характерологическое исследование ранних религиозных верований калмыков и сравнительно-типологическая характеристика религии народов Центральной Азии, Южной Сибири и Алтая – это две разные научные задачи.

В этой главе книги и в работе в целом много говорится о противопоставлении черного и белого шаманства (с. 27-35, 42-44). Автор считает, что эта проблема не разрешена однозначно (с. 35, 293), хотя автор приводит приемлемые заключения

Л.П.Потапова и Н.А.Алексеева, позволяющие разобраться в вопросе. Как нам кажется, эта проблема скорее не столько не разрешена, сколько запутана, и запутана именно в последние десятилетия. Этому способствовали разные факторы – чего стоит гипнотизирующее название известного романа Н. Шундика «Белый шаман» (1977), при том, что на Чукотке, где происходит действие этого романа, разделения черных и белых шаманов никогда не было и нет. Не очень удачным представляется описание «пантеона шаманских божеств» (с. 37-38), поскольку таких божеств в общем-то не существует – тут необходимо четко разграничивать духов-покровителей и духов-помощников шаманов, что не одно и то же, отличать тех и других от тех божеств, к которым в каких-то ситуациях могли адресоваться шаманы – и эти божества могли принадлежать какому угодно пантеону, в том числе и буддийскому. Кроме того, к сожалению, автор не дает ясного ответа на вопрос, считает ли он шаманизм, и в частности калмыцкий шаманизм, особой формой религии или же он рассматривает шаманство как особую практику, основывающуюся на анимизме – как известно, разные авторы давали на этот вопрос разные ответы, которые во многом зависели от конкретного материала, однако то, что шаманизм сосуществует с разными формами религии и, в отличие от них, не имеет собственных объектов почитания, является достаточно очевидным и не вызывает возражений. Правда, надо признать, что доискиваться до определения добуддийского пантеона калмыков чрезвычайно трудно. Довольно полезным в данной главе является раздел с заголовком «Проблема измененного состояния сознания» (с. 38-42), хотя он и носит обзорный характер.

Глава II «Эпос “Джангар” и ранние верования калмыков» (с. 48-150) посвящена анализу сведений о доламаистских религиозных воззрениях калмыков в том виде, в каком они отражены в калмыцком героическом эпосе. Роль эпоса как источника по духовной культуре (с. 54-56) в понимании автора соответствует имеющимся у ученых представлениям о нарративном фольклоре, характерном для народов Южной Сибири. Весьма интересен отмеченный автором элемент сюжета, согласно которому умерший джангарчи продолжает исполнять эпос и в ином мире (с. 59). В данной главе автор сосредоточен на характерис-

тике сказительского дара, обретение которого он рассматривает как своего рода параллель к шаманскому дару. Рассказ о задьчи (с. 76 и ранее), который сам по себе в данной главе не вполне укладывается в тему, предваряет соответствующие мотивы «Джангара» (с. 83 и сл.). Однако возможные трансформации образа Хонгора в «Джангаре» и сопутствующих ему фольклорных произведениях монгольских и тюркских народов (с. 83-96, 111-112) заметно выбиваются из изложения по своему содержанию. Интересно преподнесены сведения о Белом старце (с. 97-111) как одной из фигур пантеона калмыков. Но далее (с. 116 и сл.) автор пишет о «символике» стрелы, возвышенного места, представлениях о жизненной силе волос (см. еще далее, с. 158 и сл.) и даже о «культе волос» (с. 119). Каким образом среди материала добуддийского пласта духовной культуры «Джангара» оказывается эпическая глава о женитьбе Хонгора (с. 122-123) и почему она важна для продолжения рода и появления наследника – непонятно, как известно, наследники богатырей Джангара играют в эпосе весьма скромную роль: они есть не у всех богатырей Джангара.

Автор в этой главе в общем верно подмечает сверхъестественные способности некоторых богатырей Джангара – ясновидца Алтан Чэджи, искусного гадателя по лопатке Гюзян-Гюмбе, астролога-звездочета Санала. Нам приходилось отмечать, что эти черты способствуют индивидуализации эпических героев.<sup>1</sup> Правда, непонятно, почему эти богатыри «имеют жреческие функции» (с. 128) – в эпосе они не занимаются теми искусствами, которыми владеют, хотя и имеют соответствующие способности. Только спорадически способности богатырей реализуются в эпическом сюжете, причем они реализуются одновременно, как бы осложняя основную линию повествования. Так, чтобы узнать события будущего, Джангар просит Алтан-Чэджи увидеть сон, Гюзян-Гюмбе – погадать на лопатке: а Санала, обладающего знаниями астролога – узнать будущее по светилам.<sup>2</sup> Можно обратить внимание и на следующий эпизод: Алтан Чэджи пред-

---

<sup>1</sup> Бурыкин А. А. Индивидуализация образов персонажей как средство композиции и сюжетообразования в калмыцком героическом эпосе «Джангар» // *Studia Culturae*. Вып. 3. СПб., Философский факультет СПбГУ, 2002. С. 79-94.

<sup>2</sup> Джангар. Эпический репертуар Мухсбюна Басангова. Элиста, 1988. С. 100.

сказывает подвиги, которые совершит Санал, и позднее, попав в трудное положение, Санал обращается к своему талисману, чтобы тот волшебной силой помог Алтан Чэджи узнать о том, что происходит с Саналом: Алтан Чэджи говорит, что Саналу приходится трудно, и богатыри отправляются на помощь Саналу.<sup>1</sup>

Заключение к этой главе (с. 147-150) также историко-типологично по содержанию. Можно обратить внимание, что за текстом остается значительный массив материала, имеющего прямое отношение к теме книги. Так, ничего не сказано о том, что Мингъян является единственным из богатырей Джангара, кого можно назвать хранителем традиционного мировоззрения – более архаического мировоззрения, чем то, которое представлено в эпосе: если другие богатыри перед походами посещают сто белых хурулов, то только Мингъян произносит молитвы, адресованные духу-покровителю страны Бумбы, то есть духу-хозяину одной из местностей среднего мира, где живут богатыри Джангара.<sup>2</sup> Санал, предстающий в эпосе как ламаист, в одном из эпизодов приносит жертвы предкам – отцу и матери, а в другом эпизоде разговаривает со своим конем на языке злых духов, непонятном для людей.<sup>3</sup> Говоря о роли «табунщика» в путешествиях по Вселенной (с. 67), можно отметить многочисленные загадки о пастухе и выпасаемых животных, бытующие у различных народов Сибири и относящиеся к небесным светилам.

Глава III рецензируемой книги Э.П. Бакаевой озаглавлена «Представления о природе и человеке в традиционной калмыцкой культуре» (с. 150-236). Это сложная проблема, которая не обязательно связывается с уходящим состоянием религиозного мировоззрения, а также с синтезом религиозных вероучений, она весьма многоаспектна. И здесь автор, так же, как и Г.Р. Галданова в своей книге «Доламаистские верования бурят» (Новосибирск, 1987) в основном сосредотачивается на поисках анало-

---

<sup>1</sup> Джангар. М., 1990. С.317,

<sup>2</sup> См.: Бурыкин А.А. Страна Бумба в калмыцком эпосе «Джангар»: художественное пространство героического эпоса, идеальное государство и концепт культуры //Образ рая: от мифа к утопии. СПб., 2003. С.198-204; Басангова Т.Г., Бурыкин А.А. Страна Бумба в калмыцком эпосе «Джангар»//Монголоведение. N 2. Элиста, 2003. С. 154-163.

<sup>3</sup> Джангар. Эпический репертуар Мухебюна Басангова. Элиста, 1988. С. 106, 117.

гий в духовной культуре родственных и соседних народов (см. с. 154 и сл.). Вместе с тем в этой главе представлено множество оригинальных наблюдений. Так, по воззрениям калмыков, человек состоит из тела, души дыхания и двойника – души-сознания и души-тени (с. 157). Потеря души-тени находит свое выражение в неразговорчивости, нелюдимости, неконтактном и странном поведении (с. 162-163), а душа может превратиться в звезду (с. 171). Говоря о солнце и луне как об астральной паре покровителей всего живого (с. 175), автору следовало бы указать на гендерную отнесенность образов солнца и луны – это исключительно важно для сравнения представлений калмыков со взглядами других народов Центральной Азии, Севера, Сибири. Интересно написан раздел этой главы, повествующий о культе огня и домашнего очага (с. 180 и сл.), примечательно сохранение крови убиваемого животного как неперемное условие для его дальнейшего перерождения (с. 188), а также операции со шкурой жертвенного животного, уводящие нас в мир народов Сибири. Любопытно, что автор обращается к мифам о медведе и рождении ребенка женщиной от медведя по материалам других народов (с. 202), хотя у калмыков имеется сказка «Сын медведя Алват Хар»,<sup>1</sup> имеющая такого же главного героя.

Содержателен и насыщен конкретным материалом раздел о культе земли – воды и гор (с. 206 и сл.), особо интересно в нем описание жертв воде (с. 210, 214), хотя идея интеграции образов хозяев гор в единого хозяина (с. 212) выглядит несколько преувеличенной. Многие особенности обряда жертвоприношений стихиям природы (с. 216) общие для народов Сибири. Положительной оценки заслуживает и раздел о почитании животных (с. 219 и сл) и птиц. Любопытно, что у калмыков, как и у тунгусоязычных народов Сибири, почитается четырехглазая собака (с. 225) – собака с пятнами возле глаз,

Очень интересно, что автор пишет в своей книге о камне в виде конской головы, который является талисманом страны Бумбы и залогом ее благополучия и процветания (с. 236). Однако талисман не относится напрямую к проявлениям добуддийс-

---

<sup>1</sup> Сандаловый ларец Калмыцкие народные сказки /Составление, перевод с калмыцкого, вступительная статья, справочный аппарат канд. филол. наук Т.Г. Басанговой. Элиста, 2002. С. 86-94.

ких верований, хотя и является ярчайшим примером их выражения в «Джангаре» и даже в какой-то мере меняет всю социально-потестарную идеологию эпоса. Нам кажется, что не вполне справедливо видеть в нем отголосок тотемизма (это понятие вообще в наши дни теряет очертания и лишается объяснительной силы), и, конечно, не очень правомерно сравнивать его с образами коней героев «Джангара» (с. 236), хотя они, как и их хозяева, также обладают сверхъестественными способностями (например, кобылица Савара Кюрюнг-Галзан, разговаривающая со своим хозяином и способная угадывать будущее).

Глава IV «Реликты шаманизма в обрядовой практике» (с. 237-310) является, пожалуй, наиболее интересной во всей книге. Она оригинальна уже по осмыслению своего предмета, а именно по задаче вычленения реликтовых элементов шаманства в официальной и народной обрядовой практике калмыков. Автор отмечает, что после 1640 года – времени принятия законов Великого уложения - шаманы стали подвергаться преследованиям на законодательной основе, но и сами законы стали источником сведений по шаманству. Весьма важно отмеченное автором по материалам П.С. Палласа, что у калмыков бытовали термины «бо» и «удугун» (с. 240), которые являются общемонгольскими наименованиями шамана и женщины-шаманки. В этой главе книги дана довольно полная характеристика шаманов и иных «знающих» или точнее, «заклинающих» харалчи, тарнчи, уялгече. Вместе с тем автор (правда, вслед за Г.И. Михайловым) проходит мимо того факта, что поиск пропавших животных – это у большинства народов прерогатива именно шамана, а не какого-то иного гадателя (с. 242). Заметим, что рассматриваемые в книге сближения некоторых разноязычных терминов, относящихся к религиозному мировоззрению и обрядовой шаманской практике (см. с. 243 и сл., а также и в других местах), хотя они и не принадлежат автору, а являются почерпнутыми из имеющейся литературы (в основном нелингвистической), находятся за пределами научного критического рассмотрения (в чем опять же нет вины автора, не догадывающегося об их квазилингвистическом характере). Критический разбор таких вещей должен составить тему специальной лингвистической работы. Интересны и полезны для читателя собранные автором материалы о совре-

менном состоянии социума «знающих» в Калмыкии (с. 247 и сл.), избранничестве в ясновидении и сновидении, передаче дара знания (с. 253 и сл.). Покровителями современных «знающих» являются божества буддийского пантеона (с. 272), однако они наделяются иными свойствами, например, возможностями вселяться в тело человека (с. 275), что сближает их с духами-помощниками шаманов. В подтексте при анализе одежды и атрибутики «знающих» (с. 278) сквозит авторское стремление установить аналогию с белым шаманством – возможно, что белое шаманство в своем развитии претерпело такие же преобразования, как и институт «знающих» среди калмыков, явственно попавший под воздействие ламаизма. Заключительная часть данной главы и всей книги в целом (с. 290 и сл.) до известной степени повторяет ранее изложенное – это касается белого и черного шаманства, образа Белого Старца, практики современных «знающих», семантики костей животных,

Заключение «Традиционные верования калмыков и буддизм» (с. 311-322) соотносится с очень актуальной для традиционного мировоззрения народов Южной Сибири и Центральной Азии темой. С этой проблемой постоянно приходится сталкиваться при изучении бурятского, тувинского, алтайского, хакасского шаманства. Однако в основном в этом разделе речь идет о современной религиозной ситуации в Калмыкии в целом, и по преимуществу о буддизме.

Несомненным достоинством работы Э.П. Бакаевой является продемонстрированное ей хорошее знание источников по традиционным верованиям и обрядовой практике калмыков, исследований по калмыцкому эпосу «Джангар» и калмыцкому обрядовому фольклору, а также литературы по шаманству и доламаистским верованиям народов Сибири и Центральной Азии, в особенности, современных работ по шаманизму. Автор книги постоянно проявляет умение отыскивать аналогии в мировоззренческих концептах и обрядах. Эта работа будет очень полезна специалистам в качестве обзора источников и литературы по верованиям калмыков. Однако в библиографии к книге имеется работа Т.Г. Борджановой «Магическая поэзия калмыков» (Элиста, 1999), но она использована очень мало. Почему-то не учтено новое издание малодербетской версии «Джангара»

подготовленное А.Ш. Кичиковым (Элиста, 1999). Пропущена в библиографии «знаковая» для шамановедения книга Е.В. Реву-ненковой «Народы Малайзии и Западной Индонезии. Некоторые аспекты духовной культуры» (М., 1980).

Автор взял бы на себя смелость отнести к некоторым недостаткам книги Э.П. Бакаевой то, что автор чрезмерно увлекается изложением религиозных представлений различных народов, в основном народов Южной Сибири и Центральной Азии, как бы пытаясь воссоздать или верифицировать на их основе общую картину добуддийских религиозных воззрений калмыков. На самом же деле получается так, что подробный пересказ работ Г.Р. Галдановой, Д.С. Дугарова, Л.П. Потапова, Н.А. Алексеева и других авторов заменяет авторскую разработку поставленной проблемы, а такие источники, как труды М.Н. Хангалова, все же не могут представлять исследователю верования и ритуальные практики калмыков. Совершенно ясно, что работа по изучению добуддийских религиозных воззрений ойратов и калмыков, как и деятельность «знающих» и описание шаманства калмыков, требует продолжения и, как кажется, более четкого определения направления в сторону его конкретизации. Однако для него в рассматриваемой работе уже заложен весьма основательный фундамент.

Книга Э.П. Бакаевой имеет хорошее внешнее полиграфическое оформление. Однако технически крайне неудачно то, что заголовки глав плохо отделимы от текста, а заголовки разделов глав, набранные курсивом, нечетко выделяются в тексте. Слепо, без шрифтовых выделений оформлена библиография к книге. Обидно, что в книге трижды неточно воспроизведена фамилия известного алтайского фольклориста С.С. Суразакова (с. 52 и 348-349).

Архаические доламаистские религиозные воззрения калмыков, калмыцкое шаманство и «знающие» – это сложные, очень мало разработанные области духовной культуры калмыцкого народа, на изучение которых уйдет не одно десятилетие и которые еще должны стать предметом специальных монографических исследований. Сейчас совершенно очевидно, что труд Э.П. Бакаевой «Добуддийские верования калмыков» является первым шагом в эту почти неизведанную область, и без него было бы

невозможно двигаться дальше – и в этом плане полезными могут быть и объемные реферативные изложения материала, относящегося к культуре соседних или родственных этносов, и рассмотрение религиоведческих систематизаций архаических форм религии, присутствующие на его страницах. Безусловно, этот труд заинтересует всех специалистов по религиоведению, фольклору, этнографии калмыков и других монголоязычных и тюркоязычных народов. Надо помнить и о том, что новая книга Э.П.Бакаевой найдет своих читателей среди самой широкой аудитории в республике Калмыкии в ряду тех, кто профессионально занимается или интересуется историей духовной культуры калмыцкого народа.