

**СТАВРОПОЛЬСКИЕ КАЛМЫКИ И БУДДИЗМ В ПРОСТРАНСТВЕ
ЮГО-ВОСТОЧНОГО ФРОНТИРА ЕВРОПЕЙСКОЙ РОССИИ В XVIII–XIX ВВ.
(К ВОПРОСУ О СОХРАНЕНИИ ТРАДИЦИОННОЙ ВЕРЫ)****

В статье рассматриваются условия возникновения двоеверия и сохранения буддийского мировоззрения у локальной группы крещеных калмыков на территории юго-восточного фронта Европейской России в XVIII–XIX вв. Приводятся археологические доказательства, подтверждающие наличие у них буддийских традиций.

Ключевые слова: ставропольские калмыки, буддизм, двоеверие, юго-восточный фронт, археологические находки.

В последние годы усилился интерес ученых и общества в целом к этноконфессиональным проблемам отдельных регионов и народам, их населяющим, к роли и вкладу различных этносов в историю России. Этот интерес коснулся, в частности, и ставропольских калмыков, их вынужденного двоеверия и сохранения буддийского мировоззрения. В данной статье делается попытка увидеть причины такой ситуации и вводится в научный оборот новая группа источников, а именно археологических, подтверждающих наличие традиций буддизма на территории Самарского Заволжья. Данный вид источников приобретает особое значение, так как в течение почти 170 лет крещеные калмыки на этой территории тайно хранили отеческую веру, и, естественно, скрытая сторона жизни народа не обеспечена письменными документами.

Канва исторических событий, связанных со ставропольскими калмыками, достаточно известна. Вот как суть мероприятия по переселению новокрещенных калмыков в Среднее Поволжье в начале 30-х годов XVIII в. сформулировал Н.А. Нефедьев, какое-то время находившийся по работе в калмыцких улусах и оставивший подробное описание жизни и нравов этого народа: «Калмыки, вообще не питающие религиозного фанатизма, начали принимать христианскую веру, как можно судить по Договорным грамотам еще около 1680 г., без сомнения быв к сему привлекаемы не столько познанием святых истин, сколько особенными видами или обстоятельствами. В начале 1700 г. число обращенных было уже столь значительно, что выше Саратова, на р. Терешке, впадающей в Волгу, составляли они целую слободу, где построена была для них церковь. Но калмыцкому духовенству и владельцам не могло это нравиться и упомянутая слобода, по приказанию Аюки была сожжена, а крещеные калмыки уведены обратно в улусы» [1, с. 51–52]. И Синод, и чиновники коронной админист-

* © Зудина В.Н., Перла Н.Ю., 2012

Зудина Валентина Николаевна (vinzed988@gmail.com), Музей археологии, этнографии и истории Самарского государственного университета, 443011, Российская Федерация, г. Самара, ул. Акад. Павлова, 1.

Перла Наталья Юрьевна (nuttkin@yandex.ru), детская художественная школа № 2 г.о. Самара, 443052, Российская Федерация, г. Самара, Заводское шоссе, 40.

** Исследование выполнено при поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации, соглашение 14.B37.21.0004 «“Обретение родины”: Средняя Волга и Заволжье в процессе развития российской цивилизации и государственности (вторая половина XVI – начало XX в.)».

рации просили расселять новокрещеных калмыков в отдаленных местах. Владелец Петр Тайшин предложил поселить его вместе со всеми крещеными калмыками близ Самары за чертою Новой Закамской линии, основанной для защиты от нападений кочевников. Сам Тайшин не дожидаясь времени, когда в 1738 г. крещеные калмыки были вызваны из Астрахани, Царицына и других городов и вывезены на Сок, а его жена Анна Тайшина поселена в специально построенном Ставрополе. «С сего времени они были предметом непрерывных попечений Правительства, желавшего видеть в них оседлых христиан-земледельцев. На сей конец отведены им (в нынешнем Самарском уезде) богатейшие земли между Соком и Кондурчею, построены селения и церкви и независимо от различных пособий, выданных при начальном обустройстве, отпускался казенный хлеб для засева полей, а дабы приучить их к земледельческим занятиям и хозяйству, для сего назначались к ним русские работники, коим содержание производилось так же из казны» [1, с. 54].

Данное мероприятие происходило на фоне начавшегося с 30-х гг. XVIII в. включения новых территорий и народов в состав Российской империи. Именно в это время внутренняя политика страны резко активизировалась. В частности, правительством ставились задачи укрепления пограничных рубежей на юго-востоке европейской части страны, их освоения и заселения; защиты от степных соседей. В рамках этой политики были возведены Новая Закамская и Самарская (Оренбургская) оборонительные линии, основаны Ставрополь и Оренбург, образованы Ставропольское калмыцкое и Оренбургское казачье войска. Во многих процессах, проходивших в это время на юго-восточном фронтире Европейской России, крещеным калмыкам отводилась администрацией определенная роль. Это нашло отражение в Отчетах и различных Описаниях, включая топографические, составленных научными экспедициями, чиновниками всех уровней, работавшими по заданию правительства [2–5]. В современной историографии эта тема не осталась без внимания в рамках изучения ключевых исторических событий региона [6; 7, с. 81–89; 8–10].

Проблема сохранения традиционных верований знатными и простыми калмыками, принявшими крещение под действием различных жизненных обстоятельств, также не нова [9; 11; 12]. Однако сами крещеные калмыки тщательно скрывали свою истинную веру. Впервые официально о следовании религии предков и желании открыто ее исповедовать калмыки информировали российское правительство только после принятия «Указа о веротерпимости 17 апреля 1905 г.». Для уральских калмыков появление этого указа явилось сигналом, чтобы подать прошение о смене вероисповедания. Эмоциональная реакция официальных властей известна из резолюции оренбургского епископа Иоакима: «Не могу понять, каким образом христиане с 1737 года остались в потомстве не христианами» [15, с. 321].

Вернемся к событиям второй четверти XVIII в. Для того чтобы адаптировать этническую группу в новый вмещающий ландшафт и сформировать новое — православное — религиозное сознание, нужно как минимум несколько условий: изоляция от основной массы соплеменников; стабильность и постепенное привыкание к новому быту; преодоление языкового барьера, в данном случае между прибывшими поселенцами и местными жителями, священниками, а также постоянная миссионерская деятельность последних; мирный переходный период. На все это необходимо время мира. Его-то как раз и не давали чрезвычайно динамично развивающиеся события в степи. Судя по всему, коронная администрация хорошо понимала действительное положение вещей. Приняв решение об отведении земли для новокрещенных калмыков внутри только что построенной Новой Закамской линии [16], чиновники исходили из убеждения, что нельзя селить вновь крестившихся, с еще не окрепшей верой кочевников рядом с пастбищными угодьями некрещеных. С поселением калмыков в

Самарском Заволжье вводятся запреты на кочевание в этих землях свободных скотоводов [5. Л. 427]. В то же время исторические документы демонстрируют обратное: в рамках начального этапа динамичных процессов освоения нового региона, несмотря на попытки изолировать крещеных калмыков от их некрещеных соплеменников, в основном государственные колонизационные интересы перевешивали миссионерские, и, как следствие этого, служилые крещеные и некрещеные калмыки зачастую оказывались вместе. Установив правила, администрация сама сразу же их нарушает. Разместив в 1738 г. в Ставрополе и на выделенных землях крещеных калмыков владелицы Анны Тайшиной, она практически одновременно, в 1739 г., дает пристанище в Красноярской крепости опальному знатному владельцу Дондук-Даше, одному из претендентов на престол в Калмыцком ханстве. Его поселили с семьей «...и при нем зайсангов его двенадцать человек да слугителей его ж зайсангских тринадцать человек» [10, с. 84]. Напомним, что Красноярская крепость являлась одним из самых мощных долговременных укрепленных пунктов на Новой Закамской линии. Ее фортификационные сооружения прикрывали весьма значительную территорию «на развитие», где имелось достаточно места для расположения кибиток. Вблизи крепости были выстроены деревянные теплые дома для солдат ландмилиции, которых к этому времени перевели в другие места, и помещения пустовали [16, с. 165]. Крепость и примыкавшее к ней поселение, оказались резервным местом, своего рода «отстойником», где в разное время ждали своего часа и решения своей судьбы некрещеные калмыки или те, кто только что принял христианскую веру. Имеются документальные данные, что существовали проекты обустройства всей этой территории для Дондук-Даши. Но жизнь внесла коррективы. В 1741 г. умирает Дондук-Омбо, хан Калмыцкого ханства. Отправленный в Астрахань В.Н. Татищев, преодолев все препятствия с помощью воинской силы, объявил наместником ханства (фактически его правителем) владельца Дондук-Дашу [1, с. 62], который вместе со своей свитой покинул пределы крепости. Чтобы предотвратить жестокую борьбу между претендентами, в 1757 г. по указу Елизаветы Петровны Дондук-Даша был признан ханом Калмыцкого ханства, а его сын Убаши — наместником. Впервые переход власти состоялся без кровопролитной борьбы, затяжной междоусобицы и относительно безболезненно для калмыцкой знати. Таким образом, активная и дальновидная позиция российского правительства в решении вопроса о ханской власти (Дондук-Даша отличался постоянной преданностью России [1, с. 62, 59]) привела к тому, что Россия могла оказывать значительное влияние на политику Калмыцкого ханства и рассчитывать на его поддержку (прежде всего военную) во многих внешнеполитических и пограничных вопросах. А освобожденные территории при Красноярской крепости уже в 1744 г. были выделены под собственные улусы владельцу Чидану Дербетеву и полковнику Кириллу Шарапу [10, с. 122–123, 280]. В 1757 г. сюда поселили 30 «зюнгорских калмык», зачисленных в Ставропольский корпус (1760 г.) [10, с. 226].

О том, как постоянно шел приток новых поселенцев — калмыков под защиту Новой Закамской черты, свидетельствует П. Рычков: «С того начала оные крещеные калмаки от времени до времени прибывали приходом из Астрахани и из других мест. Ибо по воспоследовавшим указам всех и калмыков, желающих святое крещение воспринять, велено содержать совокупно со ставропольскими. Знатные их прибавления, не считая порознь и в малом числе прибывших, были следующие:

	Кибитки
В 1741 году с войсковым писарем Ильей Кашкой пришло из Астрахани	100
В 1743 из кочевавших при Кизляре прислано с поручиком Ярцовым	200
В 1744 владельца Артемия Торгоутского улусных его калмыков	

из Астрахани пришло	100
Владельца ж Павла Торгоутского с женою Верою Андреевой	
из Астрахани, из Красного Яра пришло	200
1745 с зайсангом Иваном Аджей из Астрахани пришло	78
Предупомянутый Кашке из Уральского казачьего городка привел	300
Со владельцем Чиданом, который по крещении именовался	
Никита Дербетев, из Черкасского Донского городка пришло	150
1745 со владельцем Андреяном Хошоутовым при проведении	
вышеупомянутой Аюки хана внуки Елены	150
1747 с зайсангом Болдай Ишиевым, которой по прибытии	
в Ставрополь до крещения умре	15

Всего по рапорту Ставропольской канцелярии в июне месяце 1754 года показано их мужеска и женска пола 8695 душ...» [2, с. 115–116].

Им были выделены земли и угодья от устья реки Черемшана вниз по Волге до деревни Царевщины и земли при Красноярской крепости. А поперек вверх по реке Кондурче до Чалнинской дороги. В тех землях калмыки могли «кочевать, зверей довить, лес и дрова рубить, и скотом траву травить, и в озерах рыбу ловить свободно. ...И теми и другими способами казать им удовольствие и всякими мерами приохачивать, чтоб они сперва к кошению сена, а потом и к пашне хлеба возымели охоту» [5. Л. 435–436].

В 1757–1758 гг., после разгрома Джунгарского ханства, тысячи родственных калмыкам джунгар («зенгор», «зюнгор») с буддийским вероисповеданием, спасаясь от преследования войск Цинского Китая, переходили границы и оказывались на территории России. Часть из них спешно подвергалась обряду крещения, зачастую без личного на то согласия, и отсылалась в Ставропольское ведомство с указанием «посланных разделить в улусы к прочим находящимся тамо ставропольским крещеным калмыкам» [10, с. 221]. Новокрещенных калмыков и джунгар зачисляли в Ставропольский корпус и «награждали». Особой заботой окружалась новокрещенная знать: нойоны и зайсанги [10, с. 221–232].

В числе прочих к ставропольским калмыкам селили буддийских лам. Например, в 1758 году в Сенат поступило донесение, что на Сибирской линии перешли в российское подданство восемь зюнгорских лам. Буддийские священнослужители утверждали, что во время пребывания их в Омской крепости они подверглись, без всякого на то с их стороны согласия, обряду крещения. Как люди немолодые, «не способные снести русского закону», ламы просили освободить их от принятого обета. Однако их перевели в Ставрополь-на-Волге. Сенат направил в Ставропольскую канцелярию инструкцию по их «православной реабилитации»: «В Законе христианском наипаче наставить да и так утвердить, дабы они впредь отнюдь и ничем сомневаться не могли...» [15, с. 326–327]. Согласно мнению оренбургского историка С.В. Джунджузова, «чиновничий формализм в деле распространения православия среди инородческого населения сам закладывал фундамент религиозной консолидации ставропольских калмыков вокруг своих религиозных лидеров. Последние передавали догматы ламаистского учения новым поколениям служителей буддийского культа, почти два столетия тайно сохранявших верность религии предков» [15, с. 327].

Следующая волна переселенцев возникла после самоликвидации Калмыцкого ханства в 1771 г. Добавим, что в Ставропольский корпус постоянно приезжали некрещенные калмыки «для свидания с родственниками» [10, с. 183–186]. Да и сами крещенные калмыки зачастую уходили в вольные степи в калмыцкие улусы [10, с. 168].

Приведенные данные показывают, что в течение всего времени существования этого своеобразного официального локального центра калмыков, самой крупной их этнической группировки за пределами ханства, здесь шел почти непрерывный приток новокрещеных калмыков, осуществлялась постоянная подпитка «отеческой веры» новыми поселенцами, включая и лам-священнослужителей.

За Новой Закамской чертой из локальной группы крещеных калмыков было создано особое подразделение иррегулярных войск русской армии, которое в течение всего времени существования (1738–1842 гг.) несло боевую армейскую службу [10, с. 21–22]. В январе 1744 г. вышел указ, предписывающий всех крещеных калмыков «числить казаками и определенным в чины зайсангам ими командовать» [9, с. 38]. Коронная администрация активно использовала на пограничной службе совместные отряды из крещеных и некрещеных калмыков. Будучи хорошими воинами, калмыки ценились как защитники имперских интересов в степи, при этом их вероисповедальная принадлежность уходила на второй план. Например, в 1749 г. вышел указ Коллегии Иностранных Дел оренбургскому губернатору И.И. Неплюеву о направлении двух сотен ставропольских калмыков ежегодно на пограничную службу. В документе говорится, что к выступлению нужно «подготовить из волжских калмык тысячу человек доброконных и оружейных, в то тысячное число калмык нарядить и к походу приготовить из крещеных в Ставрополе живущих двести и да из ведомства наместника ханства Калмыцкого Дондук Даши восемьсот человек» [10, с. 174–175]. Калмыки участвовали в подавлении восстаний, «башкирских движений», практически во всех войнах, которые вела Россия. Вслед за переходом политической активности в Оренбуржье туда направляли и ставропольских калмыков, вначале на временную службу, а затем и на постоянное жительство. В 1752 г. из Ставрополя в Оренбургскую крепость было переведено 30 калмыцких кибиток под предводительством зайсанга Федора Соломома [9, с. 143]. Пребывание калмыков в Самарском Заволжье было подчинено военной необходимости и полностью зависело от намерений правительства. В таких условиях ни о какой стабильности не могло быть и речи. Длительные периоды походной жизни, повышенная опасность, риск, инородное окружение – все это заставляло калмыков держаться друг друга, спланиваться, поддерживая свою самоидентичность на основе сохранения языка и религии предков. История этого центра закончилась 24 мая 1842 г., когда Николай I подписал указ о присоединении Ставропольского калмыцкого войска к Оренбургскому казачьему войску. Почти 3500 крещеных калмыков с семьями было переселено «по удобности» во все полки Оренбургского казачьего войска на Новой линии расположения (на Южный Урал). С 1757 по 1863 г. часть оренбургских калмыков проживала на выделенных землях Бузулукского уезда, недалеко от Ново-Сергиевской и Сорочинской крепостей [9, с. 151, 145].

Таким образом, на территории юго-восточного фронта Европейской России в рассматриваемый период сложилась особая этническая группа служилых калмыков – казаков, в большинстве официально крещеных, но в действительности более сложной религиозной принадлежности (двоеверия). Для того чтобы адаптироваться к новым для недавних кочевников условиям, внутренне принять православную христианскую веру, в степях не было ни мира, ни времени. И в этой ситуации сохранение своей ментальной истории и религии предков как организующего, объединяющего национального фактора давало шанс этносу выжить. Буддизм здесь выступает важным ресурсом национальной идентичности.

Если, приняв формальное крещение, калмыки исполняли лишь внешнюю христианскую обрядность, что же стояло за термином «калмыцкая вера» в XVII–XIX вв.? Исследователи считают, что, развиваясь в русле тибетских канонических традиций,

буддизм имел у западных ойратов и свои специфические черты [17, с. 9–10]. И еще более глубокие отличия от исходной тибетской формы представлял буддизм у крещеных калмыков в России XIX – начала XX века.

Пантеон божеств состоял из следующих канонических сюжетных групп просветленных существ: будды, бодхисаттвы, ламы – учителя и отцы традиций; йидамы; дхармапалы. С другой стороны, в эту классификацию входит группа «локальных персонажей», представляющая этническую специфику данного пантеона. Наряду с индо-тибетским учением у калмыков были распространены традиционные верования и представления. Важнейшим считался культ неба – тенгриинство, а также культы гор, деревьев, воды, земли; практиковались жертвоприношения огню и животным тотемам, культ предков. В их духовной жизни достаточно прочно закрепился своеобразный буддийско-шаманский комплекс идей и представлений [18, с. 23]. Мифологические образы и идеи оказались способными наиболее адекватно выразить новое буддийское содержание [19, с. 44]. Последний тезис кажется очень важным: вероятно, именно так «народный буддизм» смог адаптировать чрезвычайно сложную систему «философского буддизма».

Бесценные сведения о «калмыцкой вере» оставили нам П.С. Паллас, Н.А. Нефедьев, другие исследователи [3; 1]. Они на местах знакомились с объектами своих описаний, пытались разобраться и объективно записать увиденное и услышанное. Все они свидетельствуют об «ограниченности знаний религиозных догматов у духовных лиц». Чтобы понять основы ламаистской веры калмыков, П.С. Паллас пользовался переводами краткого Монгольского писания, существующего в многочисленных монгольских письмах, в которых разъясняется суть буддийского учения. «А оные переводы сообщил мне находящийся в Ставрополе протопоп крещеных калмыков Андрей Чубовский, который их язык в совершенстве знает» [3, с. 491]. Н.А. Нефедьев, откомандированный своим начальством в калмыцкие улусы в 1832–1833 гг., сам пытался разобраться в основных постулатах калмыцкой веры. В итоге он пишет, что «о религии калмыков напрасно было бы искать известий, вполне удовлетворительных, ибо само духовенство калмыцкое имея все книги на языке тунгутском (тибетском. – *Авт.*), сколько можно заметить, не понимает в подробности своей религии; а потому при каждом покушении начать о сем разговоры, духовные люди отзываются (?), что по закону их говорить о вере непозволительно, если же иногда случается воспользоваться откровенностью, то объяснения их большей частью бывают разнообразны, сбивчивы и неудобопонятны» [1, с. 143].

Подытоживает наблюдения о множестве несоответствий в представлении калмыцких священников об обрядовой и догматической сторонах ламаистского учения действительному содержанию ламаистского учения А.М. Позднеев [9, с. 183]. К концу XIX века оторванные от религиозного центра в Тибете, вынужденные тайно следовать религии предков, калмыки упорно держались за отеческую веру в том виде, в каком смогли ее сохранить.

До нашего времени дошли археологические и связанные с ними документальные свидетельства буддизма с территории Самарского Заволжья и Бузулукского уезда, куда была переселена часть ставропольских калмыков. Это археологические находки предметов буддийского культа предположительно XVII–XIX вв.

Сведения о них содержатся в «Отчетах Александровской публичной библиотеки и Зала императора Александра II» за 1887–1895 гг. города Самары [20]. Среди поступивших пожертвований для формирующегося Публичного Музея перечисляются бронзовые бурханчики (термин тюрко-монгольских народов, тождественный слову «будда»; он происходит от слова «буркан», или «бурхан», обозначающего духа-помощника шаманов во время камлания [21, с. 165]), которые передавали в музей священники, офицеры, чиновники, учителя. Их находили крестьяне Самарской губернии во время

распашки земли. Буддийские культовые предметы из калмыцкого наследия попадали в фонды музеев края не только в XIX, но и в конце XX в. Большинство из них было случайно обнаружено при различного рода строительных работах. В настоящее время они находятся в экспозициях и фондах Самарского областного историко-краеведческого музея (далее – СОИКМ) и Тольяттинского краеведческого музея.

В дореволюционный период в музей в виде пожертвований поступили:

1) от действительного статского советника Жизневского – бронзовый бурханчик, найденный в степях Бузулукского уезда (инв. № 4249) (Отчет за 1887 г., с. 17);

2) от Преосвященного Серафима, епископа Самарского и Ставропольского – бронзовый идол Бурхан, или Будда, найденный при распашке земли Самарского уезда у д. Пустынковой (Отчет за 1888 г., с. 21, № 7);

3) от П.А. Ососкова (преподавателя Самарского реального училища. – *Авт.*) – медный бурхан (Отчет за 1890 г., с. 18, № 3);

4) два медных идола, различные изображения Будды и один медный плоский бурхан, вырытые в различных местностях Самарской губернии (в музее, таким образом, есть два медных идола), различные изображения Будды и один маленький плоский Бурхан, вырытые в различных местах Самарской губернии (Отчет за 1890 г., с. 20, № 9);

5) от М.П. Кузьмина – древний меч и бронзовый бурханчик, найденные в Самарском уезде (Отчет за 1891 г., с. 22, № 14);

6) бронзовая группа буддийских бурханов – от земского начальника А.П. Путилова (Отчет за 1893 г., с. 27, № 7);

7) от священника с. Любимовки отца Венедикта Тимашева – бронзовый бурхан, найденный в земле д. Новотоцкой Бузулукского уезда (Отчет за 1894 г., с. 31, № 16).

К сожалению, в «Отчетах» полностью отсутствуют описания статуй, по которым их можно было бы идентифицировать с сохранившимися в музее буддийскими артефактами. Некоторую зацепку дает «Указатель предметов, хранящихся в Самарском Публичном Музее», составленный заведующим музеем Н.М. Федоровым в 1898 г. [22]. В частности, в Археологическо-историческом отделе, в витрине № 1 под № 24–29 в музее выставлены бронзовые бурханы:

– № 24 – бронзовый бурхан «(бурханы – буддийские идолы, находимые в местностях Самарской губернии, в которых жили и кочевали калмыки) в виде женской фигуры из степей Бузулукского уезда» [22, с. 5]. В фондах СОИКМ есть две статуи, которые могут подходить под это описание. Это скульптуры из золотистой бронзы – бодхисаттв Майтреи и Авалокитешвары (описание см. ниже);

– № 25 – бронзовый бурхан «в виде четырехрукой женщины, сидящей на резном престоле из степей Бузулукского уезда». Судя по всему, это изображение Тары. В музее мы скульптуры, подходящей под это описание, не обнаружили;

– № 26 – бронзовый бурхан с трубкой, в которую вставлялось древко, в виде женщины, сидящей на лошади по-мужски, из земли при д. Пустынковой Самарского уезда;

– № 27 – бронзовый бурхан «в виде группы из многих фигур на ребристом пьедестале, из д. Новотоцкой Бузулукского уезда»;

– № 28 – медный бурхан, грубо отлитый в виде односторонней фигуры, найденный в Самарском уезде;

– № 29 – медный бурхан «отвратительного вида с лицом в дырах из Самарского уезда» [22, с. 5]. Можно предположить, что это изображение защитника.

В коллекции музея СОИКМ, в старых фондах имеются также:

– статуя Будды Вайрочаны, сидящего в позе лотоса (темная бронза);

– статуя Чакрасамвары (темная бронза) – четырехликого и двенадцатирукого со следами раскраски красного, желтого, зеленого и (преобладающего) синего цветов. На статуэтке имеются характерные следы от креплений или утраченных атрибутов. Эту статую идентифицировал настоятель Центрального хурула Республики Калмыкия «Золотая обитель Будды Шакьямуни» г. Элисты Анджа Харцхаев.

В Самарском областном историко-краеведческом музее им. П.В. Алабина в «Книге учета поступлений экспонатов в Самарский Городской музей» (Книга учета № 1 с № 1–14047 с октября 1922 по 15 января 1936 г. [23]), составленной под руководством опытного московского специалиста-музейщика, археолога В.В. Гольмстен, было обнаружено довольно внушительное собрание буддийских скульптур из 24 наименований. Но в «Книгу учета поступлений», начатую в 1922 г., должны были попасть и скульптуры, которые после революции коллекционеры и просто состоятельные люди вынуждены были дарить музею, ибо это была почти единственная возможность сохранить свои собрания. Такие данные необходимо учитывать, осознавая, что, по всей вероятности, значительная часть статуй в данной переписи имеет иное, не археологическое происхождение. Подавляющее большинство этих бурханов было исключено из фондов музея в 1938 г. и передано в выделившийся Художественный музей. В Самарском художественном музее в настоящее время буддийское искусство представлено исключительно частью коллекции А.М. Позднеева, поступившей из Москвы в 1950-е годы XX в. [24].

Второй этап поступлений археологических находок буддийских культовых предметов в музеи связан уже современностью, с концом XX в. Эти артефакты хорошо документированы.

1. Металлическая крышка от ритуальной тантрической чаши капалы (*санск.* капала, *тиб.* тхёпа). Она обнаружена в г. Самаре на пересечении ул. Ставропольской и проспекта Кирова (в прошлом район Томашева колка) на глубине 1,5 м при ремонте трубопровода в октябре 1987 г. (фонды СОИКМ).

2. Статуя Будды Вайрочаны из темной бронзы, частично покрыта золотистой краской. Обнаружена в конце XX в. в окрестностях г. Тольятти (Ставрополя) при строительных работах (экспозиция Тольяттинского краеведческого музея).

3. Верхняя часть фигуры Будды из темного металла. Обнаружена в Бузулукском районе Оренбургской области в начале XXI в. (фонды СОИКМ).

4. Верхняя часть фигуры бодхисаттвы из золотистой бронзы. Найдена в 1996 г. в Самаре школьниками из археологического кружка в строительном котловане в районе между проспектом Ленина, ул. Радонежского, Осипенко и Челюскинцев (фонды СОИКМ). (Буддийские артефакты с территории Самарского Заволжья представлены в Приложении.)

Конечно, представлен далеко не полный список буддийских артефактов, относящихся ко времени пребывания калмыков на территории современной Самарской области. Но даже этот набор сакральных буддийских предметов представляется достаточно значительным. Отдельная работа предстоит по детальному анализу имеющейся коллекции.

Важно отметить, что определенная часть этого собрания происходит с наиболее опекаемой властями территории, выделенной крещеным калмыкам, которая по замыслу правительства должна была быть оплотом и примером новой жизни в православной вере для окружающего мира язычников. Данные находки дают представление о скрытой стороне бытования крещеных калмыков, тщательно оберегаемой от посторонних и почти не подкрепленной письменными источниками.

Рассмотрим по возможности, как соотносятся имеющиеся в нашем распоряжении статуи божеств и сакральные предметы с божественным пантеоном и представления-

ми волжских калмыков XVIII–XIX вв. За основу возьмем «описания калмыцкой веры», составленные независимо друг от друга П.С. Палласом и Н.А. Нефедьевым [3; 1]. Паллас написал первое в отечественной литературе комплексное исследование буддизма у калмыков. Он посетил Ставрополь в октябре 1768 г., а записи о волжских калмыках и их вере составил в августе следующего года. Они вызвали большой интерес в академической среде. Известно, что при отправлении отчета о первой половине своего путешествия Паллас дополнительно представил отдельный фрагмент текста о традиционной «калмыцкой вере», «дабы тем самым как можно скорее удовлетворить просьбу г. профессора Фишера касательно известий о калмыцкой религии» [25, с. 213]. У обоих авторов, характеризующих религию калмыков, мы находим мифологическое описание строения мира, в системе которого прослеживаются черты буддийской мифологии.

В нашей коллекции присутствует статуя **Майтреи** (*санскр.* Maitreya), в буддийской мифологии бодхисаттва, будда грядущего мирового порядка. Он является единственным бодхисаттвой, которого признают все основные направления буддизма. Его учитель — Манджушри. В ламаистской мифологии к Майтрее восходит Майдар, или Майдари, которого изображают в золотистом цвете вместе с Колесом Дхармы, ступой и вазой [26, с. 89]. У Палласа: «ростом превеликий и несказанно красивый бурхан Майдарин придет в мир. ...Люди будут ему чудиться и спрашивать причину его роста и красоты: и как он им объявит, что столь совершенным сделался помощью добродетелей, преодолением всех страстей и воздержанием от смертоубивства; то люди обратятся на истинный путь и добрыми делами достигнут такого же совершенства» [3, с. 499]. У Нефедьева в списке главных божеств калмыков божество под именем Майдри — бурхан — упоминается третьим. Он будет управлять миром после будды Шакьямуни. «Изображается с особой тщательностью, придается вид совершенства, ибо его описывают блестящими красками. Иногда представляется с 4 лицами и 10 руками, имея в одной из них чашу аршана, а в другой очир (скипетр или жезл)» [1, с. 154].

Авалокитешвара (*санскр.* Avalokitesvara) — один из главных бодхисаттв в буддийской мифологии махаяны и ваджраяны, олицетворение сострадания. В музее находится статуя стоящего Авалокитешвары. Его тело золотистого цвета облачено в «женские одежды», голова украшена изображением маленькой ступы (*монг.* субурган).

Буквальный монгольский перевод (*nidu-ber ujegci*) — «взирающий очами». У Нефедьева в списке встречается божество **Нидубер Узюкчи** — Всевидящий. Соответствует названию бурхан. «Имеет множество голов, одна на другую пирамидально поставленных и сверх того — несколько рук, снабженных различными магическими знаками» [1, с. 154]. Паллас описывает «всеведущего бурхана **Хоншин-Боди-Сада**, который изображается почти так же, как Джаджжимуни (Шакьямуни), оказывает милосердие некоторым осужденным» [3, с. 513]. Монгольское название **Хоншим** (**Хонгшим, Хомшим**) — **бодхисаттва** восходит к прямому переводу с санскрита китайского имени Гуань-ши-инь («наблюдающий за звуками мира»). Это ранние китайские переводы буддийских сутр. Название «Хоншим» употребляется преимущественно в народной мифологии: шаманских гимнах, преданиях, и др. Правильный вариант Арья-Боло, Арья-Була. Начиная с VII–VIII вв. намечается перемена пола Авалокитешвары, наряду с мужским образом возникает и женский, который позже вытесняет мужскую ипостась [27, с. 23–24; 21, с. 95–96].

Статуэтка стоящего бодхисаттвы в «женских одеждах» из Самарского областного историко-краеведческого музея очень хорошо вписывается в систему китайско-монгольских представлений об одном из любимых народом образе Авалокитешвары. Ведь он универсальный спаситель. Интересно отметить, что и Паллас, и Нефедьев зафиксировали разные имена бодхисаттвы, по сути, восходящие к разным традициям: Пал-

лас, видимо, к более ранней – китайской, Нефедьев – монгольской. П.С. Паллас пользовался переводами монгольских писем, определенным типом письменных источников, тогда как описание Нефедьева отражает представления «народного буддизма». Подтверждение бытования обоих названий находим у Н.Н. Пантусова. Он в 1897 г. посетил урочище Канчагай для изучения памятника Тамгалы-Тас в Семиречье. Здесь от скалы отделилось несколько скальных камней, на которых были высечены изображения бурханов с надписями на калмыцком и тибетском языках. В частности, название «одиннадцатиликого бурхана Хоншим – Бодисатва или Нидуберь – Ужекчи. Самоназвание его Ария – бало (монг.)». Это Авалокитешвара (санскр.) [28].

В коллекции музеев Самары и Тольятти имеются две статуи **Будды Вайрочаны** (санскр. *Vairocana* – «сияющий»). Это один из центральных образов буддийской системы. В мандале Пяти Татхагат (дхьяни-будд) он находится или в центре, или на востоке. Будда Вайрочана белого цвета, держит в руке Колесо учения – Драхмачакру. Культ Вайрочаны очень популярен в Китае и Японии, где его считают Ади Буддой. В буддийской мифологии поздней махаяны и ваджраяны это персонификация сущности всех будд и бодхисаттв. Ади Будда является не создателем Вселенной, а символом духовного единства безначально существующего бытия [27, с. 45, 209]. В списке богов Нефедьева такого названия мы не встретили. У Палласа есть Адабаши (воздушный бурхан) и Абида-Будда Амиабха, второй из Пяти Татхагат («мне кажется, что его признают главнейшим») (?) [3, с. 501].

Вызывают особенный интерес два буддийских артефакта, хранящихся в СОИКМ: металлическая крышка капалы и скульптура Чакрасамвары.

Металлическая **крышка капалы** полностью покрыта орнаментами. На четырех сторонах ее расположены овальные картуши, в которые вписаны фигуры локапал (хранителей сторон света). Между картушами начертаны крупные буквы мантры «ОМ МАНИ ПАДМЕ ХУМ» («Ом, жемчужина в лотосе, славься»), призывающей бодхисаттву Авалокитешвару. Наверху крышки 2 перекрещенные ваджры. Оставшееся пространство заполнено растительным орнаментом. Атрибутировал предмет в 2002 г. В.Е. Войтов, ведущий научный сотрудник Государственного музея Востока [29, с. 52–53]. Тибетская ритуальная чаша капала является важным культовым атрибутом, используемым во время буддийских посвящений и ритуалов. Находка крышки капалы на глубине 1,5 м в Самарской земле вызывает вопросы. Возможно, она попала сюда с волжскими калмыками, приходившими в Самару на рынки, или с джунгарскими ламами в 1757–1758 гг., которые после спешного крещения были отправлены в Ставропольское Ведомство [9, с. 160], или оказалась здесь как случайный предмет торговли, о чем подробнее будет сказано ниже.

Статуя **Чакрасамвары** (санскр. *saṅga-samvara* – «поле (круг) Высшего Блаженства») относится к ануттара-йога-тантре (высшему классу тантры), где обязательным является выполнение сложных и тайных практик. Он один из самых главных йидамов как в школе кагью всех ее ответвлений, так и в школе гелуг. Ритуально-практическая сторона культов Чакрасамвары предполагает обретение медитирующим сознания Ясного света, а также избавление от эго посредством преобразования собственных страстей [21, с. 372–373]. Статуя, как один из вариантов, могла принадлежать к джунгарскому наследию.

Касаясь вопроса об источнике поступлений буддийских сакральных атрибутов на Волгу, многие исследователи отмечают, что приобретение предметов культа для калмыков было большой проблемой. Своих мастерских у них не было. Определенную часть наиболее важных буддийских атрибутов, в частности книги, привозили всевозможные посольства в Джунгарию, Тибет, и наоборот. Волжские калмыки поддерживали более или менее регулярные связи с исторической родиной Джунгарией [30, с. 83–84].

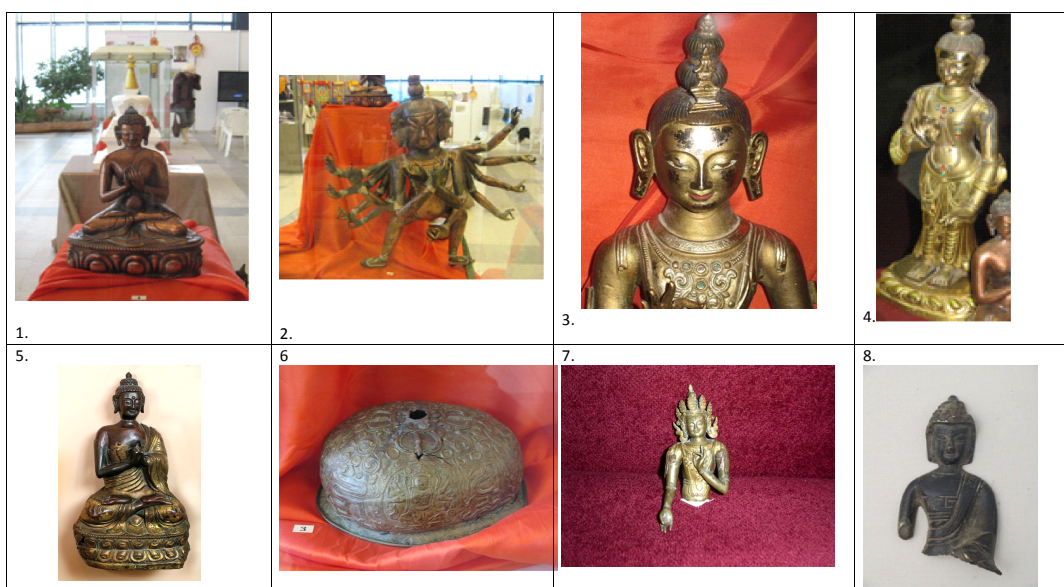
У калмыков существовали передвижные храмы с библиотеками. Основание нового храма начиналось с приобретения священных религиозных книг. Они привозились из Тибета членами официальных посольств калмыцких тайшей и наместников к Далай-ламе, его представителями тибетскими ламами, а также путешественниками-паломниками. Пути формирования письменных источников шли через Монголию и Бурятию [31, с. 33, 37]. Естественно, ставропольские калмыки были лишены и таких возможностей. Совершенно очевидно, что этими предметами чрезвычайно дорожили. Тем более что поврежденные или «открытые» статуи и прочие религиозные символы уже не годились для обрядовых действий. Поэтому значительная часть сакральных атрибутов, активно используемая в ритуальных практиках, просто физически должна была заменяться на более новую. Один из способов восполнения культовых предметов описывает П.С. Паллас. В Яицком городке на рынке он видел множество статуй буддийских божеств, вылитых из меди, позолоченных, хорошей работы. «Но как киргизцы при разорении Сунгарского владения (Джунгарского ханства. — *Авт.*), весьма много похитили бурханов и продавали на Российских пограничных торжищах, то калмыки охотно у российских купцов и при том по высокой цене их скупают, если только внутри бурханов все цело и не тронуту. Кроме литых истуканов, есть еще на китайской бумаге и других материалов нарисованные лица и некоторые очень чисто написаны. Есть и глиняные бурханы, которые выкрашены красною краскою или позолочены...» [3, с. 502–504]. В данном регионе кроме Яицкого городка существовали рынки в Самаре, Оренбурге, Троицкой крепости.

Хорошо продуманный, взвешенный и материально обеспеченный государственный проект, направленный на выделение крещеным калмыкам особой территорий вдали от ханства, кроме смены религиозного мировоззрения и кочевнического хозяйственно-культурного типа имел и более конкретные цели. Переселив калмыков под прикрытием Новой Закамской линии, правительство заселяло и обустроивало вновь приобретенные «порозжие земли», получало хорошо подготовленное, боеспособное иррегулярное войско на пограничных территориях, включенное в обеспечение защиты юго-восточного фронта. И в этом плане ставропольские и оренбургские калмыки составляют единую общность, представляющую, прежде всего, единый этнос, общую судьбу и социальный статус. Поставленные задачи, безусловно, решались положительно. Но миссионерская цель — неформальное восприятие калмыками христианских ценностей — достигнута не была, о чем свидетельствовали отдельные очевидцы и сами калмыки после Указа о веротерпимости 1905 г. Такой вывод подтверждают и археологические находки буддийских артефактов, обнаруженные на территории Самарского Заволжья и Бузулукского уезда в Оренбуржье. Доказательством служат и вся позднейшая история калмыцкого народа.

В числе внешних причин данного явления можно выделить следующие. На земли Ставропольского ведомства постоянно подсеяли новые и новые партии новокрещеных, а по сути, не оторвавшихся от отеческой веры калмыков, включая и лам, что являлось несомненной подпиткой традиционной религии. Отсутствие стабильности, частые военные походы наиболее дееспособной части калмыков вели к объединению внутри войск по этническому признаку, в том числе и общению с некрещеной частью служилых калмыков. Языковой барьер усугублял замкнутость группы и сводил на нет в большинстве случаев проповедническую деятельность священников и близкое общение с русскими соседями. Оторванность от религиозных центров, сокрытие веры, уничтожение сакральных предметов православными миссионерами, насильственные переезды сопровождались утратой материальной части наследия. Те же причины приводили к обеднению самих понятий и норм догматической и обрядовой составляющих веры. Данная ситуация показывает, что каждый конкретный факт, обнаружен-

ный в этом поле, является важным и новым для реконструкции сакральной области жизни калмыков. Сами условия, в которые попали калмыки на Волге, оставляли возможность для сохранения наиболее необходимой практической культово-обрядовой стороны отеческой веры. В такой ситуации «двоеверие» – это объективное явление, говорящее о жизнеспособности этноса. Таким образом, в едином пространстве юга Среднего Поволжья и Приуралья в течение почти двух веков существовала этническая группа служилых калмыков, традиционно связанная с ойрат – монгольским ответвлением буддизма, в форме, подходящей под термин «народный буддизм». Эту территорию вполне можно вносить в ментальную карту буддизма.

Приложение



Буддийские артефакты с территории Самарского Заволжья

1. Будда Вайрочана. Бронза, литье. Старый фонд СОИКМ.
2. Йидам Чакрасамвара, двенадцатирукий одиночный. Бронза, литье, сложная скульптура с утраченными элементами (атрибутами, лотосовым тронem), 44x46 см. Старый фонд СОИКМ.
3. Бодхисаттва Майтрея. Бронза, литье. Старый фонд СОИКМ.
4. Бодхисаттва Падмапани, двурукая форма Авалокитешвары. Бронза, литье. Старый фонд СОИКМ.
5. Будда Вайрочана. Статуя XVIII–XIX вв. Бронза, литье, размер 19x11x6 см. Найдена в окрестностях г. Тольятти в конце 90-х гг. XX в. Экспозиция Краеведческого музея г.о. Тольятти.
6. Крышка тантрической чаши. Вторая половина XVIII – XIX в. Металл, чеканка. Найдена в г. Самаре в 1987 г. Фонды СОИКМ.
7. Статуэтка Бодхисаттвы, фрагмент. Металл, литье. Найдена в г. Самаре в 1996 г. Фонды СОИКМ.
8. Будда. Фрагмент рельефного изображения. Найдена в Бузулукском районе Оренбургской области в 2001 г. Фонды СОИКМ.

Библиографический список

1. Нефедьев Н. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте Н. Нефедьевым. СПб., 1834.
2. Рычков П.И. Топография Оренбургская, т. е. обстоятельное описание Оренбургской губернии, сочиненное коллежским советником и Императорской Академии наук корреспондентом П. Рычковым. СПб., 1762. Ч. 1.
3. Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. СПб., 1773. Ч. 1.
4. Лепехин И.И. Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства, 1768 и 1769 году. СПб., 1795. Ч. 1, 2.
5. Масленицкий Т.Г. Топографическое описание Симбирского наместничества 1785 г. [машинописная копия] // Библиотека ГАУО. Инв. № 7140.
6. Смирнов Ю.Н. Оренбургская экспедиция (комиссия) и присоединение Заволжья к России в 30–40-е гг. XVIII века. Самара, 1997. 190 с.
7. Основание Ставрополя // История Самарского Поволжья с древнейших времен до наших дней (XVI – первая половина XIX века). М., 2000.
8. Кузнецов В.А. Иррегулярные войска Оренбургского края. Самара; Челябинск, 2008. 478 с.
9. Джунджужов С.В. Калмыки в Среднем Поволжье и на Южном Урале (середина 30-х годов XVIII – первая четверть XX века). Оренбург, 2011. 209 с.
10. Волжские ставропольские калмыки: середина 30-х годов XVIII – первая половина XIX века: документы и материалы. Ростов-на-Дону, 2011. 319 с. Т. 1.
11. Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII – начало XX в.). Элиста, 1995. 127 с.
12. Орлова К.В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX в. М., 2006. 207 с.
13. Небольсин Н. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. СПб., 1852.
14. Стариков Ф.М. Историко-статистический отчет Оренбургского казачьего войска. С прил. статьи о домашнем быте оренбургских казаков, рис. со знамен и карты. Оренбург, 1891.
15. Джунджужов С.В. Истоки «буддийского инакомыслия», или Почему оренбургские крещеные калмыки не стали христианами // Буддизм Ваджраяны в России: история и современность. СПб., 2009. С. 321–331.
16. Дубман Э.Л. Новая Закамская линия: судьба, проект, строительство. Изд. 2, испр. и доп. Самара, 2005. 194 с.
17. Китинов Б.У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.). М., 2004. 190 с.
18. Орлова К.В. Проблема христианизации калмыков в контексте внутренней и внешней политики России (середина XVII – нач. XX в.): автореф. дис. ... док. ист. наук. Москва, 2006.
19. Альбедиль М.Ф. О мифологических истоках Ваджраяны // Буддизм Ваджраяны в России: от контактов к взаимодействию. М., 2012. С. 44–50.
20. Отчеты Александровской публичной библиотеки и Зала императора Александра II. 1887–1895 гг. // СОИКМ.
21. Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм: энциклопедический словарь. М., 2011. 447 с.
22. Указатель предметов, хранящихся в Самарском Публичном Музее, составленный заведующим музеем Н.М. Федоровым в 1898 г. Самара, 1898.

23. Книга Учета поступлений экспонатов в музей № 1 с № 1–14047 с октября 1922 по 15 января 1936 г. // Научный архив СОИКМ.
24. Войтов В.Е., Тихменева-Позднеева Н.А. Алексей Матвеевич Позднеев и его восточная коллекция. Самара, 2001. 107 с.
25. Научное наследие П.С. Палласа. Письма 1768–1771 гг. / сост. В.И. Осипов. Спб., 1993.
26. Мифы народов мира: энциклопедия. М., 1994. Т. 2.
27. Мифы народов мира: энциклопедия. М., 1994. Т. 1.
28. Бахтыев М.М. Исследовательская деятельность Н.Н. Пантусова в Семиречье. URL: http://www.rusnauka.com/28_NIOXXI_2008/Istoria/35692.doc.htm.
29. Крамарева И.В. Загадочная находка: атрибуции буддийской крышки капалы // Из истории музейных коллекций. Самарский областной историко-краеведческий музей им. П.В. Алабина. Выпуск 2. Самара, 2005. С. 50–53.
30. Чимитдоржиев Ш.Б. Национально-освободительное движение монгольского народа в XVII–XVIII вв. Улан-Уде, 2002.
31. Бакаева Э.П. Этническая специфика калмыцкого буддизма // Новый исторический вестник РГГУ. 2003. № 3.

*V.N. Zudina, N.Yu. Perla**

**STAVROPOL KALMYKS AND BUDDISM ON THE TERRITORY OF SOUTH–
EASTERN FRONTIER OF EUROPEAN RUSSIA IN THE XVIII–XIX CENTURIES
(TO THE QUESTION OF PRESERVATION OF TRADITIONAL FAITH)**

The article deals with the conditions under which the dualism of faith and buddist outlook emerged among christened Kalmyks on the territory of South–Eastern frontier of European Russia in the XVIII–XIX centuries. Archaeological evidence is supplied to confirm the existence of Buddhist traditions in that area.

Key words: Stavropol Kalmyks, buddism, dualism of faith, South–Eastern frontier, archaeological finds.

* *Zudina Valentina Nikolaevna* (vinzed988@gmail.com), the Museum of Archaeology, Ethnography and History, Samara State University, Samara, 443011, Russian Federation.

Perla Natalia Yurievna (nuttkin@yandex.ru), Children Artistic School № 2, Samara, 443052, Russian Federation.