Р. ТАРКОВА

ДЕТИ БУДДЫ, ЛОТОСА И ВЕТРА

Р. ТАРКОВА ДЕТИ БУДДЫ, ЛОТОСА И ВЕТРА

Радмила Таркова

ДЕТИ БУДДЫ, ЛОТОСА И ВЕТРА

Научно-популярное издание

Сорокин Роман Васильевич
РВ
Издатель

Астрахань - 2020

УДК 242
ББК 86.35-3
И

Таркова Р.А.
Дети Будды, лотоса и ветра: научно-популярное издание. – Астрахань: Издатель: Сорокин Роман Васильевич, 2020. – 192 с.: ил.

Рецензент: Шнайдштейн Евгения Вульфовна, кандидат исторических наук, почетный профессор АГУ

ISBN 978-5-91910-920-4

Старейший буддийский храм Европы, таинственная страна «Лебедия», благие символы буддизма в убранстве православных храмов, святая гора Богдо и калмыцкие полки, вошедшие с триумфом в Париж… Всё это - часть истории калмыцкого народа, неразрывно слитой с историей современной Астраханской области, приютившей представителей более сотни этносов. Калмыки, появившиеся в этих краях в XVII столетии, оставили яркий след, и эта книга посвящается им. Какими они виделись современникам? Как их воспринимал сторонний наблюдатель? Как именно проявлялось влияние их религии в повседневной жизни? Как они сумели стать частью империи?

Для широкого круга читателей.

© Издатель: Сорокин Роман Васильевич, 2020
© Таркова Р.А. Текст, 2020
© Таркова Р.А. Верстка, графический дизайн, 2020
© Таркова Р.А. Оформление обложки, 2020

Посвящается

старейшему буддийскому храму

Европы -

Хошеутовскому хурулу

и

175-летию

Русского географического

общества

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 6

Глава 1. Дети ветра: волжский рубеж.....9
Стой, кто идет? 9
Свои среди чужих.....27
Столица на окраине города.....58

Глава 2. Дети Будды: сакральная география Нижнего Поволжья 70
Пространство как текст.....70
Священная Гора Богдо.....81
«Лебедия»: уровни реальности..... 90
Символы буддийского пространства:
лотос, кони, рыбы... 114
Степные маяки: буддийские объекты
Астраханского края 127

Глава 3. Дети лотоса: поворот колеса?.....150
Астраханские буддийские общины сегодня.....150
Культовые буддийские практики на горе Богдо:
диалог культур и дань традиции.....156

Вместо послесловия.....160

Примечания.....163

Литература.....179

Перечень иллюстраций.....188

ПРЕДИСЛОВИЕ

107 лет назад, с 3 по 6 июня 1913 года, Астраханскую губернию посетили члены императорского дома - Великие княгини Мария Павловна и Мария Александровна, Великий князь Борис Владимирович и Герцог Павел Фридрих Мекленбург-Шверинский.

Перед их приездом на специальном совещании во главе с губернатором Иваном Николаевичем Соколовским была разработана программа пребывания августейших особ…

Летним утром 4 июня пароход общества «Самолет» «Александр Благословенный» с Высочайшими особами на борту прибыл в Астрахань.

День был насыщен церемониями, посещениями церквей, достопримечательностей, а ближе к вечеру они отправились пароходом к Калмыцкому базару. Сначала посетили буддийский хурул, где калмыцкое духовенство преподнесло им священное изображение Будды. Под гром молитвенных медных труб, грохот барабанов и звуков духовых инструментов было совершено краткое богослужение. Для ознакомления с жизнью калмыков были разбиты кибитки с точным воспроизведением бытовой обстановки калмыцких семей разного достатка. В одной из кибиток было продемонстрировано приготовление калмыцкого чая, в другой – перегонка молока для производства кал-

мыцкой водки (арьки). С большим интересом Их Высочества посмотрели калмыцкие танцы под домбру и национальную борьбу[1].

Итак, как же получилось, что в Астрахани, в степном и речном краю, в городе торговцев и рыбопромышленников, члены императорского дома с интересом приобщались к буддийской культуре?

Место действия этой книги - «каспийский окоём Евразии», по выражению Льва Гумилева, Лукоморье из стихов Пушкина, южный форпост России, «ржавая и обезображенная дверь Востока» с легкой руки Ларисы Рейснер, «ворота в Азию» и, наконец, страна Лебедия, - место, где, по словам поэта Велимира Хлебникова, «Волга прянула стрелою на хохот моря молодого».

Перекресток культур и религий, этническая «реторта», в которой выплавился за несколько тысячелетий современный житель Нижнего Поволжья - из сотен других племен и народов, уже исчезнувших с карты или по-прежнему здравствующих.

Сюда с древности стремился человек, ища благодатной природы, охотничих угодий, тучных пастбищ, изобильных вод и мирной жизни. Начиная с безвестных людей эпохи камня, от которых остались археологические памятники так называемой «хвалынской» культуры - до казахов, нашедших себе прибежище в этих краях уже в начале XIX столетия.

Место встречи Волги и Каспйиского моря влекло «женоуправляемых кочевников» сарматов, загадочных хазар, воинственных половцев, стало сердцем и средоточием Улуса Джучи - богатой городами, садами и храмами разных религий Золотой Орды.

В середине XVI века не устоял перед притяжением «лукоморья» московский царь и великий кнзяь Иоанн Васильевич, подчинивший себе Астраханское ханство - наслед-

ника Золотой Орды - и основавший здесь новую военную крепость Астрахань, оплот уже русского государства.

С тех пор история всех народов, живущих в пределах этого края, неразрывно связана с историей России, местная администрация - как царская, так и впоследствии советская, - оказывается своего рода «стражей» у ворот на Восток, которой поручается центром устранять все трудности, возникающие неизбежно в многонациональном и поликонфессиональном регионе. К тому же, он еще всегда являлся перекрестком торговых путей - недаром современные астраханские археологи находят все больше свидетельств существоваания многочисленных поселений на здешнем отрезке маршрутов Великого Шелкового пути.

Немудрено, что свои следы оставили в душах здешних поселенцев разных времен и почти все возможные религии. Языческие культы плодородия, тенгрианство и все направления ислама, индуизм и буддизм, христианство и иудаизм…

Как написал Велимир Хлебников в своем манифесте «Индо-русский союз», *«в Астрахани, соединяющей три мира - арийский, индийский и каспийский, треугольник Христа, Будды и Магомета, - волею судьбы образован этот союз. … Мы выступаем как первые азиаты, сознающие свое островное единство…»*.

И сказанное им в полной мере отражает ту ситуацию, что сложилась в духовно-религиозной сфере жизни нашего края. Здесь происходил уникальный синтез буддийских, христианских и мусульманских традиций, который и по сию пору служит предметом зависти и примером для подражания другим регионам.

Именно на нашей земле соединились три мировые религии, отнюдь не подавив и уничтожив друг друга, а создав уникальное социокультурное пространство, поле контакта, ставшее эталоном процессов аккультурации – сначала

в пределах едва созданного Московского царства, затем – в пределах Российской империи.

Появились эти религии здесь задолго до создания Российского государства, и уже тогда регион стал своеобразным «полигоном» для испытаний их взаимоотношений. Чтобы убедиться в этом, достаточно провести сравнение положения всех основных конфессий в регионе в разные исторические эпохи.

В период раннего средневековья появление и укоренение и христианства, и ислама, и буддизма происходило в рамках раннефеодальных государств и зарождавшейся городской культуры, и каждая из конфессий поочередно получала здесь статус доминирующей. Для буддизма Астрахань и вовсе стала форпостом, вынесенным в далекую Азию: ведь именно отсюда начинались и организовывались посольства и паломничества в далекий Тибет.

Первым периодом распространения идей буддизма в нашем регионе стал IX–XIII вв., период, связанный с появлением уйгуров в составе Хазарского каганата, а потом и в Среднем Поволжье (Волжской Булгарии). Именно их и считают носителями буддизма.

Ислам начал проникать на территорию края в VIII в., в эпоху Хазарского каганата, за счет чего образовалась крупная община в его столице Итиль. В XI–XII вв. в г. Саксин также проживало немало мусульман. В пределах столицы Хазарского каганата был и христианский квартал с церквями.

В XIII в. территория Нижнего Поволжья вошла в состав Золотой Орды. Золотоордынский период XIII - XV вв. для всех трех религий стал временем усиления и процветания. Так, имеется достаточно исторических и археологических свидетельств в пользу присутствия буддизма в Золотой Орде. В Нижнем Поволжье открыты погребения, совершенные по буддийскому обряду, но буддизм в Орде все

же был распространен среди элиты общества, знати. Современные астраханские археологи полагают, что обнаружение в регионе остатков памятников средневековой буддийской архитектуры, в частности, ступ-субурганов и, возможно, монастырских комплексов, еще впереди - тем более, что предварительные разведки уже подтвердили такую возможность.

Хотя при хане Узбеке в 1313-1314 гг. доминирующей религией становится ислам, буддисты продолжали существовать, хотя и, возможно, лишились какой-либо власти.

В 1261 г. в столице Золотой Орды была образована православная Сарайская епархия, занимавшая территорию между Волгой и Днепром. Епархия просуществовала до 1454 года.

С покорением Астрахани и присоединением ее к России параллельно с постепенным развитием и усилением православной церкви в регионе создавались благоприятные условия и для распространения иных религий. По прошению первого астраханского воеводы Черемисинова «о присылке человека святого монаха, чтобы учил добру и в крещеную веру загонял, как разум достанет» великий князь Иоанн Васильевич прислал в 1568 г. игумена Кирилла, повелев «строить церкви, забирать монахов и суд творить над мирскими людьми»; в делах церковных Астрахань была подчинена иерархам казанским, которые именовались казанскими и астраханскими. Кирилл до сих пор памятен астраханцам как святой Кирилл-Строитель, прозванный его современниками-мусульманами «Черный Давид», стремившийся выстроить мирные и дружественные отношения с иноверцами.

Собственно Астраханская епархия была учреждена в 1602 г. Ее территория и границы менялись, границы епархии сейчас совпадают с границами Астраханской области. Кафедральный город — Астрахань.

С периодом закрепления и укоренения православия на Нижней Волге связан и приход третьей волны буддизма на Волгу, носителями которого стали теперь уже калмыки – потомки западных монголов-ойратов.

Несмотря на трудные для страны времена - был самый «пик» Смуты - в 1608 году царь Василий Шуйский не только смог принять у себя в Москве ойратских послов, но и заключил с ними договор о том, что новый народ будет включен в состав государства.

Узел Счастья на золотоордынской монете. Астраханский музей-заповедник

ГЛАВА 1

ДЕТИ ВЕТРА: ВОЛЖСКИЙ РУБЕЖ

СТОЙ, КТО ИДЕТ?

Итак, предки калмыков прикочевали на Нижнюю Волгу. И практически три последующих столетия проходили через долгий, трудный и зачастую болезненный процесс так называемой аккультурации, который должен был превратить этих странных воинственных «пришельцев» из далекой Азии не только в рядовых подданных государства, но и в понятных, узнаваемых жителей России.

Забегая впред, скажем, что калмыки не только стали участниками и даже первопроходцами своеобразного этно-политического и социокультурного эксперимента, но и сумели стать примером для других, сохранив свою самобытность, включившись при этом в жизнь страны более чем активно и с блеском выполняя поставленные перед ними задачи.

Сам этноним «калмык» ученые «отыскали» уже в источниках XV века, и сегодня считается, что это слово (хальмг, халимак) - тюркского происхождения. На Волге они появились, скорее всего, в 1630 году.

Что же это были за люди? Как их воспринимали другие

жители страны, насколько «своими» или, наоборот, «чужими» они выглядели для них, пугали или привлекали?

Строго говоря, интерес к осмыслению таких «тонких материй» проснулся лишь в XVIII веке - вот тогда и стали появляться источники, позволяющие нам буквально увидеть калмыков прошлого глазами их современников.

Сам образ людей – калмыков слагался на протяжении XVIII-XX вв. из образов «кочевника», «скотовода», «инородца», «буддиста», «ламаиста», «язычника» (с точки зрения стороннего описателя-не-буддиста), «российского подданного», «воина», «конника», «честного человека», «храбреца», «экзотического порождения востока» и т.п.

Во второй половине XVIII в. стало распространяться так называемое визуальное народоведение. Ожидалось, что оно будет обучать и развлекать, в том числе - показывая опасные и непривычные для «цивилизации» территории и этносы. Всякого рода экзотика должна была щекотать нервы, создавать образ огромного и даже опасного мира, который раскинулся где-то там, за безопасными пределами мира цивилизованного. Благодаря тому, что в научные экспедиции стали брать рисовальщиков, вскоре появилась настоящая художественная проекция Российской империи. В ней отразились различия между народами - через подчеркивание самобытности их костюмов, элементов традиционной одежды, аксессуаров, атрибутов труда и быта[2].

Изменение визуального образа калмыка в рамках российского имперского «космоса» отчетливо прослеживается при сравнении ряда публикаций, содержавших собственно изобразительный материал (гравюры, рисунки, фотографии).

В 1774-1776 гг. вышло 12 номеров издания с гравюрами Х.М. Рота «Открываемая Россия, или Собрание одежд всех народов, в Российской империи обретающихся». Эти

образы стали прототипами популярной серии фарфоровых фигурок «Народы Российского государства», изготовленных на Императорском фарфоровом заводе в 1780 г. Империя предстала своего рода «музеем фигур». В альбоме представлены в качестве визуального признака каждого народа костюмы, предметы труда и быта. Народы представали «однопорядковыми элементами имперского разнообразия».

В 1776 г. в сочинении И. И. Георги «Описание всех в Российском государстве обитающих народов» эти народы были описаны примерно так же отстраненно, что и народы других стран.

Такая же ситуация видна и в других этнографических изданиях, например, в книге «Позорище странных и смешных обрядов при бракосочетаниях разных чужеземных и в России обитающих народов» (СПб., 1797)[3].

К рубежу XVIII-XIX вв. в визуальном народоведении закрепилась жанровость, она «оживила» костюмы, и все народы получили «характерные черты», которые воспринимались как неизменные культурно-психологические признаки.

Внимание художника сосредотено уже на передаче характера, «культурной инаковости» российских народов[4]. Знаковым в этом ряду был труд Портера (Porter R.K. Traveling Sketches. 1813), во втором томе которого представлены «нерусские» народы. Периферию империи демонстрировали гравюры «Башкирский наездник», «Глава башкир», «Киргизы», «Калмык наездник» (с черным широким лицом). Для «нерусских» показателем стала их «дикость» [5]. Почти в то же время в Лондоне вышло иллюстрированное издание о России естествоиспытателя Э. Д. Кларка, котому приписывают портрет девочки-калмычки (Рис.1). С точки зрения популярной тогда физиогномики во внешности человека отражаются черты его характера, душев-

ные качества, пороки и т.п.[6]. В данном примере Кларк делает вывод: «*Нет ничего ужаснее калмыка. Они враждебны и воинственны*». Поэтому девочка-калмычка на погрудном изображении имеет гротескные черты лица - очень широкие скулы, неимоверно раскосые глаза, - признаки агрессивности. В целом, лицо это даже можно назвать условно человеческим. Портрет этот был размещен в издании 6-томной Парижской энциклопедии, где представлены российские типы, - всего 5 голов: в центре лицо девочки-калмычки, которое обрамляют лица двух европейского вида женщин и двух азиатской внешности мужчин.[7]

Еще один ряд калмыцких образов создан Е.М.Корнеевым. В 1802 г. этот выпускник Академии художеств побывал в составе экспедиции в Сибири, Поволжье, на Кавказе и др. и создал серию гравюр «Собрание костюмов» (1809 г.), причем часть - на основе опыта других рисовальщиков[8]. Корнеев дополнял композиции ландшафтными подробностями, используя для этого известные гравюры (например, сепия Ж.Б. де ла Траверса «Калмыцкий лагерь») и воспроизводя специфические для данного народа вещи. В отличие от предшественников,

Корнеев старался выразить психотип, характер народа, его эмоциональный строй. Так, его башкиры суровы, калмыки и турки азартны[9].

Подчеркивая «внутренний», пристрастный взгляд на реальность империи, Корнеев ввел в некоторые рисунки свой автопортрет для участия в изображенной сцене. Как правило, он играл в сцене роль «интервьюера» или «камеры». Такую роль играет фигура Корнеева в сценке «Внутренность калмыцкой юрты» (1809)[10]. Его «Калмыцкая девка» (Рис.2) представлена как некий художественный образ – с определенным характером, настроением.

Для последней четверти XIX-начала XX вв. мы располагаем обилием визуальных образов именно астраханских калмыков, запечатленных на фотографиях, почтовых карточках и книжных иллюстрациях (рисунки, гравюры). Но «прочтение» изображений надежнее в случаях, когда они сопровождены текстом. Для 1870-х гг. значимы сведения из очерка «Несколько дней пребывания моего в Тюменевке», опубликованного в нескольких номерах «Астраханских епархиальных ведомостей»[11].

Автор очерка – преподаватель калмыцкого языка в астраханской духовной семина-

рии, - описал события нескольких летних месяцев 1871 г. 8 июля на пароходе «Государыня» он прибыл в Тюменевку. В сцене свадебного пиршества важно для нас описание внешности княгини-калмычки Рашан-Далик, жены молодого князя Церен-Надмита Тюменя. Она сидела в кибитке «*… в калмыцкой богатой шапке и в европейском, сшитом по последней моде, платье; в зубах у ней дымилась папироса…*». «*Девушка танцовала под звуки инструмента, похожего на нашу скрипку; … Пляска состояла в судорожном движении рук и ног, подергивании плечами, в разных жестах, в подбоченивании и размахивании руками, - вообще в живом, быстром и судорожном движении всего корпуса…*»[12].

По поводу «пирушек» в дальнейшем отмечено, что им свойственна чрезмерная «патриархальная» простота нравов: «… *Замужние женщины тут же на пиру в виду всех кормили грудью своих детей, ничем не прикрывая ее. Если кто-либо из танцующих прикасался к коленке такой женщины, то она спокойно передавала своего ребенка соседке и начинала плясать. Окончив танец, она брала его на руки и снова начинала кормить грудью. Так вела себя … одна из калмыцких аристократок г-жа М-ева*»[13].

Эти описания помогают составить непредвзятое представление о некоторых подробностях калмыцкой повседневности, визуализируемых в позах, танцевальных па, атрибутах, костюме и т.п. Именно они помогают объективно оценить и «прочесть» затем отдельные визуальные образы калмыков – на открытках, книжных иллюстрациях, понять степень достоверности предлагаемых их авторами и составителями изображений.

Описания детей и юношества – в их включенности в обыденную повседневность, в семейную сферу - ценны тем, что позволяют представить «мир детства» не только в его «официальных» проявлениях, фиксируемых гравюра-

ми и фотографией. Так, автор очерка отмечает[14]: «*потом мы заходили в кибитки калмыков и почти везде видели знакомую уже нам картину: ребятишки валяются на родительской постели или на земле посреди кибитки с трубками в зубах; грудные дети ползают около огня совершенно голые*»[15].

Вот сценка вечерней жизни у кибитки зайсанга М-ва: «*Мы присели на траве около его кибитки. … улачеи недалеко от кибитки подкладывали дрова под котел и варили махан для М-ва; маленькие ребятишки – дети хозяина хохотали и визжали, валяясь на земле, завернутые в кошмы*»[16]. В другой раз в кибитке зайсанга С-ра М-ва видели его сына. Тот «*…вычистив себе ваксой сапоги, мазал голову помадой. Он еще молодой парень, нынешний год кончивший курс в Астраханском калмыцком училище… Вообще, ученики Астраханского калмыцкого училища суть первые пропагандисты русских обычаев и привычек в своих родных хотонах*»[17].

О том, как именно проявляют себя калмыки, часть времени проводящие в среде «европейской», городской, вернувшись в родные места, можно заключить из такого наблюдения. 17 июля из Астрахани приехали на пароходе трое молодых зайсангов, отлично говорящих по-русски, уроженцев Малодербетовского улуса. Вечером они «нарядились в великолепные национальные костюмы и отправились к…княгине Рашан-Далик пить русский чай». Войдя, сели, поджав ноги, слева от входа[18]. Здесь речь идет о своеобразной мимикрии, умении встраиваться, даже визуально, в среду погружения, пусть и ситуативно. Важно указание на повсеместно распространенное среди калмыков курение: в описании суда над калмыками говорится: «*…во время допроса все калмыки, присутствовавшие здесь, постоянно курили трубки, кроме допрашиваемых*»[19]. Вспомним детей с трубками «в зубах», княгиню с папиросой.

Для начала 1890-х гг. знаковыми стали труды И.А.Житецкого о калмыках[20]. В предисловии к работе 1892 г. он пишет, что калмыки «*до последнего времени представляют из себя совершенно оригинальную народность…*». В очерке первом он старается вывести закономерность: обусловленность самого «образа калмыка» спецификой природно-хозяйственных условий бытования. Он отмечает разделение на 3 большие области, которые обуславливают тип ведения хозяйства и, следовательно, образ жизни: приморские юго-восточные Мочаги, возвышенные западные Ергени и самая большая, центральная, часть Калмыцкой степи.

В центральной степи условия таковы, что дают развиваться лишь «одному пастушескому населению», поэтому здесь сохранена жизнь кочевника «*во всей его первобытной бытовой неприкосновенности; в центральной степи калмыки и в наше время сохранили … все существенные особенности своего этнологического происхождения: чистый тип монгола в своем физическом облике, патриархально-кочевой уклад в быте, язык, нравы, обычаи; степные калмыки нашего времени – это во всех деталях те же калмыки, которых … наблюдал г.Нефедьев (1834 г.) или еще раньше, … Паллас (1771 г.). Жизнь калмыков окраинных … видоизменялась уже и осложнялась под влиянием иных особенностей природы и под давлением соседства с инородным оседлым населением*»[21].

Эти отличающие факторы в Эргенях – обилие водопоев, подножного корма, сенокосных угодий; еще один фактор влияния – поселения великороссов, малороссов и немцев (Сарепта). В Эргенской степи калмыки сами уже селятся оседло, заводят усадьбы, сады, огороды. «*Здесь массы кочуют и ездят еще на верблюдах и верховых лошадях, но встречаются уже перекочевки на упряжных лошадях и волах, а среди местных богачей или зайсангов и духовен-*

ства не редкость встретить перекочевки даже в крытых троечных экипажах». При перекочевке Дунду-Хурула на зимнее становище автор насчитал 10 крытых экипажей, в вторых ехали духовные чины или хурульная святыня[22].

В Чернях (мочагах) – более оседлая жизнь, черневые калмыки живут обычно круглый год в одних местах, устраивая постоянные зимники[23]. Несомненно влияние рыбных промыслов: «*здесь калмыцкая беднота в своих жизненных условиях отрывается совершенно от унаследованных привычек номада-кочевника и приспособляется к совершенно несвойственным степняку-скотоводу условиям жизни и труду рыболова*»[24].

В связи с данными особенностями надо учитывать при «прочтении» тех или иных изображений калмыков, в какой именно части Калмыцкой степи они сделаны и, следовательно, не наличествует ли в них нарочитого позирования – или же они передают реальное состояние населения.

Житецкий отмечает характерные особенности внешности калмыков каждой из указанных областей: «*Степной калмык, в массе, не выше среднего роста, с черными волосами, медно-красным загаром лица и рук, с заметно выгнутыми, от верховой езды, ногами, с черными живыми глазами, сидящими глубоко в узких впадинах глазных щелей, с резко очерченными скулами, особенно у женщин, и с суровым, даже мрачным выражением лица. …По внешнему виду степной калмык угрюм, мрачен, даже груб своим молчанием, неохотной отрывистой речью, отсутствием внимания, заискивания; но по натуре он патриархален, добр, гостеприимен и бесхитростен: вся его хитрость до ознакомления с новым лицом направлена исключительно на защиту себя путем сокрытия…*».

«*Эргенский калмык в большинстве выше степняка ростом, отличается большей стройностью и подвижностью, черты лица менее угловаты; не редкость*

встретить между ними уже и большие круглые глаза, попадаются лица и совершенно не монгольского типа, даже с белым цветом лица, не мало индивидуумов с густой бородой. Дербетовский калмык, даже в массе, не говоря о зайсангах, бодрее, развитее, самостоятельнее и независимее степняка, но он уже заметно теряет патриархальную простоту…»[25].

В мочагах тяжкий труд приводит к тому, что население здесь изнуренное, «носит в себе много признаков и задатков вымирания», «в *«чернях» встречаются уже нередко калмыки русского, татарского и армянского типа, с выпуклыми глазами, удлиненным овалом лица, с светлыми волосами; черневые калмыки раболепны, покорны, услужливы, приветливы, но и плутоваты…проникнуты узкокоммерческим духом Приволжья: коммерсант сквозит везде…*». Важное замечание ученого о том, что «*калмыки правого берега Волги… не представляют уже этнографического целого, а разбиваются на довольно определенные 3 общие группы: степные, эргенские или «Дербетовские» и черневые*».

Высказано предположение, что комбинация этих групп произошла в период жизни калмыков в пределах Европейской России, то есть в последние два столетия[26].

В издании более позднем – «Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Том седьмой. Центральная Черноземная и Донско-Каспийская степная область. Часть вторая. Донско-Каспийская степная область. С 159 рисунками» (Спб., 1899), калмыкам уделено много места - страницы со 127-й по 170-ю.

Из изображений, размещенных в книге, «калмыцкими» являются гравюры с интерьером Тюменевского хурула и его общим видом, с сюжетной иконой-тханка «Колесо Сансары», пейзажным видом калмыцких кибиток, изображе-

ние ламы – танцовщиц, простого калмыка и калмычки, калмыцкой княгини (Рис.3-6). Из текстового сопровождения отметим тезисы: «*…издавна заселилась вся степь… между низовьями Волги и Дона, пришлыми людьми, что не больно-то уживались у себя дома…живет здесь тот, чей Бог живет на земле, в недоступном Тибете, для кого траур – желтый цвет в противность всем нашим понятием о трауре, кто богу молится при помощи машины, кто Богу служит – в трубу играет, кто до сих пор сумел остаться тем, чем он был при своем приходе в эти места, - живет здесь «калмаклык», а по нашему, попросту – калмык, и это слово не на ветер пущено, а значит в тюркских языках – «отсталой, отставший, отделившийся»*[27].

Отмеченные детали (отделенность, отдаленность, некая «заброшенность», «покинутость» калмыков) перекликаются с изобразительным рядом, отдельные «кадры» которого не производят на зрителя целостного впечатления, не «втягивают» его в общее калмыцкое пространство, но

– словно в музее – демонстрируют отдельные «артефакты» уходящей реальности. Все персонажи как бы позируют, застыли в выверенных позах по знаку фотографа, поэтому «прочесть» мы можем минимум информации – костюм и некоторые атрибуты, некоторые черты внешности. Даже «Пляска калмычек» представлена в статике, как группа экспонатов.

В 1900 г. вышел «Альбом с видами и типами Астраханского края. С фотографий В.А.Сергеева. Рисунки Н.Протасова»[28]. Собственно калмыкам посвящены листы 31 (виды) (Рис.7) и 32 (текст). На листе 31 размещено 7 сценок калмыцкой жизни в Астраханском крае. Фоном расположены 2 пейзажных вида - Хошеутовский хурул и степь со стадами овец, табунами коней, идущим караваном верблюдов. На этом фоне скомпоновано 5 фото: «Народная сцена» группа калмыков сидит у кибиток; «Калмык» - портрет в наци-

Калмыки.
Пляска калмыцкихъ дѣвушекъ.
Калмыкъ.
Народная сцена.
Калмыцкій храмъ внутри.
Калмычка.

ональной одежде; «Пляска калмыцких девушек»; «Калмыцкий храм внутри»; «Калмычка». Все образы представлены в действии, в соответствующей обстановке, антураж дает дополнительные зацепки для их «прочтения».

Из пояснительного текста важны следующие тезисы: «К*алмыки… заброшенный в Европу из глубины Приалтайской Азии осколок когда-то могучего племени Ойратов…*», «*чистый тип монгола*», «*слабо проникает луч цивилизации в калмыцкую массу*», «*характера угрюмого, необщительного, хотя простоватого, упрямый и склонный к спиртным напиткам*», «*во всем грубый деспот*», «*женщина – бесправная раба,…преждевременно хиреющая от непосильной работы, тупая, мрачная, пугливая*». «*Единственные в Европе…чистые номады, калмыки живут в войлочных юртах (кибитках), кочуя вместе со стадами…*». «*Несколько тысяч калмыков трудятся на рыболовных ватагах,…и в море, как ловкие, смелые и честные кормщики ловецких суденышек*». «*В разных пунктах степи разбросаны «хурулы» - где, около кумирен, живет безбрачное ламаистское духовенство*». «*Школ у калмыков немного, хотя дети учатся удивительно прилежно; высшее образование калмыкам совершенно не дается*».

В целом, текст с его негативной окрашенностью противоречит пасторальности картинок альбома, то есть, образам, транслируемым «первым планом» - через зрительное восприятие. Но при этом нарративное описание калмыцкой среды как отдельного «космоса», пусть и отрезанного от своей основной «азиатской» ойкумены, перекликается с собственно изобразительным рядом, который также претендует на некую панорамность, всеохватность в попытке донести до зрителя на поле одного альбомного листа целый мир данного этноса. Неизбежно при этом и упрощение, усреднение, попытка вывести некую единую «калмыцкую формулу».

Итак, мы видим постепенный – от XVIII к началу XX вв. – уход от эстетизации, мифологизации, экзотизации и даже демонизации образов калмыцкого населения, поворот к запечатлению моментов жизни в их многообразии, к фиксированию того, что есть, будто «сподтишка».

Как можем судить на основе вышесказанного, процесс аккультурации калмыцкого этноса в имперскую реальность отразился на визуальных образах следующим образом. Сами они – точнее, их носители-ретрансляторы (фото, гравюры) – становились все менее «инородческими» и все более «приближенными к реальности», а сами интерпретаторы, посредники, передающие образы калмыков, транслирующие их в массы – путешественники, художники, фотографы – воспринимают прототипы всё более обыденными и всё менее экзотичными, не стремясь, поэтому, создать «визуальный текст» с чертами «чужого», подчеркнуть «чужесть».

СВОИ СРЕДИ ЧУЖИХ

Какими же виделись, представлялись калмыки стороннему наблюдателю? Какие критерии позволяли людям прошлых веков отделить «своих» от «чужих», кого считали «чужим» - и почему?

Узнать это можно из анализа многочисленных документов и нарративов, которые условно можно разделить на несколько групп: 1) Специально собираемые сведения для официальных, правительственных или научно-исследовательских целей – для разработки нормативно-правовых актов, регулирующих жизнь народа, по поручению Академии наук и др. Рассчитаны были изначально на достаточно узкий круг подготовленных читателей. 2) Сведения, собранные путешественниками, которые перемещались по стране с определенной не-научной целью (коммерция, дипломатические поручения) и оставили описание всех посещенных территорий и их народонаселения как некий «побочный продукт» своего путешествия. 3) Собственно путевые описания, дорожники и путеводители – цель которых – именно описание местностей во всем их многообразии, привлечение внимания широкой читательской аудитории, своего рода рекламирование тех или иных регионов для будущих потенциальных путешественников и отдыхающих. Некая актуализация «безопасной экзотики», которая должна заинтересовать, но не запугать.

Тут важен даже не столько сам набор, перечень описываемых черт и особенностей жизни калмыцкого населения на территории Астраханской губернии, который, так или иначе, является достаточно стандартным и однотипным у всех авторов используемых источников. Для нас важны именно авторские оценки увиденного, те нюансы, на кото-

рые они обратили внимание, те, что вызвали их недоумение, негодование или, наоборот, одобрение и понимание. Как раз это и может показать нам, в какой мере разные люди – представители имперской российской (или -шире – европейской) культурной среды воспринимали изучаемый этнос через призму понятий «свой-чужой».

К работам первой группы относятся работы XVIII- начала XX вв. И.Лепехина, Н.Нефедьева, П.Небольсина, И.Житецкого, П.С.Палласа, Г.С.Гмелина, Павлова,И.Черкасова. К этой же группе относятся обзорные труды, имеющие характер сборников «Описание Астраханской и Кавказской губерний» 1809 г. (написанное и изданное императорским Вольным экономическим обществом), «Калмыцкая степь Астраханской губернии» (1868 г.) и масштабный труд «Полное географическое описание нашего отечества» под общей редакцией П.П.Семенова (1901 г.).

Ко второй группе принадлежат работы XVII-XIX вв. Я.Стрюйса, И.Ф.Бларамберга, А.М.Фадеева, И.П.Корнилова.

«Путешествие по России» Я. Стрюйса - результат длительного и полного приключений пребывания голландского парусного мастера в России с 1668 по 1673 гг. (в том числе – в Астрахани).

Труд И.Ф. Бларамберга (1772–1831) – пример перерастания сугубо деловой переписки и сбора ведомственных сведений в научно-исследовательскую и писательскую деятельность.

Близко к нему по принципу сбора, интерпретации и изложения материала стоит А.М.Фадеев, оказавшийся в среде астраханских калмыков по долгу службы.

К работам третьей группы можно отнести труды Я.Потоцкого, Г.Геракова, А.Штылько, Дж.Белла, Сабурова, А.Дюма, Т.Г.Шевченко, В.И. Немировича-Данченко.

Понять, как изменялся взгляд на «калмыков» как на

«своих» или «чужих» в среде самих подданных Российской империи, позволяет рассмотрение выбранных источников в хронологическом порядке. От произведения к произведению, каждое из которых так или иначе отражает воззрения общества небольшого временного периода (1-2 десятилетий) становятся видны изменения.

Нельзя отрицать, что взгляды авторов данных трудов на калмыцкое население, их отношение к нему формировались также и под воздействием общественного мнения – в том числе, и столичного, и принятого в научной академической среде, и распространенного в провинции, а именно - в Нижнем Поволжье - среди того пестрого разнородного круга людей, с которыми авторы текстов общались и кого они избирали своими информантами. Поэтому, выясняя особенности восприятия калмыцкого населения авторами специальных трудов, мы тем самым получаем представление и об общественном взгляде на этот вопрос в целом.

Голландец Ян Стрюйс калмыкам в своем описании путешествия 1669 г. уделяет внимание незначительное, - лишь как части населения страны, вообще малоизвестной ему и во многом загадочной и опасной. Указано, что астраханская торговля «очень велика», и ее процветанию способствуют, наряду с бухарцами, черемисами, ногайцами «и другими татарами», персиянами, армянами и индусами также и калмыки. Самая внешность калмыков описана как отталкивающая - как, впрочем, и наружность других кочевых народов края: «*Ногайские Татары и Черемисы … как они ни отвратительны, все таки они ангелы в сравнении с Калмыками, в наружности которых что-то страшное*»[29]. Приведен случай разбойного нападения калмыков на путешественников, описаны они, в целом, именно с точки зрения их потенциальной опасности и склонности к разбоям[30].

Итак, еще не просматривается никаких признаков

активной вовлеченности калмыков в хозяйственно-административную структуру региона, и нет восприятия их как «полноценных» подданных страны, в пределах которой они проживают. Сама царская администрация занята лишь сдерживанием и умиротворением этих опасных пришельцев. Восприятие калмыка как «чужого» предстает во всей полноте.

В описании шотландца Джона Белла от 1716 г. присутствует уже некоторая романтизация калмыков, как неких чистых детей природы, выгодно отличающихся этим от испорченных людей запада. Здесь мы уже видим включенность калмыков в единое административно-хозяйственное и культурное пространство Нижнего Поволжья как части государства. Так, для продажи лошадей калмыки съезжаются на ярмарку. «*…Из калмыков бывают весьма хорошие служители и нет таких трудов, коих бы они не снесли, лишь только б поступали с ними ласково. Жизнь вольная и странственная, каковую они ведут, вселяет в них отвращение ко всему тому, в чем хотя малый есть знак принуждения и неволи. … Все их упражнение состоит в пасении стад, в обучении лошадей и во звериной ловле*». Калмыцкое традиционное жилище – кибитки – получают высокую оценку за свою эргономичность и приспособленность к условиям среды: «*Кибитки их … мне показались лучше всех, сколько мне ни случалось видывать, ибо способны ко скорому поставлению, и столь легки, что один верблюд может их свезти пять или шесть*».

О чертах характера, о калмыках как народе сделан обобщающий вывод такого рода: «*…Нет у них в языке ни одной из тех ужасных клятв, каковые весьма обыкновенны между просвещенными народами. Они верят, что добродетель делает человека счастливым, а порок бедным…*»[31].

Петр Симон Паллас в первой части своего «Путеше-

ствия по разным местам Российской империи» от 1773 г. раздел «Известие о калмыках» посвящает изложению своих соображений об этом народе, причем прослеживается изменение взгляда на эту группу населения – уже как на людей, которых не следует демонизировать, считать дикарями или приписывать им массу пороков, - и понятны признаки, по которым этот взгляд определяется. Он не просто оправдывает те или иные малопонятные поступки калмыков, но и развенчивает некие негативные стереотипы. Так, опровергает расхожее мнение – «из сообщеннаго некоторыми путешественниками» - о том, что «*все калмыки лицом весьма безобразны и страшны*»: *«…многие из мущин и женщин имеют круглое и приятное лицо, да и некоторые столь пригожи, что и в Европейских городах не стали бы ими гнушаться». Это же касается нравов калмыков, которые «во многих делах показались мне лучше, нежели как многие путешественники их описали»*.

Обращает внимание на общечеловеческие качества калмыков – *«хорошие их свойства», выгодно отличающие их от других степных народов, например, от «флегматичных киргизцов»*. Таковы «*товарищество, приятство, откровенность, услужливость и веселое свойство*». Признание этих черт не исключает критики: есть у калмыков и такие пороки как *«праздность, неопрятность и коварство, которое они во зло употребляют»*. Эти негативные свойства порождены, по мнению автора, общими для всех кочевых народов причинами: особыми условиями окружающей среды, типом хозяйствования: *«Все те народы, которые имеют своевольную, безпечную и степную жизнь, от природы склонны к праздности…»; кроме того, «…может быть так же, как и у Французскаго простаго народа, причиною тому больше возпитание и легкомыслие, нежели леность…»*.

Описывая жилище калмыков – «войлошные кибитки»,

автор указал, что они «россиянам довольно известны…», и объясняет их устройство только «в угождение иностранным». Это означает, что различные феномены бытовой среды калмыков уже органично влились в общее культурное поле региона. Высокой оценки заслужило бережное отношение к жизни человека, что проявилось, например, в «их уложении…на Монгальском языке»: *«… Калмыцкие Князьки … сделали такия учреждения, которыя могут посрамить узаконения тех Европейских земель, которыя политичными почитаются, и вольных Азиатских народов варварами называют…»*. Напротив, критики заслужило вероучение калмыков, поскольку «*…оное учение, так как и многия другия суеверныя предания суть ничто иное, как выдуманныя жрецами басни и ослепление, дабы чрез то незнающей народ сделать себе покорным…*» [32].

Г.С.Гмелин характеризует особенности быта и повседневности калмыков через призму описания особенностей ландшафта, природных условий, устанавливая неразрывную взаимосвязь экологических и социокультурных характеристик. Мы видим, что население – русское, татарское – уже так или иначе контактирует с калмыками, причем, даже извлекая из этого пользу. При описании ландшафтных особенностей региона отмечает, как именно они используются местным населением – в том числе, калмыками. Например, отмечает, что на горе Богдо есть холм, «*который весь состоит из красной тонкой глины, которую калмыки употребляют на крашение решеток к своим кибиткам…*»[33]. Далее дает сравнение быта и жилищ-кибиток калмыков и татар, указывает уже на роль калмыков в политико-административных предприятиях в регионе, в частности, то, что «*так называемая Джисанская и Джамбулайская татарская орды были приведены в российское подданство именно калмыками…*»[34]. Кроме того, часть «трухменских татар», проживающих у станицы

Ветлянинской, по местным преданиям, оказалась здесь благодаря «*зайсангу Хорлику, который в 1593 году … 300 фамилий взял с собою*»[35].

Участие калмыков в развитии хозяйства края заметно по тому, что ряд пород скота уже ассоциируется именно с их деятельностью, в том числе – селекционной: породы скота – лошади - калмыцкие, «калмыцкие овцы из всех суть наилучшие»[36].

Повлияло пребывание калмыков в регионе и на возникновение целого пласта топонимов, гидронимов и зоонимов, известных среди всего остального населения[37]. Заселение края, появление населенных пунктов стимулировалось, в той или иной мере, наличием тут калмыцкого населения. Так, процветание г.Сарепты («селения Сарпинского»), особенно его торговли, во многом зависело от калмыков[38], «*ибо сии степные рыцари много питали селение и так сказать оными купечество жило и оживлялось*». «*Жители Черного Яра…торгуют…с калмыками, также и тем промышляют, что сих степных рыцарей на нарочно сделанных судах через Волгу туда и сюда перевозят*»[39]. «*Крепость Енотаевкая…в 1741 году против калмык построена*»[40].

Приносит пользу пребывание калмыков и жителям в плане расширения их кругозора: «*красноярцы, так как и царицынские, Черноярские и Енотаевские жители говорить умеют по-калмыцки*»[41].

Из работы Гмелина можно сделать ряд выводов о критериях, по каким население страны перестает относить одну из своих групп к «чужим» и начинает ее воспринимать как свою органичную часть. В данном случае это:

1) активная включенность в хозяйственную жизнь региона и в социально-экономические отношения, 2) приобретение в их системеопределенной специализации, 3) обмен знаниями и опытом, 4) вклад в формирование топонимики края.

Ян Потоцкий, польский писатель-романтик, археолог, путешественник, оставил труд «Путешествие Яна Потоцкого в Астрахань и окрестные страны в 1797 году».

Как указывает Потоцкий, среди местного – некалмыцкого населения – уже возник устойчивый интерес к изучению жизни калмыков, особенно это характерно для жителей Сарепты, *«где мирные моравские братья вводят свою промышленность между дикарями… Большая часть братьев знает язык их: некоторые даже пишут на нем, … есть даже такие, которые забавляются списыванием калмыцких книг».*

Привлекает внимание ярко выраженная европоцентричность воззрений автора: моравские братья, которые появились на данной территории значительно позже калмыков, для него все-таки более «свои», именно они представляют культуру и цивилизацию среди «дикарей». Судя по его сведениям, калмыки все активнее включаются в социально-экономическую жизнь региона, однако, по его мнению, это произошло под давлением неблагоприятных факторов, в частности, уменьшения стад, «*и это заставило их решиться работать, чему весьма нелегко войти в голову калмыка … одна только крайняя необходимость может их заставить чем-нибудь заниматься…». «Сегодня я видел караван русских и татарских купцов, ехавших в калмыцкую орду продавать хлеб, вино и мебель, т. е. небольшие, узкие и невысокие скамейки, деревянные сундуки, выкрашенные масляною краскою, и двери, сделанные таким образом, что их можно приставить к кибиткам калмыцким».*

Мы видим, что товары, предназначаемые для степного населения, приспособлены к его потребностям, которые хорошо известны и учтены. Из описаний наблюдаемых сценок повседневной жизни следует, что калмыцкое население края воспринимается как простодушное, в целом

доброе, местами забавное («калмыки… резвы как щенята», «забавляло приятное простосердечие калмыков»), хотя и с некоторыми странностями, очевидно, непонятными европейцу. К таковым относится отношение, например, к собакам, которых берегут, поскольку *«…с понятием о сем животном идею о переселении душ, … почитают за величайшую честь быть съедены собаками».* С другой стороны, для приучения собак к такому типу питания *«они кормят их плохо… Таким образом бедные собаки принуждены питаться калмыцкими трупами»*[42].

В научном труде И.И.Лепехина для нас важны описания иерархии калмыцких представителей знати и должностных лиц, данные в их включенности в государственную административную систему, взаимозависимость рангов и чинов[43].

Описания И.Лепехина европеизированы и, чтобы пояснить тот или иной калмыцкий термин, используются сравнительные описания, более привычные читателю русские и европейские термины. Так, «сборище судей» (Заргя)» сравнивается с Сенатом. Подробно описано разделение судебных полномочий в калмыцкой среде. В описании «Главных их законов» важен ряд деталей, которые маркируют степень осведомленности исследователей о внутреннем социальном устройстве калмыцкого общества как целостного этнополитического феномена внутри имперской структуры. Как указывает исследователь, *«по сим законам разбираются их важные дела судьями; а другую мелочь решат нижние каждого улуса начальники, как то сотники и другие по воинскому разделению учрежденные люди».*

Понять иерархию буддийского духовенства помогают сравнения с иерархией православной церкви: «лама… первосвященник», «черные священники, называемые гелюн», «гегиль или дьякон», «…манжи или дьячок», «тебку

или пономарь»; «бакши…отправляют должность словесных учителей при воспитании юношества». Эти сравнения дают представление о функциях каждого священнослужителя в единой системе культа и указывают на степень владения этнографическим материалом учеными того периода[44]. Важно, что И.А.Лепехин избегает поверхностного суждения о самом вероучении – «В чем состоит их закон, и какое они имеют понятие о Высшем существе, потребуется почти целая книга». Автор дает лишь «краткое известие»[45] и в заключение делает вывод «о пользе калмыков»: *«Они занимают пустынные степи, ни к какому обитанию неугодные. В них мы имеем, кроме других военных служб, хороших и многочисленных оберегателей наших пределов от набегов киргизкайсаков и кубанцев. От скотоводства получаем мы наилучший убойный и рабочий скот… Калмыкам мы также должны за хорошие тулупы и мерлушки»*[46].

Таким образом, представление об этом народе как о части населения империи, который обладает набором своих специфических черт (но – без попытки дать им оценку по принципу «негатив-позитив»), а не некоем чуждом элементе, - расширяется, детализируется и закрепляется – в том числе, и в научных кругах, транслируется в издаваемых работах.

В описании Астраханской и Кавказской губерний (1809 г.) калмыки представлены среди прочих народов, населяющих Астраханскую губернию, и указано, что своим скотоводством они «причиняют пользу»[47]. Очень точны и показательны наблюдения за «общим свойством калмыков»: *«все вообще калмыки, будучи веселого свойства, имеют разные забавы. … повинуются совершенно владельцам, и прочим начальникам своим; сохраняют между собой товарищество, приязни, откровенность и услужливость, чем совершенно отличаются от грубых и беспорядочных киргизских флегматиков[48]. Но при всем том, ныне у калмыков явно*

видимы: мотовская роскошь, пьянство, карточная игра, обман, воровство, и крючкотворная хитрость, сокрытая подвигами калмыцкой простоты и невежества; по чему кажется, из древних их обычаев многое переменилось, кроме суеверия, о сохранении коего неусыпно стараются гилюны»[49].

Таким образом, эти наблюдения, приведенные в официальном документе, предназначенном для ознакомления населения империи с ее особенностями, свидетельствуют о все более значительном вовлечении калмыков в «имперскую повседневность», приобретение ими новых черт, свойственных прочим подданным Российского государства и признаки утраты самобытности.

Г. Гераков в своем труде упоминает калмыков как хороших перевозчиков, ямщиков и гребцов, как представителей населения губернии, - постольку, поскольку они вписаны в общую систему жизни региона.

Один раз мельком сказано о нечистоте кибиток и отсутствии гигиены, особенно – у детей, и сказано, что автор уговаривал калмыков жить в избах, но на них это не произвело впечатления[50]. Внимание автора записок привлекают некоторые негативные бытовые аспекты – которые претят ему, как представителю «цивилизации», но радуют примеры активного вовлечение калмыцкого населения в различные виды деятельности региона.

Н.Нефедьев в 1832-1833 гг. собирал сведения для тайного советника Д.Н.Блудова, то есть, имело место длительное погружение исследователя в изучаемую среду. Автор оценивает обстоятельства постепенного налаживания контактов калмыцких владетелей с московской властью как довольно сложный процесс[51], давая оценку тем или иным событиям с точки зрения полезности в деле постепенного регулирования жизни калмыков в рамках Российского государства.

Так, особенно благоприятным для всего калмыцкого народа является, по мнению автора, царская грамота 21 мая 1697 г., согласно которой калмыкам отводились степи на луговой (левой) стороне Волги по реке Ахтубе, а также встреча князя Б.А.Голицына с калмыцким ханом Аюкой на р.Камышинке, где 17 июля заключен договор, определивший права и обязанности калмыков в составе государства[52]. Важен ряд замечаний общего характера: «*…крещеные калмыки были предметом непрерывных попечений правительства, желавшего видеть в них оседлых христиан-земледельцев*»[53].

«Начальство, до времени – не приступая к истреблению вкоренившихся в калмыках предрассудков…довольствуется теми сведениями, какие…были доставлены ему от самих владельцев улусов и улусных правителей…» [54].

Работа характеризует калмыков именно как подданных империи, автора интересуют те аспекты их существования, которые могут быть полезны для дальнейшего регулирования их бытования в имперской среде; отношения к ним как к «чужим» не прослеживается – скорее, как к «своим», которые еще нуждаются в дальнейшей аккультурации и ассимиляции – причем в первую очередь для их же собственного блага. Это необходимо делать потому, что несет для данного народа лишь благо: *«при постепенном влиянии благотворном законов российских на нравы и образ мыслей сего народа, помянутое самовластие..утратило силу свою, но …собственное беспредельное уважение калмыков к владельцам – в коих привыкли они видеть существа высшие и как бы священные и которым придается общее название цаган ясан (белые кости) – утверждает за сими…полное владычество над умами и волею их подданных»*[55].

Важно наблюдение ученого о том, по какому принципу производится посвящение в ту или иную духовную сте-

пень. Оно позволяет нам распознать, с одной стороны, еще один действенный механизм постепенной аккультурации калмыцкого населения в имперское пространство, с другой – оценить высокую степень тонкости вмешательства российской власти в местные социокультурные отношения, что тем более сложно из-за наличия противоречий про-калмыцкого и про-тибетского настроя в среде не только духовной, но и светской. Итак, автор указал, что все посвящения – по иерархии – исходят, как от последней инстанции, от ламы, который, в свою очередь, в древности получал посвящение от Далай Ламы –«обожаемого калмыками», из Тибета. Постепенно в звании ламы стали утверждаться российским двором (пример – Дербетовский Чунчей Бакши и Богацохуровский Орочи Лама). «Нынешние Ламы назначаются из числа известных хорошею нравственностью и познаниями людей, владельцами и народом, без дальнейшего утверждения»[56]. Особенно важно, что, по мнению автора, «*время и обстоятельства, без сомнения, убедят народ сей в необходимости оставить полудикое состояние и обратиться к постепенному образованию, пользы коего разительно доказывает им князь Тюменев… Владелец сей…не уступает в образе жизни достаточнейшим из русских помещиков*»[57]. «*Необыкновенная перемена в здешнем климате, не благоприятствующая кочевой жизни, в свою очередь неминуемо должна произвести в степях значительный переворот, который…будет более полезен нежели вреден… ибо суровые зимы одних из калмыков вынудят узнать… оседлость,… а другие, жившие на счет излишней щедрости природы, …займутся работами у рыбопромышленников, увеличат рабочий класс скудного народонаселения Астраханской губернии и чрез соединение с русскими получат новые понятия и лучший образ мыслей*»[58].

С восхищением Н.Нефедьев отзывается о необычайной

крепости и жизнестойкости калмыков, и с осуждением и негодованием описывает отношение калмыков к заболевшим оспой современникам. Именно их страх и кочевой образ жизни не позволяют множеству больных выздоравливать, поскольку лечить их и ухаживать за ними не принято[59]. Это расценивается как «зло», и меры правительства по распространению оспопрививания называются крайне полезными, ведущими к преодолению невежества калмыков и постепенной победе над оспой.

Труд Я.Сабурова (1835 г.) представляет собой путевое описание – поэтому калмыки описаны в первый раз при посещении автором Сарепты – они стоят «лагерем» вокруг города, населенного немецкими колонистами-гернгутерами. С сочувствием сказано о произволе владельцев над бедняками. Степень «чуждости» этой части населения региона можно понять из следующих выводов автора: «*…ни цепь бедствий, ими беспрестанно и всюду влачимая, ни всегдашний вид образованности и обилия у них перед глазами, ни усилия немецких миссионеров сколько нибудь просветить их посредством христианства – не имеют никакого влияния на состав сего странного народа, который, давно пришед из дальних пределов Азии, не изменяет ни нрава, ни обычаев своих предков…*»[60].

Калмыки-ямщики названы полудикими[61]. Иными словами, на взгляд путешественника, именно приверженность калмыков своим исконным традициям и упорство в этом и являются препятствием для восприятия их как безусловно «своих».

И. Ф. Бларамберг (1772–1831), будучи помощником начальника III отделения канцелярии генерал-квартирмейстера Главного штаба летом 1835 г. принимает участие в экспедиции «для исследования восточного побережья Каспийского моря». Таким образом, цель экспедиции – естественнонаучная, поэтому этнографические

описания имеют лишь сопутствующий характер. Но и из них – несмотря на краткость – можно понять, что калмыки активно включены в хозяйственную деятельность территории, приобщившись к определенным видам занятий: *«…переправился на пароме, управляемом калмыками, через величественную Волгу»; «на обширных виноградниках зрел богатый урожай, во многих местах стояли вышки … На верхней площадке находился мальчик-калмык с трещоткой, кнутом и пращой;…Эти мальчики были сторожами виноградников…»; «рыбаки-калмыки окликнули нас »; «… его сын, кавалерийский офицер, …показал нам свою суконную фабрику».*

Понимаем, что постепенно в калмыцкую среду проникают европейские веяния: *«…я совершил…поездку в Тюмен, владение калмыцкого князя»; «великолепный дом князя»; «отставной полковник князь Тюмен … вел здесь жизнь сибарита; в доме его утонченная цивилизация уживалась с варварским укладом кочевой жизни. С 1812 по 1814 г. старый князь принимал участие в кампании…дойдя … до Парижа, где вкусил все прелести жизни, и вернулся в свою степь полуварваром, полуцивилизованным человеком»; «… вернулись в дом князя, где нас ждал обильный обед или, скорее, ужин, полуфранцузской, полукалмыцкой кухни…».*

Прежние традиции исчезают: «*В прежние времена, когда отец молодого князя не был еще таким старым и больным, приезжим оказывались в их спальнях соответствующие знаки калмыцкого гостеприимства: едва они успевали лечь, как к ним входила красивая калмычка с серебряным подносом в руках… прекрасное дитя посылалось князем, чтобы развлечь гостя. …Этот патриархальный обычай теперь не соблюдается».*

Наконец, для человека, привыкшего к европейскому укладу жизни, все «восточное» по-прежнему остается ма-

лопонятным, порой – диким и пугающим и – в отличие от всех прочих особенностей жизни калмыков – «чужим» и чуждым: *«Храм … был украшен внутри страшными идолами»; «…Появилось несколько калмыцких священнослужителей (геллонгов) в фантастических одеждах…»; «… началась ужасная музыка; особенно кошмарными были звуки труб… Калмыки, очевидно, обладают крепкими нервами, чтобы любить такую кошачью музыку»*[62].

А.М. Фадеев, занимая пост главного попечителя калмыцкого народа, в «Воспоминаниях» описывает свои отношения с калмыками (по долгу службы), и самих калмыков со значительной долей иронии и снисходительности. Он указывает, что в 1836 г. занимался устройством нового управления калмыцким народом, и происходили «шутовские церемониалы и обряды, как, например, торжественные открытия: совета Калмыцкого управления, Ламайского управления, суда-Зарго и во всех улусах – улусных управлений, долженствовавших заменять уездные суды»[63].

Описывая сами церемонии открытия, Фадеев отмечает ряд черт, присущих представителям калмыцкого духовенства, причем неловкие ситуации, в которые они попадают, вызывают его сочувствие: *«…при открытии Ламайского управления очень забавно было видеть недоумевающую и угнетенную физиономию представителя и президента его, - ламы …», «Лама был добрый калмыцкий поп, смотревший на всю эту процедуру…таким же взором, как Индийцы смотрели на приехавших к ним в первый раз Европейцев. Он взрос и провел всю жизнь в степи, на вольном воздухе, в кочевой кибитке, и комнатная атмосфера была дня него невыносима».*

В дальнейшем описании А.М.Фадеевым своей деятельности среди калмыков прослеживается взгляд чиновника, которому поручено регулировать их жизнь, ввести ее в

русло общей административной политики. Иногда видно упрощение, излишнее обобщение, влияние личных симпатий и антипатий на описание и, как следствие, степень его объективности.

Но именно вследствие этого можно с уверенностью говорить об «общечеловеческом» взгляде А.М.Фадеева на описываемый им народ – он ценит в его представителях те или иные человеческие, личностные качества, не зависящие от национальной принадлежности. Однако сами критерии оценивания этих качеств, безусловно, европоцентристские. Так, по мнению автора, те, кто считался образованным – в действительности даже *«хуже тех, которые сохранили свой первородный тип и простоту нравов»*. Князь Сербеджаб Тюмень назван «испорченным калмыком», в быту и окружении которого, несмотря на его попытки европеизироваться, «сквозили калмыцкая дикость и нечистоплотность»[64].

Важным представляется следующее замечание А.М.Фадеева. Астраханский губернатор И.С.Тимирязев ходатайствовал о том, чтобы внести исправления в новое «Положение о управлении калмыков 1835 года», поскольку, составленное графом Д.Н.Блудовым, оно совершенно не отражало реалий жизни: *«…он смотрел на все со своей точки зрения и представлял себе быт калмыцкий по тому идеалу, который наперед сам себе вообразил».* Это дает нам косвенные доказательства того, что общегосударственный взгляд на калмыков и их роль в системе административного регулирования был идеализированным, возможно, имели место некие преувеличенные ожидания, не отталкивающиеся от реального положения дел в калмыцкой среде.

А.Павлов позитивным считает влияние российских имперских законов на общественное устройство калмыков, поскольку, например, «бесчеловечным устройством» была

чрезмерная власть нойонов над своими подданными, благодаря которой они «располагали не только собственностью, но и жизнью людей, принадлежащих к их улусам», однако это *«самодержцы уничтожили милосердыми законами, за соблюдением которых назидают всегда частные пристава и улусные судьи, живущие при владельческих ставках и не только не допускают нойонов до жестокостей над подвластными, но вправе входить в распоряжения их и обиженным оказывать законную поддержку»*[65].

Для выяснения того, насколько калмыки воспринимаются представителем титульной нации империи через призму «свой-чужой», важно следующее замечание: *«Управление Калмыцкого народа, со времени подданства его России, вверяется всегда, с высочайшего разрешения Азиатским департаментом главному Приставу. Он обязан пещись о благосостоянии вверенной ему нации, поддерживать права ее, относительно дарованных преимуществ и обезопасить личность каждого от обид и притязаний»*[66]. *«Права и преимущества, дарованные Российскими законодателями калмыцкому народу почти на равне с нагайцами. Вся Астраханская степь состоит в непосредственном их владении… Освобождены от платежа подушных и рекрутских денег; изъяты от поземельной повинности; но обязаны только удовлетворять почтосодержателей станций за возку почти, да и этот оклад не превышает 2-х рублей с души в год». «В родственных отношениях права их и обыкновения во многом одинаковы с нашими»*[67].

Описание богослужения калмыков дает нам представление о том, насколько калмыки воспринимаются представителем титульной нации империи через призму «свой-чужой». Так, встречаются для обозначения предметов культа и действий участников обрядов такие пренебрежительные наименования как «истуканчик», «испускают тяжкие вздохи и видом сострадания показывают перед

ним как будто раскаяние в своих грехах», «начинают бегать вкруг своего божка…пока пот не начнет катиться с их одутливых щек», «по окончании сего шумного торжества гелюнги впялят в мешок свой барабан, а истуканчика завернув в кисею положат за пазуху»[68].

Иными словами, обряды и верования рассматриваются лишь как некая экзотика, вникать в сложности которой нет смысла и необходимости. О личностных качествах калмыков автор чрезвычайно высокого мнения. Особо стоит отметить вот такое замечание: «*Калмыки не имеют европейского гражданского образования, но нельзя назвать их диким или полудиким народом. Образ их мыслей, исключая вероисповедания правильный и даже назидательный для других…». «Натурально, не имеют никаких сведений о науках, судят о предметах, соответственно кочевой жизни , но основательно и столь благоразумно, что никакой критик не в состоянии опровергнуть их справедливого мнения»*[69].

Как некий вывод, А.Павлов утверждает: *«…эта нация не соблюдает обыкновений, похожих на европейские...»*[70].

Одна из задач описания жизни калмыков П.Небольсиным – определение закономерностей, путей и порядка калмыцких сезонных перекочевок, чтобы разбить расхожее ненаучное мнение о полной произвольности этого процесса[71]. В пространных «Очерках быта калмыков Хошоутовского улуса» автор указал: *«…та точка воззрения на предмет, которую я себе составил о калмыках, рознится во многом от точки воззрения на них предшествовавших мне писателей (упомянул Палласа, Нефедьева, Бюлера – Р.Т.)*». Эту разницу объясняет тем, что, проведя столько времени в среде калмыков, «*до такой степени увлекся привязанностию к своему предмету, что стал менее других строг к недостаткам, которые вменяются калмыкам в вину, и занимался мелочами, не обратившими на себя внимания*

других»[72].

Отмечает, что воззрение на калмыков, как на ленивых и бездеятельных, строится на ложной посылке: «*Все зависит от того, как мы согласимся понимать слово труд и в чем мы должны находить лень и беззаботность». «Нам… с нашей точки зрения – все занятия калмыков действительно должны казаться бессмысленными и жалкими». Но «точно так же и для калмыка, при его точке воззрения на предметы, обусловливающие его образ жизни, наш образ жизни кажется более чем странным»*[73]. Необходимо, прежде чем делать какие-то выводы, помнить, что труд по уходу за табуном калмыку тягостен – он физически тяжел и утомителен; то же касается и женских работ, и рыбной ловли[74]. Нельзя при изучении народа руководствоваться лишь общими правилами, из них всегда есть исключения, а те или иные традиции могут претерпеть существенные метаморфозы.

Рассуждения И.Черкасова о ламаизме в начале его работы ценны тем, что подводят теоретическую базу под исследования повседневности «инородцев», поскольку *«изучение внешнего быта, видимой жизни и обычаев недостаточно для того, чтобы знать народ. Чтобы знать народ, нужно знать начала, из которых вытекают все проявления его жизни; чтобы знать эти начала, нужно знать жизнь духовную, а чтобы знать духовную жизнь народа, нужно знать его религию, из которой, как из семени, главнейшее получает развитие дух, и вследствие того все нравственные наклонности, все движения души и сердца…»*[75]. Автор пришел к выводу, что *«вероучение ламаитов, по долгому пребыванию в астраханских краях монголов, нераздельно связано и с историей Астрахани,и с причинами явления этого народа в Европе…»*. Автор старается разобрать основные ключевые догматы вероучения «ламаитов», которые и лежат в основе мировоззрения

калмыков.[76]

Труд И.Черкасова демонстрирует нам, что в середине 1850-х гг. в обществе в целом и в научных кругах в частности, изучение калмыцкого населения Астраханской губернии переходит на качественно новый уровень, углубляясь в философско-мировоззренческие основы культурного своеобразия жизни этого народа.

Француз А. Дюма описал калмыков в документально-художественном произведении «Из Парижа в Астрахань. Свежие впечатления от путешествия в Россию». Целью посещения литератором калмыцкой степи являлось получение ярких впечатлений, что и было достигнуто: *«Я был изумлен в высшей степени: ну, наконец, встретились с нежданным!»*.

В то же время, знаменитый французский писатель увидел много особенностей жизни калмыцкого населения, которые шли вразрез с образом калмыка как экзотического сына степей, полностью лишенного проблем и бед. Писатель заметил, что «*калмыцкое духовенство, может быть, самое счастливое и самое ленивое из всех; в последнем качестве берет верх даже над русским духовенством. Оно пользуется всеми возможными льготами…*». Не лишен идеализации образ князя Тюменя, который назван «*истинным человеколюбцем; он набирает пажей для себя и фрейлин для жены из сирот*». Излишне обобщенным представляется вывод писателя о том, что «*в отношениях между обоими полами в Калмыкии царит социальное равенство*»[77].

Несмотря на то, что в произведении француза взгляд на российских подданных вообще не может быть полностью избавлен отсвоеобразного клейма «чужого», калмыцкое население представлено ничуть не более «чужим», чем все остальные социальные группы, встреченные и изученные писателем по дороге.

Оригинальностью отличается взгляд на калмыцкое население Астрахани Т.Г.Шевченко, прибывшего в город после многолетней ссылки. В записи от 10 августа 1857 г. читаем: *«Всматриваясь пристальнее в господствующую здесь узкоглазую физиономию калмыка, я нахожу в ней прямодушное, кроткое выражение. И эта прекрасная черта благородит этот некрасивый тип. Вернейшие слуги и лучшие работники здесь суть калмыки. Любимый цвет — желтый и синий, пища — какая угодно, не исключая и падали. Место жительства — кибитки, а занятия — рыбная ловля и вообще тяжелая работа. Мне понравились эти родоначальники монгольского племени»*[78] .

Автор вообще оказался настроен к Астрахани довольно негативно, поскольку город не оправдал его ожиданий – ожиданий человека, стосковавшегося после ссылки по культурному обществу. Несмотря на это, его сочувственное отношение к бедным угнетаемым слоям населения всегда присутствует в его произведениях – и это мы видим и в отношении к калмыкам. С одной стороны, они вызывают его недовольство – как часть города, не понравившегося ему; с другой – он выражает свои позитивные чувства к ним – как к части угнетаемого трудящегося населения империи.

И. Корнилов калмыков называет беспечными и непредусмотрительными, рассматривает их, однако, в единой неразрывной связи с ландшафтом местности, в которой они кочуют, и в связи с другими кочевыми народами губернии. В том числе, виден стиль природопользования калмыков, и бережное отношение к природе и ее ресурсам, указано, что «калмыки, киргизы и кирагачи, оживляя своим присутствием печальные степи и делая их производительными и полезными для государственного хозяйства»[79]. Калмыки показаны как часть населения губернии, вносящая определенный вклад в ее природопользование и хо-

зяйствование.

В статистико-этнографическом труде «Калмыцкая степь Астраханской губернии» за 1868 г. приводятся рассуждения о калмыках как о нерадивых подданных, которые никак не покоряются полезным мерам по улучшению их благосостояния. И это – просто внутриполитическая проблема[80]. Важный вывод, на который следует обратить внимание – «*правительство русское, приняв калмыков в свое подданство и предоставив тайшам и нойонам управлять народом и заботиться о его благосостоянии, не обращало должного внимания ни на потребности и нужды его, ни на его хозяйство. Правительственная заботливость об интересах калмыков на первых порах ограничивалась только указанием им места для продажи лошадей… Впоследствии все усилия правительства направлены были на то, чтобы склонять сначала ханов и нойонов, а потом и простой народ к немыслимой в то время для кочевых скотоводов оседлой жизни. Такого рода действия раздражали калмыков, усиливали их недоверчивость и может быть даже способствовали бегству их из России*[81].

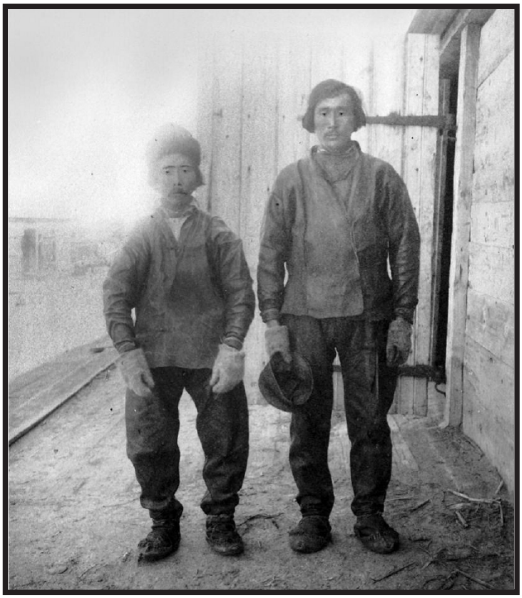
Впервые – среди всего массива работ – здесь указано на обоюдную ответственность – власти и самого народа – за благосостояние калмыцкого населения. Калмыки уже не видятся как некие «дикие» инородцы, малопонятные пришельцы – но воспринимаются как имперские подданные, имеющие права и круг обязанностей.

Журналист В.И.Немирович-Данченко подмечает в своем путешествии по Волге такие моменты, на которые не обратили внимания ученые и чиновники. Например, отмечает, что о трудоспособности калмыков ходят легенды: «*Как неохотно здесь берут на промыслы татар и русских … так на перерыв хватают калмыков, славящихся своей неустанной деятельностью и силой… Даже баба-калмычка в рыболовной артели сделает гораздо*

больше татарина-ногайца, ленивого и слабого да еще притом и лукавого за троих русских. Калмыкам здесь вверяются безусловно и не имеют поводов раскаиваться в этом. «Уж очень народ хороший». На пароходах они тоже неоценимы…»[82]. И особенно ценно замечание об Астрахани: *«…характер местной администрации и управления только в последнее время приближается к русскому. Прежде же здесь были какие-то паши, а мелкое начальство, особенно относительно калмыков, скорее напоминало среднеазиатских аксакалов»*[83]. Это наблюдение указывает на некую патриархальность отношений калмыков и имперской власти, в налаживании и регулировании которых значительную роль играли личные симпатии и уважение, умение представителя власти сопереживать, вникать в проблемы.

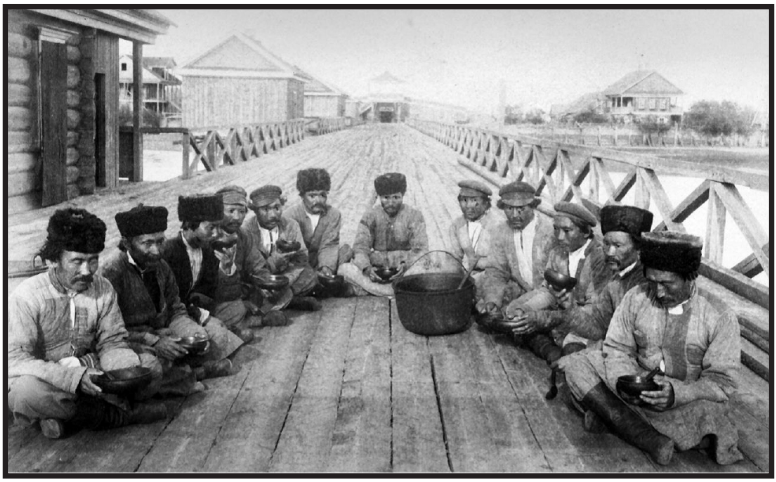
И. Житецкий свои этнографические наблюдения 1884-1886 гг. посвятил быту астраханских калмыков. Работа была выполнена в рамках научно-исследовательской деятельности Петровского общества исследователей Астраханского края, с целью зафиксировать исчезающие обычаи. Ряд открыток начала XX в. был посвящен труду кулмыков на рыбных промыслах (рис.8-9).

Никаких следов подхода к калмыкам как к «чужим» уже нет: это часть населения России, обладающая культурным своеобразием и богатством, которое необходимо описать и тем самым сохранить для будущих исследователей. Наблюдения - очень внимательные, полевые, с использованием сведений, получаемых от самого населения – поэтому все действия, обряды, церемонии и особенности бытования сопровождаются объяснениями[84]. Уделяет внимание не только детальнейшему описанию одежды, еды, кулинарных традиций – но и их постепенному размыванию и утрате среди населения, появлению новых, несвойственных калмыкам черт бытования[85]. Калмыцкое общество –



его сословная структура – размывается под влиянием ряда факторов, к которым относятся сам кочевой быт и уклад[86]; *«взаимные браки…сословий», «сглаживание междусословных отношений …благодаря зарождению среди калмыков… класса имущественной аристократии…».*

Еще один фактор, разрушающий сословные «предрассудки»



- «внесение в калмыцкую среду вместе с грамотой европейских воззрений на жизнь и положение личности: все калмыки, получившие образование даже в астраханском

калмыцком училище или в уездном училище, не говоря уже о побывавших в гимназиях, фельдшерской школе, в высших учебных заведениях, или же занимавших какое либо служебное положение в роде переводчиков, депутатов и пр. – являются в сословных традициях отрицательным началом…».

А.Штылько, приводя описание калмыков в своем путеводителе, представляет их как одну из групп астраханского общества, хоть и обладающую некоторыми особенностями быта, костюма, нравов – однако, в целом, полностью включенную в единое культурное, политическое и социально-экономическое пространство региона. Различия, которые есть в среде калмыков и которые бросаются в глаза наблюдателю, вызваны более социально-экономическими причинами: «*Насколько нарядна и эффектна в своем национальном костюме, знатная или богатая калмычка, настолько же не презентабельна бедная. В этом отношении разница между богатыми и бедными совершенно та же, что и у европейцев*»[87].

И.Н.Сырнева (в дорожной книге, вышедшей под редакцией П.П.Семенова и В.П.Семенова) уделяет внимание калмыкам в томе VI «Среднее и Нижнее Поволжье», среди прочих народов, населяющих регион. По сути, материал, посвященный калмыкам, носит характер исторической справки, в которой постарались охватить и основные этапы истории калмыков в России, и особенности их традиционного уклада, и их взаимоотношения с властями, и внешний вид, и черты характера.

Необходимо отметить некоторые важные наблюдения исследователя, которые служат объяснению всей ситуации с ролью и местом калмыков в историко-культурном поле Российской империи в целом. Так, автор отмечает ряд факторов, сопровождавших включение калмыков в это пространство, их аккультурацию. «*Оставив свою ро-*

дину – Джунгарию, они….в 1630 году, ворвавшись в Европейскую Россию, заняли обширное степное пространство по правую сторону низовья Волги, подчинили своей власти кочевавших здесь татар, туркмен, ногайцев, эдишикульцев, эдисанцев и других народцев и начали свои разбойничья набеги на русския поселения»[88]. Далее калмыки поняли, что не смогут бороться с Московским государством, поэтому дали шертную запись, обещав «быть у Московского царя в вечном послушании». Но оно оказалось фиктитвным – клятву они все время нарушали: «Все Поволжье – до Самары и Симбирска – трепетало от калмыцкой орды»[89]. Усмирение калмыцких набегов стало возможным с 1771 г., когда русское правительство «разместило в кочевьях орды постоянные воинские команды, строго ограничило самодержавие ханов и подчинило их контролю русской администрации»[90]. Для части орды это стало поводом к уходу за пределы Российского государства. «Общественное устройство оставшихся калмыков, в видах постепенного подчинения их русскому законодательству, было несколько изменено: власть хана уничтожена, и весь калмыцкий народ разделен на семь отдельных владений или улусов…».

Из общего улусного строя выделялось духовенство, свободное от податей. В 1834 г. издано «Положение об управлении калмыцким народом», имевшее в виду дальнейшее регулирование калмыцкой жизни»[91]. Правила предполагали постепенную ликвидацию самих социально-экономических основ автономии: в случае бездетности родового правителя улуса – нойона – его должность после смерти переходила к назначаемому русскими властями особому правителю, а улусное население становилось государственными крестьянами; административную власть получило теперь «улусное правление», куда наряду с нойоном входили и государственные русские чиновники (улус-

ный попечитель); по этому же принципу действовал и суд «зарго», в котором все случаи разбирались с позиций традиционного калмыцкого права и - имперского законодательства.

На момент написания труда калмыцкое население жило по закону 1892 г., отменившему особые права и привилегии родовой знати, приравнявшего калмыков-простолюдинов к свободным сельским обывателям, платившим подати в казну.

Управление калмыками переходит к чиновникам – улусным попечителям, родовые общины управляются выборными лицами на правах волостных старшин. Указано, что русским правительством был предпринят целый ряд мер для того, чтобы «приучить калмыков к оседлости», но попытки привлечь калмыков в создаваемые для них поселки нашли некоторый отклик лишь после 1862 г., когда началось генеральное межевание калмыцких земель и наделение простолюдинов землей[92]. В основном, анализ черт характера калмыков происходит через призму их вовлеченности в имперский уклад, с точки зрения степени их лояльности режиму, их взаимоотношений с титульной нацией.

Указано, что «эти лучшие стороны своего характера, в силу исторических причин, они обнаруживают только в отношениях к своим». В отношениях с русскими – это словно совершенно другие люди: «они скрытны, недоверчивы, хитры, мстительны; если чувствуют свою силу – грубы, дерзки и нахальны, но трусливы… ко власть имущим раболепны». К «общечеловеческим» (отнюдь не национальным) недостаткам калмыков автор относит «их апатичность к своему положению, лень, безпечность, ненаходчивость в затруднительных обстоятельствах и страсть к конокрадству и пьянству»[93].

Как о неких туземцах, которым еще крайне далеко до

цивилизации, пишет автор о калмыках с точки зрения их личной гигиены и чистоты. Однако, при описании религиозных воззрений автор уже не пользуется такими определениями как «язычество», «идолопоклонство», а описывает их с позиции современного ему религиоведения, указывая, что калмыки исповедуют буддийскую религию[94].

Иными словами, в представлении общества социально-правовой статус калмыков трансформировался от статуса интервентов, относительно мирно влившихся в имевшуюся территориально-административную систему империи, через статус имперских привилегированных подданных, уже само сознание которых постепенно колонизируется, до статуса рядовых налогоплательщиков, особенности повседневного уклада которых сохранялись постольку, поскольку не противоречили общегосударственным установкам.

Признаками, по которым в течение XVII-XX вв. разные авторы причисляют калмыков к «чужим», являются:

- отсутствие вовлеченности калмыков в хозяйственную, социальную и культурную жизнь региона;

- высокая степень независимости калмыцкой знати от общегосударственных интересов, частое пренебрежение ими ею ради своей выгоды и даже ведение неких военных действий на территории этого государства (набеги на других подданных);

- слабое или вовсе отсутствующее проникновение европейских традиций в повседневный уклад;

- отсутствие влияния на формирование топонимики и профессиональных терминов (например, рыболовецких) региона.

Напротив, признаками превращения калмыков в «своих» оказываются:

- активная вовлеченность в хозяйство, торговля, найм на различные работы к другим группам населения, появ-

ление хозяйственных и профессиональных специализаций, появление значительного пласта калмыцкой топонимики и профессиональных терминов;

- приобщение к российским и европейским ценностям;

- резкое уменьшение политико-административной самостоятельности знати и духовенства, включение их в единое политико-культурное поле региона и империи в целом;

- постепенная утрата ярко выраженной самобытности – в том числе и в быту.

Интерес к калмыцкому населению на начальном этапе сбора сведений имел своей целью ознакомление с народом для максимально эффективного вовлечения его в имперскую систему, впоследствии интерес трансформировался в сугубо научный: философский, этнографический, во многом – с целью описания и сохранения особенностей бытования, утрачиваемых калмыками.

Отметим, что, важным инструментом аккультурации являлась интеграция калмыков-буддистов в единую систему социально-экономических связей региона и освоение новых видов и отраслей хозяйственной деятельности, которую они обогащали и развивали своим участием, что нашло отражение в источниках.

В целом, можно вычленить следующие маркеры влияния калмыков-буддистов на развитие социально-экономического и этнополитического пространства региона:

1) влияние на формирование это-конфессиональной карты региона в XVIII в.;

2) влияние на появление новых населенных пунктов;

3) участие в торговле края, в развитии скотоводства XVII-XIX вв.;

4) влияние на политические процессы и общественную

жизнь региона;

5) влияние на формирование регионального законодательства.

Значительный комплекс источников, вводимый в научный оборот, позволяет всесторонне осветить эволюцию социально-политического взаимодействия Российского государства и калмыков-буддистов в XVII-XIX вв.

СТОЛИЦА НА ОКРАИНЕ ГОРОДА

КАЛМЫЦКИЙ БАЗАР: АВТОНОМНЫЙ ФЕНОМЕН ИЛИ «СПУТНИК» ГУБЕРНСКОГО ГОРОДА?

Среди населенных пунктов Калмыцкой степи Астраханской губернии особая роль в XIX-начале XX вв. принадлежала Калмыцкому Базару, расположенному севернее Астрахани, выше по течению Волги. Сегодня это – поселок Приволжье, входящий в городскую черту.

Необычность его статуса признавали современники и в дореволюционные годы, и в первые годы советской власти. В 2017 г. исполнилось 215 лет с момента основания этого астраханского пригорода, некогда - колоритного предместья. Ровно 100 лет назад, в марте, управление поселком изменилось - ликвидировано попечительство и организован поселковый совет. 90 лет назад Калмыцкому базару был присвоен статус рабочего посёлка, который переименован в Кануковск. В 1943 г. калмыцкий народ был депортирован, поэтому поселок перешел в состав Астраханской области и переименован в привычный нам Приволжский. 60 лет назад калмыцкая автономия была восстановлена, но поселок остался в составе нашей области[95].

Неординарность статуса Калмыцкого Базара слагалась из нескольких компонентов – функций, выполняемых им параллельно в нескольких «пластах» или слоях имперской реальности. К таковым можно отнести функции 1) в административном плане - «калмыцкой столицы»; 2) аналога Нижегородской ярмарки как торгового узла и одновременно – выставочного комплекса; 3) «этнографической деревни». Все три неразрывно взаимосвязаны.

Калмыцкий базар был основан как место оптовой тор-

говли скотом в 1802 г. «в целях развития торговли и регулирования найма рабочей силы кал¬мыков»[96]. К 1862 г. в поселке было 40 кибиток, жило 150 калмыков и лама, для торга построили 13 лавок. В 1859 году - уже 33 двора и 499 жителей[97], в 1896 году - 240 кибиток и домов, жителей почти 2 тысячи. В 1894 году сюда перевели калмыцкую миссионерскую школу с церковью и классом подготовки учителей, а в 1906 году открыли народную школу.

Именно «калмыцкой столицей» назван поселок в путеводителе Монастырского по Волге, изданном в 1884 г.[98]. Расположен он на правой, «горной» стороне Волги, в 7-8 верстах от Астрахани. Краевед А.Н.Штылько в 1896 г. писал, что в столицу эту ежедневно с 6 утра и затем каждые 3 часа от пристани городского перевоза отходит паровой баркас «Ахтубинского товарищества».

На Калмыцком базаре есть кочевья калмыков, где по утрам шла торговля скотом, который прямиком отправлялся на астраханские бойни. Базарные дни – понедельник, среда, пятница. Скот, в первую очередь, пригоняли калмыки Яндыковского улуса[99].

При ставке ламы находился лекарь-эмчи, иначе говоря, специалист по тибетской медицине, к которому обращалось за помощью все население.

Через Калмбазар шла почтовая дорога, ее содержание было повинностью жителей. Но часто строили «приличные» лавки и торговали «жизненными припасами», имели «рукодельный промысел», бойни для скота и прочий торг – «безгласно», то есть незаконно, без платежа пошлин и выполнения повинностей[100].

У Калмбазара был свой попечитель. Один из них, Ярмуш, писал, что выгода торговли скотом влекла на базар и казахов Внутренней орды, и туркмен, и кундровских и юртовских татар, и армян, и казаков астраханского казачьего войска. И это – несмотря на изначальный запрет

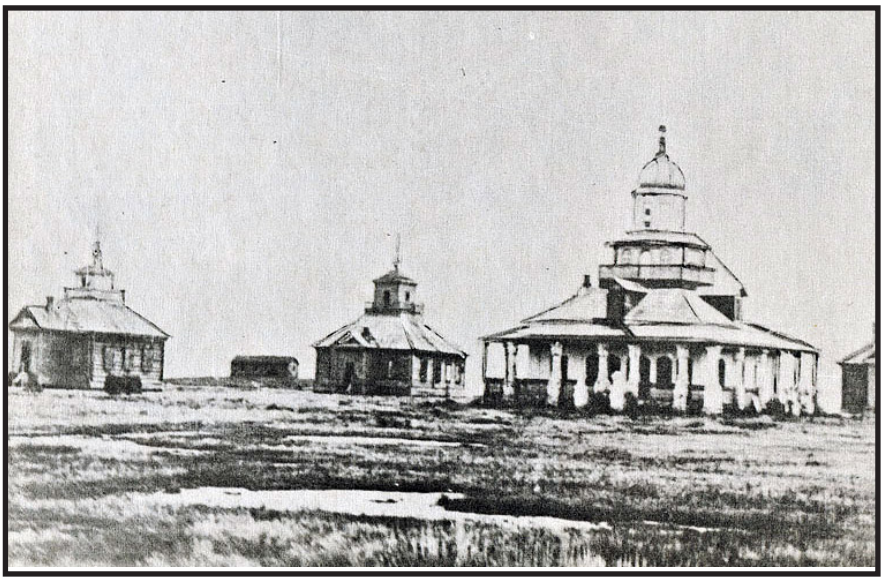
селиться там всем, кроме калмыков[101].

Среди калмбазаринского населения армяне составляли незначительную долю, однако их присутствие в посёлке было постоянным. Первое упоминание об армянах Калмбазара относится к 1820 г. 18 ноября 1820 г. исполняющий должность пристава Калмыцкого Базара Г. Давыдов доносил астраханскому губернатору Кузнецову о том, что в посёлке армяне и представители некоторых мусульманских народов занимаются перепродажей калмыцкого скота «и тем живут». В 1826 г. за армянами числилось 11 действующих торговых лавок и 1 хлебопекарня. В 6 лавках продавали мелочный товар, 2 реализовывали изделия из серебра, остальные продавали мануфактуру, пушнину, продукты и др. Значительному притоку и устойчивому росту армянской диаспоры в посёлке и вообще в Калмыкии пре¬пятствовали законы, запрещающие поселение на калмыцких землях лиц, не принадлежащих к калмыцкому народу[102].

Н.Нефедьев в 1834 г. писал, что скот калмыки продают, в том числе, в «на урочище, издревле именуемом Калмыцкой Базар». О топографии места им сказано следующее: «на крутом песчаном берегу Волги всякой проезжающий в Астрахань может видеть небольшой деревянный в китайском стиле хурул, несколько ветхих лавочек с разною мелочью и около 10 кибиток»[103] (Рис.10).

А уже к середине XIX века стационарная ярмарка в Калмбазаре превратилась в одну из крупнейших в губернии, ее ежегодный оборот превышал 100 тысяч руб.[104].

Административно-социальное же значение Базара таково: «здесь пребывают: Частный Калмыцкого базара пристав и назначаемые от каждого улуса бодокчеи или старосты, имеющие обязанность свидетельствовать условия калмыков, нанимаемых рыбопромышленниками на работу»[105].



Очертил ряд функций и Немирович-Данченко в 1877 г.: на вопрос автора книги «По Волге» о том, что такое, собственно, «калмыцкий базар», им был получен ответ: «становище калмыцкое.... Там у них храм, постоянные жилья. Это собственно рынок для продажи ихнего скота русским промышленникам. Здесь же они заключают контракты на наем калмыков для разного рода работ». Сами «контракты» - не нотариальные, а, скорее, условия, все больше заключаются на словах[106].

В ходе принципиальных изменений, привнесенных советской властью, встал и вопрос изменения статуса Калмыцкого Базара. 25 февраля 1919 г. прошло совещание о выделении Калмыцкого базара в улусную единицу, где обсуждалось постановление Губисполкома об этом от 31 января[107]. На тот момент управление Калмбазаром осуществлялось Совдепом Калмыцкого народа.

Население Калмыцко-Базаринского района состояло на тот момент из представителей разных национальностей – калмыков, татар, русских и туркменов, «*которые во всех*

отношениях подчинены ведению Калмыцко-Базаринского Совбеда».

В административном отношении все население района без различия национальностей подчинялось Калмыцко-Базаринскогой администрации, но в военном отношении калмыки находились в ведении Калмыцкого Военного Отдела при Губвоенкоме, остальная часть населения подчинена другому военному ведомству. В судебном отношении калмыки были подчинены народному мировому судье Калмыцкого Базара, а другая часть населения – тому или другому мировому участку г.Астрахани. Это вносило хаос в управление района и «*поддерживало ту национальную рознь, сеянье каковой было коньком прежнего царского правительства*».

«*Отдел Внутреннего Управления калмыцкой степи находится в отдалении от улусов. Калмыцкий же Базар в данном случае всегда являлся и является связующим звеном Калмыцкого Исполкома с его периферией, и подчас приходится пользоваться услугами Калмыцко-Базаринского исполкома в качестве передаточного пункта в деле проведения тех или иных, иногда важных и срочных мероприятий. И в связи с сокращением административного персонала ввиду уравнения Калмыцко-Базаринского района с аймачными единицами Калмыцкому исполкому приходится лишиться помощи калмыцко-базаринского исполкома, что отражается на успешности дела.*

Калмбазар представляет собой известный всему Астраханскому краю скотопригонный пункт, там есть бойни, скотопригонный двор, ветеринарный участок. Калмбазар является местом стоянки - пригоняется рогатый скот, овцы, лошади. Калмыцкий Базар имеет очень важное значение для степи, являясь заградительным пунктом при заносе чумных заболеваний из киргизской степи в калмыцкую»[108].

В 1920 г. создана Калмыцкая автономная область, и поселок вошёл в её состав, причем был тогда улусным (по сути – районным) центром. Изменилось хозяйство – заработал кирпичный завод, предприятия автотранспорта и рыбной промышленности.

О торговом и выставочном значении поселка в XIX-начале XX вв. можно судить, выявив аналогию с более крупным и известным феноменом – Нижегородской ярмаркой, которая также была торговым узлом и одновременно – выставочным комплексом.

Современный исследователь А. Коробова, ведущий специалист РГАКФД, назвала Нижегородскую ярмарку «ВДНХ» царской России»[109]. Бытование населенного пункта в таком качестве очевидно, когда вся инфраструктура, топография подчинены торговым принципам, принципам удобства торга, и в то же время – никуда не девается функция «показа товара лицом», демонстрации достижений народного хозяйства во всех его колоритных проявлениях. Просуществовав с 1641 г. у Макарьевского монастыря, она была перенесена в Нижний Новгород, и в 1817 г. началось собственно строительство Нижегородской ярмарки, возглавленное архитекторами Бетанкуром и Монферраном. По сути, это был целый город, занимавший большую территорию с собором как центром композиции и сложной инженерной инфраструктурой. По своему торговому обороту она приближалась к крупнейшим международным выставкам. Огромную роль ярмарка играла и в культурной жизни Нижнего Новгорода. По свидетельству современников, лучшие столичные артисты посещали её. Российский государственный архив кинофотодокументов имеет на хранении альбом 281 «Посещение Николаем II и Александрой Фёдоровной всероссийской выставки в Нижнем Новгороде в июле 1896 г.», и альбом 879 «Постройка павильонов на Нижегородской ярмарке.

1895-1896 гг.». Именно они позволяют сделать выводы о демонстрационном значении Ярмарки.

Как в любой приличной столице или на выставке, и в Калмыцком Базаре постоянно появлялись туристы. И тут мы приходим к описанию в некотором роде «этнографической деревни», которую, как сообщали очевидцы, посещали все интересующиеся буддизмом и востоком, смотрели здесь буддийские богослужения и национальную калмыцкую, читай – «восточную» - экзотику[110].

Журналист Немирович-Данченко отметил об облике поселка следующее: «деревушка с храмом китайской архитектуры», «виденная мной с парохода», «еще издали поражала зеленая свежесть этого берегового пятна среди песчаных понизей волжского низовья»[111]. О самом поселке в 1877 г. он написал, что это — «месиво из кибиток и деревянных домов». Обычное население круглый год жило в кибитках, а богачи и монахи на зиму переходили в дома. Жители привыкли к гостям и туристам – вот и старались показать «товар», то есть себя, «лицом». Отсюда - показная роскошь. Ведь если судить о калмыках по Калмыцкому базару — то счастливее, богаче народа нет на свете. «*Везде шелк, бархат, лисьи меха, везде золото, серебро — подумаешь, в царство Гаруна-аль-Рашида попал*». Но это - лишь одна сторона медали, масса населения жила в нищете, несмотря на тяжелую работу в рыболовных ватагах и на соледобыче. Не зря журналист рекомендует: «*По описанию Калмыцкого базара нельзя вообще заключать об общем положении этих кочевников. … Вообще, ни одному туристу не советую я пользоваться в каких бы то ни было случаях официальными аттестациями и рекомендациями. Без них к нему отнесутся невнимательно, но зато он увидит все, что ему нужно, народ явится перед ним не в виде балетных пейзан, не в виде калмыков в шелковых халатах, а во всей своей простоте неприглядно-*

ной, среди обычной обстановки труда и промысла. Тотчас же после вас с них снимут эти торжественные халаты, спрячут их до следующего чрезвычайного случая, и самая-то главная — будничная обстановка ускользнет от туриста»[112].

Гостей развлекали – разумеется, за деньги – национальной борьбой, разборкой и перекочевкой кибиток, пением и танцами. Местные женщины угощали посетителей самодельной водкой-арькой, которую перегоняли из кумыса, подавали мясо — махан, оладьи на бараньем сале — боорцук, будан — похлебку из ржаной муки с салом, пирожные мошко-омор и бууркум, кислый сыр бозо. Гвоздем программы всегда был ця – калмыцкий чай, сваренный с солью, молоком и салом, подавали его в деревянных чашках[113].

Калмыцкий Базар в плане репрезентативности буддийских мотивов был удобен еще и тем, что располагался намного ближе к губернскому центру, чем куда более колоритная ставка князей Тюменевка с ее старейшим буддийским храмом Европы, - возведенном в 1818 г. Хошеутовским хурулом. На территории Калмбазара турист мог увидеть своего рода реплику с тюменевского Храма Победы. В 1909 г. архитектор управления калмыцким народом Виктор Вальдовский-Варганек создал проект чайного павильона, вдохновившись обликом Хошеутовского хурула. Новый стилизованный павильон вырос в поселке в 1909 г.[114].

Сравнивая Калмыцкий Базар с «этнографической деревней», отметим, что все яркие «очаги» калмыцко-буддийской культуры в нашем крае – сам базар, ставка Тюменевка – в своем бытии имели одну общую черту – а именно, служили неким демо-полигоном, презентационной площадкой «буддийского востока» в имперской реальности, реальности европейской.

В июне 1913 г. губернию посетили члены императорского дома великие княгини Мария Павловна и Мария Александровна, великий князь Борис Владимирович и герцог Мекленбург-Шверинский. В первый же день визита гостей отвезли пароходом к Калмыцкому базару. Они осмотрели хурул, где духовенство преподнесло им изображение Будды, увидели богослужение. С жизнью калмыков гостей знакомили в специально разбитых кибитках с точным воспроизведением обстановки. В одной из кибиток гостям показали приготовление калмыцкого чая, в другой – перегонку молока для водки, затем были танцы под домбру и национальная борьба[115]. Вспомним визит монарших особ на Нижегородскую ярмарку.

До 1928 г. в поселке красовался деревянный двухэтажный буддийский храм - Аршанский хурул, построенный во второй половине XIX века. Хурул был хорошо виден с парохода. Многоярусная постройка из дерева, железа и стекла увенчивалась символами солнца и луны. Летом 1887 г. в хуруле читал публичные лекции знаменитый востоковед Алексей Позднеев. В храме хранились старинные священные предметы, рукописи на тибетском языке. Девять шутенов (литых изображений богов из меди, бронзы, серебра) стояли в «шкафчике», разбитом на ячейки. Главной святыней была большая статуя Будды, возможно – золотая[116]. Интерьер хурула украшали шелковые ленты – чимик, укрепленные вверху на ободках, так что из них образуется род «висячих из материи столбов»[117].

При хуруле жило духовенство. За 30-40 копеек прислужники гелюнгов охотно показывали храм гостям. Здесь же обитал чиновник главного управления калмыцким народом, попечитель Калмыцкого базара. При любых вопросах и затруднениях можно обратиться к его посредничеству[118].

В.И.Немирович-Данченко описал впечатление, которое

служба в хуруле в поселке Калмыцкий Базар произвела на стороннего наблюдателя, и те эмоции, которые она вызывала: «*Входим... Посередине в два ряда, лицом друг к другу, сидят на корточках жрецы - гелюнги. На всех красные или жёлтые шёлковые халаты...Послышался рёв трубы. С чем сравнить его? Представьте себе, если бы тысячи быков заорали разом в один голос, эффект был бы едва поразительней.…Вдруг гаснут трубы, за ними умолкают рожки и раковины, и опять тихий меланхоличный напев, опять нервное, порывистое тюлюканье серебряных колокольчиков. Наконец, колокольчики меркнут, и только жужжание барабанов да унылый сонный напев гелюнгов сквозь окно храма разносится в зелёную степь*»[119].

Астраханский литературовед А.А.Мамаев указал, что описанный в поэме Велимира Хлебникова «Хаджи-Тархан» хурул («*…чернеет тёмной своей кровлей…*») – это храм на Калмыцком базаре. Именно туда летом 1917 г. Хлебников возил поэта Дмитрия Петровского[120].

Восприятие Калмыцкого Базара как некоей визитной карточки города и края, как «открытки» с «восточными видами» нашло отражение и в оформлении настоящей почтовой открытки «Калмыцкий базар близ Астрахани», изготовленной в фотоателье Сергеева в Астрахани (Рис.11).

Набор демонстрируемых сценок из калмыцкой жизни соответствует образу населенного пункта на стыке степи и города, «столицы» кочевого населения и аванпоста «цивилизации», выставленного в «восточную дикость». Хурул (его вид снаружи), интерьер хурула с происходящим богослужением и вид на калмыцкий хотон – кочевье служат репрезентацией калмыцкого пространства края в целом.

Возникает закономерный вопрос: Калмыцкий Базар – это некий автономный феномен (политико-административный, социокультурный, экономический) или «спутник» города, причем именно губернского? В свете

рассмотренных фактов остается лишь один вариант ответа: именно и только находясь на орбите влияния Астрахани, как центра губернии и центра управления Калмыцкой Степи, «наложившейся» на губернскую карту в качестве еще одного ее слоя, мог возникнуть и существовать такой феномен.

По сию пору поселок остается главным средоточием калмыцкого населения Астрахани, именно здесь размещается «штаб-квартира» общества калмыцкой культуры «Хальмг», и до 2016 года действовал небольшой современный молельный дом, погибший в пожаре.

Его посещали делегации буддийского монастыря-университета Дрепун-Гоман (Индия) (Рис.12). Предложение о возрождении хотя бы одного хурула в Астрахани, в настоящее время выдвинутое местной религиозной организацией «Буддийская община г.Астрахани», также связано именно с бывшим Калмыцким Базаром, на территории которого храм и надеются выстроить.

ГЛАВА 2.
ДЕТИ БУДДЫ:
САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ НИЖНЕГО ПОВОЛЖЬЯ

ПРОСТРАНСТВО КАК ТЕКСТ

Поскольку мы тут говорим о «визуальной истории», то попробуем подойти к проблеме репрезентации процессов аккультурации калмыков в имперский континуум и отражения этих процессов в некоем «визуальном тексте».

Мы отталкиваемся от постулата о том, что визуальные образы могут «звучать», а любой визуальный источник (произведение изобразительного искусства, архитектуры, фото- и кинодокумент) может быть «прочитан». Визуальные образы отражают неакцентируемые в нарративах аспекты социальной действительности, казавшиеся современникам само собой разумеющимися. Искажение реальности, зависящее от воли создателя или потребителя изображения, тоже представляет собой источник для изучения менталитета эпохи или социума. Прочтение любого визуального источника возможно лишь в его контексте. Кроме того, визуальный образ открыт для различных интерпретаций, которые зависят от постановки вопросов и познавательного интереса исследователя[121].

Пространственная среда обитания (бытования, суще-

ствования, проживания) калмыцкого этноса на Нижней Волге, в том числе – на территории Астраханской губернии и самого города Астрахани рассматривается нами в виде визуального текста.

Под визуальным текстом понимаем информационную систему, чьи компоненты воспринимаются целостно и взаимосвязано, объективно представленную в предметной реальности, что позволяет зрительно воспринимать ее окружающим с последующей интерпретацией. «Читать» можно предметно-территориальные комплексы, обладающие смысловым содержанием, оформленным в особом текстовом материале. Под «чтением» следует понимать интерпретацию визуального текста означенного пространства[122]. Чтение визуального текста калмыцкой среды должно происходить как чтение «текста истории» и как «текста социокультурного диалога». Город и все пространство Калмыцкой степи Астраханской губернии как текст истории представляется совокупностью исторических событий, опредмеченных в материальных объектах.

Визуальное пространство - это некая субъективная копия пространства физических объектов перед глазами наблюдателя, в силу чего оно – виртуально и являет собой лишь отражение пространства «физического» и в значительной мере субъективно. Рассматриваются лишь те интеллектуальные продукты или артефакты, которые позволяют характеризовать саму структуру калмыцкого пространства-«текста» и его место в визуальном пространстве империи. В самом этом «тексте» отчетливо зафиксированы и отражены процессы аккультурации калмыков – как нерусских, кочевых инородцев – в имперский «космос».

Пространство «обитания» (пребывания) является отражением своеобразия образа жизни каждой исторической эпохи, общественного мировоззрения, при этом аккуму-

лируя социальную информацию и способствуя культурной интеграции жителей[123].

Сама история формирования «калмыцкого пространства Астраханского региона» имеет ряд значимых черт. Во-первых, калмыки, придя сюда, вынуждены были вписываться в существующие геополитические и этнотерриториальные реалии. Так они получают некую «изнанку» местного русского (европейского), татарского и ногайского пространств в свое распоряжение. Добавляется постепенное привязывание изначально полностью кочевой реальности – «к земле», ее закрепление и слияние с некоторыми стационарными точками на местности, своего рода «пригвождение», прикрепление, пристёгивание к статичности – и постепенное «оседание» в прямом смысле этого кочевого пространства и его носителей на места. Если сначала это пространство визуализировалось только через самих его живых носителей-представителей этноса и набор вещей, которые они могли транспортировать с собой, то со временем оно приобрело четкие, именно географические, границы и свой облик, и тогда уже визуальные образы носителей культуры - людей – стали лишь его частью, а точнее – даже просто репрезентацией в инокультурную среду.

Нас интересует отражение процессов формирования калмыцкого «общественного ландшафта» в неких визуальных образах, которые могут быть прочитаны, как текст. Основные визуальные репрезентации процессов аккультурации в этом калмыцком пространстве:

- природные и подвергающиеся антропогенному воздействию объекты и локации – ориентиры - структурные основы (гора Богдо, урочища, водные объекты, повлиявшие на типы хозяйствования, образа жизни, и даже внешность – Ергени, Черни, степь и др.), тракты, вдоль которых шла седиментация, рыболовные угодья и ватаги. Они,

как и город, могут предстать в виде «визуального текста», подлежащего прочтению, поскольку, будучи включены, вовлечены в реалии калмыцкой жизни региона, стали некоей системой взаимосвязанных кодов – символов, знаков пространства, были окультурены, вошли в «поле зрения» калмыков – а значит, и в поле зрения авторов нарративов, граверов, фотографов и – исследователей.

- сакральные объекты всех типов (хурулы стационарные каменные и деревянные, хурулы кочевые, субурганы);

- стационарные объекты светского предназначения - хозяйственные, жилые, общественные – от дворцов до мазанок;

- мобильные объекты светского плана – кибитки;

- ориентиры-маркеры (форпосты, резиденции) этого пространства в рамках чуждой кочевникам городской среды (Калмыцкий базар как часть города, Здание Управления калмыцким народом, калмыцкие предметы в экспозиции музея;

- временные, повторяющиеся знаки событийного присутствия калмыков в пространстве региона - праздники, ярмарки, места проведения обрядов, места приложения разнообразного калмыцкого труда (бывшие рыболовные ватаги, железная дорога Астрахань-Кизляр, деревья и иные объекты, куда повязываются регулярно молитвенные флаги и делаются приношения; объекты городской среды, которые стали местом проведения тех или иных акций, связанных с калмыцко-буддийской тематикой и теперь ассоциируемые с ней).

Калмыцкая реальность во всем ее многообразии сохранилась для нас лишь в визуальных образах, закодированных в разного рода источниках – фотографиях, гравюрах, архитектурных памятниках, нарративах-описаниях, которые позволяют воспринять информацию эмоционально окрашенной и образной, в артефактах (как правило, хра-

нимых музеями).

В какой-то мере само становление и развитие калмыцкого «общественного ландшафта» на астраханской земле происходило - вплоть до периода окончательной утраты ими самобытности повседневного уклада – по «изнаночному» принципу, который озвучен в исследовании Т.В.Артемьевой. По сути, исходя из данного принципа, само «вписывание» калмыцкой реальности шло в уже существующую реальность других народов, и калмыки могли воспользоваться «практическими преимуществами метафизики демаркаций»: они получали не свою «границу» и не «свою» территорию, а как бы «изнанку» границ обитания других этносов, как бы «задворки» (изнанку) астраханской ойкумены, которые не могли быть обжиты иными народами с иным укладом. Поэтому сама территория «Калмыцкой степи Астраханской губернии» на момент ее постепенного включения в имперский космос, оставалась своего рода геополитическим «фантомом». Т.Артемьева назвала подобное существование (хотя и в контексте, не соотносимом с калмыками) «изнаночным», а «пространство между чужими жизнями» маргинальным, насыщаемым «тенями и изнанками» чужих жизней, за счет чего оно получает «подобие реальности». «Отличие такого мира от подлинной реальности заключается в том, что его хозяин над ним не властен»[124], поскольку получает только тени, отражения тех изменений, которые производят окружающие «владельцы» «реальности».

Даже карты – например, те, на которых изображено расположение калмыцких улусов (пример – «Карта Астраханской губернии с описанием земель кочующих народов» 1833 г.) показывают этот принцип: калмыцкие улусы и вся Калмыцкая степь Астраханской губернии как некое «фантомное» геополитическое образование покрывает территорию губернии и частично – территории соседних

регионов, накладывается на них как некий слой, который можно увидеть именно при наведении на него фокуса зрения, определенной «резкости», будто бытие этого «калмыцкого космоса» происходит на некой иной частоте, поэтому две «реальности» друг другу не мешают.

Как эти построения могут быть «прочитаны» нами, на какой визуальный текст опираются? В первую очередь, это «вынесенность» калмыцких объектов за пределы «европейски-насыщенного» ландшафта в те пределы, где они не могут составить некую «визуальную конкуренцию» доминирующим культурным объектам. За счет такого физического, географического их положения они лишь дополняли, обогащали, насыщали ландшафт Астраханского края в общем, оставаясь при этом в пределах досягаемости – но не вторгаясь принудительно и автоматически в «визуальное поле» любого пришельца (гостя, приезжего).

Во-вторых, калмыцкое население вынуждено было принимать в свою реальность и адаптировать вводимые именно имперской властью модификации ландшафта – новые тракты, станицы и почтовые станции вдоль них. Обуславливалось это одной из существенных особенностей управления обширной территорий - проблемой коммуникации, когда центр руководит периферией при минимальном развитии местного самоуправления, что придавало географии статус политической науки, а почте — технологии управления[125]. Именно поэтому визуальный текст дороги, тракта, движения является неотъемлемой частью калмыцкого визуального текста в регионе в целом.

Особые отношения калмыцкого населения с пространством – отражение сложившихся в имперской реальности установок. Так, «монарх управлял как бы не народом, а пространством, не столько людьми, сколько землями или ресурсами…Освоение пространства могло рассматриваться и как государственная идеология, и как миссия народа»[126].

Калмыки выполняли эту миссию более, чем кто-либо – и «словами» визуального текста, который «описывал» эту их работу, стали конезаводы, табуны, ярмарки (в Калмыцком базаре и др.пунктах), вырытые ими в бесплодных землях колодцы-худуки, их мазанки и хозяйственные постройки вдоль проложенных трактов, их кибитки в вовсе необжитых районах степи и пустыни, игравшие роль своего рода оазисов и облегчавшие передвижение, например, курьерам или группам исследователей.

Изменение географических координат европейского пространства и России произошло в петровское время, когда граница между Европой и Азией переместилась на Урал, «присоединив» значительную часть Российской империи к Европе[127]. Таким образом, калмыцкое пространство осталось неким островком «азиатского», «восточного» внутри «европейского», своего рода анклавом. Недаром А.Дюма во время своего путешествия по Волге в сторону Астрахани записал «В тот же день слева от нас, вблизи береговой линии, увидели китайскую пагоду и замок диковинной архитектуры, не относящейся, показалось, ни к одному ее известному классу. Оба строения находились в окружении некоторого количества калмыцких палаток… это был замок князя калмыков и пагода культа Далайламы… Вскоре два эти памятника, которые казались пограничными знаками азиатского производства у предела европейского мира, затерялись в вечернем мраке…»[128].

Сам процесс образования в Поволжье первого и единственного буддийского государственного образования в Европе — Калмыцкого ханства, существовавшего с 1640 по 1771 гг. на правах российской автономии, подтверждает этот тезис. Территория Калмыцкого ханства была «плавающей», она определялась границами кочевий калмыцких племен на Нижней и Средней Волге и Северном Прикаспии, а ее «закрепление» в имперском континууме

происходило постепенно, и важнейшими вехами этого процесса стали 1655 г., когда тайша Шукур-Дайчин получил от Далай-ламы V титул хана и признал протекторат русского царя; 1657 г., когда шертным договором были определены границы кочевий – «по крымской стороне до Царицына, по ногайской – до Самары», места беспошлинной торговли – Черный Яр, Цари-цын, Саратов, Самара, верхушке светской аристократии было назначено ежегодно жалование, а Тайша Мончак, сменивший в 1661 г. Дайчина во главе ханства, был наделен атрибутами государственной власти: «серебряной булавой… и белым царским знаменем» и признан правителем калмыцкого народа. Так Калмыцкое ханство получает к 60-м гг. XVII в. зафиксированную территорию, сложившуюся социальную структуру с легитимным верховным правителем, правовыми нормами, культурой и традициями. Буддийская атрибутика и символика прочно закрепились в системе русско-калмыцких политических отношений: подтверждение шертных договоров традиционно заканчивалось «клятвой на бурханах»[129].

Интерпретируя «калмыцкий визуальный текст» в ракурсе его репрезентативности для изучения процессов аккультурации, следует помнить еще о целом ряде контекстных характеристик. Они, в частности, хорошо прочитываются при анализе «Положения об инородцах»[130]. Его раздел III – «Об инородцах в губерниях Ставропольской и Астраханской»[131]. Контекстные характеристики, которые следует выделить: 1) бережное отношение русских колонистов к землям автохтонных народов: «… Строго запрещается русским самовольно селиться на землях, во владение инородцам отведенных; русские могут брать у инородцев места в оброчное содержание, но всегда по условиям с обществами»; 2) право инородцев свободно распоряжаться своей землей и заниматься на ней любой

хозяйственной деятельностью; 3) особое благосклонно-патерналистское отношение к инородцам проявлялось в том, что обязанности налагались в соответствии с их возможностями[132].

Если исходить еще и из теории фронтира, столь популярной у астраханских этнологов и политологов[133], то сама калмыцкая степь, разделенная на улусы и покрывающая собой три природно-ландшафтные зоны, предстает «нейтральной полосой» или «полем геополитического и социального эксперимента, проводимого имперской властью, по включению инородцев в имперский континуум. По сути, калмыцкий не только кочевой, но и буддийский мир с самого начала не воспринимался как угроза именно потому, что его «пристроили» как бы «с той стороны», именно с «изнанки», где он не был противником и врагом – и практически не пересекался с миром «европейским», при этом являясь его неотъемлемой «обратной стороной».

В какой-то мере, руководствуясь принципами отрасли искусствоведения – иеротопии, введенной А.Лидовым[134] и изучающей создание и функционирование сакральных пространств, можно рассматривать сакральные объекты буддистов-калмыков на астраханской земле как перформативные объекты – «пространственные иконы»[135]. «Драматургия огня и света» выступает как отдельный вид художественного творчества, вне которого многие богословские идеи, литургические практики и художественные образы остаются не достаточно понятными[136]. Таким образом, рассмотрение калмыцких сакральных объектов с точки зрения их перформативности позволило бы нам в дальнейшем получить больше информации такого рода, какой пока недоступен для восприятия и изучения. Имеющиеся изображения хурулов стоит интерпретировать, «читать», как часть визуального текста, именно с точки зрения их включенности в «общественный ландшафт».

При прочтении современной «главы» астраханского калмыцкого визуального текста, необходимо исходить из особенностей современной культуры в целом – как российской, так и региональной, и конкретнее – городской, поскольку сегодня именно в ее рамках актуализируется визуальный текст.

Во-первых, сам «жизненный цикл» современной культуры тесным образом связан с городом: ее производные (артефакты, явления, процессы) зарождаются в пространстве города, воспринимаются в качестве культурных норм и идеалов. Город становится основным субъектом культурогенеза, затем уже именно из него происходят трансляции прадигм и в сельскую местность, хотя жители сельских населенных пунктов Астраханской области, в том числе и калмыки, не отделяют себя от горожан, не воспринимают себя ни как «селян», ни, тем более, как кочевников.

Во-вторых, современная городская культура строится на желании эксперимента и формотворчества. Это актуализирует и делает востребованным в культурном пространстве такие практики, как перформанс и хэппенинг[137]. Именно эта черта особенно определяет вектор развития калмыцкого визуального текста в современной Астрахани, где только за пять последних лет было организовано более десятка крупных событий калмыцко-буддийской ориентированности, которые составляют значительную часть современного калмыцко-буддийского визуального текста. Сюда относится ежегодный (с 2014 г.) праздник «День рождения Будды», Дни тибетской культуры с построением мандалы, концертные программы калмыцких коллективов, музейные научно-популярные мероприятия по калмыцко-буддийской тематике (круглые столы, интерактивные лекции), проведение XIV международной научной конференции «Буддизм ваджраяны в Росссии: традиции и новации» и др.

Калмыцкая социокультурная группа реализует свою визуальную стратегию – то есть, осваивает культурное пространство, в результате чего формируется специфический визуальный ландшафт. Стратегии развития этого пространства (обусловившие его специфику): государственная – ее цель аккультурация, внутренняя – ее цель не раствориться, сохраниться, адаптироваться проактивно, и «ретроспективная» - как желание воссоздать хотя бы значимые доминанты прежнего, утраченного, пространства. Думается, сделать это современным представителям калмыцкого этноса на территории Астраханского региона и в Астрахани в частности, требуется в том числе и для воссоздания собственной локальной пространственной идентичности. В досоветский период это уже было сделано и включало в себя создание личной эмоциональной привязанности к месту как среди проживающих там жителей, так и среди гостей, улучшение и поддержание комфортной инфраструктуры и в целом окружающей антропогенной среды с точки зрения визуальной эстетики[138] существование и возможность для эффективного функционирования динамичной среды коммуникаций городского, кочевого и сель сельского оседлого сообщества.

СВЯЩЕННАЯ ГОРА БОГДО

Калмыки, предки которых обитали на высоте двух тысяч метров, оказавшись на Нижней Волге, на бывшем дне Каспийского моря, на «глубине» 28 метров ниже уровня мирового океана, по-прежнему почитают горы, поют им песни, устраивают там места поклонения. Горы, впрочем, в любой религии мира считались обиталищем богов, духов природы, различных сверхъестественных сил. Здесь устраивались святилища, приносились жертвы, сюда тянулись паломники…

Есть такая гора и в Астраханском регионе.

В Прикаспийской низменности, и даже, как говорят ученые, на всей Русской равнине, гора Большое Богдо, а точнее – «сложное урочище Большое Богдо» считается явлением уникальным.

Начнем не с геологического, а с романтического.

Георг Гмелин, описывая в своем труде конца XVIII в. почитаемую калмыцкими буддистами гору, поместил в своей книге гравюру. Так вот на ней Большое Богдо выглядит в точности, как лежащий на боку Будда в характерном одеянии. Вы можете убедиться, что путешественнику это

не померещилось. Подъезжая к горе, издалека внимательно посмотрите на нее, особенно в утреннем неярком освещении.

Она похожа на громадную статую лежащего Будды! Он будто вытянулся во весь рост на боку, и даже бугорок-ушниша[139] на его «голове» виден отчетливо (Рис. 13).

Немудрено, что и кочевавшие в этих краях буддисты-калмыки наделили Большое Богдо удивительными свойствами и сделали едва ли не главным объектом культа.

Геологов и палеонтологов также издавна тянуло к ней, так как с точки зрения геологии гора – настоящая «машина времени».

Дело в том, что в обрывах ее восточного склона на поверхность выходят древнейшие слои горных пород – триасового и пермского периодов. Напомним, что «триас» начался 250 млн. лет назад, кончился 200 млн. лет назад, а «пермь» началась примерно 299 млн. лет назад и завер-

шилась примерно 252 млн. лет назад величайшим в истории планеты массовым пермским вымиранием живых существ. Одним словом, наша гора – живой памятник конца палеозойской и начала мезозойской эры… В отложениях Большого Богдо найдены останки древнейших земноводных[140] .

Рядом с горой лежит соляное озеро Баскунчак. Они неразрывно связаны между собой, представляя два «полюса» единой геологической структуры. Гора высотой +150 м. и чаша озера (-20,5 м.) составляют Баскунчакскую солекупольную структуру. Что это такое? Это два огромных… соляных купола. Озеро лежит на вершине погребенного в толще пород соляного купола с диаметром около 100 километров, а Богдо – наоборот, поднявшийся на поверхность купол, в основании колторого монолит каменной соли пермского периода.

И гора, то есть купол, непрерывно, медленно, но верно…растет. Пусть всего на 1 миллиметр в год. Но если бы она так же быстро росла и в древности, то могла бы вырасти до 195 километров!

Много здесь сосредоточено необычного. Вот, например, гора – звучащая или … поющая: «поют» под ветром зерна кварца, яшмы, пластинки гипса, отколовшиеся от разрушающихся древних склонов.

А выходы разноцветных глин – охр, по-видимому, использовались еще мастерами Золотой Орды для изготовления ярких красок, которыми покрывали изразцы. Потом краски использовали и кочевавшие калмыки, о чем, кстати, писали путешественники XIX века[141].

Горы, как географический объект, часть определенного ландшафта, – достаточно распространенный сюжет в мировых мифологических системах, образ мира, модель Вселенной. Мировая гора, символизирующая Вселенную, трехчленна. На верхнем уровне обитают боги, на ниж-

нем – злые духи, принадлежащие царству смерти. Наиболее классический тип подобного сюжета – гора Меру, образ которой из индуистской мифологии перешел в мифологию буддийскую. Калмыцкая духовная культура, интегрировавшая в себе добуддийские и буддийские представления, дает свой вариант мифологического сюжета Мировой горы.

В космогонических представлениях калмыцкого буддизма гора Сумер-ула, являющаяся центром Вселенной, имеет четыре стороны, обладающие определенной цветовой характеристикой (серебро, лазурь, рубин, золото).

Гора Сумер-ула лежит на черепахе, пронзенной бодхисаттвой Манджушри, в центре сферичного мира, располагающегося в океане. По представлениям калмыков звезды вращаются вокруг Сумер-улы, на вершине живут 33 тенгрия (божества). Гора имеет форму пирамиды, окружена семью цепями гор («долан алтын ула»)[142].

Реальные географические объекты часто не только почитались, обожествлялись и соотносились с особым божеством, духом-покровителем, но и дублировали мировую гору и ее функции моделирования Вселенной. Религиозные представления приволжских калмыков о горе Богдо по своему происхождению имеют два источника: добуддийский и собственно буддийский.

Первый источник религиозных представлений приволжских калмыков, относящихся к горе Богдо, связан с добуддийскими анимистическими верованиями. С этими верованиями, основанными на обожествлении сил природы, связаны обряды поклонения божествам-хозяевам местности, в том числе, хозяевам гор – эзен. Калмыки проводят на горе обряд «ова тякхе». В вершину насыпных холмов, куч, курганов вбивали палку и помещали слепленное из теста изображение Белого старца (Цаган Аава), символизирующего духа хозяина местности. К «ова» при-

носились жертвоприношения, подношения в виде шкур овец, лент и полосок ткани[143].

Истоки культа «ова» – в культе природы и родовых покровителей. Белый старец выступает как хранитель жизни и долголетия, изобилия и счастья, покровитель народа, старший родич по мужской линии.

Цаган Аава почитается как Хозяин Года (Джилин Эзен). Днем Цаган Аавы считался день зимнего солнцестояния – 22 декабря[144]. Центром почитания Цаган Аавы является гора Богдо, выступая местом жертвоприношений, отправления культа «обо», связанного с почитанием и обожествлением природы.

Богдо неизменно фигурирует и в местных легендах о буддизме.

Астраханский фольклор многообразен, многонационален и отражает богатство традиций – национальных, конфессиональных, бытовых. В легендах, связанных с особенностями ландшафта края и города, выделяется калмыцкий пласт. Наиболее многочисленны легенды о горе Богдо, до сих пор почитаемой калмыками-буддистами, и ее происхождении.

Есть и легенда о том, что вершина горы Богдо – обиталище самого Будды. Одна из легенд связывает возникновение огромного соляного озера Баскунчак с деятельностью Далай-Ламы. Таковы калмыцкие легенды о появлении озера, которое произошло из пролитой Далай-Ламой соленой похлебки.

Согласно одной легенде, гора Богдо была перенесена из Тибета Далай-ламой, будто бы посетившим Нижнюю Волгу, гору Богдо и озеро Баскунчак. Считается, что «гора Богдо создана Далай-Ламой во время его кочевки в здешних местах»[145]. Исследователь Г.С. Моторин записал несколько версий легенды. Вот одна из них: «В незапамятные времена два подвижника, по велению Далай-Ламы, несли гору

(как известно, калмыки верили, что гора – жилище богов и душ умерших) с берегов Урала на Волгу. Около Баскунчака они встретили женщину необычайной прелести. Один из них, поддавшись искушению женской красоты, ослаб духом, и гора погребла его под собой, оставшись на века на том самом месте. Гора стала носить имя «святой». Эту легенду приводит в своей поэме «Хаджи-Тархан» Велимир Хлебников[146].

Вторая версия такова: «*два подвижника, по велению Далай-Ламы, несли гору … с берегов Урала на Волгу*»[147].

Есть третья версия этой легенды – гора была перенесена хутухтой (буддийским святым)[148]. Если сведения о визите Далай-ламы к приволжским калмыкам в XVII-XVIII вв. являются вымыслом, то легенда о переносе Богдо святым-хутухтой имеет под собой историческую основу. Приволжских калмыков в 40-е – 50-е годы XVII в. дважды посещал величайший просветитель буддийской школы Гелугпа, миссионер, создатель ойратской письменности «тодо бичиг» Зая-Пандита. Вероятным источником появления данной легенды можно считать историческую память калмыков о визитах Зая-Пандиты.

Есть и легенда о том, что вершина горы Богдо – обиталище самого Будды.

Происхождение огромного соляного озера Баскунчак легенда также связывает с посещением горы Далай-Ламой. Будто бы озеро появилось из пролитой Далай-Ламой соленой похлебки. Однажды, «*как думают калмыки, невидимо посетил Богду Далай Лама, кушал на ней, и в память сего вылив из своего котла остатки соленого кушанья, произвел тем огромное Баскунчакское озеро. Сюда приходят калмыки молиться, и в виде жертв бросают в глубокие ущелья горы, или оставляют на поверхности – деньги, разные вещицы и даже каменья*»[149].

Есть легенды о происхожении горы Богдо, не связан-

ные ни с буддизмом, ни с шаманизмом, а с особенностями ландшафта:

«*В Прикаспийской степи жили когда-то два богатыря: отец и сын. Своего хозяйства у них не было, поэтому пасли они отары чужих овец. В ту пору в степи не было ни бугра, ни холмика. Когда весной поднималась высокая трава, за ней не видно было животных и скрывавшихся в степи хищников. Однажды отец с сыном отправились на Урал. При возвращении домой они уговорились захватить с собой с Уральских гор по глыбе уральского камня. Отец взял большую, а сын поменьше. Дорога дальняя. Путь трудный. Младший богатырь стал изнемогать. Он снял с себя ношу, прилег отдохнуть, но тут же и умер. Похоронив сына, отец отправился дальше. Ему хотелось довести глыбу до родной кибитки. Проходя берегом соленого озера, он вздумал взять в рот щепотку соли. Но как только нагнулся за солью, гора всей своей тяжестью навалилась на него. Богатырь упал, а земля вокруг окрасилась в багряный цвет, отчего и поныне она красная. На этом месте над ровной степью осталась стоять одинокая глыба, которую жители степи назвали горой Богдо*»[150].

Все перечисленные легенды служили, так или иначе, обоснованием религиозного почитания горы Богдо.

Как же происходило «оживление» священной горы с помощью обрядов?

Об этом сообщают нам многочисленные исследователи Астраханского края с XVIII столетия.

Ян Потоцкий в 1790-е годы сообщал, что «*…русские называют ее Богдо-Гора. Калмыки Богдо-Ула. Богдо, слово монгольское, и значит святой, великий, величественный. Посему, когда русский кабинет дает китайскому императору титло его Богдо-Ханского величества, то это не значит хан, данный небом; в этом случае употребляют*

старинное слово, которое, вероятно, принято было в России в то время, когда уже монголы владычествовали в Китае. Здесь многие рассказывают об этой горе Богдо;... говорят, что на вершине оной обитает калмыцкий гений, который не впускает на нее никого далее известной высоты и низвергает в пропасть каждого, кто осмелится ему противиться»[151].

Георг Самуил Гмелин в 1770-е,описывая гору Богдо, отмечает, что на горе есть один холм, «*который весь состоит из красной тонкой глины, которую калмыки употребляют на крашение решеток к своим кибиткам...*

На верху Богды находятся целые кучи каменья, которые некогда служили поводом к построению Калмыцкого храма, Цаца называемого. Таких храмов по тем местам, где калмыки кочуют...есть много. В оных калмыки приносят жертву своим бурханам, кладут в оные деньги, обветшалые книги, изображения идольские, хотя бы они на простом только холсте писаны, или уже совсем испорчены были...

Многие из мимоидущих не имеет ничего, чем бы воображаемым ими божествам благоговение свое изъявить могли, отрывают или по лоскутку от своего платья, или по куску кожи от сапогов, или по клочку шерсти от лошадей и все сие кладут туда вместо дара. В недалеком расстоянии с южной стороны Богды и позади оной на ровном месте видна пещера...ее калмыки чрезвычайно почитают. Они кладут в нее деньги, целое платье, стрелы, луки, панцыри, духовные книги, листы из оных, Тангутским письмом исписанный холст и идольские изображения.

Вообще всю гору Богду они имеют в великом почтении. Нет ни одного из них, который бы мимо оной прошед, при подошве ее не взял камня, и его на верх не внес (от чего уповательно и помянутые кучи сделались), там не исправил своей молитвы, не пал ниц на землю или монеты из

одной, двух, пяти и десяти копеек состоящей, если есть деньги, или по крайней мере лоскут от своего платья в знак своего почтения не положил…»[152].

Далее он указывает на существование горы Малое Богдо: «В двадцати верстах от Баскунчакского озера к полдню есть другой бугор вышиною гораздо меньше Богды; однако и подле него находится также особливое озеро. Калмыки называют его малою Богдою, и там также обыкновенно отправляют свое идолослужение»[153]. На той горе есть холм, «который весь состоит из красной тонкой глины, которую калмыки употребляют на крашение решеток к своим кибиткам…»[154].

Объясняя причины такого глубокого почитания Богдо, Н.Нефедьев указывает на важную для калмыков связь с исторической родиной, Джунгарией: «*Гора служит предметом благоговения калмыков, которые верят преданию, что прежде находилась она в Зюнгарии и перенесена на настоящее место двумя монгольскими праведниками, которые намеревались поставить оную на самом берегу Волги, но не могли достигнуть сей цели потому, что один из них во время шествия с столь тяжелою ношей прогневил Бурханов каким-то предосудительным помышлением, от чего гора мгновенно упала и подавя несчастного, обагрилась его кровью, в каковой мысли наиболее утверждает калмыков красная глина, составляющая оконечность помянутой горы, а затем другой праведник не в силах уже был довершить общего предприятия…*»[155].

Гора Богдо в XVII-XIX вв. была объектом массового калмыцкого религиозного паломничества. Об активном посещении Богдо калмыками свидетельствуют путешественники и этнографы (Паллас, Лепёхин, Житецкий).

Возможно, читатель удивится, что значение Святой Горы для современных калмыков…совершенно не изменилось. Об этом речь пойдет дальше.

«ЛЕБЕДИЯ»: УРОВНИ РЕАЛЬНОСТИ

«Лебедия» – придуманное поэтом Велимиром Хлебниковым название Волжского Понизовья.

Ключевое значение здесь имеет город Астрахань, калмыцкие улусы, один из которых стал родиной поэта, и дельта Волги с ее богатейшей орнитофауной. От своего отца-орнитолога поэт Хлебников унаследовал любовь к лебедям. А лебедь являлся тотемным животным у калмыков, на них запрещалось охотиться[156]. Отец поэта В.А. Хлебников был инициатором и организатором первого в России государственного Астраханского заповедника. Создание заповедника, директором которого В.А.Хлебников стал в 1919 г., спасло от истребления лебедей, фазанов, караваек, колпиц, жёлтых чепур и других редких птиц.

Страну Лебедию он связывает со священной горой Богдо – «*на горе Богдо гордо подымется замок для исследования неба Лебедии - осада человеческим разумом тайн звёздного мира*»[157]. Несмотря на фантастичность названия, оно имеет вполне четкую локализацию и привязано к существующей местности и ее разноплановым и разнородным объектам.

«Лебедия» Велимира Хлебникова имеет несколько уровней реальности – историко-географический, состоящий из реальных объектов и локализованный на территории бывшей Калмыцкой степи Астраханской губернии; легендарно-мифический, существующий в виртуальном пространстве, репрезентируемом благодаря записям путешественников и ученых, произведениям литераторов и поэтов, местному фольклору. Для нас важна «Лебедия», связанная с историей появления, развития в регионе тибетского буддизма вместе с его носителями – калмыками.

Об этих уровнях «реальности» мы и ведем речь.

На всем протяжении пребывания калмыков в пределах Астраханской губернии, в ее религиозно-культурном и эстетико-художественном поле существовал целый культурный пласт, без которого культурный облик региона не приобрел бы своих оригинальных черт и своего нынешнего облика. При всей экзотичности самобытного «азиатского», «восточного», «буддийского», «ламаистского» субпространства, существовшего как анклав внутри имперского культурного пространства, доступ сюда был открыт для всех желающих. Европейцу, да и просто столичному жителю, чтобы окунуться в атмосферу буддийского Востока, достаточно было посетить Калмыцкую степь Астраханской губернии и места обитания калмыков.

Именно эти уровни, на которых развертывался буддизм, выполнялись культовые практики, строились сакральные объекты, составляют буддийское пространство. У этого пространства есть своя «сакральная география» – система культовых объектов природного и рукотворного характера, взаимосвязанных друг с другом. Присущий ему символический порядок исключал всякую случайность, обозначая каждую локацию и действие в их пределах.

Интеграция калмыков, нерусских, в пространство российской культуры весьма показательна с точки зрения успешности опыта их превращения из «чужих» в «своих». Вместе с тем, сохраняя свою культурную и религиозную самобытность, калмыки, благодаря своей значительной численности в Астраханском крае, обогащали здешнюю мультикультурную ойкумену, насыщая ее новыми символами.

В контексте теории политического К. Шмитта калмыцкий случай «добровольного вхождения» в состав России предстает как политическая практика превращения врага в друга. В России империя как особая форма политическо-

го устройства возникла благодаря трансформации врагов в друзей. Эта трансформация происходила, в том числе, как нам видится, и путем постепенного формирования калмыцкого религиозного сакрального пространства, погруженного в единое духовное пространство Нижнего Поволжья, Северного Прикаспия, Предкавказья[158].

Одним из важных маркеров калмыцкого влияния на культурную жизнь Астраханского региона с XVII в. по настоящее время (исключая советский период 1920–1990 гг.) является обогащение местного религиозного «космоса». Здесь появились объекты – хурулы, ступы и др., вокруг и внутри которых локализовались различные культовые практики; предметы культа, поступавшие из регионов Центральной Азии (Монголия, Тибет, Китай) или изготовляемых местными мастерами. Эти предметы, являясь для не–буддистов, в первую очередь, произведениями искусства, пополнили начавшее формироваться с первой половины XIX в. местное «музейное пространство».

Каковы же были специфические проявления буддийского пространства и формы его актуализации на Астраханской земле? Каковы «уровни реальности» придуманной Хлебниковым, но, тем не менее, существующей Лебедии?

Это прежде всего калмыцко-буддийский религиозный «космос» на Астраханской земле. Первый уровень «сакрально-географического пространства» – это взаиморасположение объектов на местности в пределах региона. Велимир Хлебников в поэме «Хаджи-Тархан» выделил основные объекты этого первого уровня, отметив органичную взаимосвязь природного, религиозного, этнического и антропогенного компонентов:

«Где Волга прянула стрелою
На хохот моря молодого,
Гора Богдо своей чертою
Темнеет взору рыболова.

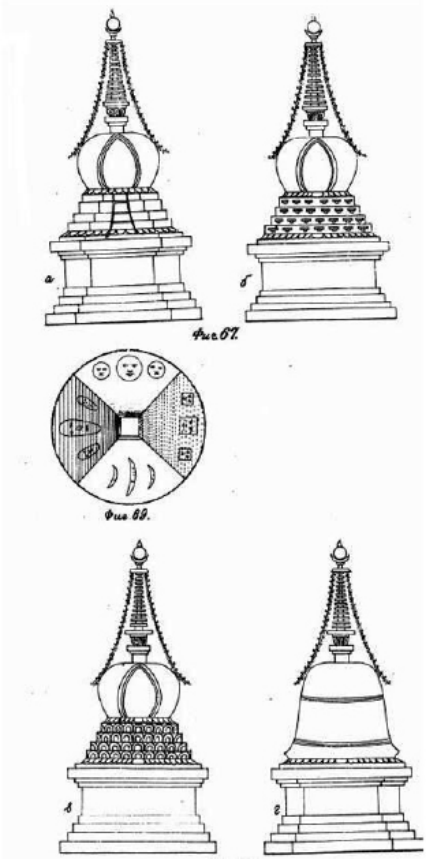
Слово песни кочевое
Слуху путника расскажет:
Был уронен холм живой,
Уронил его святой, —
Холм, один пронзивший пажить!
А имя, что носит святой,
Давно уже краем забыто.
Высокий и синий, боками крутой,
Приют соколиного мыта!
Стоит он, синея травой,
Над прадедов славой курган.
И подвиг его, и доныне живой,
Пропел кочевник-мальчуган.
…
Темнеет степь; вдали хурул
Чернеет темной своей кровлей,
И город спит, и мир заснул,
Устав разгулом и торговлей…».

Река, Море, Степь, Город и Гора как «живой холм», под названием «Святой», воспетые в буддийских легендах, - все это и есть ключевые объекты Лебедии.

Помимо важнейших природных объектов, таких, как Богдо, опорными точками сакрального пространства были буддийские монастыри – хурулы. В XVII в. калмыки имели сложившуюся традицию организации монастырского хозяйства. Основной формой буддийского монастыря у приволжских калмыков в XVII-XVIII вв. становится кочевой монастырский комплекс. Он кругл в плане и состоял из нескольких войлочных кибиток – «хурля гер».

Со временем у калмыков появились стационарные монастыри. Так, в 1798 году был построен в урочище Цаган-Аман монастырский комплекс Цагано-Мей, относящийся к Бага-Цохуровскому улусу.

Хурулы различаются по материалу изготовления: войлочные, деревянные и каменные. Все зависело от того, какой строительный материал был доступен[159].



Количество буддийских реликвариев – субурганов, «цаца», строившихся на месте кремации буддийского священнослужителя или знатного человека, подсчитать сложно. Почти все они были разрушены в 30-е годы во время гонений на религию. От них остались лишь упоминания в источниках. Вот одно из них, составленное в 1744 г.: «*… мольбище островерховато, без дверей, с четырьмя окнами и около него по сторонам и стенам было повешено на нитках лоскутьев всяких и вертушек деревянных немалое число, на которых было их калмыцкими письменами на всякой незнаемо что написано…*»[160]. Типы субурганов зафиксировал в своих работах И.Житецкий (Рис.14).

Стационарные (хурул, сюмэ) и кочевые (хурля-гер) монастырские комплексы существовали в калмыцкой культовой традиции с XVII – по начало XIX вв.

Ойратские культовые сооружения XVII в., украшен-

ные фресками, изображениями цветов, птиц, драконов, растительным орнаментом, отличавшиеся квадратной планировкой, служили прообразом калмыцких монастырских комплексов XVIII в. В частности, кочевой монастырь Икэ Зая-Пандиты – наиболее известный из подобных сооружений. Монастырский комплекс ойратского миссионера, дважды побывавшего у приволжских калмыков в XVII в., насчитывал несколько тысяч человек монахов и прислужников, являлся центром экономической, идеологической и культурной жизни региона[161].

В конце XVIII – начале XIX вв. растет число стационарных деревянных, а позднее и каменных хурулов. На протяжении XIX в. отмечалась переходная – «полукочевая» форма буддийского монастыря. Такой монастырь имел летние кочевья в пределах улуса и зимние стационарные постройки. К такому образу жизни переходили постепенно калмыки-миряне.

Характерными особенностями деревянных стационарных калмыцких хурулов являлось наличие квадратного в плане сооружения, субургана (ступы), приподнятости углов крыши, расположения галерей по периметру здания, присутствие декоративного портала, специфического абриса кровли и карнизов, своеобразного обрамления фронтонов[162].

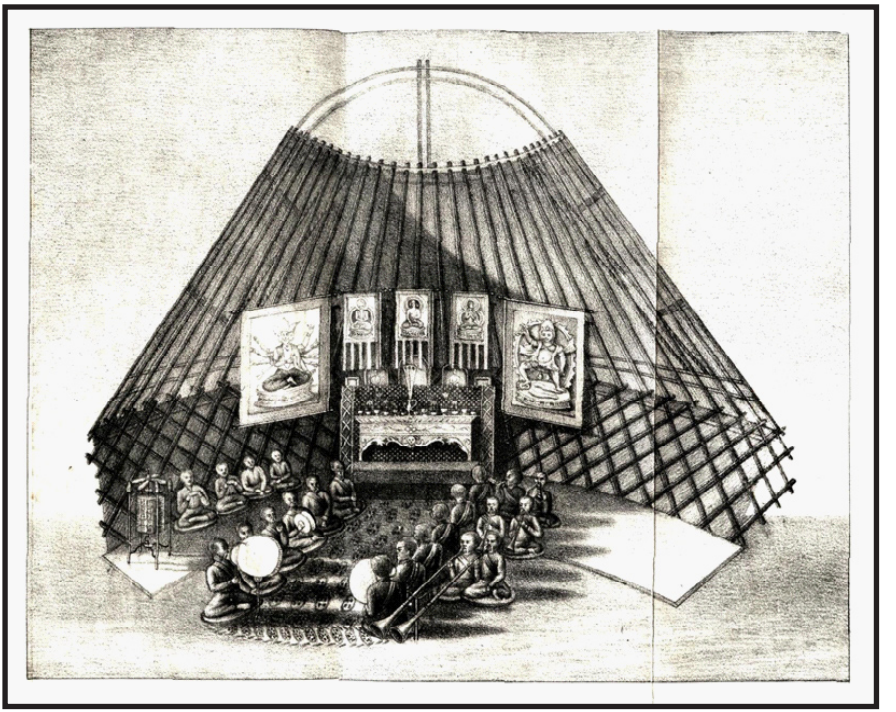
Хошеутовский хурул в ставке князей Тюменей, – по словам И.Борисенко, – оказал значительное влияние на архитектурную моду того времени. Архитектор Управления калмыцким народом В.Б. Вальдовский-Варганек при разработке в 1903 г. проекта храма в урочище Кицен Булук в южной части Малодербетовского улуса использовал композиционную схему Хошеутовского храма. Правда, он отказался от галерей и малых башен. Элементы отделки хурула он перенес на проект чайного

павильона в поселке Калмыцкий Базар (построен был в 1909 г.), и на проекты школ в Малодербетовском и Манычском улусах. Влияние сказалось и позднее при строительстве новых хурулов[163].

Неотъемлемой чертой «калмыцкого» сакрального пространства в Астраханском крае было собственно положение формирующих его объектов относительно друг друга и относительно других, не-сакральных объектов. Взаимное расположение сакральных объектов внутри самих монастырей – это второй уровень «реальности» буддийского пространства региона.

Этнограф И. Житецкий указал, что «во всяком ламаитском монастыре всегда бывает три рода кибиток: А) кибитки-храмы или священные кибитки («хурля кгер» или «эркге»), Б) кибитки духовенства («кгелинкг-эркге»), В) кибитки простых калмыков, в которых живут «призреваемые на хурульный счет бедняки, хурульные пастухи, и иногда покровители хурулов, как бы старосты – зайсанги с своей прислугой». По внешнему виду кибитка-храм отличается от обыкновенной калмыцкой кибитки «обязательно белым цветом кошем, а от кибиток духовенства – центральным положением среди прочих кибиток монастыря величиной: она делается на 10, 12, 16 и даже более решеток («терме») и самые терме всегда почти больше обыкновенных по размеру»[164]. Схему такой кибитки оставил Н.Нефедьев (Рис.15).

«Хурля-гер» всегда занимала центральное положение среди жилых кибиток духовенства, создавая, таким образом, локальную сакральную точку в системе координат кочевья. Поэтому «в одних хурулах двери всех кибиток обращены на восток – из-за религиозного убеждения, что «все святости находятся на востоке и будущий правитель мира явится с востока. В других хурулах двери открыты на юг – «в чем нельзя не видеть уступки климатическим



условиям». В третьих – двери кибиток духовенства обращены к священным кибиткам, как религиозному центру монастыря»[165].

Все пространство внутри монастырского круга священно. Сюда нельзя въезжать на лошади, идти с кнутом или с палкой в руках, курить и т.п. В некоторых случаях внутри хурульного круга располагались кибитки почитаемых за святую жизнь лиц из духовенства. Это были кибитка официального ламы, кибитка лам частных, а также кибитки бакшей и начальников хурулов.

Структура каждого хурула – иными словами, взаимное расположение в его пределах всех сакральных объектов и разделение между ними функций – не была случайной. Так, в Дунду-хуруле Мало-Дербетовского улуса 1-я кибитка – в честь Цзонхавы – которому и посвящен сам мона-

стырь, в ней – его бурхан; 2-я – для ежедневных богослужений; 3-я – для ежедневного вечернего богослужения, 4-я – в честь первого ламы и основателя хурула, 5,6,7 и 8-я – в честь еще нескольких лам, чья деятельность была значимой для монастыря. Хурулы могли состоять из 1, 2, 3, 5, 6 кибиток. Количество их обусловлено богатством хурула. Названия им давались по принципу: 1) ламин-ширя – посвящены отдельным ламам, 2) по именам бурханов, в честь которых основаны, 3) по совершаемому в них богослужению, по главенству – большой хурул, малый хурул[166] .

Художники Н.Г. и Г.Г.Чернецовы дали описание Хошеутовского хурула в первой половине XIX в.: «*Близ Хорула находится несколько юрт, в которых иногда совершается богослужение, а для жительства гелюнгов выстроены особые домики.… В одной юрте мы видели духовный обряд, совершаемый по умершем. Против входа, у задней стены, устроено было место, на котором стояли бурханы. Гелюнги сидели, поджав ноги, на постланном в юрте сене с обнаженными головами; в числе их находилось старшее духовное лицо – бакши. Все они пели и по временам производили звон колокольчиками. Вне юрты сидели младшие, в шапках, изредка ударяя в ладоши. Этот обряд состоял в умолении бурханов о доставлении душе умершего лучшего переселения…*»[167] .

Кроме хурля-эрге (хурля-гер) у каждого хурула есть священные ступы – субурганы, цацы. Они создавались в местах кремации духовных и знатных лиц[168].

Полноценное функционирование сакральных объектов обеспечивалась наличием в них адекватного «наполнения» - предметов культа.

Именно расположение и типы малых культовых объектов внутри разных объектов каждого хурула составляли третий уровень функционирования сакрального пространства.

Устройство кибитки-храма имело следующую структуру: напротив дверей устанавливается алтарь, который устраивается из сундуков и шкафчиков, покрывается ковром и бывает двух типов: 1) «джанкша» с уступом или ступенькою впереди, 2) вместо ступеньки впереди ставятся отдельные столики. На верхней площадке «джанкши» помещаются «шутены» - скульптурные изображения будд. Позади них ящики с «дарциками» – живописными изображениями бурханов. Впереди возвышения в одних случаях на уступе, а в других случаях на отдельных столиках помещаются сосуды и приспособления для жертвоприношений бурханам, для курения им фимиама, для возжигания светильника и для «аршана» – священного напитка. От жертвенных столиков и почти до самой двери в два ряда идут сиденья для духовенства при богослужении[169].

К религиозным предметам «хурля-гер» принадлежат: а) изображения бурханов, б) священные сосуды, в) богослужебные инструменты. Изображения бурханов (божеств) в хурулах астраханских калмыков бывают трех видов: 1) «Шутен» или «Цутхумур бурхан», 2) «Дарцик» или «Керикг шутен» и 3) «Мирде».

«Шутен» или «Сергу шутен» – это литые изображения бурханов, как правило, из меди, бронзы, реже – серебра. Образцы таких сохранились в коллекции Астраханского музея-заповедника (рис. 16).

Шутены представляют всегда одну фигуру божества на круглых пьедесталах без всяких почти аксессуаров. В «хурля-гер» обязатель-

но бывает один шутен – с изображением того бурхана, которому посвящен храм. Шутены, закутанные в шелковые лоскутки желтого или красного цвета, помещаются в специально приспособленные деревянные ящики. Их помещают также в киотах – «шутен-хобул» или «ордохарши», но в хурулах, помещаемых не в кибитках, а в специальных зданиях. Для шутенов устраивается иногда общий «хобул». Например, в хуруле на Калмыцком Базаре 9 шутенов помещаются в одном шкафике, разбитом на ячейки.

Второй вид священных изображений – это живописные изображения бурханов на четыреугольных кусках материи – «дарцик», род хоругвей (дарциг, танка, тханка, тангка). Образцы калмыцких дарцигов хранятся в коллекции Астраханского музея-заповедника (рис. 17). Вверху «дарцик» прикрепляется к древку, на которое он наматывается и хранится при перекочевке и в непраздничное время в ящиках; во время праздников «дарцики» развешиваются везде по стенам «хурля-гер», а самые большие из них свешиваются в середине кибитки. Величина «дарциков» самая различная.

Третий вид изображений - мирде или менгку; это миниатюры, хранящиеся в металлических (серебряных) ящиках. Мирде – это род медальона с религиозным значением. Обычно носится на шее, для чего привязываются к нему тесемки. Мирде рассматривается как оберег, защи-

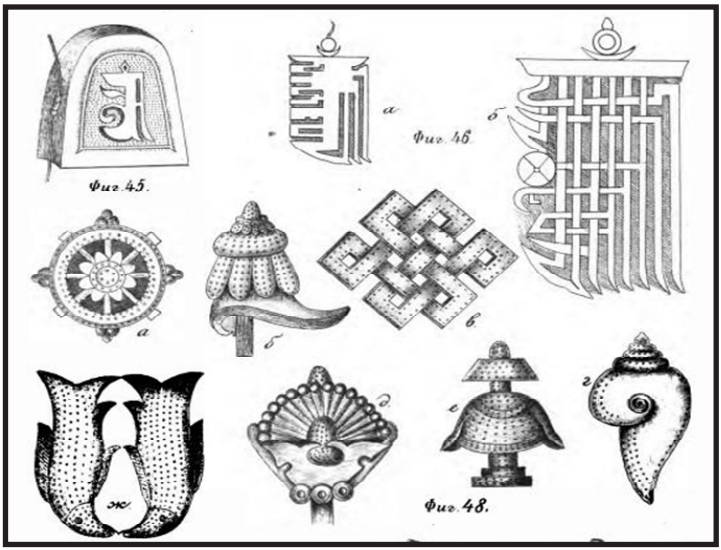
щающий человека от всякого вреда, даже от пули (рис. 18). На медальонах мирде можно встретить изображения как отдельных бурханов, так и целые картины[170] .

В хурулах и в обычных кибитках есть другие предметы, которым придается религиозное значение, наравне с шутенами и мирде. Ими могут быть портреты лам, символические буквы и священные реликвии. Очень часто можно встретить рядом с шутенами фотографическую карточку главы калмыцкой сангхи – Ламы калмыцкого народа, который жил в 1885-1887 гг. в Багацохуровском улусе. В Эрдениевом хурле Харахусовского улуса, в священной кибитке Эки-хурля, с правой стороны, около бурханов, стоял Ламин-шире (столик Ламы) под постоянно опущенным красным балдахином. Около Ламин-шире лежит подушка, покрытая платком, а на платке ула-махла (шапка из желтого верблюжьего сукна, низ красный), около шапки шелковый платок фиолетового цвета; эти вещи принадлежали Анджатен-ламе, основателю хурула.

Вообще, редкий из хурулов, особенно больших, не имеет Ламин-ширя или какой-нибудь вещи, оставшейся после святых мужей. В одних хурулах эти вещи сохраняются в общих священных кибитках, в других же для них существуют отдельные кибитки или постройки, называемые Ламин-ширя[171].

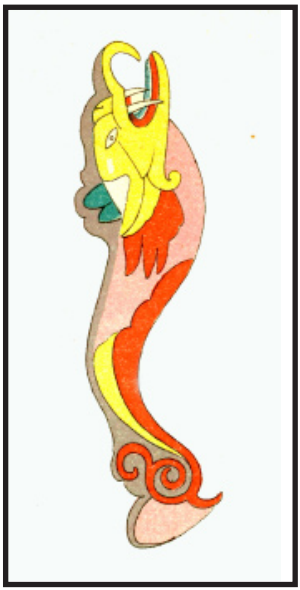
Признаком сакральности пространства и его объектов является соответствующая символика (рис.19).

Каждый из символов имеет собственное значение и вместе с тем выступает как маркер, указывающий на



значение для других объектов, придавая им тем самым сакральность.

На джанкше иногда находятся рисунки букв, это символические индийские буквы, вмещающие в себе множество молитв; этих символических букв несколько.



К одному разряду с символическими буквами нужно отнести символические фигуры, которые рисуются или вырезываются на жертвенных столиках. Все такие фигуры носят название «эрдни» (драгоценность), и всех их 16, в двух порядках, по 8 в каждом порядке.

На этих столиках еще рисуется или вырезывается «Лу» – существо в виде змеи с огромной головой (рис.20) и «Кюнен-толга» - человеческая голова с отвратительными чертами лица,

которая помещается всегда в центре рисунков.

К числу вещей, удостаиваемых поклонения, принадлежат еще разные реликвии, в виде одежды, постели и других предметов, оставшихся после святых мужей – лам, бакшей (учителей).

Важной принадлежностью хурульных кибиток является кюрде – молельный барабан (рис. 21).

«*Он делается в степи самими калмыками и состоит из полого цилиндра, на наружной стороне которого вырезаны символические буквы. Через центр цилиндра проходит железный стержень, на который наматывается внутри цилиндра столько свитков с молитвами, что они заполняют всю полость цилиндра. При богослужении духовенство всегда, а в праздники и простолюдины, приводят в движение цилиндр, что и заменяет молитву. Такие же цилиндры ставятся и в молельнях, выстроенных на могилах или в честь умерших.*

Величина кюрде самая различная. Иногда кюрде помещается на открытом воздухе, и тогда он приводится в движение ветром, для чего сверх стержня прикрепляется четыре крыла. Посредством самовращающихся кюрде совершается беспрерывная молитва»[172].

В хурульной кибитке находится также «бомбо» – сосуд с аршаном, в который вставлен пучок павлиньих перьев (бомбон эдын). Бомбо всегда стоит на жертвенном столике, перед бурханами, и из него дают аршан верующим

после молебна[173].

Важно, что все предметы, участвующие в культовой практике, сакральны и выходят в сферу иного, за границы повседневности. Такой «перевод» их в сакральную плоскость достигался их маркированием определенными символами и изображениями. Например, как пишет Житецкий, употребляемые для приготовления аршана манра (род небольшого таза) и толи (металлический гладкий кружок с ручкой, вкладываемый в манра), покрываются 8-ю эрдни (драгоценностями).

На дне таза – схематическое изображение вселенной, род мандалы. Музыкальные инструменты, используемые в культе, маркируются изображениями лу, иными символами. То же касается и жертвенных столиков, украшаемых резьбой «эрдни», «кюнен-толга» и «лу».

Предметы, расположенные на жертвенном столике, также упорядочены.

Сюда ставят в строгом порядке чашечки с подношениями в виде хлебных зерен, пряников, масла и печенья – которым также придана особая форма; подсвечник для курения кюджи – благовонной свечки, основным ингредиентом которой является можжевельник, и зула для возжигания лампады.

Важную роль играли и музыкальные инструменты – их насчитывается 12 разновидностей.

Сакрализация и способствующая ей структуризация пространства обеспечивалась также украшением интерьера хурулов.

Так, практиковалось обивание черным сукном и декоративное обшивание его швов золотой парчой и трехцветным шелком внутреннего пространства хурля-гер.

К потолку были подвешены широкие шелковые ленты и бадма-чимик, ленты, составленные из кистей и нашитых кусочков определенной формы.

Ленты чимик укрепляли также на маленьких ободках, и «тогда из них образуется род висячих из материи столбов «чемик-кгол» или «дукту» – так сделаны украшения в хуруле на Калмыцком Базаре[174](Рис.22).

Внутри кибитки ламы нет очага, иное расположение предметов, чем кибитке мирян. Прямо напротив дверей расположен алтарь – хобол, который составляется из сундуков и столов, покрытых ковром и образующих несколько уступов.

Не менее важен и цветовой символизм. Так, кибитки духовенства всегда белые – что означает безбрачие, чистоту и непорочность. Красный и желтый цвета считаются любимыми цветами бурханов, поэтому обувь таких цветов старались не носить. Увидев на земле лоскуток или нитку такого цвета, ее надо поднять, трижды встряхнуть и положить куда-нибудь повыше от земли.

Все уровни сакрального пространства соединялись и становились единой системой лишь благодаря постоянной работе «обслуживающего персонала» – священнослужителей и мирян.

Важную роль среди «служителей» этого религиозного сакрального пространства играли не только те, кто осуществлял буддийскую службу, но и архитекторы, художники, ремесленники.

Состав ремесленников позволяет нам выявить следующее описание: «*Малое количество из них находится в мастеровых, как то: такие столяры, кои делают кибиточные решетки и все дерево принадлежащее в кибитке». «Золотарей, серебряников несколько находится в Хошоутовском и Дербетском улусах». Были также «токари, делающие из древесных корней чашечки», «изредка бывают у них моляры, кои своею работою украшают внутри Идольницу или Бурхан-Ургю*»[175].

Среди ремесленников, следовательно, были столяры, токари, маляры, ювелиры. Были также художники-зурачи: «Приготовлением «дарциков» в степи занимаются специалисты – живописцы из духовенства – «зурачи». По описаниям можно судить о том, какими красками пользовались танкописцы.

Кроме писаных тханок были вышитые: «*Все дарцики рисуются красками, золотом и серебром, но встречаются дарцики бурхана Майдри, которые вышиваются шелком, золотом и серебром. Вышивание производится калмыцкими женщинами (главным образом девушками и вдовами), требует много времени и стоит дорого. Например, в Эки-хуруле Мало-Дербетовского улуса есть дарцик, который вышит 112 лет тому назад, причем вышивался три года, так что вышиванье начато 115 лет назад*»[176]. Для вышивания дарцика «*замужние женщины брали работу на дом, а девушки и вдовы жили при хуруле, где для них*

поставлены были … кибитки. Исполнена работа замечательно искусно: не сразу разберешь, что бурхан вышит, а не нарисован блестящими красками, так хорошо подобраны цвета и так тонка работа во всех деталях»[177].

Наблюдение Яна Потоцкого позволяет «заглянуть» «за кулисы» и получить представление о том, с чем или кем ассоциировался представитель местного «буддийского космоса» у европейца, человека Запада: «*… пошли мы в гости к ламе, который по старости своей уже не присутствует при молитве; может быть, этого не дозволяет ему и достоинство. Все в его гере было на образец китайский и действительно получено оттуда. Лицо его совершенно соответствовало всему окружающему; оно совершенно напоминало мне пагоды… Его почитают образцом святости и источником мудрости*». Он же указал, что «*духовенство чрезвычайно многочисленно… они люди не бесполезные; одни обучают юношество; другие искусны в медицине и особенно в познании простых лечебных средств. Гелонги сии не имеют нужды просить милостыни, народ, без их просьбы, приносит им все нужное*».

Буддийская «Лебедия» имела широкие внешние связи, благодаря которым осуществлялся импорт малых культовых объектов.

Так, с конца XVIII в. «шутены» выписывались калмыками из Монголии через Петербург. В редких случаях вывозились калмыками из Монголии, а иногда приобретались просто по случаю. Интересен случай покупки зайсангом Яндыковского улуса К. Оргичкеевым в Петербурге за 600 руб. «у какого-то любителя редкостей» бронзового вызолоченного шутена бурхана Махакала. Покупка была осуществлена при «посредстве доктора из бурят Б.». Вероятнее всего, речь идет именно о докторе Петре Александровиче Бадмаеве – враче тибетской медицины, который перевел на русский язык трактат «Чжуд-Ши» и был врачом семьи царя Николая II.

Он же был одним и разработчиков проекта включения в состав Российской империи Тибета, Монголии и Китая.

Хурульные реликвии, становясь «намоленными» благодаря культовым практикам, ценились неизмеримо выше, чем новые.

Продавать их хурулы отказывались даже за очень высокую цену: «… теперь хурул, которому он подарил шутена, не отдает его и за 6000 руб».

Житецкий пишет, что в конце 1880-х гг. «стали делать для калмыков литых бурханов по заказу, в Москве у Постникова и в Ростове на Дону, хотя, впрочем, русскими мастерами пока пользуются главным образом хурулы Мало-Дербетовского улуса; подновление же шутенов, в виде нового золочения, производится ювелирами гор. Астрахани»[178].

Шутены строго и тщательно оберегались духовенством. В некоторых хурулах можно было встретить литых бурханов, вывезенных из Тибета в начале XVIII столетия. Изредка попадались даже и такие, которые были принесены еще предками астраханских калмыков, прикочевавших в пределы Волги в XVII веке[179].

Принадлежности для приготовления необходимого при обрядах аршана – манра и толи - изготавливали из золота и серебра обычно калмыцкие мастера. Но в конце XIX в. стали заказывать в Москве и в Ростове на Дону[180]. Ароматические свечи для курения на жертвенных столиках хурулов приготавливали «в хурулах из смеси разных благовонных смол и растений, но преобладающая составная часть – можжевеловые ягоды».

Музыкальные инструменты, необходимые для осуществления культовой практики, также привозили или изготавливали. Так, редкий инструмент арамбру вывезен из «Зюнгарии», почти все «*инструменты кроме дунг, цанг, денкшя, селен, которые через Петербург приобретаются*

в Монголии, прежде делались внутри степи самими калмыками; но теперь в степи найдутся мастера, которые только могут починить инструменты, а новые приобретаются по заказу, вне степи»[181].

Иногда целые комплексы предметов, имеющих сакральное значение, импортировались из Центральной Азии. Так, в Ики-хуруле Малодербетовского улуса шутен Далай-Ламы привезен с Алтая еще до основания хурула, и кибитка, в которой шутен разместили, была поставлена первая[182]. Мирдэ вывозят из Монголии и высоко ценят[183].

Нарративы путешественников рассказывают нам о сакральном пространстве калмыков. Г. Гмелин, описывая отправление культа мирянами у горы Богдо и озера Баскунчак, отмечает, что в сложенных из камней цаца (ритуальное сооружение) «*калмыки приносят жертву своим бурханам, кладут в оные деньги, обветшалые книги, изображения идольские, хотя бы они на простом только холсте писаны, или уже совсем испорчены были …Многие из мимоидущих не имеет ничего, чем бы воображаемым ими божествам благоговение свое изъявить могли, отрывают или по лоскутку от своего платья, или по куску кожи от сапогов, или по клочку шерсти от лошадей и все сие кладут туда вместо дара*»[184].

В пещеру у подножия горы «*они кладут … деньги, целое платье, стрелы, луки, панцыри, духовные книги, листы из оных, Тангутским письмом исписанный холст и идольские изображения». Вообще всю гору Богду они имеют в великом почтении. Нет ни одного из них, который бы мимо оной прошед, при подошве ее не взял камня, и его на верх не внес (от чего уповательно и помянутые кучи сделались), там не исправил своей молитвы, не пал ниц на землю или монеты из одной, двух, пяти и десяти копеек состоящей, если есть деньги, или по крайней мере лоскут от своего платья в знак своего почтения не положил…*»[185] .

Ян Потоцкий описывал религиозные песнопения калмыков: «*…я тотчас встал и пошел смотреть, как гелонги молятся. Их было человек тридцать в гире. Они пели гимны с аккомпанементом музыкальных инструментов, которые были мне не совершенно незнакомы, потому что я видал их часто на китайских обоях. От времени до времени гелонги делали горлом движение, как будто хотят плюнуть. Кроме этого ничто не нарушало однообразности их пения, которое продолжалось с час…». Он же сообщает о нескольких разновидностях церемоний и о том, что доступ на них был свободным: «После обеда присутствовал я при духовной церемонии, совершенно отличной от первой. Гелонги одеты были в небольшие, но весьма богатые мантии; на них были передники из китайской материи и драгоценные митры, украшенные фигурами. Костюм их походил на одеяние китайских бонз. При этом не играли ни на каком инструменте; всякий монах держал в левой руке медную гремушку, а в правой орудие, которого я не знаю …; у каждого была сверх того медная чаша и семена, завернутые в холстину. Перед молитвой они держали пред глазами кусок тафты, потом бормотали потихоньку какие-то слова, производя по временам звук, который я заметил накануне*»[186].

Если ученый-естествоиспытатель С.Г. Гмелин описывает церемонию и сопровождающую ее музыку беспристрастно, не давая своей оценки и не выдвая эмоций, то военный топограф И.Ф. Бларамберг пристрастен.

Посетив в первой половине XIX в. калмыков, он дает следующее описание: «*Появилось несколько калмыцких священнослужителей (геллонгов) в фантастических одеждах, с различными музыкальными инструментами, среди которых бросились в глаза тамтам и две прямые трубы в шесть шагов длиной. Богослужение началось с гнусавого пения. Все священнослужители стояли попарно*

на коленях, лицом к Будде. Затем началась ужасная музыка; особенно кошмарными были звуки труб, их можно было услышать на расстоянии пяти-шести верст, а вблизи них буквально разрывались барабанные перепонки. Калмыки, очевидно, обладают крепкими нервами, чтобы любить такую кошачью музыку»[187].

Поляк К. Прушиньски был впечатлен калмыцкими магическими практиками. По его словам, «*калмыки наделяют слова такой силой, что, если кто-то повторит их много-много раз, он обретет счастье после смерти. Они вырезают эти слова на специально построенном круге (колесе). В полной тишине, сидя вокруг колеса, они с крайней торжественностью поворачивают его при помощи веревки. Чаще они выносят это колесо с заменяемыми крыльями на ветер, чтобы он его крутил…*»[188].

Главный попечитель Калмыцкого народа А.М. Фадеев, разделявший, судя по его мемуарам, колониальные взгляды британцев на инородцев, дает следующее красочное описание богослужения, устроенного калмыками в его честь: «*… Десятка полтора гелюнгов, сидя в два ряда одни против других, поджавши ноги, перед возвышением, уставленным бурханами (идолами), играли на трубах всех постепенных величин, начиная от длинных сажени в полторы, до самых коротеньких, вершка в два. Эта музыка разнородных, гремящих и свистящих звуков, то оглушительно резких, то тихо дребезжащих, иногда резала наши непривычные уши; но в совокупности, раздаваясь по беспредельной степи, составляла странную, фантастическую гармонию, не лишенного какого-то дикого величия и производившую особенное впечатление*»[189].

Писатель Александр Дюма оставил записки о нелегкой судьбе хурульных музыкантов: «*Каждый исполнитель дул на полные легкие или ударял со всего размаха. Кто дул в трубы, в морские двустворчатые раковины непомерной*

величины или в гигантские трубы длиной пять-шесть футов; кто ударял, били в тамтамы, барабаны или цимбалы. Стоял кошачий концерт, сводящий с ума. Относительно этих странных виртуозов статистика показывает следующие результаты: дующие в простые трубы в среднем выдерживают пять-шесть лет, дующие в морские раковины - от силы четыре года, дующие в большие трубы никогда не переходят границу двух лет. В конце каждого из этих периодов духовые музыканты харкают кровью; им устанавливают пенсию и переводят их на кобылье молоко; некоторые возвращаются в оркестр, но это случается редко…»[190].

В повседневной жизни населения «буддийского космоса» Лебедии религиозные догмы причудливо переплетались с язычеством, суеверием и народными приметами. Как отметил академик И. Лепехин, осведомленность духовенства и мирян о догматах вероучения весьма поверхностна. В представлениях о загробном суде и воздаянии решающая роль принадлежит Эрлик-Хану – явный пережиток язычества. Ученый объясняет, что «*калмыки охотнее едят падалину, нежели убитую скотину, говоря, что первая зарезана Бурханами, и так ества ее безгрешна*»[191]. Объясняется боязнь убивать животных и верой в переселение душ. Суеверная боязнь «*эрликов*» - *злых духов – заставляла население запасаться талисманами, «что обогащает гелюнгов и зурхачеев-астрологов, а также калмыцких ворожей*»[192]. Имена новорожденным даются в зависимости от астрологического прогноза, которое лама составляет по своим книгам. Буддийское мировосприятие калмыков проявлялось и в клятвах: «…душе и телу моему да поможет Шакджи-Мюни – всесовершенная истина»[193]. Люди принимают на себя разные обеты благочестия и ведут праведную, практически монашескую жизнь, усердно молятся, отказываются от плотских радостей и т.п.

Лепехин пишет о том, что способы захоронения различаются в зависимости от астрологических данных умершего – имени, времени рождения и смерти. Эти обстоятельства определяют «растерзану быть зверями и хищными птицами; другому бать снедью рыбам; третий сожигается в пепел; а счастливого предают земле»[194]. Погребенного в земле снабжают вооружением, а «тех, которых калмыцкая судьба определила бросить в воду, или повергнуть на снедь зверям, сбрую кладут в капищах, по-видимому для вооружения бурханских сил»[195]. По словам Дюма, если «*смерть случилась в добрый день, то покойного погребают, как в христианских странах, и на могилу водружают маленькое знамя с эпитафией; если же… смерть пришлась на злосчастный день, то тело кладут на землю, накрывают войлоком или циновкой и оставляют диким зверям заботу о его погребении*»[196].

Следовательно, буддийская «Лебедия» была тем пространством, в котором осуществлялась религиозная жизнь калмыков. Она задавала символический порядок, которому подчинялась повседневная жизнь калмыков. Экзотичность этого пространства привлекала внимание ученых, писателей, путешественников.

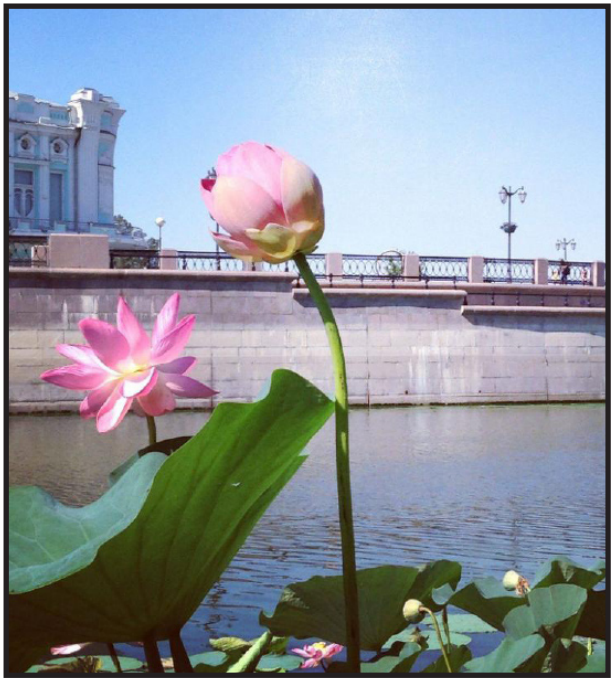
СИМВОЛЫ БУДДИЙСКОГО ПРОСТРАНСТВА: ЛОТОС, КОНИ, РЫБЫ

Обратимся теперь к символам, входящим в структуру порядка-космоса. Они являются своего рода «дорожными знаками», благодаря которым верующий ориентируется в этом пространстве. Знаки этих символов указывают на проявление сакрального, делая тем самым пространство жизни калмыка-буддиста неоднородным, прерывным. Символы буддизма в пространстве кочевника-калмыка органично вплетались в местный ландшафт, наводя на мысль, что буддизм на Астраханскую землю пришел неспроста. И есть в этом некий промысел.

Символы буддизма существовали не только как артефакты – шутены (статуи), иконы-тханка, утварь для хурулов, но и как природные объекты – гора, дерево, цветок лотоса.

Лотос – пожалуй, второй после горы Богдо природный объект, символизирующий явленность буддизма на Астраханской земле. Вместе с тем, лотос является одним и Восьми благоприятных символов, используемых в культовой практике. Вот эти символы: зонт, защищающий от злых помыслов; две золотые рыбы, символизирующие счастье и единство: ваза, наполненная напитком бессмертия и являющаяся сокровищницей благих намерений; цветок лотоса, символизирущий божества, происхождение и залог спасения; раковина — символ блаженства; бесконечный узел - символ бесконечного цикла перерождений; знамя (знак победы) — символ горы Меру, центра буддийской Вселенной; колесо с 8 спицами — символ восьмеричного пути к совершенству[197].

Одним из представителей аквакультуры в Астраханской области является лотос орехоносный – реликтовое растение водной флоры, появилось в меловой период мезозойской эры и сохранилось до настоящего времени (рис.23).



Родиной лотоса считаются жаркие страны, окружающие Индийский океан. Это, прежде всего, Индия, потом Бенгалия, Шри-Ланка, острова Малайского архипелага. Севернее этих мест, на границе Азии и Европы, лотос укоренился лишь в уголках Волжской дельты. В нашей стране он произрастает еще в бассейне реки Амур. Для экзотического цветка тропиков волжская дельта все-таки север, но здесь ему уютно и тепло.

Местные жители называют его «каспийской розой». Цветы лотоса срывать запрещается. Даже сейчас, когда

его стало много, он охраняется законом. Срывать лепестки лотоса бесполезно, они сразу вянут и не стоят в воде. Живет лотос только на природе в своем биологическом пространстве.

Ученый П.С. Паллас называл это растение «красный морской цветок лотос»: «*Эти плоды, которые русские называют морскими орехами, тибетцы – бадмой, персианедариопактом, индийцы-пабином или лилифаром, последние особенно рьяно разыскивают и едят эти цветы, так как считают это растение священным. Именно согласно индийским и тибетским языческим учениями, совершенные божества возрождались в благоухающих цветах этого растения, которые и служили им троном*»[198].

Астраханский писатель Адихан Шадрин именует поля лотоса «огненными гектарами»: «*…И тут открывается такое, от чего и слова на ум нейдут, и возглас удивления застревает в груди. Огромное огненное поле уходит к горизонту». «Каждый цветок – факел на метровой плодоножке, каждый лист – зеленый поднос редкостной работы – капли воды шариками ртути серебрятся, перекатываются на нем». «Вчерашние бутоны распускают алые лепестки, выдыхают из себя медвяные запахи, смешанные с ароматом миндаля*»[199].

Как же появился этот чудесный цветок в Астраханском крае?

Вначале обратимся к легендам и сказкам калмыков о появлении лотоса здесь. Есть сказка, в которой объединяются темы лотоса и рогатого водяного ореха чилима. Это трагическая история о любви.

«*Жили юноша Лотос и девушка Цаган в калмыцом хотоне у залива Большая Чада, из которого выходит ерик (протока). На нем росли дивные цветы, трижды в день меняющие свою окраску. Лотос и Цаган любили друг друга. Но так случилось, что девушка ушла к другому – при-*

шедшему из далеких мест. Через некоторое время пришелец уехал, а Цаган вернулась домой. Но Лотос не захотел принять подругу назад без сурового испытания. И велел девушке пройти босиком по заливу, наступая на острые шипы чилима – в наказание за неверность. Если она сумеет выйти к зарослям цветов, которые закроются от зноя, и разыщет за одним из них – среди тысяч других – самого Лотоса – то они опять будут вместе. Цаган не смогла найти любимого, и он так и остался – вечно молодой, среди каспийских роз[200].

Героями другой легенды о лотосе являются девушка Эрле и юноша Бембе, вымышленный сын нойона (князя) Тюменя. «*Молодой и прекрасной, как ранняя весна, была Эрле, дочь Сангаджи. …Бембе влюбился в девушку и попросил отца послать сватов к ее отцу. Отец же сказал, что пусть дочь сама решает. Она ответила: «Бембе, сын знатного нойона, я рада видеть тебя и вечно останусь с тобой, если ты найдешь мне цветок, прекраснее которого нет не только в нашей степи, но и во всем мире. Я буду ждать до следующей весны. Ты найдешь меня на этом же месте и, если принесешь цветок, я стану твоей женой». Бембе добрался до Индии, добыл цветок, но жрец предупредил его: «Помни, человек, ты получил прекрасный цветок, но потеряешь нечто еще более прекрасное. Так и вышло, красавица Эрле умерла, а лотос был посажен в камышовых зарослях Волги*»[201].

Лотос в буддизме символизирует чистоту изначальной природы ума и плоды буддийской практики, направленной на удаление загрязнений ума обычного человека. Также как прекрасный цветок лотос вырастает из грязи и тины, так и ум практикующего, освобождаясь от загрязнений и омрачений, раскрывает свою истинную красоту. Лотос присутствует в буддийском искусстве – тханках, статуях, текстах.

Убедиться в этом мы можем, изучив коллекцию буддийских предметов, собранную в фондах Астраханского музея-заповедника.

Формирование ее началось еще в конце XIX в.[202]. Иконы-танка из собрания музея датируются в основном концом XIX – началом XX в. Некоторые иконы имеют явные аналогии с бурятскими полотнами, но большинство образцов написаны в своеобразной манере, близкой к народному лубку, и часто только в общих чертах сохраняют канонические формы образов. Если обратиться к изображениям буддийского пантеона, представленного в коллекции Астраханского музея-заповедника, то видно, что лотос – их непременный атрибут.

Будда Шакьямуни – (Бурхн Бакш) основатель Учения (рис. 24). Изображается на «лотосовом троне» в позе лотоса, с чашей (патрой) для подаяния в правой руке, левая рука в обращена к земле для подтверждения истинности Учения, с целью призвания земли. Полотна с сюжетами о перерождениях Будды Шакьямуни помещались в правом боковом приделе калмыцких храмов (пример – современный храм Сякюсен-сюмэ в г. Элиста).

Будда Майтрейя – Майтрейя («Связанный с любовью») Будда грядущего мирового периода, обитающий на небе Ту-

шита. Майтрейя - спаситель человечества, всего живого из мира сансары, в буддийской мифологии бодхисатва и Будда грядущего мирового 141 порядка единственный бодхисатва, которого признают все основные направления буддизма.

Традиционное изображение Майтрейи – просветленное существо с телом золотого или желтого цвета, с головой украшенной изображением чортена. Майтрейя изображается либо на троне со спущенными ногами (как символ скорого пришествия), либо стоя.

Атрибуты Майтрейи: чакра или солнечный диск, сосуд с напитками бессмертия.

Акшобья – Будда олицетворение бесстрашия и невозмутимости, покровитель Востока, изображается сидящим на голубом лотосе.

Амитабха – «Неизмеримый свет». Будда-создатель и владыка рая Сукхавати. Изображения Амитабхи различны – существуют варианты изображения Амитабхи на троне в виде павлина, с чашей для подаяния в руках, встречаются изображения Амитабхи в обьятиях женщины с колокольчиком в одной руке и с чашей для подаяния в другой. Амитабха изображается с телом красного цвета, сидящим в позе созерцания с чашей в руках. Земным воплощением Амитабхи считают Панчен-ламу, одного из высших иерархов буддийской школы Гелук. Атрибуты Амитабхи: огонь, цветок-падма, западное направление, красный цвет, жест — дхьянамудра, животное — павлин.

Амитаюс - «Владыка неизмеримой жизни». Культ Амитаюс сложился в XIV в. в Тибете при активном содействии основателя Гелуг Цзонхавы (1357-1419). Изображения Амитаюс традиционны - в царских одеждах, драгоценностях, на лотосовом троне. В руках Амитаюс чаша с напитком, дарующим бесконечную жизнь всему живому.

Вайрочана – Будда, олицетворяющий сияние, сияю-

щий свет. С ним ассоциируется Центр или Восток. Изображается сидящим на лотосовом троне с «колесом учения» (дхармачакра) в руках.

Амогхасиддхи – Будда, олицетворяющий непогрешимую истину, ассоциируется с Севером. Один из вариантов изображения Амогхасиддхи- в объятиях женщины, держащим в руках колокольчик-хонхо и меч.

Ратнасамбхава – «тот, из которого возникают драгоценности». Будда Ратнасамбхава изображается сидящим на лотосовом троне. Правая рука повернута к зрителям в жесте «варадамудра», символизирующим щедрость, в левой – бумба - священный сосуд с драгоценностями и молитвами.

Кроме изображения будд особой популярностью пользовались изображения Бодхисаттв. Бодхисаттва – просветленное существо, отказавшееся от ухода в нирвану ради просветления всех живых существ. Наиболее популярны изображения Бодхисаттв – Авалокитешвары, Манджушри, Ваджрапани, Тары.

Авалокитешвара (Арьябал) («Владыка, смотрящий с высоты») - эманация дхьяни-будды Амитабхи. Атрибуты Авалокитешвары – шкура газели, лик Амитабхи, венчающий голову Авалокитешвары, сосуд с напитком вечной жизни — рашияной, лук, стрела, цветок лотоса, жест даяния варада (ладонь опущена вниз и повернута внутренней стороной наружу).

Авалокитешвара, Манджушри, Ваджрапани — составляют триаду наиболее популярных бодхисаттв буддизма. Живое воплощение Авалокитешвары – глава школы Гелуг Далай-лама. Одно из самых известных изображений Авалокитешвары – шести рук и одиннадцати лиц. Образ созвучен индийской традиции Брахмы. Изображение Авалокитешвары помещалось на лотосовый трон с аркой-ореолом Манджушри («Очаровательное счастье»,

«Красивое сияние») - олицетворение мудрости и познания. Атрибуты Манджушри - меч и книга. Манджушри изображается в красных одеяниях с мечом в правой руке. Меч отсекает человеческое невежество и заблуждения. В левой руке – цветок лотоса, но котором находится книга – символ Учения.

Ваджрапани – Бодхисаттва, уничтожающий человеческие заблуждения (рис.25). Ваджрапани (Очирван) – искоренитель злых сил, изображается в угрожающей позе, синего цвета, с ваджрой (громовой топор – один из символов Учения) в поднятой руке, хозяин молний и дождей, дхармапала в чине Бодхисаттвы.

Тара – популярный женский образ буддийского пантеона, Бодхисаттва, имеет двадцать одну форму, наиболее почитаемая – Зеленая и Белая Тара (мать всех живых существ, богиня, избавляющая от опасностей, дарующая долгую жизнь). Зеленая Тара - символ сострадания и помощи всем живым существам, прародительница всех Будд и Бодхисаттв. Стебель в руках Зеленой Тары с изображением бутона, цветка и семенной коробочки символизирует три времени — про-

шлое, настоящее и будущее (рис. 26).

Третий класс пантеона – учителя, пратьекабудды, достигшие совершенства собственными духовными усилиями. В Гелуг один из наиболее почитаемых - Цзонхава (1357-1419 гг.), изображается на «лотосовом троне» в монашеском одеянии в характерном для традиции Гелуг головном уборе (рис. 27).

В коллекции Астраханского краеведческого музея находится портретное изображение Далай-ламы VII Кельсан Гьямцо.

Последний класс буддийского пантеона – докшиты – «защитники веры». Докшиты (дхармапалы, чойджины) защищают буддийское вероучение и его последователей, К этому классу относят идамов (богов покровителей местности) и местных божеств, включенных в пантеон в разные периоды буддий-

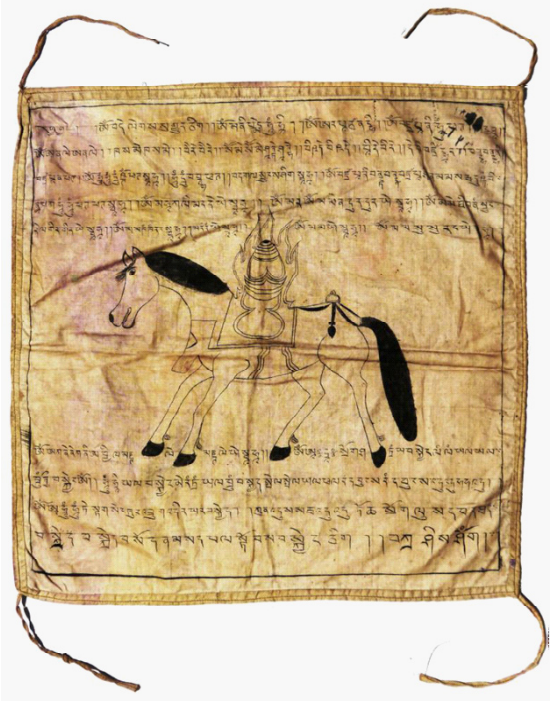
ской экспансии в определенном регионе.

Махакала («Великий чёрный») в буддийской мифологии Ваджраяны - йидам. В «Садханамале» описываются двурукий, шестирукий и шестнадцатирукий Махакала, все они тёмно-синего цвета и имеют угрожающий вид.

Ямантака («победитель Ямы» – бога смерти) - гневное воплощение бодисаттвы Манчжушри. Фигура Ямантаки – многорукая (34 руки) и многоногая (16 ног) темно-синего цвета, изображается на быке, лежащем на лотосовом троне[203].

Другим важнейшим символом буддизма является «лунгта», что в переводе с тибетского переводится как «Конь Ветра» (Рис.28).

Лунгта выполняет функцию защиты человека. Среди множества видов человеческих энергий самой важной является жизненная сила. В Тибете её символом является конь, несущий на спине драгоценность, исполняющую желания, а также приносящую благополучие и процветание. При сильном, полноценном «коне ветра» все дела будут успешны и не будет особых проблем со здоровьем.



Этнографы до революции писа-

ли, что калмык, слезая с коня, чувствует себя неуверенно на земле, ходит неловко. Детей учили скакать на лошади с малых лет. Женщины также были отличными наездницами. В скачках (популярном состязании) участвовали и юноши, и девушки. Конь был боевой единицей, если калмыка призывали на службу. Во время Отечественной войны 1812 года и в заграничных походах отличился Астраханский калмыцкий полк, снаряженный князьями Тюменями. Конь был важной хозяйственной единицей, выполняя транспортные функции. Конь был источником дохода, если его продавали.

На территории Астраханской губернии было несколько конных заводов, в том числе, принадлежащих калмыкам. По данным 1860 г. из степных конских заводов «по численности и по красоте» первое место занимал завод хошеутовского нойона (князя) Тюменя. Численность поголовья здесь достигала 3 тысяч. Лошади были как смешанных пород, так и чистокровные. Как лучшему заводчику, князю было пожаловано несколько чистокровных жеребцов из царских конезаводов[204]. Затем по значимости и качеству поголовья выделялись конезаводы Малодербетовского улуса, принадлежавшие нойону Тундутову, Ульдючинову род, завод малодербетовского зайсанга Урубжура и др., Кроме того, были большие табуны в Багацохуровском, Икицохуровском, Эркетеневском улусах.

По словам И. Черкасова, на конных заводах велась селекционная работа. В калмыцких улусах производилась оптовая закупка крупного рогатого скота. Малодербетовские калмыки продавали свой скот на крупных ярмарках в Царицыне, на территории Войска Донского, в Пятигорском уезде. Икицохуровские – в Ставропольском уезде, Яндыковские – на Калмыцком базаре. Калмыки Хошеутовского и Багацохуровского улусов торговали скотом на весенней ярмарке в Киргизской Орде[205].

Один из Восьми благоприятных символов буддизма – пара рыб, олицетворение счастья и единства. Вместе с тем, это, пожалуй, и самый яркий символ Астрахани, ее хозяйства, богатства, культуры, быта. Исследователи Астраханской земли дружно писали, что калмыки – отличные рыболовы, и наилучшие работники в сфере астраханской рыбной промышленности.

Так, Г.С. Гмелин в 1770-е гг. во второй части «Путешествии по России для исследования трех царств природы» записал: «*Что же касается до рыбной ловли, то упражняются в оной одни калмыки и малое число других людей…*». А жителым Красного Яра «*общение с калмыками приносит некоторую пользу, и потому красноярцы, как и царицынские, Черноярские и Енотаевские жители говорить умеют по-калмыцки…*»[206]. Иван Павлов в 1840-е гг., описывая хозяйство и занятия калмыков, много внимания уделял именно их роли в развитии рыбной промышленности региона. Он писал, что калмыки, которые кочуют «*в Казенных и Владельческих улусах …, обремененные большим семейством, и не имеющие в значительном количестве рогатаго скота, овец и лошадей… уходят … в Астрахань и нанимаются в работники к тамошним рыбным промышленникам…*». Их описывают как очень трудолюбивых, выносливых, честных работников, лучших вязальщиков сетей, гребцов, ловцов[207].

По подсчетам Главного попечителя Калмыцкого народа, в 1868 г. число калмыков, занятых на рыбных промыслах составляло до 10 тысяч трудоспособных калмыков. Он оценивал их как «главную рабочую силу в здешнем крае»[208]. Они имели репутацию выносливых, честных и трудолюбивых работников: «*В Астраханской губернии калмык – первый работник, работник сильный, выносливый и честный. На рыбных промыслах неохотно берут татар и русских, пришедших на заработки с верховых и*

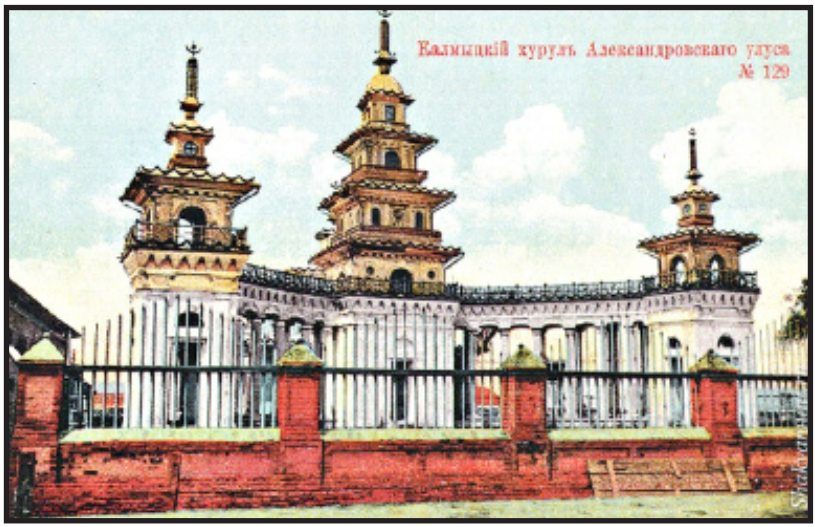
внутренних губерний, а калмыков хватают на-перерыв. Кто, кроме калмыка полезет в воду в марте? Кто станет с утра до вечера таскать невода с десятками тысяч воблы и сельди? … Даже баба-калмычка в рыболовной артели наработает больше ленивого татарина. В страшную жару, когда русский еле двигается, млеет от жары, когда все живое отыскивает тени и прохлады, - калмык работает бодро. "Без калмыка – хоть дело брось", говорят рыбопромышленники»[209].

Этнограф Нефедьев пишет, что «*в доказательство необыкновенной силы калмыков можно привести и то, что они, нанимаясь в Астраханской губернии для разъездов по Волжским протокам, нередко в продолжение целых дней, без отдохновения и пищи, работают веслами и, не чувствуя изнурения, преодолевают порывы ветров или быстроту течения, будучи при том палимы солнцем и терзаемы безчисленным множеством комаров. Труды сии возбуждают общее удивление, и многие здесь, чтобы выразить твердость калмыков, в шутках называют их водяными лошадями*»[210].

Г. Гмелин указал, что «*много калмыков и татар в астраханских рыбных ловлях упражняется, с росписью калмыцких и татарских имян, коими обыкновенно астраханские рыбы называются*».

СТЕПНЫЕ МАЯКИ: БУДДИЙСКИЕ ОБЪЕКТЫ АСТРАХАНСКОГО КРАЯ

Самым ярким, надежным и «светящим» нам из глубины веков степным маяком является, несомненно, Храм Победы. Так зовется в народе Хошеутовский хурул в селе Речное (Рис.29).



Итак, грозный 1812-й год. Идет Отечественная война с наполеоновской армией, - война, в которой принял участие весь многонациональный российский народ. Астраханская губерния, хотя и располагалась далеко от театра военных действий, не осталась от них в стороне.

Славу астраханской земле принесли именно калмыки под предводительством Серbеджаба Тюменя – представителя калмыцкого княжеского рода хошоутов…

Еще в 1811 г. начальнику войск Кавказской линии генерал-лейтенанту Н.Ф.Ртищеву было поручено формирование 2 калмыцких полков для войны с Наполеоном. В Дербетовском улусе Астраханской губернии сформирован полк под командованием Джамбо Тундутова, в Хошеутовском улусе – под командованием Сербеджаба Тюменя. На формирование полка Сербеджаб потратил около 100 тысяч рублей собственных средств. На тот момент он уже был опытным военным, в 1808 г. получил чин капитана и золотую медаль «За усердную службу». Оба полка вошли в состав Третьей армии генерала А.И.Тормасова.

Во Второй полк входило 500 человек одвуконь (один конь – под седло, другой – под вьюк). Являясь подразделением казачьих войск, полки все же выделялись из их масы: им пошили форму из темно-синего сукна, головы закрывали квадратные желтые шапки, обложенные по тулье черным бараньим мехом - такая дань традиционной калмыцкой моде. Синий и желтый – цвета бога неба – Тенгри и бескрайней степи. Штандартом полка стало священное желтое знамя Дайчи-Тенгри – всадник в синем на белом коне, вывезенное еще из Монголии.

«Полк принял участие во всех крупнейших сражениях компании – от Пружан 18 июля 1812 года, где был разбит Саксонский драгунский эскадрон, до трехдневной Битвы народов под Лейпцигом, а в сражении при Фер-Шампенуазе союзная кавалерия с полком Тюменя в составе разгромила корпус маршала Огюста-Фредерика Мармона и гвардию маршала Адольфа Мортье, – рассказывает историк, специалист по истории калмыцкого народа Андрей Курапов, заместитель директора Астраханского музея-заповедника. – Конница Тюменя с триумфом вошла в Париж. За боевые заслуги многие нижние чины и офицеры получили повышение в звании, наградное оружие, государственные знаки отличия, а нойон Серебджаб

Тюмень, под которым в боях пало семь лошадей, был удостоен звания полковника, орденов Святого Георгия и Святой Анны, золотой сабли «За храбрость», других орденов и медалей».

Боевой путь астраханских калмыцких полков начался в июле 1812 г.: бои у Бреста, разгром трехтысячного французского отряда в районе Кобрина, пленение эскадрона саксонских драгун у Пружан - за эту операцию Тюмень получил благодарность от главнокомандующего Тормасова и произведен в майоры. В сентябре полки участвуют в освобождении Брест-Литовска, затем 2-й полк приложил руку к разгрому польско-литовского уланского полка в Слониме.

Полк Тюменя все время идет в авангарде - через территории герцогства Варшавского, Германии и Франции… Вот штурм крепости Ченстоховской, вот сражения под Бунцлау и Гроссгеймом, вот трехдневная Битва народов при Лейпциге…Тюменевцы отличились в боях при переправе через Рейн - и Сербеджаб был награжден чином подполковника.

В марте 1814 г. астраханские калмыки в составе войск с триумфом прошли через Париж.

Уже 18 ноября 1814 г. 2-й полк прибыл в «кочевье владельца князя Тюменя». Сербеджаб Тюмень привез домой свою «коллекцию» наград. За участие в сражениях 1814 г. – особенно при Суассоне, - он награжден орденом Святой Анны II класса. За участие в Битве народов - орденом Святого Георгия четвертого класса, до этого у него уже был орден «Владмимра IV степени с бантом». За стойкость и мужество в бою у Городечны награжден именным оружием – золотой саблей с надписью «За храбрость»…В этом же году, едва прибыв домой, Сербеджаб приступает к строительству храма, которого наш край еще не видывал – и до конца1817 г. на территории Хошеутовского улуса

воздвигается необычный хурул.

По возвращении в родовое поместье Тюменевку (ныне Речное в Астраханской области), нойон Хошеутовского улуса Астраханской губернии Серебджаб Тюмень решил сохранить память о великой победе – возвести буддийский хурул – храм-памятник, где будут храниться пробитое пулями знамя и оружие Второго полка[211].

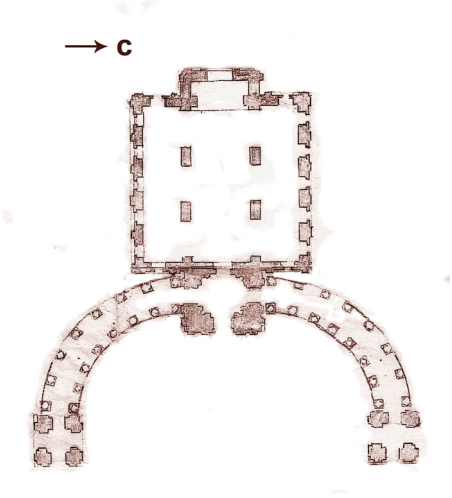
Созданием Хошеутовского хурула занялись историк и писатель, брат нойона Батур-Убуши Тюмень и гелюнг (буддийский монах) Гаван Джимбе. Батур Убаши участвовал в боях в составе лейб-гвардии казачьего полка, оставил заметки о строевой службе, автор нескольких калмыцких песен и переводов. Гаван Джимбе совершил паломничество в Тибет и Монголию.

За основу они взяли Казанский собор в Санкт-Петербурге, построенный по проекту архитектора Андрея Воронихина и ставший памятником Отечественной войны 1812 г., где были вывешены штандарты, отбитые у французов, и ключи от сдавшихся городов. От центральной части храма – трехнефной молельни с трехъярусной башней – должны были расходиться полукружьями две галереи величественных колонн, заканчивавшиеся башенками. Храм, в отличие от Казанского собора, венчал не купол, а ступоподобная пирамида. В глубине пирамиды находилась статуя сидящего Будды с многочисленными серебряными чашечками у подножия (для обрядов). Средствами для строительства послужили добровольные пожертвованья простых калмыков и личные средства нойонов.

В 1818 г. на левом берегу Волги появился величественный ансамбль из башен с колоннадами. За хурулом закрепилось неофициальное наименование – Храм Победы. Броский, необычный Храм был поставлен в удачном месте – на высоком берегу реки. Он не только был вписан в пейзаж, но не страдал от подтоплений, стоя на прочном

грунте. Сама кирпичная кладка была скреплена надежным раствором. Поговаривают, что в него для прочности добавляли яичные белки…

Несмотря на то, что существовали строгие ограничения на количество храмов «ламайской веры» в регионе, власть не только дала свое разрешение, но и всячески содействовала строительству еще одного храма в качестве награды за победоносное участие астраханских калмыков в войне 1812 г.[212].



Когда в 1989 г. знаменитая астраханская женщина-археолог Евгения Вульфовна Шнайдштейн приступила к первым охранным раскопкам на территории заброшенного хурула, она отметила любопытную деталь. Если взглянуть на план сооружения в его изначальном виде, то мы отчетливо увидим…лук с наложенной на него стрелой (Рис.30).

А этот знак – родовое клеймо (тамга) рода князей Тюменей. Тамга в виде лука со стрелой отчетливо видна на кирпичах, из которых сложен хурул (Рис.31). Кирпичное производство располагалось в непосредственной близости от места стройки, а клейма выдавливались на еще сырых кирпичах.[213]

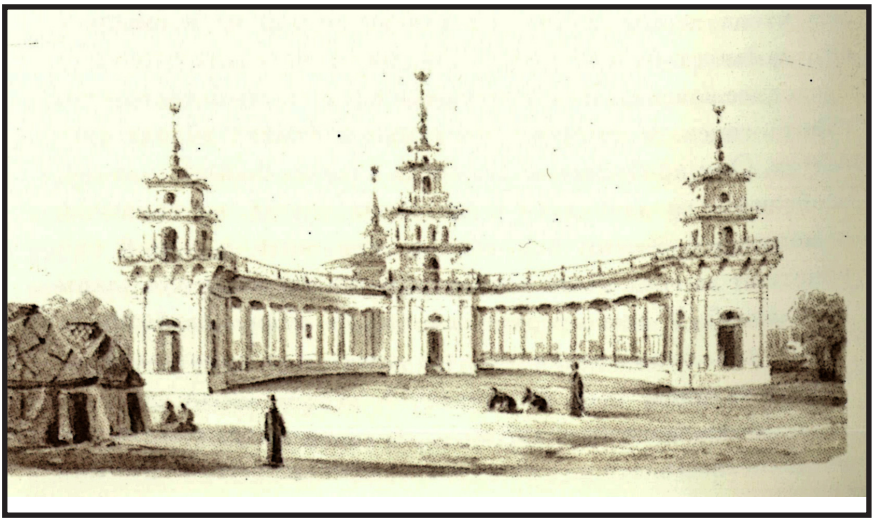
По окончании строи-

тельства в хурул были перенесены реликвии Тюменевского полка, в том числе – легендарное «Знамя Тенгри».

Храм был украшен изнутри необычными росписями. Их остатки описывали многочисленные очевидцы вплоть до последних лет, когда они были полностью скрыты в процессе реставрации. Можно было разглядеть написанные минеральными красками на стенах изображения людей, птиц и цветов, над входом виднелись журавли и человек, летящий на птице. Выше шел фриз из пяти человеческих фигур, окаймленный цветочным трафаретным орнаментом. Использовались голубой, зеленый, желтый и лиловый цвета.

И.Бларамберг в 1830-е так описал сооружение: «*Храм с двумя полукруглыми портиками, построенный по образцу Казанского собора в Петербурге, был украшен внутри страшными идолами; в глубине находилась святая святых — статуя сидящего Будды с многочисленными жертвенными чашами у ног божества*»[214].

Художники братья Григорий и Никанор Чернецовы оставили изображение хурула (Рис.32).



Александр Дюма в 1858 г. назвал храм «пагодой»[215].

Сейчас Тюменевский хурул Хошеутовского улуса - старейший буддийский храм Европы. Адрес его - село Речное Харабалинского района Астраханской области, в 80 км от Астрахани. Молельня (базилика) и главная башня-сюмэ – единственное, что сохранилось от величественного сооружения XIX века.

Храм Победы жил своей жизнью, подвергался текущему ремонту. Две крупные реставрации всего комплекса провели в 1867 и 1907 годах. Кстати, в 1907 г. хурул реставрировали под руководством архитектора Управления калмыцким народом Виктора Брониславовича Варганека-Вальдовского, человека огромной работоспособности, автора множества зданий в Астрахани и – трагически погибшего в годы Гражданской войны…Хурул так вдохновил его, что несколькими годами позже он возвел деревянный чайный павильон в поселке Калмыцкий базар на окраине Астрахани, использовав образы и решения Храма Победы .

Период Советской власти стал трагическим для культовых сооружений страны. В Нижнем Поволжье тоже велась планомерная борьба с религией, в ходе которой уничтожались храмы всех конфессий. Но Хошеутовский хурул выжил.

Благодаря расположению в отдаленном селе и хорошей сохранности интерьеров в 1930-е он был сначала занят детским садом, затем в нем разместили школу и, в конце концов, - зернохранилище…

В 1943 г. астраханские калмыки были депортированы в Сибирь, село опустело и в 1947 г. заселено русскими старообрядцами из Румынии и переименовано в Речное.

Хурул не тронули.

Но в 1960-е местному колхозу понадобился кирпич для строительства коровника. В нашей области издавна при-

нято в подобных случаях разбирать «ничейные» памятники старины. На заре существования самой Астрахани ради возведения ее каменного кремля разобрали на кирпич великолепные руины золотоордынской столицы Сарая, затем строения Троицкого монастыря пошли на городские стройки, мавзолеи ордынских ханов у села Лапас служат «кладезем» строительного материала и по сию пору…

Так что, были снесены изящные галереи и малые башни хурула. Вот почему сегодня мы видим одну только центральную трехнефную молельню с трехъярусной башней. Очевидцы тех событий рассказывали, что сначала стены разбили, потом глыбы пытались растаскивать трактором, но…слишком прочно строили вдохновленные Победой люди XIX века… Храм, хоть и искалеченный, продолжал стоять.

В августе-сентябре 1966 г. Центральные научно-реставрационные мастерские Министерства культуры СССР провели визуальный осмотр памятника с целью выдачи предложений по сохранности объекта (шифр №199, исполнитель Воробьев) .

Уже 14 ноября 1967 г. по решению исполкома Астраханского областного Совета депутатов трудящихся хурул был принят под охрану государством как памятник истории и культуры местного (областного) значения. В 1974 г. была освоена смета на консервационные работы на памятнике в объеме 3,2 тыс.руб.

До 1 августа 1989 г. на территории хурула никаких инженерно-геологических, археологических и топографических работ не проводилось.

Инженерно-геологические изыскания и топографическая съемка по объекту были выполнены в соответствии с техническим заданием от 30 июля 1989 г., выданным Астраханским хозрасчетным реставрационным производственным участком объединения «Реставрация» Мини-

стерства культуры РСФСР и разрешения Главного управления по охране, реставрации и использованию памятников Министерства культуры РСФСР. Археологические, шурфовочные и зондировочные работы выполнялись бригадой А.Малышева под непосредственным руководством начальника экспедиции Е.В.Шнайдштейн с 1 августа 1989 г. Лабораторные работы велись в грунтовой лаборатории Астраханского треста инженерно-строительных изысканий с 1 по 20 сентября 1989 г.

Целью изысканий явилось детальное обследование оснований и фундаментов существующего здания хурула в связи с его планируемой реставрацией.

Выявлено, что глубина фундамента самого основного храмового объема (сюмэ) – от 1,5 до 1,7 м, колоннады – 1,5 м и отдельно стоящих объемов, примыкающих к колоннадам - 1,2-1,3 м. Состояние первых фундаментов – удовлетворительное, зато вторые и третьи практически отсутствуют, так как разобраны на нужды села.

Под колоннами были 2 параллельные фундаментные кладки дугообразной формы.

Стало ясно, что фундамент храма – ленточный, в нижней части уложен крупноразмерный рваный камень (бут), в верхней - красный кирпич, а связующим материалом является известковый раствор. Храм строился и эксплуатировался без подвального помещения.

Пол в хуруле был деревянный.

На некоторых кирпичах кладки хурула с внешней стороны на стенах хурула обнаружены клейма-тамги рода Тюменя.

Как указала в отчете Е.В.Шнайдштейн, судя по находкам в одном из шурфов, в левой от входа части хурула, по-видимому, была печь, выложенная белыми поливными керамическими изразцами с печатями (Рис.33).

В сентябре 1989 г. руководители Калмыцкой АССР и

Калмыцкій каменный храмъ.

Астраханской области приняли решение о начале работ по реставрации памятника, был создан оргкомитет и определены задачи реставрационной деятельности[216].

23 октября 1990 г. в Астраханском музее-заповеднике состоялось совещание оргкомитета по вопросам реставрации хурула в присутствии представителей заинтересованных сторон: Калмыцкой АССР и Астраханской области.

В составе калмыцкой делегации были заместитель Министра культуры КАССР И.Г.Костюков, зам. председателя ВООПИК КАССР Л.Б.Зулаева, искусствовед и писатель И.В.Борисенко и архитектор А.Д. Мучкинов. С астраханской стороны участвовали инструктор обкома КПСС Т.И.Шерипанова, начальник управления культуры облисполкома В.М.Лесников, начальник ХРПУ «Госреставрация» А.М.Шлакин и зам.пред. ВООПИК А.А.Полякова.

В ходе обсуждения было принято решение о создании на базе хурула филиала Астраханского музея-заповедника. Решено было начать реставрационные работы в мае 1990 г. По плану реставрации, представленному архитектром «Астраханселькозпроект», памятнику выделялась охранная зона, для организации которой планировалось снести

8 жилых домов, укрепить берег Волги. Поэтапное восстановление памятника должно было предположительно занять 10 лет.

Первые работы начались в 1991 г., но тут же были свернуты в связи с прекращением финансирования.

К 1995 г. в отреставрированном хуруле рассчитывали открыть музей, что должен был стать центром научно-просветительной работы, повествовать об истории буддизма и этнокультурных процессах в Астраханском регионе. По словам заместителя директора Астраханского музея-заповедника по науке и экспозициям А.А.Курапова, предполагавшийся музейный комплекс «Хошеутовский хурул» должен был включать в себя 4 экспозиционных комплекса. Первый комплекс – «Хошеутовский хурул – памятник истории и культуры приволжских калмыков». Второй – «Алтарный комплекс Хошеутовского хурула – как образец буддийской обрядности». Третий комплекс – «Калмыкий буддизм – история и современность», а четвертый – «Кибитка – как символ традиционной калмыцкой культуры». Были предложены и дизайн-решения всех комплексов. Реализован проект так и не был[217].

В декабре 1995 г. Хошеутовскому хурулу была присвоена категория памятника федерального значения. В 1996 г. инициативная группа астраханцев, заинтересованная в восстановлении храма, создала Астраханское отделение Международной Лиги защиты культуры, которое возглавила искусствовед Э.В. Рожкова. Общественная организация объединила астраханских буддистов, краеведов, представителей Общества национальной калмыцкой культуры. Именно Лига защиты культуры инициировала решение массы бюрократических проблем, создав благоприятные условия для активизации реставрационных работ.

В августе 2004 г. хурул был освящен. Встречу у храма и

торжественный молебен организовали Астраханское отделение Международной Лиги защиты культуры, Калмыцкое общество «Истина души» при Всероссийском обществе репрессированных граждан и народов «Мемориал», местная религиозная организация Заволжья «Община буддистов».

В настоящее время памятник архитектуры федерального значения «Храм (сюме) калмыцкий Хошеутовского хурула» (1814-1818 гг., строитель Батур-Убаши-Тюмень) в с.Речное (Тюменевка) Харабалинского района Астраханской области имеет код 3010055000 в реестре Памятников истории и культуры народов Российской Федерации (Объекты культурного наследия) (Рис.34).

Восстановить изящные колоннады и примыкавшие к ним малые башни технически возможно – но пока нельзя юридически: село застраивалось, и частные дома с дворами занимают сейчас их место.

На памятнике завершены активные реставрационные работы по проекту астраханского архитектора А.А. Махмудова. Министерство культуры и туризма Астраханской

области несколько лет проводило хурул через Федеральную целевую программу по сохранению культурного наследия нашей страны. Поэтому реставрация шла за счет госбюджета с привлечением московских реставраторов. К 2017 г. объект был полностью сдан, однако росписи внутри храма восстановлены так и не были (Рис.35).

В течение последних лет буддисты Астраханской области, Калмыкии и других регионов активно посещали тогда еще закрытый храм, оставляли приношения - шарфы с благоприятными символами – хадаки, благовония, калмыцкий чай и борцаги (борцики), рис, цветные ленты, привязывали молитвенные флажки-лунгта…

Про хурул местными телеканалами снят ряд фильмов, в октябре 2014 г. он стал местом посещения для нескольких десятков участников Четвертой международной научной конференции «Буддизм ваджраяны в России» (Рис.36).

Во время этой поездки гостям, среди которых была и автор, удалось пообщаться с ныне уже покойной жительницей села Валентиной Константиновной Тихоновой, которая много лет, по согласованию с областным министерством культуры, фактически охраняла хурул и хранила ключи от храма. Именно она подробно описала, как в 1960-е храм разбирали на кирпичи, как в начале «лихих»

90-х пытались возобновить эту практику, растаскивая доски пола, но благодаря ее письму начальнику УВД были сделаны прочные двери, запиравшиеся на замок. Она же и поддерживала порядок в хуруле (Рис.37).

Сейчас хурул передан на попечение местной религиозной организации - буддийской общины соседнего села Заволжье, возглавляемой Александром Бондаренко, бизнесменом и организатором культурно-массовых мероприятий межрегионального уровня.

В 2017 г. хурул посетила делегация тибетских монахов монастыря Дрепун Гоманг (Индия).Особую значимость для астраханских буддистов имел молебен Палден-Лхамо (по-калмыцки Окн Тенгри), проведенный в хуруле. Калмыки считают ее своей заступницей.

В начале августа 2018 года хурул празднует свое 200-летие и становится центром проведения Дней тибетской культуры. На празднование приглашена делегация монахов из крупнейшего монастыря Таши-Лунгпо, которая проводит неделю храмовых ритуалов, исполняет мощную мистерию Цам и строит из цветного песка мандалу, посвященную в этом году Манджушри - воплощению безграничной мудрости.

Храм теперь доступен для верующих и понемногу заполняется необходимыми культовыми предметами. Все чаще его посещают туристы из соседних регионов.

Судьба другого калмыцкого храма, располагавшегося непосредственно в черте города Астрахани, сложилась не так удачно. Хурул в бывшем поселке Калмыцкий Базар вполне можно назвать призраком минувшего.

В городской черте дореволюционной Астрахани существовал лишь один буддийский храм – Ариши-Бакшинский хурул. Он располагался в поселении Калмыцкий Базар и был построен во второй половине XIX в. Храм был высоким многоярусным деревянным сооружением, с пагодной члененностью (рис. 38).

Постройка из дерева, железа и стекла венчалась субурганом, украшенным символами солнца и луны – почитаемых буддистами небесных светил.

Стремясь привлечь калмыков в поселение и привить им навыки торговли, власти, понимая приверженность калмыков «вере предков», разрешили строительство хурула. Арши-Бакшинский хурул относился к числу малых хурулов.

Но некоторое время, начиная с 1825 г., здесь, тем не менее, располагалась резиденция калмыцкого первосвященника, содержание которого шло за счет доходов от Калмыцкого Базара. Численность духовенства была невелика.

В 1881 г. на Калмыцком Базаре жили два гелюнга, один гецуль, семь учеников, настоятель хурула. О внутреннем убранстве и особенностях архитектуры здания мы можем судить на основании лекции, которую здесь прочитал известный востоковед, профессор Петербургского университета А. М. Позднеев. Кроме того, информацию о хуруле дал И. Житецкий[218].

В 1887 г. А.М. Позднеев приезжает в Арши-Бакшинский

хурул на Калмбазаре, где дает лекцию миссионерам. Осмотрев здание хурула, Позднеев находит, что оно построено с нарушениями буддийских канонов: разделение символов, располагаемых на крыше хурула.

Согласно канону, крышу венчает луна, на которой располагается солнце, из которого исходят языки пламени. На крыше хурула луна и солнце водружены на середине матицы, а языки огня по 4-м углам крыши. Кроме того, не были совершены соответствующие обряды, проводимые перед закладкой фундамента.

Он отмечает бедность утвари для жертвенного стола – отсутствие традиционных предметов, таких как семь драгоценностей, восемь благословенных веществ. Вместо этого на столе расположены 49 чашечек.

Вместо габалы (сосуд для приношения жертвы докшитам) ламы используют маленькую русскую солонку. На основании осмотра Позднеев делает вывод о крайней бедности буддизма здесь[219].

О храмовом убранстве позволяют судить наблюдения И. Житецкого. Он пишет о том, что шутены – скульптурные изображения будд - крайне сложно купить, и к тому же они дорогостоящи.

У калмыка Джанкиева на Калмбазаре был позолоченный бронзовый шутен Бурхн-Бакши, привезенный из Монголии. Его стоимость - 100 рублей.

Житецкий не видел в астраханских хурулах более 9 шутенов. В хуруле на Калмбазаре их было 9: самый большой – Дара-эке, затем 3 шутена Цзонкава, Шакьямуни и др.

Храм украшали висячие столбы из лент «чемик-кгол». Вопреки препятствиям, чинимым властью в приобретении буддистами культовых предметов, калмыки Калмбазара все же сумели приобрести 9 шутенов и достойно украсить храм[220].

Немирович-Данченко указывает на трансляцию куль-

турных парадигм Центральной Азии: «*у алтаря оригинальные и вычурные сосуды… изображения Дарке, матери Шакьямуни, и другие, вышитые на шелковой материи, доставленные сюда из Урги…*»[221].

Хурул был внесен во все путеводители по Астрахани и Волге. Путешественники и именитые гости с удовольствием знакомились здесь с экзотикой буддизма.

Калмбазаринский хурул был закрыт, как и культовые сооружения иных вероисповеданий – мечеть и церковь - в 1929 г.

В Лиманском районе области, в поселке Лиман, находится единственный в Астраханской области постоянно действующий буддийский хурул (Рис.39-40). Он был осно-

ван по инициативе калмыков и при поддержке региональных властей в 1997 г. Открытие хурула состоялось в 2003

г. и было приурочено к 60-летней годовщине депортации калмыцкого народа. В память о калмыках, не вернувшихся из изгнания, на территории храма установлена мемориальная доска.

В архитектуре лиманского хурула отражены основные символы буддийской веры: «колесо учения», символизирующее вечное движение; барабаны «кюрдэ» с молитвами, помогающими достичь просветления; четыре ступы - символы мироздания.

Внутри хурула находится «золотая» статуя Будды высотой полтора метра.

Знаменательное событие открытия хурула вошло в историю поселка, но в течение всего времени здесь не было постоянного настоятеля. Когда буддийская община района вошла в Объединение буддистов, Шаджин-лама Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче назначил куратором Лиманского хурула выпускника монастыря-университета Дрепунг Го-

ман буддийского монаха — досточтимого Тензина Намдока (Отхон Хонинов). Он из современных монахов Калмыкии — высокообразованных, обладающих состраданием и терпением молодых людей, строго держащих монашеские обеты. От Его Святейшества Далай-ламы XIV Отхон получил монашеские обеты гелонга. 29 ноября 2014 г. в буддийском храме Лимана состоялось знаменательное событие — омовение, освящение и торжественное открытие статуи Будды Шакьямуни (рис.41).

Статуя Будды, созданная художниками центрального хурула по буддийским канонам, - подарок лиманцам. Она изготовлена на подношения жителей Калмыкии, паломников и туристов России, зарубежья. Над ней трудились скульпторы и художники, волонтеры, каждый день приходившие в храм, чтобы подготовить для закладки в статую свитки священных молитв.

Монахи проводили специальные церемонии и наполнение статуи мантрами Его Святейшества Далай-ламы, Цзонкавы, Падмасамбхавы, высших тантрических божеств, защитников. Подготовленную по всем буддийским

канонам статую заранее привезли из Элисты и установили на алтарь.

На торжественное открытие статуи Будды приехали миряне почти из всех сел района. Вместе с администратором центрального хурула Калмыкии Нгавангом Лодоем ритуал освящения статуи Будды провели настоятель Лиманского хурула Тензин Намдок, буддийские монахи Тензин Нудуб (Дорджи Натыров), Тензин Джамьян (Руслан Немгиров).

Во дворе хурула стоит памятник калмыкам, павшим в Великую Отечественную и погибшим в Сибири после депортации (рис.42).

И хурул, и памятник были построены усилиями почет-

ного жителя поселка, бывшего строителя и зоотехника Сангаджиева Очира Дорджигоряевича[222].

Возрождается с 2000-х годов и еще один тип традиционных буддийских сооружений, подробно описанных ис-

следователями позапрошлого века. Речь - о ступах или субурганах.

В буддийской практике ступа (по-тибетски – субурган) является памятным сооружением, происхождение которого восходит к могильным курганам. Символически ступа – модель вселенной.

Калмыки были кочующим народом, проводя жизнь в поисках лучших пастбищ для скота[223]. И чтобы оставить след там, где родились их дети и умерли родственники, по возможности строились субурганы, которые освящались молитвами лам. В основание культовых сооружений вкладывалось множество молитв, предназначенных оберегать эту землю, всё живое вокруг и нести благотворную энергию. Это место становилось священным. А сам субурган нёс функцию хранителя, защитника. Ступа - не просто памятник или мемориал, это постоянно действующее сооружение, способствующее процветанию местности и приносящее неисчислимое благо людям, всем живым существам, приходящим к ней, обходящм вокруг, всем, кто живёт поблизости, кто молится у ступы. Субурган обладает магической силой добра и помогает людям, его посещающим, внести гармонию в свою жизнь, очистить себя от разных пороков и развить в себе добродетели. Так считают буддисты.

Для развития и обогащения буддийского пространства нашего региона большое значение имеет строительство новых культовых сооружений.

Близ села Промысловка, в урочище Шар Булуг, на месте разгромленного в советское время хурула в августе 2014 г. состоялось открытие ступы Совершенной Победы, построенной по инициативе и на средства калмыцкого населения района, а также земляков, проживающих в других регионах (рис. 43).

5 августа 2014 г. шаджин-лама Калмыкии Тэло Тулку

Ринпоче вместе с монахами центрального хурула Калмыкии «Золотая обитель Будды Шакьямуни» и высоким монахом из Ладакха — геше-лхарамбой Тензином Тинлеем, по приглашению буддистов посетил Лиманский район Астраханской области. Их встречали заместитель главы Лиманского района Е.В. Иринархов и другие.

Это уже не первая ступа (или субурган) в районе. В октябре 2008 г. в районе села Бударино по инициативе братьев Эрднеевых было открыто первое такое сооружение, а 8 сентября 2012 г. в районе этого же села, на месте старинного Харахусовского хурула, появилась ступа Просветления, 1 декабря 2013 г. на территории МО «Камышовский сельсовет» освящена ступа Победы над всеми препятствиями[224].

ГЛАВА 3.

ДЕТИ ЛОТОСА: ПОВОРОТ КОЛЕСА?

АСТРАХАНСКИЕ БУДДИЙСКИЕ ОБЩИНЫ СЕГОДНЯ

В 1980-е – 1990-е гг. началось возрождение буддизма в Астраханском крае. В конце 80-х возрождается традиция паломнических поездок астраханских калмыков на священную гору Богдо в Ахтубинском районе области - для проведения обрядов поклонения духам местности.

В 90-е гг. XX в. в Астраханском крае начинается становление буддийской сангхи как таковой. В этот период происходит массовое обращение к буддизму не только калмыцкого населения, но и представителей других народов и конфессий региона. С 1999 г. в Астрахани начал активную работу буддийский центр школы Карма Кагью. В городе и области также получают распространение такие школы тибетского буддизма как Гелуг, Ньигма. В 1997 г. началось строительству нового хурула в поселке Лиман. Руководство Республики Калмыкия перечислило тогда на счет буддийской общины Лиманского района 300 тыс. рублей на строительство этого культового сооружения[225] .

По состоянию на 2006 г. в Астраханской области были

официально зарегистрированы четыре буддийские общины: местная религиозная организация «Община буддистов» Лиманского района Астраханской области (Лузанг-лама (Л.Б. Баршев), лама Еше-богдо (Н.В. Осипов); местная религиозная организация «Община буддистов» с. Караванное Лиманского района Астраханской области (Н.А. Елдышев); местная религиозная организация «Община буддистов» с. Заволжское Харабалинского района Астраханской области (Лузанг-лама, Н.Б. Сидорук); «Буддийский Центр Алмазного пути школы Карма Кагью г. Астрахани»[226].

Буддийский центр Алмазного пути в Астрахани зародился в 2000 г. благодаря активности мастера медитации Ламы Оле Нидала, основавшего от имени и по поручению Его Святейшества Кармапы XVI Рангджунга Ригпе Дордже более 650 центров медитации по всему миру. В 2001 г. в нашем городе возникла первая постоянная группа медитации. В 2005 г. центр официально зарегистрирован как местная религиозная организация. Центр Алмазного Пути предназначен для мирян — людей, которые хотят практиковать буддийские методы и оставаться при этом активными в обществе.Сейчас главой буддистов этого направления в Астрахани является Вера Тюлегенова, в помещении буддийского центра проводятся лекции и встречи с учителями традиции, а представители общины активно участвуют в организации культурных мероприятий в городе.

Большую роль в популяризации калмыцкой культуры играет Астраханская региональная общественная организация «Астраханское общество калмыцкой культуры «Хальмг». Общество «Хальмг» – это общественная организация, руководит ею выборное правление, председателем же является Николай Сергеевич Эльдяев. Зарегистрировано 5 марта 1993 г. в поселке Приволжье (бывший Калмбазар)[227].

Общество калмыцкой культуры Лиманского района «Герел» - еще одна организация подобного рода.Организация эта включает в себя, по сути, несколько творческих объединений. Так, известностью пользуется Лиманский центр культуры и досуга «Герел» в поселке Лиман. Направлениями его деятельности являются культурно-просветительская деятельность, включающая вокальный, драматический, хореографический жанры, сохранение и развитие калмыцкой народной культуры.

В 2016 году в Астрахани была зарегистрирована Александром Терентьевым дзогчен-община города. Наконец, в августе 2016 года зарегистрирована местная религиозная организация «Буддийская община г. Астрахани» под руководством Валентины Лиджиевой и геше-ламы Шараб Данзана. По сути, оформление получила многолетняя культурно-просветительская деятельность группы энтузиастов-буддистов, благодаря которой в городе стали традиционными ежегодные Дни буддийской культуры, праздник День рождения Будды, паломничества на гору Богдо[228] (Рис.44-47).

Весной 2016 г. в Астрахань по приглашению именно этой группы буддистов прибыла в рамках всероссийского тура официальная делегация крупнейшего буддийского монастыря-университета Дрепунг-Гоман (Южная Индия) во главе с самим его настоятелем Кхен Ринпоче. Центральным обрядом в рамках программы их пребывания в городе стало строительство Мандалы Будды Медицины, лекции, мастер-классы, прием врача тибетской медицины. Интерес к мероприятиям у горожан и жителей области всех вероисповеданий и возрастов оказался столь велик, что в следующем году была приглашена очередная делегация.

Поэтому в мае 2017 г. с визитом город посетила группа калмыцких и тибетских монахов, которую возглавлял досточтимый Кхаджок Тулку геше-лхарамба Джампа Дондуп. Монахи построили песочную мандалу Зеленой Тары, провели лекции, продемонстрировали храмовые ритуалы.

Мероприятия вызвали большой интерес у населения. Театр оперы и балета, где всё происходило, посетило множество гостей различных вероисповеданий, возрастов и разной этнической принадлежности.

В последующие годы мероприятия такого рода продолжались.

КУЛЬТОВЫЕ БУДДИЙСКИЕ ПРАКТИКИ НА ГОРЕ БОГДО: ДИАЛОГ КУЛЬТУР И ДАНЬ ТРАДИЦИИ

Еще в 1777 г. Самуил Георг Гмелин в своем «Путешествии по России для исследования трех царств природы» писал про гору Богдо следующее:

«*Многие из мимоидущих не имеет ничего, чем бы воображаемым ими божествам благоговение свое изъявить могли, отрывают или по лоскутку от своего платья, или по куску кожи от сапогов, или по клочку шерсти от лошадей и все сие кладут туда вместо дара. В недалеком расстоянии с южной стороны Богды и позади оной на ровном месте видна пещера…ее калмыки чрезвычайно почитают. Они кладут в нее деньги, целое платье, стрелы, луки, панцыри, духовные книги, листы из оных, Тангутским письмом исписанный холст и идольские изображения. Вообще всю гору Богду они имеют в великом почтении.Нет ни одного из них, который бы мимо оной прошед, при подошве ее не взял камня, и его на верх не внес (от чего уповательно и помянутые кучи сделались), там не исправил своей молитвы, не пал ниц на землю или монеты из одной, двух, пяти и десяти копеек состоящей, если есть деньги, или по крайней мере лоскут от своего платья в знак своего почтения не положил…*»[190].

С тех пор прошла четверть тысячелетия. Сменялись режимы. Изменялся хозяйственный уклад. Человек полетел в космос. Но сегодня точно так же, как и во времена Гмелина, приходят паломники на священную для всех буддистов гору Богдо почтить Хозяина Земли – Белого Старца, обитающего на горе - покровителя зверей и растений, земли и дождей, подателя плодородия…

В настоящее время, в период возрождения буддизма,

народных традиций, калмыки вновь возродили практику паломничества на Богдо. Гора Богдо, вместе с тем, пользуется популярностью и на астраханском туристическом рынке как уникальный природный объект, центр Богдинско-Баскунчакского заповедника.

Например, 24 апреля 2014 г. состоялся традиционный ритуал приношений Хозяину Земли – Цаган Ааве.

Ритуал был проведен геше-ламой Шараб Данзаном (рис. 48).

Паломники во время подношения сладостей, масла, благовоний совершили круговой обход места для подношений и окропили его молоком и арькой (водкой) (рис.49).

Когда ритуал был закончен, произошло нечто: внимание всех было привлечено необычным небесным явлением!

Прямо над местом обряда вокруг солнца появился идеально ровный круг - гало, ко-

торого не было перед началом церемонии (рис. 50).

Затем паломники вслед за ламой поднялись вверх по склону горы и поднесли благовония, сладости, деньги, шелковые шарфы с изображением 8 благоприятных символов (хадаки) на алтарь Хозяина Земли – Цаган-Аавы. Во время поднесения даров произносили благопожелания, молитвы, загадывали что-то хорошее. Путь паломников лежал к самой вершине горы. Ветер там так силен, что на него можно буквально лечь – он подталкивал в спину, будто подсаживал! И наконец, все дошли до вершины (рис. 51).

Флажки-лунгта («кони счастья»), - неизменный атрибут ритуалов, - паломники оставили в знак совершенного, сделанного (рис. 52).

Все снимала группа ВГТРК «Лотос», и в августе 2015 г. телеканал «Россия-1» выпустил документальный фильм о Святой Горе и ее значении для буддистов нашего и соседних регионов (автор А.Черкасова, режиссер А.Каневская).

Фильм получил всероссийскую пермию «ТЭФИ».

Такие ритуалы проводятся ежегодно.

ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ

Несмотря на то, что в советское время вся религиозная жизнь протекала практически подпольно, ламы у калмыков были и тогда. Люди все равно обращались к ним за советом, помощью, продолжала бытовать традиция посвящения одного из сыновей духовному служению. Люди не порывали со своей верой, с наследием предков.

Председатель самой «молодой» буддийской общины Астрахани - Валентина Лиджиева - считает, что молодежь всё больше приходит к буддизму, потому что он современен, он приучает извлекать уроки из жизненных ситуаций, воспитывать в себе осознанность, любовь ко всем живым существам. Калмыцкая же молодежь хочет участвовать в благих делах, изучать язык предков, поддерживать свое культурное наследие.

На нышнем старшем поколении, по ее мнению, лежит большая ответственность. Ведь если оно не сделает ничего для сохранения наследия и не передаст его потомкам, то будет потеряно всё – и корни, и язык, и традиции. Это звено, которое связывает прошлое калмыков с их будущим.

Да, мир идет к глобализации – но ведь его единство и богатство – в многообразии! Тем более, сейчас государ-

ство само заинтересовано в сохранении многонациональных традиций. И нужно этим пользоваться.

Именно поэтому возникла идея о постройке храма-хурула в Астрахани.

Ведь буддизм – одна из трех мировых религий в регионе, она пришла сюда одной из первых, но только у нее сейчас нет своего достойного храма, хотя в прошлом дело обстояло ровно наоборот.

Хурул и ступа обогатят архитектурный облик Астрахани, помогут воссоздать традиционный буддийский «пейзаж», столь знаменитый в прошлом, привлекут сегмент туристов, который еще не охвачен. Это – восстановление исторической справедливости, некоего равновесия. Велимир Хлебников не зря называл наш край треугольником Будды, Христа и Магомета.

Хурул, по мнению Валентины Лиджиевой, должен быть построен для буддистов всех направлений, всех национальностей, а не только для калмыков. Надо сохранять традиции – но и широко транслировать их. Ведь процветание культуры возможно именно за счет многообразия.

Такой храм – центр не только буддийской культуры, но и центр взаимодействия, сотрудничества, место единения. Само слово хурул – от «хург» - собрание.

Ступа может стать объектом посещения для горожан и гостей независимо от вероисповедания. Ступы ведь строятся для того, чтобы улучшить окружающее пространство и людей, каждая посвящена чему-то благому - миру, процветанию, единению, просветлению, победе над омрачениями ума. И рядом со ступой вполне могли бы останавливаться, например, свадебные процессии – недаром молодожены всегда посещают памятные и святые места.

Хурул и ступа имеют все шансы стать яркими объектами паломнических и туристических маршрутов.

Буддийские маршруты на территории Астраханского

края и сопредельных регионов могут включить в себя сохранившиеся (отреставрированные) культовые объекты и объекты недавно построенные.

Создавая эти маршруты, можно и нужно использовать богатейшую информацию по истории буддизма в Астраханском крае, многочисленные легенды и сказания, записки путешественников прошедших времен, стихи Хлебникова, труды Елены Блаватской и многое другое.

Буддийское паломничество и туризм в Астраханской области укрепят связи с Республикой Калмыкия, где уже наработан богатый опыт такого рода.

ПРИМЕЧАНИЯ

ГЛАВА 1

1. Дикина Н.А. Пребывание Высочайших особ в Астраханском крае. URL: http://astrakhan-musei.ru/article/article/view/14722
2. Вишленкова Е. А. «Русский народ» – «православный народ»? Графические версии XVIII – первой четверти XIX века // Диалог со временем. 2012. Вып. 39. С. 34-58. С.34
3. Артемьева Т.В. «Особливая часть света»: формирование государственной идентичности России в XVIII веке)// Политическая концептология. № 2, 2013. С.114-131.С.122-123
4. Вишленкова Е. Визуальное народоведение империи, или «Увидеть русского дано не каждому». М.: Новое литературное обозрение, 2011. С.43
5. Вишленкова Е. Указ.соч. С.105
6. Там же. С.106-107
7. Там же. С.109, 116-117
8. Там же. С.140-141
9. Там же. С.143-144
10. Там же. С.147-149
11. Несколько дней пребывания моего в Тюменевке.// Астраханские епархиальные ведомости. №6. 12 октября

1875 г. АГОИАМЗ. Фонд «Редкая книга». С.15-18
12. Там же. С.16-17
13. Несколько дней пребывания моего в Тюменевке.// Астраханские епархиальные ведомости. №8. 26 октября 1875 г. АГОИАМЗ. РК. С.13
14. Там же.С.11
15. Там же. С.12
16. Несколько дней пребывания моего в Тюменевке.// Астраханские епархиальные ведомости. №10. 9 ноября 1875 г. АГОИАМЗ. РК. С.12
17. Несколько дней пребывания моего в Тюменевке.// Астраханские епархиальные ведомости. №8. 26 октября 1875 г. С.12
18. Несколько дней пребывания моего в Тюменевке.// Астраханские епархиальные ведомости. №10. 9 ноября 1875 г. С.10
19. Там же. С.8
20. Житецкий И.А. Астраханские калмыки (наблюдения и заметки). В двух очерках. Астрахань, типография «Астраханского листка», 1892/ Сборник трудов членов Петровского общества исследователей Астраханского края. Астрахань, 1892. АГОИАМЗ. РК
21. Житецкий И.А. Астраханские калмыки ... С.25-26)
22. Житецкий И.А. Астраханские калмыки ...С.28)
23. Там же. С.30
24. Там же. С. 31
25. Там же. С.32
26. Там же. С.33-34
27. Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Том седьмой. Центральная Черноземная и Донско-Каспийская степная область. Часть вторая. Донско-Каспийская степная область. С 159 рисунками». Спб., 1899. АГОИАМЗ. РК. С.127

28. Альбом с видами и типами Астраханского края. С фотографий В.А.Сергеева. Рисунки Н.Протасова. Издание Астраханского Благотворительного Общества, основанного в 1869 году. Выпуск I. Астрахань, 1900. АГОИАМЗ. РК. Л.31-32
29. Стрюйс Я. Путешествие по России.1669. Текст воспроизведен по изданию:Путешествия по России голландца Стрюйса // Русский архив. № 1. 1880. Глава 12.С.23
30. Стрюйс Я. Путешествие по России...С.24
31. Белл Д. Извлечение из описания путешествия (1716-1722 гг.) / Астраханский сборник, издаваемый Петровским обществом исследователей Астраханского края. Выпуск первый. Астрахань, 1896.С.220-221
32. Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства.Спб., 1773-1788
33. Гмелин С. Г.Путешествие по России для исследования трех царств природы.Часть вторая. Спб., 1777.С.17
34. Гмелин С. Г. Указ.соч.С.200
35. Гмелин С. Г.Указ.соч.С.21-22
36. Там же. С.224
37. Там же. С.23-24; 340
38. Там же. С.32
39. Там же. С.52
40. Там же. С. 57-58
41. Там же.С.109
42. Потоцкий Я. Путешествие Яна Потоцкого в Астрахань и окрестные страны в 1797 году.: Исторические путешествия. Извлечения из мемуаров и записок иностранных и русских путешественников по Волге в XV-XVIII вв. Сталинград,1936. 27-28
43. Лепехин И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства, 1768 и 1769 году.Часть 1. Спб., 1795. С.448
44. Лепехин И. Указ.соч. С.452

45. Лепехин И. Указ.соч.С.455
46. Лепехин И. Указ.соч. С.488
47. Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губерний по гражданскому и естественному их состоянию в отношении к земледелию, промышленности и домоводству. Спб., 1809.С.180)
48. Хозяйственное описание ...С.194
49. Там же. С.195
50. Гераков Г. Путевыя записки по многим российским губерниям 1820. Петроград, 1828.С.66
51. Нефедьев Н. Подробные сведения о волжских калмыках.Спб., 1834.С.17-30
52. Нефедьев Н. Указ.соч. С.30
53. Нефедьев Н. Указ.соч. С.55
54. Там же. С.89
55. Там же.С.93-94
56. Там же.С.98
57. Там же.С.123
58. Там же.С.123-124
59. Там же.С.126-128
60. Сабуров Я. Поездка в Саратов, Астрахань и на Кавказ. Москва, 1835.С.35
61. Сабуров Я. Указ.соч. С.40
62. Бларамберг И.Ф. Жизнь и труды Ивана Федоровича Бларамберга. Глава I. Спб., 1836
63. Фадеев А.М. Воспоминания. //Русский Архив. 1891. Вып.4. С.473
64. Фадеев А.М. Указ.соч. С.475
65. Павлов А. О калмыках кочующих по астраханской степи и о персиянах водворившихся в Астрахани. Сочинение путешествовавшего по России с 1824 по 1835-й.
66. Там же.С.5
67. Там же.С.11
68. Там же.С.7-8

69. Там же.С.28-29
70. Там же.С.41
71. Небольсин П. Очерки волжского низовья. Санкт-Петербург, 1852. С.177-179
72. Небольсин П. Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. Спб., 1852. С.2
73. Небольсин П. Указ.соч. С.100
74. Небольсин П. Указ.соч. С.105,107
75. Черкасов И. О ламаизме. Отрывок из рукописного сочинения о древнем состоянии Астраханского края. Астрахань, 1856.С.3
76. Черкасов И. О ламаизме... С.10,22,27.
77. Дюма А. Из Парижа в Астрахань. Свежие впечатления от путешествия в Россию/ Перевод с фр. В.А. Ишечкина; автор вступ. ст. и примеч. В.А. Ишечкин. М.,2009
78. Шевченко Т.Г. Дневник. / Собрание сочинений в 5 томах. Том 5. Комментарии И. Айзенштока. Киев, 1965. Текст размещен на электронном реурсе: http://www.e-reading.club/chapter.php/1002263/57/Shevchenko_-_Dnevnik.html
79. Корнилов И. Заметки об Астраханской губернии. Спб, 1859.С.48
80. Калмыцкая степь Астраханской губернии по исследованиям Кумо- Манычской экспедиции. СПб.,1868.С.122-123
81. Калмыцкая степь ...С.124
82. Немирович-Данченко В. И. По Волге. Спб, 1877. С.231
83. Там же. С.263
84. Житецкий И. А. Очерки быта Астраханских Калмыков. Этнографические наблюдения за 1884-1886 гг. М.,1893.С.7
85. Там же. С.8-17 и след.
86. Тамм же.С.40
87. Штылько А. Иллюстрированная Астрахань. Саратов,

1896. С.100
88. Сырнева И.Н. Распределение населения Среднего и Нижнего Поволжья по территории, его этнографический состав, быт и культура. В кн.: Полное географическое описание нашего отечества. Настольная и дорожная книга. Для русских людей. Том VI. Среднее и Нижнее Поволжье и Заволжье./Под ред. В.П.Семенова, П.П.Семенова, В.И.Ламанского. Спб., 1901.С.192
89. Там же.С.193
90. Там же. С 193.
91. Там же.С.193-194
92. Там же.С.197
93. Там же.С.195
94. Там же. С.200
95. Очерки истории Калмыцкой АССР. Эпоха социализма. М., «Наука», 1970. Глава 4,5.
96. Белоусов С.С. Прошлое и настоящее армянской диаспоры Калмыкии // «Армяне Юга России: история, культура, общее будущее». Материалы Всероссийской научной конференции 30 мая - 2 июня 2012 г. Ростов-на-Дону. Электронный ресурс. Режим доступа: https://armeniansite.ru/armyanskie-diaspory/326-proshloe-i-nastoyashchee-armyanskoj-diaspory-kalmykii.html
97. Списки населенных мест Российской империи, составленные и издаваемые Центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел. – СПб.: Изд. Центр.стат.ком.мин.внутр.дел., 1861-1885. – Вып.2: Астраханская губерния (по сведениям 1859 года).
98. Монастырский С.Иллюстрированный спутник по волге. В 3-х частях. Историко-статистический очерк и справочный указатель. Казань, 1884. С.297
99. Штылько А.Н.Иллюстрированная Астрахань. Саратов, 1896. С.105-106
100. Карагодин А.И. Калмыцкий базар//Исследования

по исторической географии Калмыцкой АССР. Элиста, 1981.
101. Четырова Л.Б.Калмыцкий базар как место торговли и аккультурации. В сб.: Гуманитарная наука Юга России: международное и региональное взаимодействие. Материалы II Международной научной конференции, по- священной 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (г. Элиста, 14–15 сентября 2016 г.). – Элиста: КИГИ РАН, 2016. С.64-65
102. Белоусов. Указ.соч.
103. Нефедьев Н.А. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. СПб., 1834.С.257-258
104. Белоусов. Указ.соч.
105. Нефедьев Н.А. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. СПб., 1834.С.258
106. Немирович-Данченко В.И. По Волге. СПб., 1877. С.232
107. Известия отдела внутреннего управления Астраханского исполнительного комитета Совета рабочих, крестьянских, ловецких т казачьих депутатов. №10 – 1919 г. - 9 марта 1919 г. С.6-7
108. Известия отдела... С.8
109. Коробова А. Нижегородская («Макарьевская») ярмарка - «ВДНХ» царской России». Электронный ресурс. Режим доступа: http://foto-history.livejournal.com/3181969.html
110. Монастырский С.Иллюстрированный спутник по волге. В 3-х частях. Историко-статистический очерк и справочный указатель. Казань, 1884. С.297
111. Немирович-Данченко В.И. По Волге. СПб., 1877. С.232
112. Там же. С.234-237
113. Там же.С.238
114. Борисенко И.В.Храмы Калмыкии: альбом. Элиста,

Калм.кн.изд-во,1994.С.3-4
115. Дикина Н.А. Пребывание Высочайших особ в Астраханском крае. http://astrakhan-musei.ru/article/article/view/14722
116. Житецкий И. А. Очерки быта Астраханских Калмыков. Этнографические наблюдения за 1884-1886 гг. М.,1893.С.44
117. Там же. С.48
118. Штылько А.Н.Иллюстрированная Астрахань. Саратов, 1896.С.105
119. Немирович-Данченко В.И. По Волге. СПб., 1877. С.237
120. Мамаев А.А.Хлебников и буддизм. / Астраханские краеведческие чтения: сборник статей / под ред. А.А. Курапова, Е.И. Герасимиди, Р.А. Тарковой, Астрахань: Издательство Сорокин Роман Васильевич, 2015. Вып. VII.С.465

ГЛАВА 2

121. Щербакова Е.И. Визуальная история: освоение нового пространства/ Исторические исследования в России - III. Пятнадцать лет спустя / под ред. Г.А. Бордюгова. М: АИРО XXI,2011.-С.473-488
122. Кашкабаш Т.В. Городское визуальное коммуникативное пространство как фактор социальной интеграции (на примере г. Москвы). Автореф.дисс. канд.социологич. наук. М., 2014
123. Кашкабаш Т.В. Указ.соч.
124. Артемьева Т.В. «Особливая часть света»: формирование государственной идентичности России в XVIII веке) // Политическая концептология. № 2, 2013. С.115
125. Там же. С.124
126. Там же. С.116

127. Там же. С.117
128. Дюма А. Из Парижа в Астрахань. Свежие впечатления от путешествия в Россию/ Перевод с фр. В.А. Ишечкина; автор вступ. ст. и примеч. В.А. Ишечкин – М.: Издательство «Спутник+», 2009
129. Курапов А.А. Буддизм и власть в Калмыцком ханстве XVII-XVIII вв. Элиста, 2007.С.87-91
130. Положение об Инородцах // Свод Законов Российской Империи. СПб., 1897. Т.2, ч. 1. С. 303-338.
131. Фадеичева, М. А. Этническая политика Российской империи XIX в. «Положение об инородцах» / М. А. Фадеичева // Научный ежегодник Института филосо-фии и права Уральского отделения Российской академии наук. – Екатеринбург, 2004. Вып. 4. С. 369–382. С.371
132. Там же. С.376
133. Астрахань – XXI век: социокультурная регионалистика/ Л.В.Баева, Д.К.Батрашев, В.М.Викторин и др.; под науч.ред.проф. А.П.Романовой и П.Л.Карабущенко: монография. Астрахань, 2007
134. Огонь и свет в сакральном пространстве. М., 2011
135. Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси/ Под ред.А.Лидова. М. 2011.
136. Щербакова Е.И. Визуальная история: освоение нового пространства/ Исторические исследования в России - III. Пятнадцать лет спустя / под ред. Г.А. Бордюгова. М: АИРО XXI,2011.-С.473-488
137. Порозов Р.Ю. Визуальные стратегии современной российской культуры. // Вектор науки ТГУ. 2014. № 2 (28).С.122
138. Кашкабаш Т.В. Городское визуальное коммуникативное пространство как фактор социальной интеграции (на примере г. Москвы). Автореф.дисс. канд.социологич. наук. М., 2014
139. Ушниша – выпуклость на макушке головы будды,

являющаяся символом достигнутого просветления. Согласно буддийскому канону, Ушниша входит в число обязательной иконографии, признаком будд. Все будды пантеона в иконографии любой буддийской страны имеют ее в виде овального выступа на голове.

140. Природа, прошлое и современность Астраханского края /В.Н.Пилипенко, А.М.Липчанский, Э.И.Бесчетнова и др.; сост. А.А. Жилкин, А.П. Лунев, В.А. Пятин. Астрахань, 2008. С.31.

141. Моторин Г.С. Озеро «Собачья Голова». Астрахань, 1993. С.141-143.

142. Нефедьев Н. Указ. соч. 1834. С. 90.

143. Эрдниев У.Е. Калмыки. Историко-этнографические очерки. Элиста, 1985. С. 215.

144. Батырева С.Г. Старокалмыцкое искусство. Элиста: Калм.изд-во. 1991. С. 15.

145. Монастырский С. Иллюстрированный спутник по Волге. Казань, 1884 с.235-236

146. Боженова А. Гора Богдо. М., 1987.

147. Моторин Г.С. Озеро «Собачья голова». Астрахань, 1993. С.185-186.

148. Алексеев В. Исторические путешествия. Волгоград 1936. С. 99.

149. Нефедьев Н. Подробные сведения о волжских калмыках. СПб., 1834. С. 4-5.

150. Ерымовский К.И., Самаренко В.П. Каспийские легенды и сказки. Нижне-Волжское книжное издательство, Волгоград, 1969. С. 35. Запись Н. Проценко

151. Потоцкий Я. Путешествие Яна Потоцкого в Астрахань и окрестные страны в 1797 году: Путевые заметки // Исторические путешествия. Извлечения из мемуаров и записок иностранных и русских путешественников по Волге в XV–XVIII вв. Сост. В.А. Алексеев. Сталинград, 1936.

152. Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы. Часть вторая. Спб., 1777. С. 17
153. Нефедьев Н. Подробные сведения о волжских калмыках. СПб., 1834 С.21
154. Гмелин. Указ. соч. С. 21.
155. Нефедьев. Указ. соч. С. 4-5.
156. Бакаева Э.П. Добуддийские верования калмыков. Элиста, 2003.
157. Хлебников В. Открытие народного университета // Хлебников В. Собрание сочинений. Том 6. Часть 1. М., 2005.
158. Четырова Л.Б. Кочевники и крепость: опыт аккультурации крещеных калмыков // Восток (Oriens). 2012. № 6. С. 110-119.
159. Батырева С.Г. Старокалмыцкое искусство. Альбом. Элиста: Калм. кн. изд. 1991. С. 19
160. Попов Н.А. Татищев и его время. Эпизод из истории государственной, общественной и частной жизни в России первой половины прошедшего столетия. М., В. Грачев и К., 1861. С. 344
161. Норбо Ш. Зая – Пандита (материалы и биографии). Элиста, 1999. С. 45.
162. Дорджиева Г.Ш. Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX- первой половине XX вв. М., 2001. С. 33.
163. Борисенко И.В. Храмы Калмыкии: альбом. Элиста: Калм. кн. изд-во,1994. С. 3-4.
164. Житецкий И. А. Очерки быта Астраханских Калмыков. Этнографические наблюдения за 1884-1886 гг. М., 1893. С. 45
165. Там же.
166. Там же
167. Чернецов Г.Г., Чернецов Н.Г. Путешествие по Волге. М., 1970.с.144-146

168. Житецкий И. А. Очерки быта Астраханских Калмыков. Этнографические наблюдения за 1884-1886 гг. М.,1893. С.45.
169. Житецкий. Указ соч. С.43-44.
170. Житецкий.Указ соч. С. 44.
171. Житецкий.Указ соч. С. 46.
172. Житецкий. Указ. соч.С.48. Сейчас именно такие кюрдэ стоят возле новых ступ в Лиманском районе области.
173. Житецкий. Указ. соч. С.47
174. Житецкий. Указ. соч. С.48.
175. Описание Астраханской и Кавказской губерний. 1809. С.190.
176. Житецкий. Указ. соч. С. 44.
177. Житецкий И. А. Очерки быта Астраханских Калмыков. Этнографические наблюдения за 1884-1886 гг. М.,1893. С. 45
178. Там же
179. Там же. С.43
180. Там же.С.47
181. Там же.С.48
182. Там же.С.48
183. Там же.С.44
184. Гмелин. Указ. Соч. С. 16
185. Гмелин. Указ. соч. С.17-18.
186. Там же.С.21Там же.
187. Бларамберг И.Ф. Жизнь и труды Ивана Федоровича Бларамберга. СПб., 1836.
188. Трыярски Э. История России глазами поляков: Сообщения поляков о калмыках с 1870 года.» К. Прушиньски. Режим доступа: http://www.mecenat-and-world.ru/8-10/prushins.htm
189. Фадеев А.М. Воспоминания. //Русский Архив. 1891. Вып.4. С. 480.

190. Дюма А. Из Парижа в Астрахань. Свежие впечатления от путешествия в Россию. М., 2009.
191. Лепехин. Указ. соч. С. 465.
192. Лепехин. Указ. соч. С. 467, 471.
193. Черкасов И. Г. О ламаизме. Отрывок из рукописного сочинения о древнем состоянии Астраханского края. Астрахань, 1856. С. 19.
194. Лепехин. Указ. соч. С. 485
195. Лепехин. Указ. соч. С. 486.
196. Дюма А. Из Парижа в Астрахань. Свежие впечатления от путешествия в Россию. М., 2009
197. Восемь драгоценностей // URL: http://dazan.spb.ru/buddhism/dictionary/?letter=209
198. Паллас П.С. Заметки о путешествии в южные наместничества Российской империи в 1793 и 1794 годах. Т. I. (избранное). Астрахань, 2008. С. 169-170.
199. Шадрин А. Огненные гектары // Памятные дали. Астрахань, 2004. С. 235-236
200. Травушкин Н. В краю тысячи рек: историко-литературные очерки. Волгоград, 1988. С. 138-139. Сказка запи-сала в 1962 г. журналистом А.Ухиным в селе Оля Лиманского района Астраханской области.
201. Ерымовский К.И., Самаренко В.П. Каспийские легенды и сказки. Нижне-Волжское кн. изд-во, Волгоград, 1969. С.77-80.
202. Курапов А.А. «Буддийская коллекция» Астраханского музея-заповедника»/Всероссийская научная конференция, посвященная 175-летию Астраханского музея-заповедника: сборник статей / Под ред.А.А.Курапова. Астрахань, 2012. С.139-147.
203. Альфонсо Н.Г. Буддийская коллекция Астраханского краеведческого музея/ Астраханские краеведческие чтения: сборник статей/под ред. А.А. Курапова, Е.И. Герасимиди, Р.А. Тарковой. Астрахань, 2015. Вып. VII. С.409-422

204. Черкасов И.Г. Статистическое и хозяйственное описание Астраханской губернии. Астрахань, 1860. С.218;
205. Черкасов. С. 230-231.
206. Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы. Часть вторая. СПб., 1777. С. 109
207. Павлов А. О калмыках кочующих по астраханской степи и о персиянах водворившихся в Астрахани. Сочинение путешествовавшего по России с 1824 по 1835-й год. СПб., 1845. С. 15-18.
208. Калмыцкая степь Астраханской губернии по исследованиям Кумо-Манычской экспедиции. Спб., 1868 С. 145–147.
209. Монастырский. Указ. соч. С. 287.
210. Нефедьев Н. А. Подробные сведения о волжских калмыках собранные на месте Н. Нефедьевым. СПб., 1834. С. 131.

ГЛАВА 3

211. Астрахань. Год 1812. Защитники Отечества. Астрахань, 2012.
212. Борисенко И.В.Храмы Калмыкии: альбом. Элиста, Калм.кн.изд-во,1994.
213. Шнайдштейн Е.В., Маколов Г.С. Комплексный отчет о научно-исследовательских работах на объекте Калмыцкий хурул в селе Речное Харабалинского района Астраханской области. Астрахань, 1989.
214. Бларамберг И.Ф. Жизнь и труды Ивана Федоровича Бларамберга. СПб., 1836.
215. Дюма А.Из Парижа в Астрахань. Свежие впечатления от путешествия в Россию. М., 2009.
216. Шнайдштейн Е.В., Маколов Г.С. Указ.соч.
217. Таркова Р.А.Буддийский Храм Победы.// «National

Geographic Россия». Август 2016 г. (№155). С.113-121
218. Житецкий И. А.Очерки быта Астраханских Калмыков. Этнографические наблюдения за 1884-1886 гг. М.,1893.
219. Беседа профессора г-на Позднеева в хуруле Калмыцкого базара // Астраханские епархиальные ведомости. 1987. № 16. С. 654–667.
220. Житецкий И. А. Очерки быта …С.44
221. Немирович-Данченко В.И. По Волге. СПб., 1877. С.232-238
222. Шалдунова Н.Статуя Будды от главного храма Калмыкии подарена жителям Лимана Астраханской области. Режим доступа: http://khurul.ru/?p=21255; http://tadahii.ru/?p=1451 http://travel30.ru/map/114/; Шалдунова Н. В Астраханской области монахи Дрепунг Гоманга возведут мандалу Зеленой Тары http://khurul.ru/?p=17927; Шалдунова Н. Мандала Зеленой Тары возводится в Астраханской области http://buddhist.ru/buddhist-news/site/6136-mandala-zelenoi-tary-vozvodits; Шалдунова Н. Программа мероприятий по строительству песочной мандалы Зеленой Тары монахами Монастыря «ДрепунгГоманг» (Индия). (п. Лиман, А страханской области 09.04. – 17.04.2014 г.) http://khurul.ru/?p=17927; Шалдунова Н. Тэло Тулку Ринпоче в Астраханской области освятил и открыл ступу Совершенной Победы: http://elista.bezformata.ru/listnews/oblasti-osvyatil-i-otkril-stupu/22804101/
223. Буддизм: Словарь/Абаева Л.Л., Андросов В.П., Бакаева Э.П. и др. Под общ.ред Н.Л.Жуковской М., 1992. С.232
224. Коростелева Е.Е. Ступа Совершенной Победы освящена // Лиманский вестник. 12 августа 2014 г. Режим доступа: http://smi.astrobl.ru/Archive.aspx?newspaper=6&number=8041&item=64071
225. Новостной портал “Кавказский узел”. Режим досту-

па: www.kavkaz-uzel.ru/newstext/news/ id/621510.html
226. www.astrakhan-450.ru/35/47/130.html
227. Региональные национально-культурные объединения со статусом юридического лица и местные национально-культурные автономии (Список). См.: http://etnokonf.astrobl.ru/document/536
228. http://mo.astrobl.ru/rabochijposelokliman/munitsipalnoe-uchrezhdenie-limanskii-tsentr-kultury-i-dosuga-munitsipalnogo-obrazovaniya-rabochii-po; В гостях у музея. Режим доступа: http://astrakhan-musei.ru/news/news/view/16449; В Краеведческом музее состоялось открытие выставки «Ученик Далай-ламы». http://astrakhan-musei.ru/news/news/view/14380; В Цейхгаузе отпраздновали День Рождения Будды Шакьямуни http://astrakhan-musei.ru/news/news/view/15717

ЛИТЕРАТУРА

1. http://mo.astrobl.ru/rabochijposelokliman/munitsipalnoe-uchrezhdenie-limanskii-tsentr-kultury-i-dosuga-munitsipalnogo-obrazovaniya-rabochii-po;

2. В гостях у музея. Режим доступа: http://astrakhan-musei.ru/news/news/view/16449;

3. В Краеведческом музее состоялось открытие выставки «Ученик Далай-ламы». http://astrakhan-musei.ru/news/news/view/14380;

4. В Цейхгаузе отпраздновали День Рождения Будды Шакьямуни http://astrakhan-musei.ru/news/news/view/15717

5. www.astrakhan-450.ru/35/47/130.html

6. Алексеев В. Исторические путешествия. Волгоград 1936. С. 99.

7. Альбом с видами и типами Астраханского края. С фотографий В.А.Сергеева. Рисунки Н.Протасова. Издание Астраханского Благотворительного Общества, основанного в 1869 году. Выпуск I. Астрахань, 1900. АГОИАМЗ. РК. Л.31-32

8. Альфонсо Н.Г. Буддийская коллекция Астраханского краеведческого музея/ Астраханские краеведческие чтения: сборник статей/под ред. А.А. Курапова, Е.И. Герасимиди, Р.А. Тарковой. Астрахань, 2015. Вып. VII. С.409-422

9. Артемьева Т.В. «Особливая часть света»: форми-

рование государственной идентичности России в XVIII веке)// Политическая концептология. № 2, 2013. С.114-131.

10. Астрахань – XXI век: социокультурная регионалистика/ Л.В.Баева, Д.К.Батрашев, В.М.Викторин и др.; под науч.ред.проф. А.П.Романовой и П.Л.Карабущенко: монография. Астрахань, 2007

11. Астрахань. Год 1812. Защитники Отечества. Астрахань, 2012.

12. Бакаева Э.П. Добуддийские верования калмыков. Элиста, 2003.

13. Батырева С.Г. Старокалмыцкое искусство. Альбом. Элиста: Калм. кн. изд. 1991.

14. Белл Д. Извлечение из описания путешествия (1716-1722 гг.) / Астраханский сборник, издаваемый Петровским обществом исследователей Астраханского края. Выпуск первый. Астрахань, 1896.С.220-221

15. Белоусов С.С. Прошлое и настоящее армянской диаспоры Калмыкии // «Армяне Юга России: история, культура, общее будущее». Материалы Всероссийской научной конференции 30 мая - 2 июня 2012 г. Ростов-на-Дону. Электронный ресурс. Режим доступа: https://armeniansite.ru/armyanskie-diaspory/326-proshloe-i-nastoyashchee-armyanskoj-diaspory-kalmykii.html

16. Беседа профессора г-на Позднеева в хуруле Калмыцкого базара // Астраханские епархиальные ведомости. 1987. № 16. С. 654–667.

17. Бларамберг И.Ф. Жизнь и труды Ивана Федоровича Бларамберга. СПб., 1836.

18. Боженова А. Гора Богдо. М., 1987.

19. Борисенко И.В. Храмы Калмыкии: альбом. Элиста: Калм. кн. изд-во,1994. С. 3-4.

20. Буддизм: Словарь/Абаева Л.Л., Андросов В.П., Бакаева Э.П. и др. Под общ.ред Н.Л.Жуковской М., 1992.

С.232

21. Вишленкова Е. А. «Русский народ» – «православный народ»? Графические версии XVIII – первой четверти XIX века // Диалог со временем. 2012. Вып. 39. С. 34-58.

22. Вишленкова Е. Визуальное народоведение империи, или «Увидеть русского дано не каждому». М.: Новое литературное обозрение, 2011.

23. Восемь драгоценностей // URL: http://dazan.spb.ru/buddhism/dictionary/?letter=209

24. Гераков Г. Путевыя записки по многим российским губерниям 1820. Петроград, 1828.С.66

25. Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы. Часть вторая. Спб., 1777.

26. Дикина Н.А. Пребывание Высочайших особ в Астраханском крае. http://astrakhan-musei.ru/article/article/view/14722

27. Дорджиева Г.Ш. Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX- первой половине XX вв. М., 2001. С. 33.

28. Дюма А. Из Парижа в Астрахань. Свежие впечатления от путешествия в Россию/ Перевод с фр. В.А. Ишечкина; автор вступ. ст. и примеч. В.А. Ишечкин – М.: Издательство «Спутник+», 2009

29. Ерымовский К.И., Самаренко В.П. Каспийские легенды и сказки. Нижне-Волжское книжное издательство, Волгоград, 1969.

30. Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Том седьмой. Центральная Черноземная и Донско-Каспийская степная область. Часть вторая. Донско-Каспийская степная область. С 159 рисунками». Спб., 1899. АГОИАМЗ. РК. С.127

31. Житецкий И. А. Очерки быта Астраханских Калмыков. Этнографические наблюдения за 1884-1886 гг.

М.,1893.

32. Житецкий И.А. Астраханские калмыки (наблюдения и заметки). В двух очерках. Астрахань, типография «Астраханского листка», 1892/ Сборник трудов членов Петровского общества исследователей Астраханского края. Астрахань, 1892. АГОИАМЗ. РК

33. Известия отдела внутреннего управления Астраханского исполнительного комитета Совета рабочих, крестьянских, ловецких т казачьих депутатов. №10 – 1919 г. - 9 марта 1919 г.

34. Калмыцкая степь Астраханской губернии по исследованиям Кумо- Манычской экспедиции. СПб.,1868.

35. Карагодин А.И. Калмыцкий базар//Исследования по исторической географии Калмыцкой АССР. Элиста, 1981.

36. Кашкабаш Т.В. Городское визуальное коммуникативное пространство как фактор социальной интеграции (на примере г. Москвы). Автореф.дисс. канд.социологич. наук. М., 2014

37. Корнилов И. Заметки об Астраханской губернии. Спб, 1859.С.48

38. Коробова А. Нижегородская («Макарьевская») ярмарка - «ВДНХ» царской России». Электронный ресурс. Режим доступа: http://foto-history.livejournal.com/3181969.html

39. Коростелева Е.Е. Ступа Совершенной Победы освящена // Лиманский вестник. 12 августа 2014 г. Режим доступа: http://smi.astrobl.ru/Archive.aspx?newspaper=6&number=8041&item=64071

40. Курапов А.А. «Буддийская коллекция» Астраханского музея-заповедника»/Всероссийская научная конференция, посвященная 175-летию Астраханского музея-заповедника: сборник статей / Под ред.А.А.Курапова. Астрахань, 2012. С.139-147.

41. Курапов А.А. Буддизм и власть в Калмыцком ханстве XVII-XVIII вв. Элиста, 2007.С.87-91

42. Лепехин И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства, 1768 и 1769 году.Часть 1. Спб., 1795.

43. Мамаев А.А.Хлебников и буддизм. / Астраханские краеведческие чтения: сборник статей / под ред. А.А. Курапова, Е.И. Герасимиди, Р.А. Тарковой, Астрахань: Издательство Сорокин Роман Васильевич, 2015. Вып. VII.С.465

44. Монастырский С.Иллюстрированный спутник по волге. В 3-х частях. Историко-статистический очерк и справочный указатель. Казань, 1884.

45. Моторин Г.С. Озеро «Собачья Голова». Астрахань, 1993.

46. Небольсин П. Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. Спб., 1852.

47. Небольсин П. Очерки волжского низовья. Санкт-Петербург, 1852С.177-179

48. Немирович-Данченко В. И. По Волге. Спб, 1877.

49. Несколько дней пребывания моего в Тюменевке.// Астраханские епархиальные ведомости. №6. 12 октября 1875 г. АГОИАМЗ. Фонд «Редкая книга».С.15-18

50. Несколько дней пребывания моего в Тюменевке.// Астраханские епархиальные ведомости. №8. 26 октября 1875 г. АГОИАМЗ. РК.

51. Несколько дней пребывания моего в Тюменевке.// Астраханские епархиальные ведомости. №10. 9 ноября 1875 г. АГОИАМЗ. РК.

52. Нефедьев Н. А. Подробные сведения о волжских калмыках собранные на месте Н. Нефедьевым. СПб., 1834.

53. Новостной портал “Кавказский узел”. Режим доступа: www.kavkaz-uzel.ru/newstext/news/ id/621510.html

54. Норбо Ш. Зая – Пандита (материалы и биографии). Элиста, 1999. С. 45.

55. Огонь и свет в сакральном пространстве. М., 2011
56. Описание Астраханской и Кавказской губерний. 1809. С.190.
57. Очерки истории Калмыцкой АССР. Эпоха социализма. М., «Наука», 1970. Глава 4,5.
58. Павлов А. О калмыках кочующих по астраханской степи и о персиянах водворившихся в Астрахани. Сочинение путешествовавшего по России с 1824 по 1835-й год. СПб., 1845.
59. Паллас П.С. Заметки о путешествии в южные наместничества Российской империи в 1793 и 1794 годах. Т. I. (избранное). Астрахань, 2008.
60. Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Спб., 1773-1788
61. Положение об Инородцах // Свод Законов Российской Империи. СПб., 1897. Т.2, ч. 1. С. 303-338.
62. Попов Н.А. Татищев и его время. Эпизод из истории государственной, общественной и частной жизни в России первой половины прошедшего столетия. М., В. Грачев и К., 1861. С. 344
63. Порозов Р.Ю. Визуальные стратегии современной российской культуры. // Вектор науки ТГУ. 2014. № 2 (28).С.122
64. Потоцкий Я. Путешествие Яна Потоцкого в Астрахань и окрестные страны в 1797 году: Путевые заметки // Исторические путешествия. Извлечения из мемуаров и записок иностранных и русских путешественников по Волге в XV–XVIII вв. Сост. В.А. Алексеев. Сталинград, 1936.
65. Природа, прошлое и современность Астраханского края /В.Н.Пилипенко, А.М.Липчанский, Э.И.Бесчетнова и др.; сост. А.А. Жилкин, А.П. Лунев, В.А. Пятин. Астрахань, 2008. С.31.
66. Пространственные иконы. Перформативное в Ви-

зантии и Древней Руси/ Под ред.А.Лидова. М. 2011.

67. Региональные национально-культурные объединения со статусом юридического лица и местные национально-культурные автономии (Список). См.: http://etnokonf.astrobl.ru/document/536

68. Сабуров Я. Поездка в Саратов, Астрахань и на Кавказ. Москва, 1835.

69. Списки населенных мест Российской империи, составленные и издаваемые Центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел. – СПб.: Изд. Центр.стат.ком.мин.внутр.дел., 1861-1885. – Вып.2: Астраханская губерния (по сведениям 1859 года).

70. Стрюйс Я. Путешествие по России.1669. Текст воспроизведен по изданию:Путешествия по России голландца Стрюйса // Русский архив. № 1. 1880. Глава 12.С.23)

71. Сырнева И.Н. Распределение населения Среднего и Нижнего Поволжья по территории, его этнографический состав, быт и культура. В кн.: Полное географическое описание нашего отечества. Настольная и дорожная книга. Для русских людей. Том VI. Среднее и Нижнее Поволжье и Заволжье./Под ред. В.П.Семенова, П.П.Семенова, В.И.Ламанского. Спб., 1901.

72. Таркова Р.А.Буддийский Храм Победы.// «National Geographic Россия». Август 2016 г. (№155). С.113-121

73. Травушкин Н. В краю тысячи рек: историко-литературные очерки. Волгоград, 1988. С. 138-139. Сказка запи-сала в 1962 г. журналистом А.Ухиным в селе Оля Лиманского района Астраханской области.

74. Трыярски Э. История России глазами поляков: Сообщения поляков о калмыках с 1870 года.» К. Прушиньски. Режим доступа: http://www.mecenat-and-world.ru/8-10/prushins.htm

75. Фадеев А.М. Воспоминания. //Русский Архив. 1891. Вып.4.

76. Фадеичева, М. А. Этническая политика Российской империи XIX в. «Положение об инородцах» / М. А. Фадеичева // Научный ежегодник Института филосо-фии и права Уральского отделения Российской академии наук. – Екатеринбург, 2004. Вып. 4. С. 369–382.

77. Хлебников В. Открытие народного университета // Хлебников В. Собрание сочинений. Том 6. Часть 1. М., 2005.

78. Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губерний по гражданскому и естественному их состоянию в отношении к земледелию, промышленности и домоводству. Спб., 1809.

79. Черкасов И. Г. О ламаизме. Отрывок из рукописного сочинения о древнем состоянии Астраханского края. Астрахань, 1856.

80. Черкасов И.Г. Статистическое и хозяйственное описание Астраханской губернии. Астрахань, 1860. С.218;

81. Чернецов Г.Г., Чернецов Н.Г. Путешествие по Волге. М., 1970.

82. Четырова Л.Б. Кочевники и крепость: опыт аккультурации крещеных калмыков // Восток (Oriens). 2012. № 6. С. 110-119.

83. Четырова Л.Б.Калмыцкий базар как место торговли и аккультурации. В сб.: Гуманитарная наука Юга России: международное и региональное взаимодействие. Материалы II Международной научной конференции, по- священной 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (г. Элиста, 14–15 сентября 2016 г.). – Элиста: КИГИ РАН, 2016. С.64-65

84. Шадрин А. Огненные гектары // Памятные дали. Астрахань, 2004. С. 235-236

85. Шалдунова Н.Статуя Будды от главного храма Калмыкии подарена жителям Лимана Астраханской области. Режим доступа: http://khurul.ru/?p=21255; http://

tadahii.ru/?p=1451 http://travel30.ru/map/114/;

86. Шалдунова Н. В Астраханской области монахи Дрепунг Гоманга возведут мандалу Зеленой Тары http://khurul.ru/?p=17927;

87. Шалдунова Н. Мандала Зеленой Тары возводится в Астраханской области http://buddhist.ru/buddhist-news/site/6136-mandala-zelenoi-tary-vozvodits;

88. Шалдунова Н. Программа мероприятий по строительству песочной мандалы Зеленой Тары монахами Монастыря «ДрепунгГоманг» (Индия).(п. Лиман, Астраханской области 09.04. – 17.04.2014 г.) http://khurul.ru/?p=17927;

89. Шалдунова Н. Тэло Тулку Ринпоче в Астраханской области освятил и открыл ступу Совершенной Победы: http://elista.bezformata.ru/listnews/oblasti-osvyatil-i-otkril-stupu/22804101/

90. Шевченко Т.Г. Дневник. / Собрание сочинений в 5 томах. Том 5. Комментарии И. Айзенштока. Киев, 1965. Текст размещен на электронном реурсе: http://www.e-reading.club/chapter.php/1002263/57/Shevchenko_-_Dnevnik.html

91. Шнайдштейн Е.В., Маколов Г.С. Комплексный отчет о научно-исследовательских работах на объекте Калмыцкий хурул в селе Речное Харабалинского района Астраханской области. Астрахань, 1989.

92. Штылько А. Иллюстрированная Астрахань. Саратов, 1896.

93. Щербакова Е.И. Визуальная история: освоение нового пространства/ Исторические исследования в России - III. Пятнадцать лет спустя / под ред. Г.А. Бордюгова. М: АИРО XXI,2011.-С.473-488

94. Эрдниев У.Е. Калмыки. Историко-этнографические очерки. Элиста, 1985. С. 215.

ПЕРЕЧЕНЬ ИЛЛЮСТРАЦИЙ

Рис. 1. Кларк Э. Девочка-калмычка. Из кн.: Вишленкова Е. Визуальное народоведение империи, или «Увидеть русского дано не каждому». М.: Новое литературное обозрение, 2011.

Рис. 2. Корнеев Е. Калмыцкая девка. Там же.

Рис.3.Калмыцкая княгиня. В кн.: «Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Том седьмой. Центральная Черноземная и Донско-Каспийская степная область. Часть вторая. Донско-Каспийская степная область. С 159 рисунками» (Спб., 1899).

Рис.4. Простой калмык. Там же.

Риис.5. Калмычка. Там же.

Рис.6. Пляска девушек-калмычек. Там же.

Рис. 7.Сцены калмыцкой жизни. В кн.: «Альбом с видами и типами Астраханского края. С фотографий В.А.Сергеева. Рисунки Н.Протасова». Астрахань, 1900

Рис.8. Калмыки-ловцы. Фото из коллекции Астраханского музея-заповедника.

Рис.9.Артель калмыков на отдыхе. Фото из коллекции Астраханского музея-заповедника.

Рис. 10. Вид на Калмыцкий Базар. Из фондов Астраханского музея-заповедника.

Рис.11. «Калмыцкий базар близ Астрахани». Открытка

из коллекции Астраханского музея-заповедника. Фотоателье Сергеева в Астрахани.

Рис.12. Делегация лам монастыря Дрепун-Гоманг (Индия) в поселке Приволжье. Фото Р.Тарковой. 2016 год.

Заставка на стр.81: Гора Богдо со стороны озера Баскунчак. Фото http://khurul.ru/

Рис.13. Гора Богдо. Гравюра из кн.: Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы.Часть вторая. Спб., 1777.

Рис.14. Типы ступ. Рисунок И.Житецкого

Рис.15. Схема устройства хурульной кибитки. Идет богослужение. По Н.Нефедьеву

Рис.16. Бурхан. Из коллекции Астраханского музея-заповедника.

Рис.17. Дарциг. Из коллекции Астраханского музея-заповедника. 3383/Ц-33

Рис.18. Мирдэ. Из коллекции Астраханского музея-заповедника. КП - 23299/ Ц - 497.

Рис.19. Сакральные символы и амулеты. Рис. И.Житецкого

Рис.20. Ножка стола в виде Лу. Рис.И.Житецкого

Рис.21. Кюрдэ из коллекции Астраханского музея-заповедника. Фото В.Тамбаевой.

Рис.22. Храмовое убранство Арши-Бакшинского хурула на Калмыцком базаре. Фото из коллекции Астраханского музея-заповедника.

Рис.23. Лотос в центре Астрахани. Фото М.Вильдановой.

Рис.24. Будда Шакьямуни. Дарциг из коллеккции Астраханского музея-заповедника. Фото А.Подгорного.

Рис.25. Ваджрапани. Из коллеккции Астраханского музея-заповедника. Фото А.Подгорного.

Рис.26. Зеленая Тара. Дарциг из коллеккции Астраханского музея-заповедника. Фото А.Подгорного.

Рис.27.Цзонхава. Дарциг из из коллекции Астраханского музея-заповедника. 4240/Ц-250

Рис.28. Лунгта. Из коллекции Астраханского музея-заповедника. 3412/Ц-55

Рис. 29. Хошеутовский хурул.Из фондов Астраханского музея-заповедника. КП 40247/104/Ф 18849

Рис.30. План Хошеутовского хурула. Чертеж из кн.:Шнайдштейн Е.В., Маколов Г.С. Комплексный отчет о научно-исследовательских работах на объекте Калмыцкий хурул в селе Речное Харабалинского района Астраханской области. Астрахань, 1989.

Рис.31. Тамга Тюменей. Фото http://khurul.ru/

Рис.32. Хошеутовский хурул. Из кн.:Чернецов Г.Г., Чернецов Н.Г. Путешествие по Волге. М., 1970.

Рис.33. Интерьер молельни. Из альбома «Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Том седьмой. Центральная Черноземная и Донско-Каспийская степная область. Часть вторая. Донско-Каспийская степная область. С 159 рисунками».Спб., 1899.

Рис.34. Хошеутовский хурул после реставрации. Фото Р.Тарковой. 2015 г.

Рис.35. Интерьер Хошеутовского хурула. Фото Р.Тарковой. 2015 г.

Рис.36. Участники конференции «Буддизм ваджраяны в России: традиции и инновации» в с.Речное. Фото Р.Тарковой. 2014 г.

Рис.37. Валентина Тихонова в Хошеутовском хуруле и участники буддийской конференции. Фото Р.Тарковой. 2014 г.

Рис.38. Арши-Бакшинский хурул на Калмыцком базаре.Астраханский музей-заповедник. КП 2966/Ф-3673

Рис. 39. Хурул в Лимане. Фото Р.А.Тарковой. 2015 г.

Рис. 40. Участницы калмыцкого общества «Герел» у ху-

рула в Лимане. Фото Р.Тарковой. 2015 г.

Рис.41. Статуя Будды. Интерьер хурула в п.Лиман. Фото Р.Тарковой. 2015 г.

Рис.42. Памятник калмыкам, погибшим в годы депортации. Лиман. фото Р.Тарковой. 2015 г.

Рис. 43. Ступа Совершенной победы. Фото Р.А.Тарковой. 2015 г.

Рис.44. Традиция повязывания флажков-лунгта на дерево у хурула в с.Речное. Фото Р.Тарковой. 2017 г.

Рис.45. Ламы из монастыря Дрепнун-Гонамн строят мандалу Будды Медицины. Дни тибетской культуры в Астрахани. 2016 г. Фото Р.Тарковой.

Рис.46. Обряд разрушения мандалы Авалокитешвары. Астрахань. 2015 г. фото Р.Тарковой.

Рис.47. Настоятель монастыря Дрепун-Гоманг проводит огненную пуджу в пос.Приволжье. 2016 г. Фото Р.Тарковой.

Рис. 48. Лама Шараб Данзан читает мантру. Фото Р.Тарковой. 2015 г.

Рис. 49. В ожидании обряда на Богдо. Фото Р.Тарковой

Рис. 50. Солнечное гало. Фото Р.Тарковой

Рис. 51. На вершине горы. Фото Р.Тарковой

Рис. 52. Флажки-лунгта на горе Богдо. Фото Р.Тарковой. 2015 г.

Таркова Радмила Анатольевна

ДЕТИ БУДДЫ, ЛОТОСА И ВЕТРА
Научно–популярное издание

Редакция авторская

Издатель: Сорокин Роман Васильевич
414040, Астрахань, пл. Карла Маркса, 33

Подписано в печать 03.09.2020 г. Формат 60х90/16
Гарнитура Bookman Old Style. Усл.печ.л.12
Тираж 50 экз.

Отпечатано в Астраханской цифровой типографии
(ИП Сорокин Роман Васильевич)
414040, Астрахань, пл. Карла Маркса, 33
Тел./факс (8512) 54-00-11, e-mail: RomanSorokin@list.ru