

УДК 24(470.47)
ББК 86.39(2Р354)
Т-79

Тюмидова Марина Егоровна, соискатель кафедры философии и культурологии Калмыцкого государственного университета.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВАНИЯ МЕНТАЛЬНОСТИ КАЛМЫКОВ (рецензирована)

В статье рассматриваются религиозные основания ментальности калмыков. Отмечается, что принятие буддизма стало тем поворотным пунктом, который во многом определил всю дальнейшую историю калмыков и формирование ментальности калмыцкого этноса.

Ключевые слова: ментальность, калмыки, язычество, буддизм, идентичность.

Tyumidova Marina Yegorovna, seeker of the Department of Philosophy and Culture of the Kalmyk State University.

RELIGIOUS GROUNDS OF THE MENTALITY OF THE KALMYCS (reviewed)

The article deals with the religious mentality of the Kalmycs. It is noted that the adoption of Buddhism was the turning point, which largely determined the entire future history of the Kalmycs and the formation of the mentality of the Kalmyc ethnicity.

Keywords: mentality, the Kalmycs, Paganism, Buddhism, identity.

В современном научном дискурсе актуализирована проблема ментальности в парадигме религиозной идентичности. Понятие «религиозная идентичность» активно используется во многих философских и социологических работах (А.И. Дырин, С.В. Рыжова, М.П. Мчедлов, И.Г. Каргина и др.) [1]. Научное осмысление проблемы религиозной идентификации тесно связано с усложнением межконфессиональных и межэтнических контактов и амбивалентного процесса взаимодействия культур. Определение содержания понятия «ментальность», на наш взгляд, неразрывно связано с полем религиоведческих и культурфилософских исследований по вопросам сущности религии и религиозной культуры. Современные философские и культурологические исследования рассматривают менталитет как социально-психологическое ядро самосознания любой общности, в том числе и религиозной, которое позволяет единообразно воспринимать социокультурную действительность, оценивать ее и действовать в ней в соответствии с устоявшимися образами и нормами поведения, адекватно воспринимая при этом друг друга. В этом смысле в философии менталитет рассматривается как организующее начало, способствующее культурно-исторической преемственности.

Религиозная ментальность тесно связано с этноконфессиональной идентичностью, которая представляет собой специфическую конфигурацию социокультурной идентификации, основывающуюся на сознании представителями одного этноса единства своей истории, культуры, традиций, ценностей, верований и др.

В данном контексте обратимся к анализу религиозных оснований ментальности калмыцкого этноса. Калмыки – потомки средневековых ойратов Джунгарии (ныне – Синьцзян-Уйгурский автономный район Китайской Народной Республики). Истоки ойратской самобытной культуры уходят своими корнями в историю древних народов Центральной Азии, Тибета и Индии. Очевидно, что в основе калмыцкой культуры и ментальности лежит древняя буддийская традиция, вобравшая в себя и элементы языческих представлений. Особым образом ментальность калмыка прослеживается в его концепции жизни, которая вбирает в себя буддийскую философию и языческие философско-этические представления. Поэтому духовное ядро калмыцкой культуры имеет двойственную природу. Эта двойственность прослеживается во многих слоях и сферах культуры и почти во все периоды развития. Как в православии вплелись языческие празднества, традиции и обычаи (колядки, масленица и т.д.), так и в религиозной системе калмыков сохранились добуддийские обряды и верования, такие например, как обряд *Һазр тәклһн*, освящение родной земли, поклонение Цаган аав – Белому старцу и др. [2].

Истоки буддийско-языческого синкретизма лежат в глубокой древности. Известно, что первая волна распространения буддизма среди кочевников Центральной Азии началась еще в хуннский период и продолжалась до XII-XIII вв. Есть сведения о распространении буддизма в кочевых державах хунну, сяньби, жужаней, тюркских каганатах и в империи Ляо. В указанный период у тюрко-монгольских племен и этносов Монголии в результате их обширных контактов вместе с буддизмом мирно уживались архаичные культы, а также некоторые другие конфессии, среди которых особо можно отметить несторианство [3]. Однако считать тюрко-монгольские племена и этносы того периода собственно христианами, буддистами или кем-то еще не совсем правильно. Древние кочевники привыкли жить в среде, где функционировало многобожие. За любой стороной их бытия, за каждым природным явлением и процессом стояли различные сверхъестественные силы, персонифицированные в Тенгри, Эрклига, Умай и т.д. В тот же ряд встраивались божества буддистов и представителей других религий. Каждый из них, если не противоречил традиционному мировоззрению, мог оказаться в разных жизненных обстоятельствах сильнее старых богов. Пластичность тенгрианства заключалась в том, что кочевники, открывая для себя новые религиозные системы, не отторгали их, а, наоборот, органично впитывали и перерабатывали. В очень короткий срок они становились частью культуры степняков [4].

Позже, когда распространению буддизма соответствовали объективно сложившиеся социальные отношения, опыт мирного сосуществования буддизма и язычества был использован. Широкое распространение буддизма было невозможно без проникновения в народное сознание, привыкшее к древним обрядам и обычаям. Потому наиболее эффективным путем распространения буддизма было включение в него местных шаманских культов, переработанных и наполненных новым смыслом. Неслучайно, бурятский ученый XIX века Доржи Банзаров важной причиной быстрого распространения буддизма среди монголоязычных народов считал уступчивость и снисходительность буддийских проповедников к народным верованиям [5].

Следует отметить, что процесс обращения в свое лоно чужеродных божеств и духов был апробирован буддизмом еще в Индии, а в Центрально-азиатском регионе он был разработан в совершенстве. Чтобы превратиться в массовую религию, буддизм должен был стать открытой системой, адаптирующей местные религиозные традиции. Поэтому буддизм, распространяясь, среди разных народов, принимал форму национальной вариации мировой религии. К примеру, тибетский буддизм, распространяясь среди монголов, обрел монгольские черты, и, прежде всего, в обрядовой сфере, «впитывая в себя традиционные верования и обряды, приспосабливаясь к традиции национальной культуры, обычаям и воззрениям, образу жизни народных масс» [6]. В этом проявляется известный культурный прагматизм буддизма.

В тоже время процесс ассимиляции буддизмом местных языческих традиций имел двойственный характер. Так, с одной стороны, буддизм вбирал в себя местные культы и обряды, приобретая четко выраженную этническую специфику. С другой стороны, мировая религия накладывала определенный отпечаток на различные сферы духовной жизни народа, наполняя старые культы и обряды иным смыслом. В результате ассимиляции буддизмом шаманских и дошаманских культов у кочевников сложилась самобытная система религиозного синкретизма, в которой местные верования, существенно изменив свои функции, подчинялись сотерологическим целям и задачам буддизма. Такого рода синкретизм культовой системы центрально-азиатского буддизма был результатом не спонтанного сближения разнородных религиозных традиций, а являлся результатом целенаправленной деятельности лам по ассимиляции и трансформации древних шаманских традиций [7].

Примерно такой же процесс происходил и на Руси, где сформировалось так называемое двоеверие – компромиссное равновесие языческих и христианских элементов, что признают самые многие исследователи [8]. Можно отметить мысль специалиста по культурному наследию Древней Руси М.В. Поповича о том, что на Руси «язычество оказывается более устойчивым, приспосабливается к христианству, прячется за его культом, в пережиточной форме фрагменты его доживают до нашего времени. Восстановить что-то архаичное, используя польский или чешский фольклор, - пишет ученый, – гораздо труднее, чем сербский или болгарский, но и последние в гораздо менее явной и чистой форме сохраняют пережитки архаичного языческого мировоззрения, чем народная память русских, украинцев и белорусов» [9].

Исследователи отмечают, что синкретизму буддизма и шаманизма способствовали типологически сходные мировоззренческие представления: идея единства человека и природы, микро- и макромира, представления о высших и низших мирах, вера в перерождение и воплощение, моральная ответственность человека за поддержание гармоничного равновесия во Вселенной. Потому основы традиционного мировоззрения монгольских народов, заключавшиеся в очеловечивании и обожествлении окружающего мира, изменились мало [10].

Таким образом, в процессе смены религий у монгольских народов не возобладало тотальное разрушение автохтонной религиозной традиции. Распространяясь в новой этнокультурной среде, буддизм не уничтожал культа природы и предков, что наряду с другими факторами определило быстрое и достаточно мирное распространение данной религии. Проповедники буддизма, вероятно, понимали, что древние обряды и обычаи являются существенным традиционным механизмом социального управления. При этом, ассимилируя традиционную бытовую обрядность народа, вводя ее в обрядовую систему мировой религии, буддисты целенаправленно нивелировали этнодифференцирующие особенности родовых религиозных обрядов и обычаев. Заменяя прежние объекты семейно-родового культа своими сакральными традициями, буддийское духовенство создавало новую унифицированную обрядность на базе единого, хотя и синкретичного пантеона божеств. Таким образом, буддизму удалось, не обрывая насильственно этнокультурных традиций, заложить фундаментальную базу для развития духовной культуры нового типа, привнеся новое учение о вселенной и человеке [11].

Буддизм, ассимилировав языческие верования, стал основным интегрирующим фактором для всех ойратских этнических групп. Единство религиозной идеологии, формируя основу, способную облегчить преодоление раздробленности, не могла не содействовать упрочению идеи общеойратского единства. Буддийские миссионеры, прибыв к ойратам, старались заручиться поддержкой правителей и объективно способствовали возникновению централизованного государства. Такое государство сложилось в середине в 30-е гг. XVII века, получив название «Джунгарское ханство». Несколько позже возникли два других крупных кочевых ойратских государства – Хошоутское ханство в районе Куку-нора и Калмыцкое ханство в Нижнем Поволжье.

Буддизм получил широкое распространение среди ойрат-калмыков, во многом потому, что оказался близок их менталитету. Сама жизнь кочевника на просторах бескрайней степи, где мало, что отвлекает внимание, способствовала формированию созерцательного и космического сознания, свойственного буддизму. Свободолюбивым кочевникам была близка мягкая буддийская религия, которая не устанавливала жесткого регулятора образа мышления и поведения, тем более что буддизм не стал полностью отвергать привычные культы и обряды, а лишь ассимилировал их, наполнив новым содержанием. В результате, как

отмечали дореволюционные исследователи, буддизм «так тесно соединился, сжился с кочевой жизнью народа, что тот и другой не могут разделиться между собою, не пошатнувши друг друга» [12].

Вхождение в культурный круг одной из мировых религий имело огромное значение для развития культуры калмыков. Принятие буддизма ойрат-калмыками знаменовало собой качественно новый этап в ее развитии. Буддизм в своей центрально-азиатской форме стимулировал развитие различных форм духовной жизни общества. С принятием буддизма возникла национальная письменность, религиозная живопись и архитектура, храмовая музыка и танцы, калмыки приобщились к богатейшей буддийской литературе, познакомились с индийской философией и тибетской медициной. Буддийские школы при хурулах сыграли исключительно большую роль в просвещении калмыцкого народа. Буддизм также сыграл огромную роль в сохранении этнокультурной идентичности калмыков. «Если бы религиозная зависимость от Тибета, родственная связь с Джунгарией и собственная письменность не поддержали народного характера, - писал известный монголовед XIX в. А.В. Попов о калмыках, - то, может быть, они совершенно потерялись бы между своими соседями» [13].

Несмотря на христианизацию, на бытовом уровне между представителями буддийской и православной конфессий проявлялась известная евразийская толерантность, которая обнаруживалась в сосуществовании рядом храмов обеих религий, хорошими личными взаимоотношениями между духовенством и мирянами данных конфессий. В домах калмыков, особенно крещенных, часто соседствовали буддийские и православные предметы культа, а буддийская вера причудливо соединялась с элементами христианства. И, наоборот, русское население достаточно уважительно относилось к святым местам буддистов. Большой популярностью пользовалась тибетская медицина, которую практиковали калмыцкие врачи. Толерантность между православными и буддистами проявлялась и в том, что многие калмыки, являясь буддистами, нередко посещали православные храмы, сохраняя при этом приверженность своей традиционной вере.

По мнению М.С. Уланова, одной из причин гармоничного включения буддизма в социокультурное пространство России была его определенная близость к православию. При этом сходство между двумя конфессиями можно обнаружить как на внешнем (институционально-культовом), так и на внутреннем (религиозно-философском, эзотерическом) уровнях. Сходство на внешнем уровне обнаруживается в наличии таких общих феноменов как институт монашества, культ икон, практика подношения свечей и т.д. На религиозно-философском уровне сходство можно обнаружить в идее триединства божества, отсутствии непреодолимого барьера между человеком и божеством, существование негативного подхода к определению абсолюта, существовании схожих практик медитации. Монгольские народы также имели опыт мирного сосуществования буддизма с христианством несторианского толка, которое оставило свой след в их культуре и менталитете [14].

В евразийском транскультурном пространстве соседями буддистов были не только православные христиане, но и последователи ислама. Наиболее интенсивными связи между буддистами и мусульманами были на территории проживания калмыков. Даже, несмотря на участие калмыков в войнах России с мусульманскими Турцией и Крымом, отношения между калмыками и российскими мусульманами были толерантными. Известны устойчивые политические, экономические и культурные связи калмыков с исламскими народами Кавказа, Поволжья и Средней Азии. В состав Калмыцкого ханства входило немало последователей ислама, прежде всего ногайцев. Существовали также и небольшие калмыцкие этнические группы, исповедовавшие мусульманство, которые достаточно спокойно уживались с калмыками-буддистами. При этом калмыки и ногайцы часто кочевали вперемешку, а также совершали совместные военные походы. Интересно, что даже после ликвидации калмыцкой государственности и получения ногайцами независимости от калмыков многие представители этого мусульманского народа, как свидетельствуют источники, охотно прибегали к суду калмыцких князей-буддистов [15].

Итак, анализ религиозных оснований ментальности калмыков показывает, что она во многом определялась евразийским характером Российской цивилизации и имела синкретический характер. При этом необходимо отметить, что буддизм все же являлся доминирующим элементом в религиозно-мифологическом сознании калмыков. Принятие буддизма тибетского образца стало тем поворотным пунктом, который во многом определил всю дальнейшую историю калмыков и формирование менталитета калмыцкого этноса. Буддизм стал важным средством самоидентификации для калмыцкого этноса в инокультурном и иноконфессиональном окружении. Он стал точкой отсчета для всей системы ценностей, на которой уже формировалось право, образование, формы политической жизни, этико-эстетические взгляды, искусство и литература.

В целом, буддизм содействовал формированию у калмыков нового типа личности. Распространение среди них буддийской философии и этики, привело к тому, что у воинственных ранее кочевников стали появляться такие свойства характера как приветливость, доброжелательность, мягкость, терпимость и деликатность, при сохранении собственного достоинства. Толерантность к иным культурам, миролюбие, способность воспринять все лучшее, что было создано другими духовными традициями, отсутствие претензий на исключительность – это те свойства буддизма, которые содействовали установлению калмыками добрососедских отношений с соседними православными и мусульманскими народами.

Литература:

1. Дырин А.И. Идентификация и идентичность как явления им философские категории: характеристика основных функций // Русское православие как основа сохранения национальной идентичности: XVI Рождественские православно-философские чтения. Н. Новгород, 2007; Каргина И.Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация // Социологические исследования. 2004. №5;

- Мчедлов М.П. Религиозная идентичность и социальные предпочтения // Социологические исследования. 2003. №5; Рыжова С.В. Русское самосознание и этничность в православном дискурсе 90-х годов: толерантность и экстремизм // Религия и идентичность в России. М., 2003.
2. Бадмаев В.Н., Манджиев Н.Ц., Уланов М.С. Духовная культура калмыцкого этноса (опыт этнофилософского исследования). Элиста, 2012. С. 66-67.
 3. Уланов М.С. Буддизм в социокультурном пространстве России. Элиста, 2009. С. 71.
 4. Жумаганбетов Т.С. Генезис государственно-религиозной идеологии в древнетюркских каганатах // Этнографическое обозрение. 2006. №4. С. 157.
 5. Банзаров Д. Черная вера // Банзаров Д. Собр. соч. М., 1955. С. 55.
 6. Галданова Г.Р. Традиционные верования бурят в системе буддизма // Буддизм: история и идеология. Улан-Удэ, 1997. С. 93.
 7. Уланов М.С. Буддизм в социокультурном пространстве России. С. 86.
 8. Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 264.
 9. Попович М.Ф. Мировоззрение древних славян. Киев, 1985. С. 34.
 10. Галданова Г.Р. Указ. соч. С. 94.
 11. Герасимова К.М. Об историзме в оценке культурного наследия // Наука и культура региона: проблемы исследований. Улан-Удэ, 1992. С. 65.
 12. Крылов А. Умственное и нравственное развитие Донских калмыков. Новочеркасск, 1873. С. 19.
 13. Попов А. Краткие замечания о приволжских калмыках // Журнал Министерства народного просвещения. 1839. Ч. XXII. С. 43.
 14. Уланов М.С. Буддизм в социокультурном пространстве России (социально-философский анализ): автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Ростов н/Д., 2010. С. 12.
 15. История России: Россия и Восток. СПб., 2002. С. 178.

References:

1. Dyrin A.I. *Identification and identity as a phenomenon and philosophical categories: characteristics of the main functions // Russian Orthodoxy as the basis of national identity: XVI Christmas Orthodox philosophical readings. N. Novgorod, 2007; Kargina I.G. Self-identification of believers: social motivation // Case Studies, 2004. № 5; Mchedlov M.P. Religious identity and social preferences // Case Studies, 2003. № 5; Ryzhova S.V. Russian identity and ethnicity in the Orthodox discourse of 90s: tolerance and extremism // Religion and Identity in Russia. M., 2003.*
2. *Badmaev V.N., Mandzhiev N.Ts., Ulanov M.S. Spiritual culture of the Kalmycs (experience of ethnic and philosophic study). Elista, 2012. P.66-67.*
3. *Ulanov M.S. Buddhism in the social and cultural space of Russia. Elista, 2009. P.71.*
4. *Zhumaganbetov T.S. The genesis of the state-religious ideology in ancient Turkic Kaganates // Ethnographic Review. No. 4. 2006. P. 157.*
5. *Banzarov D. Black Faith // Banzarov D. Coll. Op. M., 1955. P. 55.*
6. *Galdanova G.R. Traditional beliefs of the Buryats in the Buddhist system // Buddhism: History and Ideology. Ulan-Ude, 1997. P.93.*
7. *Ulanov M.S. Buddhism in the social and cultural space of Russia. P.86.*
8. *The introduction of Christianity in Russia. M., 1987. P.264.*
9. *Popovich M.F. Worldview of the ancient Slavs. Kiev, 1985. P.34.*
10. *Galdanova G.R. The same. P.94.*
11. *Gerasimova K.M. On historicism in the assessment of cultural heritage // Science and culture of the region: problems of research: research problems. Ulan-Ude, 1992. P. 65.*
12. *Krylov A. Mental and moral development of the Don Kalmycs. Novocherkassk, 1873. P.19.*
13. *Popov A. Brief remarks on the Volga Kalmyks // Journal of the Ministry of Education. 1839. Part XXII. P.43.*
14. *Ulanov M.S. Buddhism in the social and cultural space of Russia (socio-philosophical analysis). Abstr. diss. ... Doctor of Philosophy. Rostov-on-Don, 2010. P.12.*
15. *History of Russia: Russia and the East. SPb., 2002. P. 178.*