ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ
БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

На правах рукописи

КИТИНОВ БААТР УЧАЕВИЧ

БУДДИЙСКИЙ ФАКТОР В ПОЛИТИЧЕСКОЙ И ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ ОЙРАТОВ (середина XV в. – 1771 г.)

Специальность 07.00.03. – Всеобщая история
(средние века)

Диссертация на соискание ученой степени
доктора исторических наук

Москва 2020

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....5
ГЛАВА 1. ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКИ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ 27
1.1 Степень научной разработанности проблемы.....27
1.2. Источниковедческая база исследования.....46
1.3. Теоретико-методологические основания исследования 64
ГЛАВА 2. ОЙРАТЫ В МОНГОЛЬСКИЙ И ПОСТМОНГОЛЬСКИЙ ПЕРИОДЫ: РЕЛИГИЯ И ЭТНОС.....78
2.1.1. Ранняя этнополитическая история ойратов.....78
2.1.2. Религиозные воззрения ранних ойратов 90
2.2.1. Особенности религиозного и политического развития ойратов с середины XIV в. до середины XV в. 103
2.2.2. Первая (Ранняя) конфедерация ойратов: этнический и политический аспекты формирования 120
2.3.1. Ойраты как «калмаки»: религиозный дискурс идентичности.....131
2.3.2. Политическая и религиозная история ойратов в иль-ханской Персии 146
ГЛАВА 3. БУДДИЗМ В ПОЛИТИКЕ ОЙРАТОВ ПЕРИОДА С ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XV В. ПО 1640-е ГГ.....159
3.1.1. Роль религии в становлении и развитии Второй (Средней) конфедерации ойратов 159
3.1.2. Буддизм в Тибете и роль Алтан-хана в распространении учения Гелук у монгольских народов 174
3.2.1. Маньчжурская экспансия на юго-востоке Монголии и осложнение религиозной ситуации в Амдо 187
3.2.2. Тибетские походы Гуши-хана: буддийский фактор в политическом развитии ойратов к середине XVII в. 197
3.3.1. Этнополитические причины распада Второй (Средней) конфедерации ойратов и фактор школы Гелук 211
3.3.2. Джунгария как Третья (Поздняя) конфедерация: этно-религиозный аспект идентичности «поздних» ойратов 225

ГЛАВА 4. ТИБЕТСКИЙ ФАКТОР В ЭТНО-РЕЛИГИОЗНОМ РАЗВИТИИ ОЙРАТОВ В ПЕРИОД С 1640-х ПО 1690-е ГГ. 240

4.1. Деятельность Далай-ламы Пятого в контексте политической истории хошутов и Хошутского ханства.....240

4.2.1. Буддизм и народ ойратов в объединительной политике Галдана Бошогту-хана 251

4.2.2. Роль религии в джунгаро-халхаской войне.....266

4.3.1. Буддийский фактор в законодательстве ойратов.....279

4.3.2. Буддийский фактор в политике первых правителей у калмыков 294

ГЛАВА 5. РОЛЬ БУДДИЗМА В ПОЛИТИКЕ ОЙРАТОВ ПЕРИОДА 1690-х – 1740-х ГГ. 312

5.1.1. Цинский фактор в политическом развитии хошутов и роль Далай-лам 312

5.1.2. «За чистоту учения Цзонкхапы»: религиозный контекст тибетской политики Джунгарии 324

5.2.1. Буддийская идентичность хошутов как фактор региональных перемен 339

5.2.2. Роль религии в политической истории Калмыцкого ханства в период правления Аюки и Церен-Дондука 351

5.3.1. Буддийский фактор в этнополитической стратегии Цинской империи во взаимоотношениях с Калмыцким ханством.....363

5.3.2. Буддизм в Калмыцком ханстве в условиях ограничительной политики Российской империи 381

ГЛАВА 6. БУДДИЗМ В ГОСУДАРСТВАХ ОЙРАТОВ ПЕРИОДА С 1740-х ГГ. ПО 1771 Г. 395

6.1.1. Политико-управленческие традиции Джунгарии и роль религиозного фактора 395

6.1.2. Религиозный аспект политики Цинской империи и падение Джунгарского ханства 409

6.2.1. Конфессиональный аспект этнополитических перемен в Калмыцком ханстве.....424

6.2.2. Буддийский фактор в политике Цинской империи и крах Калмыцкого ханства.....440

6.3. Стимулы и кризисы идентичности ойратов: роль политики, этничности и буддийского фактора 459

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 475
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ 491

ВВЕДЕНИЕ

Территория, известная как Джунгария, обладает уникальной историей. В течение многих веков через нее шли миграционные волны кочевников, как правило, с Востока на Запад, что позволяло не только вершить трансфер достижений в военном, хозяйственном, социальном, культурном развитии, но также оседать в этом регионе различным этническим группам, способным к усвоению и переработке наследия номадов. Вместе с тем, здесь не возникали стабильные долговременные государства, динамичные процессы не позволяли появиться постоянному населению, закрепиться какой-либо определенной культуре. Безусловно, свою роль в этом сыграли природные, климатические, иначе говоря, – географические факторы.

Джунгария была местом, где пересекались культуры и этносы Восточной и Западной Азии, монголы и тюрки, китайская оседлая и тюрко-монгольская кочевническая цивилизации, мировые религии и их ответвления.

Отмеченные и иные факторы создали в Джунгарии ко времени начала монгольских завоеваний уникальные условия для формирования среды, позволившей осесть и укрепиться этническим группам союзного (конфедеративного) характера, сочетавшим свой номадизм с соблюдением географического ареала этой территории, осознающим естественные пределы своих миграций. Таким образом население, пребывавшее в Джунгарии к началу походов Чингисхана и его первых потомков, в течение XIII в. было пополнено или вытеснено ойратами, чьим местопребыванием до того была Южная Сибирь. Ойраты были объединены в конфедерацию[1] народов, принадлежавших в основном к монгольскому этносу (поэтому они также зовутся «западными монголами»), при наличии небольшого тюркского этнического

[1] Объединение ойратов именовалось *холбоо* (oirad-in xolbō). В настоящей диссертации автор называет его *конфедерацией* (см. ниже).

компонента. Этими кочевниками были созданы мощные государственные образования, существовавшие в XV и XVII–XVIII вв., что стало возможно не только благодаря таланту и энергичности их выдающихся лидеров, но также ввиду немаловажного влияния религии на политическую и этническую историю ойратов. Религия (буддизм) оказала безусловное воздействие на формирование ойратских конфедераций. Другой характерной особенностью их истории является многовековая борьба с Юаньской, Минской, а затем Цинской империями.

Причины витальности и функциональности ойратских конфедераций, гибкость и высокая эффективность их основных социально-управленческих систем и механизмов уже не одно столетие привлекают к себе внимание историков и специалистов. Большие успехи достигнуты в изучении их политической истории, отдельных периодов этногенеза и развития этнополитических сообществ, особенно это касается наиболее западных ойратов – калмыков. Следует заметить, что политическая и этническая история ойратов не может быть объективно интерпретирована без религиозного контекста истории этого народа, и прежде всего – буддийского.

С буддизмом западные монголы впервые познакомились не позже первой трети XIII в. Сложные политические процессы, которые имели место у них в XIII–XIV вв., специфика этнического развития, неоднозначное влияние на ойратов Юаньской, Минской и Цинской империй, противоречивое взаимодействие с восточными монголами и исламским Могулистаном (Восточным Туркестаном) выступили тем фоном, на котором разворачивалось проникновение, укрепление и развитие у них тибетского буддизма различных школ (направлений). Первых значительных успехов среди ойратов учение Будды достигло в период правления так называемой *чороской династии* – линии правителей из рода *чорос* (первая половина XV в.), особенно при Эсэне.

При изучении политической ситуации у ойратов периода XV в. обычно упоминается, что и Тогон, и Эсэн были первыми министрами (тайши) у монгольских хаганов – потомков Чингисхана. После смерти Эсэна, и особенно после установления восточномонгольским Даян-хаганом централизованной власти в Степи, ойраты были лишены контактов с Китаем. Они оказались разбросаны по огромной территории от Тибета до Алтая, от Гоби до Семиречья, и эта дисперсность, географический фактор тоже повлияли на их этническую историю, формирование и развитие этнополитических объединений. Ареал миграций и маршруты кочевий играли немаловажную роль в истории народа. Прежде всего, следует указать на характерную особенность, присущую всем кочевникам, в том числе и западным монголам: низкая плотность населения и географические особенности места обитания традиционно обуславливали их высокую мобильность. В таких обстоятельствах было мало шансов на появление политической структуры, способной к созданию государственных образований.

Мы полагаем, что у ойратов становление и развитие подобной структуры стало возможным под влиянием двух принципиальных обстоятельств: по мере развития внешнеполитических отношений с соседними государствами и формированием властных интересов правящих кругов; и то, и другое пребывало под нараставшим влиянием буддизма.

Таким образом, буддийский фактор оказал значительное воздействие на этническое развитие ойратов, на политическую историю этого народа.

Научная актуальность диссертационного исследования определяется тремя обстоятельствами.

Первое: особое внимание, уделяемое воздействию буддизма на историю ойратов, позволяет выявить основополагающие причины и последствия роли религии у этих кочевников. Таким образом, речь идет о буддийском

факторе в политической истории ойратов, пребывавших в Джунгарии[2] (под лидерством элётов, позже джунгаров), на северо-востоке Тибета (хошуты), и Волжско-каспийском регионе России (калмыки)[3]. В науке уделялось недостаточно внимания религиозным основаниям институтов политической власти и влияния в государственных образованиях ойратов, использованию буддийского фактора в ойратской политике династий, правивших в Китае. Для получения более системной картины значения буддизма и обнаружения неявных или скрытых процессов и течений, случившихся под влиянием религии, автор обращает внимание на особенные или малоизученные периоды в политической и этнической истории этих кочевников. Среди них можно отметить, например, причины и время восприятия ойратов как *калмыков*, роль буддийского фактора в истории их конфедераций, в отношениях между западными монголами и тюрками. Такой подход позволяет также дать более верную оценку политическому и социальному потенциалу буддизма, его роли и влиянию в условиях господства у воинственных кочевников, пребывавших на пересечении разных религий и народов.

Второе: анализ связанных с религиозным фактором событий и процессов, воздействовавших на ойратов, создает условия для более глубинного и разностороннего понимания особенностей их этнической истории. В ойратоведении (монголоведении) до сих пор остается малоизученным вопрос соотнесения религиозной ориентации и этнической истории западных монголов, в частности, роли монгольского и тюркского компонентов, соответственно, буддизма и ислама. Этот вопрос обычно рассматривался в русле влияния военно-политических событий (войны с Китаем, восточными мон-

---

[2] Поскольку в изучаемый период основной территорией ойратов была Джунгарская впадина (см. ниже), обычно включаемая в состав Восточного Туркестана, то мы под Джунгарией понимаем северную часть этого обширного региона (севернее гор Тянь-Шаня, известных также как Небесные горы).

[3] Здесь указаны основные этнические группы (народы) – лидеры ойратов в указанных регионах, где ими были созданы свои государства. Еще одна большая группа ойратов – дербеты – обладала значительным влиянием в Джунгарии.

голами и тюркскими соседями, межойратские трения, помощь школе Гелук и Далай-ламе) на миграции ойратов, образование или распад их конфедерации (союза), и лишь в последние годы ученые обратили отдельное внимание на значение религии в этническом развитии народа, в судьбе его отдельных этнических групп и личностей (работы В. П. Санчирова, Р. Таупьера, Х. Цэнгэла и др.). Выходящие публикации позволяют сделать вывод о большом исследовательском потенциале поставленных в работах вопросов, и перспективности расширения изучаемой тематики в пользу компаративных религиозно-духовных (культурных) и этнических изысканий.

Третье: делается особый акцент на духовно-цивилизационные константы и характеристики Тибета, Китая, России, также исходившие из образа жизни номадов. Такой подход представляется существенным, поскольку позволяет обозначить важную роль этих показателей в политической и этнической истории ойратов, зачастую упускаемую из виду. Следует отметить их влияние на ойратов не только в пределах изучаемого периода, но также в предшествующий и последующий. Несмотря на безусловную важность религиозных установок и предписаний, они могли легче восприниматься обществом, если оформлялись в цивилизационно известные и близкие формулы, образы и символы. Традиции и установки прошлого позволили ойратским руководителям не только поддерживать новые духовные институты и постулаты, но и выступать зачинателями законодательных инициатив и порядков, в том числе в сфере религии: оказывать всемерную поддержку тибетским иерархам, контролировать влияние духовных лидеров (лам) в своих государственных образованиях, поддерживать устоявшиеся нормы и обычаи, и т. п. Отмеченное особенно было актуально в рассматриваемый настоящей работой период, поэтому выделение культурно-цивилизационного аспекта, собственно религиозных дискурсов, политико-правовых реакций позволили высветить новые грани в изучаемой теме.

Степень научной разработанности проблемы

Роль буддийского фактора в политической и этнической истории ойратов не являлась предметом специального исследования, хотя проблема изучалась в изданиях, посвященных истории и культуре ойратов, а также соседних народов, стран и регионов. Комплексный анализ таких работ представлен в п. 1.1.

Объект диссертационной работы

история евразийской степи в средние века.

Предмет исследования

история государственных образований[4] ойратов, существовавших в середине XV в. и в период с первой трети XVII в. по 1771 г.: в северной части Восточного Туркестана – Джунгарское ханство, в Северо-Восточном Тибете (Амдо) – Хошутское ханство, в России (на северном Каспии и Поволжье) – Калмыцкое ханство; этнические группы (этносы) ойратов (объединения, конфедерации), игравшие ведущую роль в разные периоды истории народа. В работе рассматриваются предпосылки возникновения и развитие буддизма у ойратов, влияние буддийского фактора на политическую и этническую историю ойратов, их государственных образований.

Должное внимание уделяется событиям и процессам, обусловившим сотрудничество и соперничество государственных образований ойратов с восточными монголами, в том числе в сфере религии, роли законодательных инициатив ойратских лидеров в укреплении влияния буддизма как необходимого условия для развития общества и государства. Также изучается взаимодействие сторон в треугольнике: ойраты – Тибет – империя (Китай Юаньский, Минский и Цинский, и Россия).

---

[4] Поскольку иногда сложно определить время возникновения и причины обозначения государственных образований теми или иными названиями, автором используются понятия, синонимы, в зависимости от контекста материала: ханство, хунтайджийство, государство.

Хронологические рамки соответствуют логике достижения цели, поставленной в диссертации: в период с середины XV в. по 1771 г. у ойратов существовали независимые государственные образования, в истории которых буддийский фактор имел чрезвычайно важное значение. Этническая история в указанный период тоже пребывала под значительным воздействием религии. Поскольку в более ранние периоды религия, в том числе буддизм, оказывала определенное воздействие на политическую и этническую историю ойратов, что отразилось на их последующем развитии, то, для более комплексного и объективного изучения заявленной темы, ранняя граница исследования опускается к XIII в.

В течение первой половины XV в. лидерам из рода чорос (Махаму, Тогон, Эсэн) удалось создать сильное ойратское государственное образование, которое в середине того же века на краткий период времени объединило в своем составе всех монголов. При Эсэне в течение 1440-х гг. влияние буддизма нарастало, и после 1449 г. ойраты восприняли это учение как государственную религию. С тех пор буддизм стал влиятельным фактором в истории ойратов. XVI в. был важным с точки зрения политического развития ойратов и укрепления в их среде тибетских буддийских школ, и прежде всего – школы Гелук.

1630-е – 1640-е гг. стали особым, принципиальным этапом, который повлиял на многие события дальнейшей политической истории ойратов. Его значение трудно переоценить: именно в тот период возникли два независимых ойратских государственных образования (Джунгарское и Хошутское), и были заложены основания для формирования третьего (Калмыцкого).

В 1771 г. завершилось развитие ойратской государственности. Принципиальные события, обусловившие падение Хошутского и Джунгарского ханств, произошли в 1720-е и 1750-е гг., но именно уход калмыков из России и возвращение в 1771 г. на свои прежние земли, превращенные цинскими

властями в провинцию Синьцзян, стал вехой, подтвердившей существенную роль буддийского фактора в политической и этнической истории ойратов.

Цель диссертационной работы дать комплексную характеристику влиянию и роли буддийского фактора в политической и этнической истории ойратов, оценить его значение во взаимоотношениях ойратов с Тибетом, с Минской и Цинской империями, Монголией и Россией. Это позволит рассмотреть методы взаимодействия институтов кочевого общества и религиозной идеологии, влияние буддизма на политическую практику ойратских лидеров, выбор ими определенных духовных ориентаций и предпочтений. Такой подход предполагает изучение роли буддийского фактора: в разноплановом воздействии тибетских иерархов на ойратов, а также в условиях влияния на этих кочевников минского (китайского), цинского (маньчжурского) и российского дворов; в содержании, роли и значении законодательных актов, их функционировании в условиях территориально-политического размежевания ойратов; в этническом развитии ойратов (буддизм как консолидирующий фактор в тех или иных условиях, а также при формировании новых стратов (субэтносов) и т. п.). Создание ойратских ханств и особенности их политики на обширной евразийской территории были обусловлены и своеобразием этнического состава этих государственных образований, религиозными мотивациями и реакциями, что привело к особым характеристикам ойратского общества в идентичности, духовно-идеологической сфере, роли религиозного авторитета.

Указанная цель определила круг исследуемых **задач**:

- рассмотреть раннюю историю ойратов до создания Эсэн-тайшой единого государственного образования в середине XV в., в частности, их этнический состав и религиозные воззрения, вхождение в состав империи Чингисхана, «персидский» период, роль географического и религиозного факторов в восприятии ойратов как *калмаков* (калмыков);

- изучить политическую историю ойратов в период с середины XV в. (эсэновский и пост-эсэновский периоды) до 1630-х гг. (образование ханств джунгаров и хошутов), обращая внимание на возрастание роли религии и лам у ойратов, в т.ч. в контексте их внешней и внутренней политики, особенно в отношениях с сакральными фигурами и центрами;

- изучить вопрос о существовании и специфике трех (Первой (Ранней), Второй (Средней), Третьей (Поздней)) конфедераций ойратов, их этническом составе, выделяя значение религиозного фактора в появлении, эволюции и смене / падении конфедераций;

- определить историческую, политическую, этно-групповую и духовную обусловленность религиозной ориентации ойратов на Далай-ламу, Панчен-ламу и школу Гелук (Ганден), в т. ч. в контексте ойрато-монгольских и ойрато-маньчжурских отношений;

- выявить влияние буддийского фактора, в лице религиозных лидеров, институтов и норм, на политическую и этническую историю, законодательство ойратов, формирование и развитие их государственных образований в период со второй трети XVII в. до первой четверти XVIII в., обращая особое внимание на религиозный фон военно-политических событий (подчинение Тибета Гуши-ханом в 1637–1642 гг., ойрато-халхаская война конца XVII в. и джунгарское завоевание Тибета в 1717–1720 гг.);

- изучить обстоятельства, определившие существование Калмыцкого ханства в России (северо-западная миграция части ойратов, межэтнические трения, становление и развитие ханства), роль буддийского фактора в их истории, с выделением причин, повлиявших на значимость титула «хан», получаемого калмыцкими правителями от Далай-ламы, в т. ч. в условиях ограничительной политики российского правительства;

- проанализировать воздействие буддийского фактора на ойратов (в т. ч. калмыков), на их коммуникации (контакты и связи) и определить роль религиозных и политических институтов, норм законодательства в укреплении

их буддийской и этнической идентичности и единства, это касается и посольского обмена с тибетскими лидерами и цинским двором;

- проследить закономерности возрастания значения буддийского фактора во внутренней и внешней политике ойратов (и калмыков) с середины XVIII в. по 1771 г., способы (механизмы) использования Цинской империей религии (ее положений, институтов и традиций) для ослабления и последующего разгрома Джунгарского ханства и исхода калмыков на земли прежней Джунгарии.

Очевидно, что в рамках одного исследования практически невозможно дать исчерпывающий анализ заявленным задачам и вопросам. Так, отдельные стороны жизнедеятельности ойратов, их конфедераций, даются в общих чертах или в контексте обсуждения иных вопросов: например, это касается экономического развития ойратов в различные периоды истории, некоторых эпизодов их политической истории (особенно в период между падением чороской династии и становлением власти Хара-хулы – главы элётов-джунгаров), причин выхода отдельных групп ойратов (например, багатудов) из состава конфедераций, и др. Вместе с тем, целый ряд вопросов, не обозначенных в задачах настоящего исследования, изучается с точки зрения их потенциала для раскрытия заявленной темы исследования: происхождение ойратов и этимология слова «ойрат»; ранние ойрато-тибетские отношения; роль ислама и христианства у ойратов в разные периоды их истории; доктринальная борьба лидеров тибетского буддизма, и др.

В работе не уделяется специальное внимание истории буддизма в Тибете и у восточных монголов, обрядовой и иной подобной специфике локальных вариаций этого учения, культовым сооружениям у ойратов, поскольку такие темы, будучи, с одной стороны, достаточно исследованы, обладают обширной историографией (особенно в части истории буддизма в Тибете и Монголии), с другой стороны, требуют специального изучения с привлечением вновь открытых источников и недавних публикаций. Вопро-

сы, соотносимые с культовой стороной буддизма у ойратов, с содержанием буддийских трудов, переведенных известными ламами и их учениками, с учениями различных течений (школ) буддийской мысли, с эволюцией религиозных преференций между различными школами тибетского буддизма у ойратов, с практикой подношений и поклонений и т. п., обсуждаются в контексте их потенциала для изучения воздействия буддийского фактора на политическую и этническую историю ойратов.

По части названия настоящей работы следует отметить, что под понятием «буддийский фактор» подразумевается сочетание ряда аспектов буддизма (текстовый, культовый, мировоззренческий), а также роль институтов и понятий, имевших прямое либо опосредованное влияние на политическую и этническую историю ойратов[5]. Что касается упоминания последних в названии: автор не использует этноним «калмык», поскольку, например, согласно свидетельству П. С. Палласа, посетившего калмыков незадолго **до** и несколько **позже** 1771 г., они предпочитали именовать себя *ойратами* (олетами); *калмыками* они станут называться после ликвидации ханства, административных реформ и образования Калмыцкой степи, т. е. в течение конца XVIII – XIX вв. (этот момент рассмотрен в работах М. М. Батмаева и В. М. Бакунина: [164, с. 118; 149, с. 22]).

К. Этвуд полагает возможным именовать регион, в котором позже появится Джунгария, *Джунгарской впадиной* [411, p. 574]. Такой географический подход нам представляется удачным, и далее в работе эта территория вплоть до образования Джунгарского ханства, как правило, будет упоминаться как Джунгарская впадина.

В настоящей работе понятия «культура» и «цивилизация» используются как обладающие равным смыслом, т. к. они, «что бы там ни говорили, в большинстве случаев могут употребляться как взаимозаменяемые» [183, с. 60], если иное не оговорено специально.

---

[5] Более подробно содержание этого понятия раскрывается в п. 1.3.

Транслитерация с тибетского языка дана согласно системе Т. Уайли (T. Wylie).

Научная новизна и оригинальность диссертации

Диссертация является первой в отечественном и мировом востоковедении научной работой, где на основании широкого массива источников (неопубликованных и опубликованных), с привлечением последних достижений исторической науки изучена и обоснована значительная роль буддийского фактора в политической и этнической истории ойратов периода с середины XV в. до 1771 г.

Автором изучены праджня-парамитские сутры, распространенные у ойратов, с целью выявления идейных оснований содержания и значения буддийского фактора, его роли в становлении государственных образований западных монголов, их внешней и внутренней политики. На основании недавно обнаруженных и опубликованных источников, выделено наличие трех конфедераций в истории ойратов, установлено укрепление буддизмом своих позиций при Первой конфедерации, значительная роль буддийского фактора в становлении Второй и Третьей конфедераций, уточнены периоды существования первых двух. К научной новизне следует отнести также компаративный анализ законодательных актов, нормативное содержание которых обеспечивало сохранность религиозной и этнической идентичности ойратов.

В работе впервые доказано, что именно религиозные предпочтения ойратов повлияли на определение их как *калмаков* / *калмыков*, при этом определено, что сам этноним произошел от топонима Калмак - местности, занятой ими при перемещении из южной Сибири в сторону современной провинции СУАР КНР. Впервые, на основе использования малоизвестного маньчжурского источника, захват ойратами-джунгарами Лхасы в 1717 г. трактуется как попытка «очищения» учения школы Гелук от практик школы Ньингма и «назначения» Панчен-ламы лидером Гелук вместо Далай-ламы.

Факты и примеры, выявленные в ходе проведенного исследования, позволяют реконструировать процесс воздействия на политику ойратов не только тибетских лидеров, но также минских и цинских правителей – последние обосновывали такое свое право (в виде указаний, увещеваний) ссылками на буддийские идеи о правлении и власти. Благодаря компаративному анализу ойратских, тибетских, маньчжурских и русских источников, впервые были выяснены условия преемственности первых главных лам калмыцкой сангхи, что при дальнейших изысканиях дало возможность, во-первых, предложить гипотезу по установлению личности ламы Лоузана Джалчина, сыгравшего существенную роль в исходе калмыков в Джунгарию в 1771 г., во-вторых, доказать важность буддийского фактора в «торгутской» политике цинских императоров. Также анализ архивных документов позволяет заключить, что буддийский фактор становился актуальным в калмыцко-русских отношениях в связи с необходимостью получения калмыцкими правителями ханского титула от Далай-ламы и сохранения с ним надежных контактов для сбережения религиозной (и этнической) идентичности, тогда как ограничительная политика царского двора исходила из задач сокращения и прекращения их внешних сношений.

Методология и методы исследования

При написании диссертации автор, основываясь на принципах научной объективности и историзма, использовал такие методы исследования, как структурный, системный, исторический, религиоведческий и компаративный. Более подробно этот пункт раскрывается в п. 1.3.

Основные положения, выносимые на защиту

1. Буддийский фактор оказал решающее воздействие на политическую и этническую историю ойратов в период с середины XV в. по 1771 г. Системное изучение роли и значения буддийского фактора в истории ойратов обнаруживает примеры его позитивного воздействия на политический процесс как у самих ойратов (определяемых также как Четыре Ойрата, как в целом, так и

раздельно, согласно основным этническим группам или этнополитическим объединениям), так и в системе отношений с соседними народами и государствами: с Тибетом, Монголией, Китаем, Россией, тюркскими народами.

2. В истории ойратов было три конфедерации: Первая (Ранняя, 1430-е гг. – конец XV в.), Вторая (Средняя, ранее 1570 – 1635 гг.) и Третья (Поздняя, 1635 – 1756 гг.), с различавшимся этническим составом как между конфедерациями, так и внутри каждой из них. Их формирование и развитие зависело от политических, экономических и религиозных условий: Ранняя конфедерация возникла ввиду необходимости борьбы с восточными монголами пост-Юаньской эпохи; Средняя – по причине давления со стороны тумэтов и халхасов, что было одним из последствий падения ойратского государства Эсэн-тайши; Поздняя – в результате образования Джунгарского ханства. Роль религиозного (буддийского) фактора была значительной в истории существования всех трех конфедераций.

3. Благодаря религиозному фактору (шаманизм и буддизм у ойратов) топоним «Калмак» (регион, примерно соотносимый с территорией Джунгарии и Западной Монголии) был интерпретирован мусульманскими народами в этническом значении, с целью указания на чуждую религиозно-духовную ориентацию (*инаковость*) западных монголов, мигрировавших в Калмак в период монгольских завоеваний. Позже, по политическим и религиозным причинам, новоявленный этноним «калмак» был преобразован в этноним «улан залата хальмаг» («калмаки (калмыки) с красными кистями»). Ойраты, отошедшие в Персию, стали известны не как «калмаки», хотя они также были шаманистами и буддистами, но сохранили этноним «ойрат». Процесс возрастания влияния буддизма у ойратов в конце XIV – начале XV вв. развивался параллельно с увеличением у них монгольского этнического субстрата и уменьшением тюркского; этнонимы «ойрат» и «калмак» становились синонимами.

4. Упоминаемый в калмыцких и ойратских источниках «уход» ойратов-элётов «на запад» интерпретируется следующим образом: из-за религиозных разногласий между Амасанджи (сын Эсэн-тайши, буддист), и его двумя сыновьями (внуки Эсэн-тайши, мусульмане), ставших мусульманами благодаря своей матери, дочери могулистанского Вейс-хана, последние увели большое количество ойратов-элётов в Могулистан, где они были практически полностью уничтожены Ахмад-ханом в период 1485 – 1504 гг. Это событие привело к падению авторитета чороской династии, умалению значения элётов и определило завершение Первой (Ранней) конфедерации; вместе с тем, для оставшихся ойратов оно привело к укреплению буддизмом своего положения, формированию их соответствующей религиозной идентичности.

5. Завершение существования Второй (Средней) ойратской конфедерации началось с кризисных явлений 1590-х гг. и продолжилось миграцией торгутов в Россию; создание Хошутского ханства (1637 г.) под лозунгом помощи тибетской школе Гелук окончательно оформило распад Второй конфедерации и тем самым во многом завершило формирование Джунгарского ханства, иначе говоря, случилось образование Третьей (Поздней) конфедерации. В структурном плане это выразилось в отказе ойратских лидеров от общего *чуулгана* (собрания ойратской знати) и появлении его локальных версий (раздельных *чуулганов*). К тому времени разные этнополитические объединения ойратов обладали признаками государств (постоянная земля (территория для миграций), податное население, аппарат управления и наказания (Зарго), единая религия и идеология), что облегчило их образование в виде ханств с локальными правителями, но единой сангхой во главе с главным ламой (среди калмыков будет позже известен как *шаджин-лама*).

6. Если при переходе от Ранней конфедерации к Средней ключевую роль сыграли этнический и религиозный факторы (социальная и культурная системы), то для формирования Поздней конфедерации важной была институционализация правил нормативного порядка – нормативно-правовая систе-

ма, в основании имеющая законы 1640 г., которые коррелировали и стабилизировали порой непростые межойратские отношения, а также отношения ойратов с восточными монголами, способствуя укреплению ойратских государств. Возникновение ойратских государств было сопряжено с развитием у них учения Гелук, поэтому их правители явили (обозначили) во вновь установленных нормах и правилах, законодательных и подобных актах и действиях значительную (в том числе вооруженную) поддержку этой тибетской буддийской школы, как и вообще буддийской религиозной традиции.

7. Калмыцким правителям было принципиально важно обладать грамотой на ханский титул, полученной от Далай-ламы; эта традиция началась с Дайчина (он встречался с Далай-ламой Пятым в первой половине 1640-х гг., титул «Дайчин-хан» получил от него же в 1650-х гг., но передал своему сыну Мончаку) и Аюки (внук Дайчина, встречался с тем же Далай-ламой в 1682 г., титул «Дайчин-Аюши-хан» получил от Далай-ламы Шестого в 1698 г.), он же в 1690 г. получил «ханские» регалии от дэсрида (регента, дипы) Сангье Гьяцо. Следующим ханом, получившим титул «Дайчин-шаса-бюджа-хан» от Далай-ламы Седьмого, был Церен-Дондук. Последующие попытки калмыцких лидеров получить такой титул были безуспешны (возможно, за исключением Дондук-Даши).

8. Вторжение джунгаров в Тибет в 1717 г. имело основными задачами «очищение» религии от «еретиков» (религиозный аспект), под которыми подразумевались последователи школы Ньингма (учений Пема Лингпа и «позднего» Падмасамбхавы), и объединение всех монгольских народов (этнополитический аспект) под единым духовным руководством. Для этого джунгарский Цэван-Рабдан хунтайджи собирался передать власть в Потале в руки Панчен-ламы; в рассматриваемое время еще не утвердилось правило о субординации лидеров Гелук: Далай-лама как лидер школы, Панчен-лама как ее второй по значимости духовный иерарх.

9. С начала XVIII в. Калмыцкое ханство ощущало нехватку буддийского духовенства, определенная часть которого, состоявшая из авторитетных и подготовленных лам, отправленная на поклонение к Далай-ламе в составе посольства Арабджура, была вынуждена остаться в Китае. Последующие события первой половины 1730-х гг. усугубляли продолжившийся с тех пор кризис религиозной и этнической идентичности калмыков. На идентичность хошутов (известных также как *кукунорцы*, *верхние монголы*, *сог-по* (монголы)) большое воздействие оказала близость такого мощного культурного центра, как Тибет, чьи духовные лидеры, ввиду своего авторитета, оказывали опосредованное влияние на их идентичность, что было подтверждено в ходе восстания хошутов в 1723 г. (призыв Лобсан-Данзина сохранить тибетские титулы). Акцент на обобщенный тибето-монгольский дискурс, поддержанный мультиэтничностью Кукунорского региона, редуцировал у хошутов показатели ойратской идентичности и нарушил устойчивость прежних (общеойратских) ориентаций.

10. Кризисные ситуации в ойратских ханствах были связаны с распадом прежних систем коммуникаций (политических, религиозных и этнических), во многом инициированным властями Цинской династии: джунгаров изолировали от остальных ойратов, обвинив в нападении на религиозный центр (Тибет), калмыков пытались вовлечь в войну с джунгарами. Джунгарское и Калмыцкое ханства, обладавшие схожим образом жизни, единой религией, методами и средствами управления, различались в пограничных контекстах: джунгары более выделяли этнический фактор (ойратский), калмыки – религиозный (буддийский). Это было использовано маньчжурскими властями: джунгарские правители были обвинены в обращении в ислам и названы *тхомкарами*, калмыцкие – в подданстве России: только подданные цинского императора могли посещать Далай-ламу. Ситуация усугубилась политикой России, ограничивавшей контакты калмыков с Далай-ламой и Тибетом.

11. Ко второй трети XVIII в. Джунгарское и Калмыцкое ханства практически полностью лишились контактов с тибетскими иерархами, в частности с Далай-ламой Седьмым. Внутриполитическая борьба у джунгаров привела в середине XVII в. к разгрому цинскими войсками их ханства, тем самым прекратила существование Третья (Поздняя) конфедерация. Использование Цинами авторитета хутухты Лоузан Джалчина (вероятно, воплощенца известного ламы Анджатана), при ухудшении политической и экономической ситуации в Калмыцком ханстве, имело следствием исход калмыков в январе 1771 г. обратно в Джунгарию, что завершило эпоху политической независимости ойратов.

Научно-практическая значимость исследования

Научно-практическая значимость исследования определяется уровнем теоретической концептуализации значения буддийского фактора и компаративного анализа событий и процессов в рамках изучаемого периода в этнической и политической истории ойратов. Разработан теоретический подход к таким понятиям, как «калмак / калмык», «шаджин-лама», «конфедерация ойратов», что позволяет расширить рамки интерпретации религиозного дискурса; проведено изучение ряда терминов и определено значение реалий, обозначенных этими терминами, в формировании специальной политики по отношению к ойратам со стороны Цинской империи («тхомкар», «нутук»); исследована политика Цинов по отношению к западным монголам с акцентом на религиозные, этнические, управленческие особенности. Все это позволяет обозначить приемы и методы, обеспечивавшие гибкость дипломатии маньчжуров. Эвристический потенциал использованных в работе теорий и методов, ввиду особенностей политической и этнической истории ойратов, и важной роли у них буддийского (религиозного) фактора, позволяет развивать его для изучения подобных контекстов в исследованиях, посвященных прошлому народов на обширном регионе Центральной Азии.

Результаты диссертационной работы могут использоваться для исследования этнического и политического развития, религиозных, социальных, экономических и иных процессов и явлений в истории кочевых сообществ, для дальнейшего развития методов и способов теоретической инновации при изучении процессов коммуникаций и взаимодействия кочевых и оседлых народов. Отдельные положения могут использоваться в преподавании исторических, религиоведческих, политологических дисциплин.

Апробация результатов исследования

Автор провел предварительную разработку отдельных вопросов и тем, исследованных в диссертации, при написании и публикации:

индивидуальных монографий:

1. Китинов Б. У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII-XVII вв.). – М.: Т-во научных изданий КМК, 2004;

2. Baatr U. Kitinov. The Spread of Buddhism Among Western Mongolian Tribes Between the Thirteenth and Eighteenth Centuries. Lewiston, New York: Edwin Mellen Press, 2010;

3. Китинов Б. У. Цивилизационные основы политического процесса. М.: изд-во РУДН, 2019.

коллективных монографий:

1. Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания. Отв. ред. М.П. Мчедлов. М.: Культурная революция, 2007;

2. Contemporary Buddhism. Comparative Studies on Eurasia and South Asia. Ed. by Suchandana Chatterjee and Anita Sengupta. New-Delhi: Shipra Publications, 2011;

3. Buddhism in Asia: Traditions and Imageries. Ed. by Anita Sengupta, Suchandana Chatterjee, S. Bhattacharya. New-Delhi: Shipra Publications, 2012;

4. Buddhism in Mongolian History, Culture, and Society. Ed. by Vesna A. Wallace. Oxford University Press, 2015;

5. Eurasia and India: Regional Perspectives. Ed. by K. Warikoo. Routledge, 2018.

научных статей: 22 статьи в научных периодических изданиях из перечня ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук; более 40 публикаций в российских и зарубежных научных журналах, сборниках трудов международных, всероссийских и региональных научных семинаров и конференций.

Основные идеи и положения диссертации были представлены в докладах и выступлениях автора на российских и международных конференциях и семинарах: Международная научная конференция «История развития буддизма в целом и в частности традиции Гелук на территории России и Монголии» (2019, монастырь Дрепунг Гоманг, Карнатака, Индия); I Международная научно-практическая конференция «Буддийская цивилизация и духовное наследие народов Евразии: устные и письменные традиции в историко-культурном контексте» (2019, Центральный хурул, Элиста); XV Семинар Международной ассоциации тибетологических исследований (2019, INALCO, Париж, Франция); Международный семинар «Изучая архивы монгольского буддизма» (2019, университет Калифорнии, Санта-Барбара, США); Международная конференция «Западная Монголия, Синьцзян, Северный Кавказ – ойратская идентичность в диаспоре» (2018, университет Геттингена, Германия); Международная конференция «Монголы в разных концах монгольского мира» (2018, Национальный университет Австралии, Канберра); Международная конференция «Тибетология и буддология на стыке науки и религии» (2016, 2018, ИВ РАН, Москва); Международная научно-практическая конференция «Буддизм Ваджраяны в России» (2010, 2012, 2014, 2016, 2018); Международная конференция «Монгольский буд-

дизм в практике» (2017, университет Этвош Лоранда, Будапешт, Венгрия); Международная научная конференция «Актуальные проблемы современного монголоведения» (2017, ИВ РАН); Первая международная конференция «Фундаментальные знания: диалог между российскими и буддийскими учеными» (2017, Нью-Дели, под патронажем и при участии Далай-ламы XIV); Международная научная конференция «Культурные связи и отношения между Монголией и Тибетом» (2017, университет Ланьчжоу, Ганьсу – Цинхай, КНР); Международный научный семинар по тибетологии (2002, 2008, 2016, Пекин, КНР); Научно-практическая конференция «Религия в современном европейском обществе: культура диалога» (2015, Институт Европы РАН, Москва); Международная конференция «Ойратская письменность и историко-культурное наследие монголоязычных народов: вчера, сегодня, завтра» (2015, Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН, Элиста); Международная конференция «Евразия и Индия: региональные перспективы» (2013, Нью-Дели, Индия); Международная научная конференция «Евразийская политика: идеи, институты и внешние отношения» (2012, Нью-Дели, Индия); Международная научно-практическая конференция «Молодежь-культура-политика: историческая память и цивилизационный выбор» (2010, МГУ); Третья всемирная конференция «Буддизм и наука» (2010, университет Махидол, Бангкок, Таиланд); Научная конференция «Ломоносовские чтения. Востоковедение/ религиоведение» (2006, 2007, 2008, ИСАА при МГУ); Межвузовская научная конференция «Восток и Запад: приоритеты эпох» (2007, 2008, 2009, РУДН); Международная научно-практическая конференция «Цивилизация, государство и общество Евразии: вчера, сегодня, завтра» (2008, РУДН); Международная научная конференция «Четвертые Торчиновские чтения: философия, религия и культура стран Востока» (2007, СПбГУ); Московская научная конференция «Взаимодействие мировых цивилизаций: история и современность» (2007, 2008, РУДН); IV Международная научная конференция «Россия и Восток: Проблема толе-

рантности в диалоге цивилизаций» (2007, Астраханский ГУ); Московская научная конференция «Цивилизация и государство на Востоке» (2007, РУДН); Круглый стол «Возвращение казахов в Казахстан: тенденции и перспективы» (2008, Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан).

Апробация отдельных положений диссертации осуществлялась при чтении диссертантом курсов для студентов и магистров РУДН («Теория и история мировых религий», «Сакральное и мирское в истории цивилизаций», «Восток-Запад: история сотрудничества, конфликтов, тенденции взаимодействия», «Роль буддизма в Азии», «История Китая», «Конфессиональный портрет России и сопредельных государств»), при руководстве курсовыми и выпускными работами. Диссертант проводил семинар в университете Вестминстера “Geopolitics of Caspian Region: a Clash of Civilizations? Buddhist Civilization and Indo-Chinese Discourse” (2009, Лондон, Великобритания); читал лекции: в университете Калгари – «Buddhism in Russia» (2002, Калгари, Альберта, Канада), в университете Калифорнии – «Issues of Buddhist Identity among Oirats» (2019, Санта-Барбара, США).

Структура диссертации. Работа состоит из введения, шести глав, заключения, списка использованных источников и литературы.

ГЛАВА 1. ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКИ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

1.1 Степень научной разработанности проблемы

Изучение влияния буддийского фактора на политическую и этническую историю ойратов не получило достаточного освещения в современной исторической науке. С одной стороны, имеется значительный массив изданий по политической истории ойратов, их этническому развитию, однако авторы таких изданий практически не касаются религиозной детерминанты соответствующих процессов и явлений, взаимодействий и реакций. С другой стороны, есть немало публикаций, изучающих историю буддизма у ойратов, особенности его проявления в различные периоды истории народа (как правило, постджунгарского), однако буддизм часто рассматривается в отрыве от развития и роли этой религии в Тибете, Монголии и Китае в сопоставимом периоде времени, а сами публикации заострены более на общебуддийских контекстах. Таким образом, остаются необъясненными либо вовсе неизвестными локальные или временные причины актуализации тех или иных сторон буддийского учения, составлявших существенный компонент в этнических нюансах развития, в политических процессах и явлениях у ойратов. Тем самым неоправданно сужаются возможности выявления религиозной мотивации западных монголов при анализе причин событий, процессов и их результатов в различные периоды их истории.

Изученные и использованные в диссертации публикации разделены по определенным категориям, основываясь на принципе «от общего к частному», при этом работы, касающиеся народов и регионов, граничивших либо тесно взаимодействовавших с ойратами, выделены в последнюю, шестую категорию.

Первая категория публикаций. Обобщающие работы по политической и этнической истории ойратов

Вероятно, первой комплексной работой по политической и этнической истории калмыков следует признать «Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов и владельцев» В. М. Бакунина, написанное в 1761 г. [149]. Несмотря на определенную тенденциозность в оценке происходивших событий, несомненным достоинством книги является информация «из первых рук», поскольку автор по долгу службы был вовлечен в важные события, происходившие у калмыков в первые десятилетия XVIII в. Его описания дают достаточно цельную картину влияния религии на политические процессы у калмыков.

Одной из ранних работ, где дается обобщающая история ойратов, является «Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени» известного синолога Н. Я. Бичурина (Иакинфа) [176]. Будучи глубоко «погруженным» в китайские исторические хроники, он недостаточно критически относился к их содержанию, что отмечалось специалистами ([378, с. 132]; [114, p. 168]). Работы Н. Я. Бичурина «Собрание сведений по исторической географии Восточной и Срединной Азии» [175], В. И. Волобуева «Карта Джунгарского государства 1738 г. И. Г. Рената как историко-географический источник» [199], а также издания П. К. Козлова [266] и Г. Е. Грумм-Гржимайло [204] были принципиальны для географической «привязки» изучаемых событий.

В 1920-х гг. вышла целая серия работ Н. Н. Пальмова по истории калмыков. Основанные на тщательно проанализированных архивных материалах, они стали крупным вкладом в изучение политических событий и процессов у калмыков и влияния на них России, джунгаров, Цинского Китая, казахов и других народов и государств ([321]; [322]; [323]; [324]; [325]).

Капитальный труд И. Я. Златкина «История Джунгарского ханства» [237] – первая в отечественном и мировом ойратоведении (монголоведении)

работа, где удалось не только собрать, систематизировать и проанализировать большой объем архивных материалов и научных публикаций, но также подвести серьезный научный фундамент в понимание прошлого ойратов. Хотя И. Я. Златкин специально изучает активность лам (например, Зая-пандиты), отдает должное религиозной подготовке Галдана Бошогту-хана или деятельности лидеров Гелук, все же религиозный контекст истории ойратов не получил у него должного освещения.

Большая известность монографии А. И. Чернышева «Общественное и государственное развитие ойратов в XVIII в.» [392] объясняется тем, что для изучения политической и этнической истории западных монголов им были привлечены данные из источников на китайском языке в переводе на русский и другие европейские языки, а также из монгольского и тюркского. Для нашего исследования важными являются информация по этническим группам ойратов, основания, по которым авторы китайских источников отличали ойратов от монголов, и сообщения о наличии лам среди западных монголов.

Значительным явлением в исторической науке, изучающей ойратов, стало издание монографии «Происхождение калмыцкого народа» Г. О. Авляева [139]. Автор суммировал в своей работе достижения и открытия, совершенные к концу XX в. как его коллегами-этнологами, так и им самим. Несмотря на отдельные спорные утверждения и технические неувязки, книга ценна подробными разборами сложных вопросов этногенеза калмыков.

С разрывом практически в 40 лет вышли две капитальные обобщающие работы по истории ойратов и калмыков: «Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период» [315] и трехтомная «История Калмыкии с древнейших времен до наших дней» ([241]; [242]), написанные известными учеными и специалистами. Для нашей работы важным был первый том трехтомного издания, где получили комплексное рассмотрение самые сложные вопросы этнического состава ойратов, роли религии в их истории и по-

литике, деятельность ойратских лидеров и т. п. Внимательное изучение событий в Калмыцком ханстве, последовавших за смертью Аюки-хана, характеризует монографию А. В. Цюрюмова «Калмыцкое ханство в 1724 – 1741 гг.: хроники династийных междоусобиц» [391].

Комплексной работой является книга известного ойратского историка из СУАР КНР Хо Бадая «Изучение истории и культуры ойрат-монголов», изданная в Урумчи в 2004 г. [609]. В ней впервые предпринята попытка определить периоды существования ойратских конфедераций (союзов), даны общие обзоры основных исторических периодов народа.

Важные для понимания особенностей истории ойратов-хошутов работы издал китайский ученый хошутского происхождения Хошууд Цэнгэл. В статьях, собранных в книге «Источниковедение и история ойратов и верхних монголов» ([583], [584], [615]), изданной в серии «Библиотека ойратика», он изучает источники по истории ойратов, написанные на тибетском, китайском, монгольском и ойратском языках. В совместной с Гу. Цэрэнбалом публикации он обращает внимание на законодательство ойратов [616]. В этой же серии «Библиотека ойратика» вышла монография известных ойратских ученых из Монголии На. Сухбаатара и Д. Баярсайхана «История хойтов» – о хойтах, сильном ойратском народе, вероятно, самого известного члена ранних конфедераций ойратов, история которого все еще является малоизученной [613].

Из работ западных специалистов следует выделить монографию П. Пелльо «Критические заметки по истории калмыков», посвященную анализу многих запутанных страниц истории ойратов [528]. Р. Таупьер, изучая идеологию ойратов XVII в. в контексте их истории, обращает внимание на этническую связь поздних ойратов с ранними и выделяет значение религии. Он также отметил, что все ойратские народы были вовлечены в многовековые процессы государственного строительства, и «воспоминания о тех усилиях сформировали сильную часть их наследия» [576].

Вторая категория публикаций. Труды, посвященные истории буддизма у ойратов

Прежде всего, следует отметить публикации ученых из Калмыкии, которые активно исследуют источники на ойратском и калмыцком языках. Хотя ими вовлечено в научный оборот немало сведений из архивов республики и других регионов России, в фондах все еще хранится немало документов, нуждающихся в исследовании и интерпретации. Кроме того, калмыцкие специалисты все чаще обращаются к изданиям ойратских текстов, публикуемых за границей, в основном, в Монголии и КНР, что позволяет им максимально объективно освещать изучаемые вопросы.

Во второй половине XX в. в Калмыкии выходили сборники статей, в которых рассматривались различные стороны истории буддизма у ойратов и калмыков: например, «Ламаизм в Калмыкии» [247], «Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма» [352]. Авторы, изучавшие исторические аспекты, относили начало влияния школы Гелук у ойратов, как правило, ко времени установления в Тибете ее влияния – т. е. примерно с середины первой половины XVII в., а предшествующие периоды, если и затрагивались, то в самом общем плане; статьям сборников присущ традиционный для советской науки акцент на негативную оценку роли религии в истории народа.

С 1990-х гг. стали выходить отдельные статьи и работы, изучающие историю и культуру буддизма у калмыков; это, например, работы Э. П. Бакаевой по буддизму у калмыков [148] и по добуддийским верованиям калмыков [147].

Много лет изучением истории буддизма и христианства у калмыков занималась Г. Ш. Дорджиева [214, 215], для работ которой характерны тщательный анализ и внимательное сопоставление источников и свидетельств очевидцев. Отдельные вопросы, связанные с историей буддизма у ойратов и калмыков, влиянием религии на культурно-цивилизационные процессы у

кочевников и роли государства, затрагиваются В. Н. Бадмаевым [162], Е. Ш. Музраевой [301], М. С. Улановым [163].

В настоящей диссертации вопросы, имевшие отношение к роли шаманизма у монгольских народов, в том числе и у ойратов, изучались с привлечением трудов таких известных специалистов, как Д. Банзаров [151], Ю. И. Дробышев [222], П. К. Дашковский [212].

А. А. Курапов является автором целого ряда специальных исследований роли буддизма в истории калмыков [278, 279, 280], которые обеспечивались солидной базой архивных источников. Его недавняя монография «Российское государство и буддийская церковь на Юге России: этапы эволюции социально-политического взаимодействия в XVII – начале XX вв.» [277] ценна значительной работой с оригинальными документами и другими источниками и выявлением роли буддийской общины в развитии калмыцкого общества.

Ощутимых результатов в изучении распространения буддизма у ойратов добились ученые из Монголии и КНР.

Известный монгольский ученый ойратского происхождения Л. Тэрбиш опубликовал монографию «История буддизма у ойратов» [614]. Это комплексная работа, в ней сведены данные по истории буддизма у всех ойратов (т. е. в историческом развитии этой религии у западных монголов, а также после их распада на джунгаров, хошутов Кукунора и калмыков России) за огромный исторический период – фактически, с проникновения учения Гелук к ним в конце XVI в. и до конца XX в. Л. Тэрбишу, как и К. Лидже, ойратскому исследователю из СУАР КНР, автору книги «Исследование истории буддизма у ойратов» [610], удалось не только описать сложные процессы, имевшие место у ойратов при распространении и укреплении у них учения Гелук, но также обнаружить малоизвестные либо вовсе не известные аспекты истории буддизма у западных монголов.

Тщательно изучив минские источники, Ш. Джагчид из Тайваня пришел к заключению, что тибетский буддизм продолжал сохраняться среди ойратов и после падения династии Юань, т. е. во второй половине XIV в. ([474], [475]). Также он изучает отношения между западными монголами и династией Мин. Подобные вопросы затронуты в статье известного монгольского ученого Д. Ринчена [550].

Третья категория публикаций. Исследования, затрагивающие отдельные аспекты роли религии в политической и этнической истории ойратов

Следует отметить, что многие из специалистов, изучающие историю ойратов, в той или иной степени касаются роли у них религии. Как уже отмечалось выше, такое характерно для работ В. М. Бакунина, Н. Н. Пальмова, И. Я. Златкина и других. Редкие собрания данных из источников, личные наблюдения и ценные выводы характеризуют труды таких известных отечественных специалистов, как монголиста А. М. Позднеева и тибетолога Г. Ц. Цыбикова. Они в основном изучали вопросы, связанные с историей монголов и ролью у них религии [330; 331], и фокусировались на этнографии, религии и отдельных эпизодах истории Тибета [387]. Ввиду значительного участия ойратов в событиях в указанных регионах, в их трудах получило определенное освещение роли у них религиозного (буддийского) фактора.

Интересные статьи были опубликованы тибетологом Р. Н. Дугаровым [223; 224]. Сфера его интересов – история, политика и культура хошутов (с выделением времени образования и существования Хошутского ханства в Амдо), развитие их контактов с окружающим миром. Публикации Р. Н. Дугарова – одни из первых, где было отмечено значительное влияние ойратов на развитие тибето-монгольского взаимодействия.

Серьезный вклад в изучение указанных аспектов истории западных монголов внес В. П. Санчиров ([354], [355], [356]). Отдельным вопросом в истории религии у ойратов является происхождение и значение термина

«калмык» («калмак»), изучению чего посвящены публикации И. И. Дрёмова ([218]; [219]; [220]; [221]) и Н. В. Екеева [226]; последний приходит к заключению: «парадоксы истории таковы, что этноним *калмык* закрепился только за ойратами (торгутами, дербетами, хошутами)» [226, с. 92].

В трудах В. Н. Колесника [267], М. М. Батмаева [165], Е. В. Беспрозванных [168], среди прочих вопросов, обсуждается роль Далай-ламы и ламства в побеге калмыков в Китай в 1771 г. Если первые двое ученых считают, что в откочевке калмыков ламы сыграли важную роль, то Е. В. Беспрозванных уверен, что религиозный фактор был во многом ведущим в том событии; близкие к его мнению идеи представлены в работе Е. В. Дорджиевой [216]. И. В. Ерофеева также обратила внимание на «этноинтегрирующую роль тибетского буддизма среди ойратских племен» [230, с. 42].

Христианизация калмыков – отдельная большая тема, затронутая в целом ряде изданий. Важными для нашего исследования стали труды Архимандрита Гурия [209; 210]. Изучению процесса христианизации калмыков посвящена монография К. В. Орловой [314].

Малоизвестные факты из истории ойратов-торгутов можно обнаружить в книге Х. Хаслунда «Люди и Боги Монголии», где автор, лично посетивший торгутские кочевья Синьцзяня, обратил внимание на значение буддийского фактора в исходе калмыков в Китай [462]. М. Ходарковский в своей известной работе более изучает калмыцкую часть ойратской истории, т. е. историю торгутов, дербетов и других ойратских групп в России [486]. Крупным вкладом в ойратские исследования являются работы японских ученых: Ю. Ишихама, Дж. Мияваки, Х. Окада. Ю. Ишихама проделала большую работу по изучению отношений между ойратами и Далай-ламой [472], и, с использованием маньчжурских документов, изучила ситуацию в Тибете после изгнания оттуда джунгаров в 1720 г. [471]; изучению статуса Далай-ламы в контексте религиозных представлений посвящена ее отдельная статья [470]. Дж. Мияваки более акцентируется на периодизации ойрат-

ской истории (с выделением трех этапов) и роли хошутов и джунгаров [514]. В других изданиях она изучает историю джунгаров ([517], [513]), особенности преломления принципов монгольского правления в российских условиях [516]. Х. Окада обращал внимание на происхождение ойратов [526] и роли Далай-ламы у монгольских народов [525].

Значительным подспорьем при написании настоящей работы послужили публикации европейских специалистов, изучающих различные эпохи монгольской истории: А. Бирталан [418], А. Барейя-Старжинска [412], И. Шарли [425]. Для их трудов характерен скрупулезный анализ источников на широком фоне изучения трудов предшественников и специалистов.

Четвертая категория публикаций. Публикации, исследующие состояние буддизма в Тибете, Монголии и Китае в соответствующие периоды

Проблема истории и роли направлений тибетского буддизма у монгольских народов довольно долгий период времени привлекает к себе внимание многих специалистов. Очевидно, что ее следовало решать, прежде всего, на основе изучения источников на монгольском, тибетском, китайском языках. Ойраты упоминаются практически во всех трудах, изучающих буддизм у соседних народов и стран в исследуемый нами период, что и обуславливает большой объем использованных в работе отечественной и зарубежной научной литературы.

Одним из первых ученых в отечественной науке, кто обратил внимание на значимое влияние в средневековом Тибете таких направлений буддизма, как Таглун, Дрикунг и Цал, и указал на их роль у монгольских народов, был Ю. Н. Рерих ([341], [342]). Благодаря привлеченным редким источникам и обстоятельному изучению вопроса, эти и другие его статьи ([340], [343], [344]) не утратили своего значения и в настоящее время.

Труды Н. Л. Жуковской созвучны исследованиям В. Хейссига: они посвящены ранним религиозным воззрениям монголов, их проявлению в куль-

товой практике, особенностям взаимодействия с тибетским буддизмом, формированию собственно «монгольского» пантеона ([236], [235]; [234]). В. Хейссиг более акцентирует историческую основу распространения тибетского буддизма (ламаизма) у монголов, анализирует борьбу лам с шаманизмом в контексте укрепления религией своих позиций. В основном эти ученые уделяют внимание восточным монголам, однако затрагивают ситуацию и у западных монголов [463]. В. Хейссиг выделяет внимание и самый живой интерес цинских императоров к религиозной сфере: Канси, Юнчжэн и Цяньлун сочетали политические цели с неподдельным религиозным соучастием [463, p. 33].

Работам Г. С. Гороховой и Ш. Б. Чимитдоржиева, изданным в конце 1970-х – 1980-х гг., присущи тщательное изучение большого массива источников, уточнение дат событий и идентификация упоминаемых в них политических и религиозных деятелей Монголии. Г. С. Горохова обратила внимание на личность Даян-хана и связанные с ним события [203], Ш. Б. Чимитдоржиев рассматривает более взаимоотношения между монголами и соседними странами и народами ([394], [393]); оба исследователя особо выделяли религиозный фактор во взаимоотношениях между восточными и западными монголами.

В последние годы были опубликованы труды, где Тибет и тибетский буддизм, в том числе взаимодействие тибетских лам с ойратами, исследовались на высоком профессиональном уровне. Прежде всего, это публикации известного монголоведа В. Л. Успенского ([594], [377], [376]), монографии Л. Е. Беспрозванных [169] и С. Л. Кузьмина [273], диссертации М. А. Солощевой [363] и А. Г. Люлиной [291].

Одним из наиболее значимых монгольских ученых, оказавшим серьезное влияние на труды тибетологов и монголоведов, является Ш. Бира ([171], [170]). Основываясь на малоизвестных источниках, он внимательно изучил историю распространения и развития буддизма у монгольских наро-

дов, и отметил ее три периода: ранний, средний и поздний [171, с. 23, 31, 33, 38].

С. Ч. Дас является автором известного «Тибетско-английского словаря» [436]. Благодаря поистине энциклопедическому характеру собранных материалов, этот труд можно определить как свод сведений, касающихся истории, религии, культуры и географии Тибета. В словаре имеется немало материалов по истории буддизма у западных и восточных монголов. Подобные сведения содержатся и в ряде других статей С. Ч. Даса, где он описывает борьбу ойратов и восточных монголов за влияние в Тибете, отдельно выделяя заслуги Гуши-хана в становлении власти Далай-ламы Пятого [435].

Европейские исследователи традиционно уделяют пристальное внимание истории развития и распространения буддизма в Тибете, Монголии и Китае. Из ранних работ следует упомянуть исследования Х. Ховорса [467] и Э. Бретшнейдера [114]. Будучи, по сути, компилятивными работами, они представляют собой важное собрание как источников, так и сочинений их предшественников, где более изложена политическая история восточных монголов, нежели ойратов. Книга Ч. Белла «Религии Тибета» [414] появилась в результате его поездки по Тибету в 1920-е гг. Несмотря на акцентирование Ч. Беллом состояния современного ему буддизма, в книге даны определенные сведения о средневековом тибетском буддизме, роли монголов в политической истории Тибета. Отдельным аспектам распространения тибетского буддизма у монгольских народов посвятил статью Х. Ричардсон [549]. Специально исследовавший хроники школы Карма XIII – XVII вв., он описал узловые события в истории утверждения ею своего влияния в Монголии и Китае. В работе, написанной в соавторстве с Д. Снеллгроувом [569], изучены монголо-тибетские отношения после падения династии Юань, основания, по которым монгольские правители решили оказывать покровительство Гелук.

Одним из важнейших трудов по истории тибетского буддизма является трехтомная работа Дж. Туччи «Тибетские художественные свитки» [588]. В ней автор подвергает критическому анализу источники, изучает события и процессы, относящиеся к истории укрепления разными школами своего влияния как в Тибете, так и за его пределами. Касаясь роли ойратов в истории Страны Снегов, он выделяет вооруженную поддержку Гуши-ханом лидеров Гелук. Большая работа по изучению китайско-тибетских отношений в важный период истории этих стран – в XVII в. – проведена З. Ахмадом, чей труд «Китайско-тибетские отношения в XVII в.» [405] до сих пор является одним из наиболее информативных по этой теме.

Л. Петек изучал более политическую историю тибетского буддизма в контексте его отношений с монголами и китайскими династиями [530]. В своей капитальной монографии «Китай и Тибет в начале XVIII в.: история становления китайского протектората в Тибете» [531] он обратился к одному из самых принципиальных вопросов – развитию тибетско-цинских отношений, укреплению маньчжурами своих позиций в Лхасе, и месту ойратов в событиях того времени. Тибетско-монгольские религиозные контакты – тема исследования Х. Кармая [483]; ученый также изучил развитие системы отношений «лама – покровитель», позже составившую основу возрождения буддизма у монголов. Г. Серрайс исследовал монголо-китайские и ойрато-китайские отношения в эпоху Мин и дал имена буддийских монахов, пребывавших среди ойратов в указанный период [563, p. 44]. В другой статье «Титул *тайши* в Монголии в XV в.» приводятся важные сведения, позволяющие проследить историю титулатуры (в частности, титула «тайши») у ойратов и восточных монголов [562]. В 2003 г. под редакцией А. Маккейя вышло трехтомное издание по истории Тибета, куда вошли отобранные публикации, изданные за последние более чем 100 лет [470, 547, 555, 597, 602]. Для нашей работы полезным оказался 2-й том, охватывавший средне-

вековый период, в материалах которого события, связанные с ойратами, получили должное освещение.

Большие успехи были достигнуты американскими учеными, которые для установления обстоятельств и мотивов имевших место событий, традиционно подвергают разностороннему анализу тибетские, монгольские и китайские источники.

Исследование Л. Квантена затрагивает развитие контактов между монголами и тибетскими духовными лидерами в юаньскую эпоху [500]. Он одним из первых ученых обратил специальное внимание на войну 1285 – 1290 гг., имевшую место в Тибете между школами Дрикунг Кагью и Сакья. После изучения большого массива источников он заключил, что бывшие на стороне Дрикунг так называемые «верхние монголы» (stod hor) являлись подданными Хайду – внука Угэдэя, воевавшего с Хубилаем за возврат земель своего знаменитого предка. Основу его войск составляли ойраты. Отношениям между тибетцами, монголами и маньчжурами в первой половине XVII в. посвящены публикации Д. Фагуара [452] и С. Группера [461]; последний также затрагивал буддизм в Персии в период правления там династии иль-ханов [460].

Неоценим вклад в тибетологию и монголоведение известного американского ученого Э. Сперлинга. Его работы отличает глубокий всесторонний анализ источников и материалов на тибетском и китайском языках, а фундаментальные познания в истории Тибета и сопредельных регионов позволяют с полным доверием относиться к сделанным им выводам. Кроме изучения отдельных эпизодов из истории буддизма у монгольских народов, он провел большую работу по этноидентификации тибетских понятий «сог» (sog) и «хор» (hor) [572]. Важной публикацией по нашей теме стала его работа, посвященная падению влияния ойратов-хошутов в Тибете в первой половине XVIII в. [570].

П. Швигер изучил большой объем тибетских материалов, которые способствуют лучшему пониманию тибетской структуры власти и управления, и воздействие на нее цинских властей в XVII – XVIII вв. [560]. Благодаря логично выстроенной подаче документов и их анализу, можно проследить особенности деятельности перевоплотившихся лам[6] (включая Далай-ламу и Панчен-ламу) в тот или иной промежуток времени, работу Ганден Пходранга и Панчен Пходранга (правительства упомянутых выше лам), и мероприятия цинских властей по использованию их влияния на монгольские народы. Ойраты им не изучались отдельно, но представлен религиозный контекст, проявлявшийся в деятельности Галдана Бошогту-хана (эти же вопросы поднимались в моей рецензии на обсуждаемую монографию П. Швигера, написанной в соавторстве [252]).

Значительным подспорьем для ученых, изучающих тибетский буддизм, стал выпуск специального тома по истории Тибета [579]. Важные работы (статьи и монографии), с использованием большого массива тибетских источников, издают тибетские ученые. Для настоящей диссертации существенные данные и идеи были почерпнуты из трудов К. Дондупа [437], Добум тулку [439], Геше Лодро [454].

Пятая категория публикаций. Работы по специфическим или малоизученным аспектам буддизма, публикации общетеоретического характера

Эта группа публикаций привлекалась в диссертации, как правило, для расширения теоретико-методологических рамок исследования, уточнения духовно-идеологических оснований политики светских и духовных правителей, роли отдельных аспектов буддийского фактора.

Известно, что Китай оказывал весьма значительное воздействие на политику всех ойратов, в том числе на религиозную ситуацию в их государ-

---

[6] Имеются в виду высшие ламы, «продолжающие» свое пребывание в сансаре (бытийном мире) путем нового рождения после кончины своего «прежнего» «воплощения».

ствах. Существенную помощь в понимании теоретических основ китайской дипломатии и представлений о роли государства оказали труды А. С. Мартынова, например, его монография «Статус Тибета в XVII – XVIII вв.» [294] и другие работы [292, 293]. В указанной монографии автору удалось показать на основании внимательного изучения документов особенности политики маньчжуров в отношении тибетских лидеров и Тибета как соседнего региона, имевшего важное влияние на ойратов и монголов.

Изучению влияния династий Мин и Цин на деятельность тибетских лам посвящены публикации Ц. П. Пурбуевой и Т. Д. Скрынниковой. Ц. П. Пурбуева, на основании исследования биографии известного ойратского (торгутского) ламы Нейджи-тойна, указала на XVI – XVII вв. как возможный период начала распространения среди монголов учения Гелук [85, с. 22]. Т. Д. Скрынникова детально изучила концепцию «двух законов» (единения светской и духовной властей в государстве) – одного из фундаментальных положений буддизма по управлению обществом, и указала не ее важное воздействие в развитии государственности у монгольских народов [359]. Во многом благодаря этой концепции и другим подобным идеям, «буддизм никогда полностью не исчезал» у монголов [359, с. 21 – 22].

Особо следует отметить толкование буддийских религиозных понятий, символов, практик, представлений и т. п. (того, что также входит в понятие «буддийский фактор»), как они показаны в специальной литературе. Для раскрытия их содержания и значения были привлечены такие труды, как Энциклопедический словарь «Индо-тибетский буддизм» [146], (были использованы и другие работы этого известного буддолога: [144, 145]), а также «Принятие посвящения Калачакры» [166], «Буддийская традиция в Калмыкии и Западной Монголии. Сакральные объекты» [184], «Драгоценная лестница» [201], «Дело Шугдена» [Дрейфус], «Сандаловый Будда» [368]. В понимании политического контекста буддийского фактора большую помощь оказали такие труды, как «Скрытые сокровища и тайные жиз-

ни» М. Эйриса [408], «Империя Пустотности: буддийское искусство и политическая власть в Цинском Китае» П. А. Бергер [415], «Свобода от крайностей» Х. Кабезона [424], и др. Цинской имперской идеологии, где должное внимание уделяется взаимодействию с духовным миром и мировоззрению монголов, посвящены монографии «Полупрозрачное зеркало: история и идентичность в имперской идеологии Цин» П. Кроссли [432] и «Океан молока, океан крови» М. У. Кинга [487].

Исследование Д. Сниса [568] представляет собой альтернативу существующим теориям о политической организации и жизни кочевников, согласно которым специфика политической власти (масштаб, условия функционирования, содержание) определялась правившей аристократией. Он не видит особенных различий между высоко централизованным, стратифицированным «государственным» обществом и эгалитарным, «племенным» обществом, основанным на родственных связях. Д. Снис подчеркивает наличие у последних такого особенного обстоятельства, как роль территорий – если государство обладает ею, то это ведет к централизации власти.

Вопросам идентичности монголов посвящены публикации П. О. Рыкина [346, 347]. Он справедливо отмечает неудовлетворительность попыток объяснить появление этнонима «монгол» как обозначение подданного Чингисхана с последующим закреплением этого значения, и пытается дать свое видение, основываясь на аутентичных источниках. На мой взгляд, его попытка является одной из немногих, где автор, пытаясь разобраться в столь сложной теме, как идентичность ранних монголов, использует компаративные методы, а выводы выглядят вполне убедительными.

Потенциал и роль цивилизации в истории излагаются в трудах Ф. Броделя [183], А. Дж. Тойнби [369], Ш. Эйзенштадта [443, 444]. А. Тойнби выделял религиозный потенциал цивилизаций, обращая значительное внимание на социальные контакты в истории. Ш. Эйзенштадт изучал взаимодействие религии и политики, его работы ценны как с точки зрения анализа ис-

пользуемого материала, так и с точки зрения методологических приемов; то же следует отметить в отношении труда Ф. Броделя.

Шестая категория публикаций. Труды, изучающие соседние регионы, народы и культуры

Значительное воздействие ойратов на историю народов Центральной Азии обусловило упоминание первых в источниках на языках тех народов, поэтому использование соответствующих публикаций также расширяет библиографическую базу исследования.

Накопление материала по истории народов Центральной Азии предоставляло специалистам значительные возможности по сбору, систематизации и написанию работ, где политической и этнической истории ойратов уделялось должное внимание. Вместе с тем, поскольку ойраты были западными монголами, их могли изучать, не выделяя, в контексте истории монгольских народов в целом.

Масштабные исследования по истории монгольских народов, их общественному строю и значению религии в истории Монголии, были проведены Б. Я. Владимирцовым, которому, с использованием редких и релевантных источников, удалось представить цельное полотно событий и фактов, процессов и перемен, формировавших эти народы, их политическую и иную культуру ([193], [194], [195], [196], [197], [198]). Он выделял причины и последствия активности разных буддийских школ у монгольских народов (начиная с буддизма еще у уйгуров), особо остановившись на роли школы Гелук – как ее учения, так и деятельности отдельных ее проповедников. Несомненная заслуга Б. Я. Владимирцова заключается в изучении Монголии и монголов в контексте истории всего региона.

Изучение российской наукой роли религий (буддизма, ислама) развивалось по мере накопления и изучения источников и сведений по истории народов и культур Центральной Азии. Уже с конца XIX – начала XX вв. стали издаваться, наряду со статьями и небольшими публикациями, отдель-

ные монографии на широкие обобщающие темы. Вопросам истории монгольских народов уделял значительное место в своих капитальных работах В. В. Бартольд, в основном использовавший тюркоязычные источники. Обращая внимание на обращение ойратов в буддизм, он не стремился указать начальную дату этого процесса, но выделил значение монголо-ойратского съезда: «курултай 1640 г. … прочно утвердил у всех ветвей калмыков господство буддизма» [156, с. 539].

Полезными для нашей диссертации оказались такие коллективные монографии и сборники статей, как «Китай и соседи в новое и новейшее время», «Государство и общество в Китае», где авторы В. С. Мясников, Н. В. Шепелева, А. Ходжаев, И. А. Празаускене, изучавшие соответствующие периоды истории Китая, касались различных сторон истории и культуры ойратов и калмыков в контексте русско-китайских и тюрко-монголо-китайских отношений [305]. В публикациях отражен прагматизм правителей Китая при взаимодействии с буддийскими народами, исходивший не только из теоретических постулатов традиционной концепции отношений «Сына Неба» и «варваров», но и из реалий конкретной ситуации. Авторам удалось убедительно раскрыть причины, почему значимые решения и действия правителей Китая «обосновывались» «заботой» о ближних и дальних народах, их «благополучии» и «процветании». Серьезным подспорьем при исследовании политики Цинской империи в отношении кочевников стала монография О. Е. Непомнина «История Китая. Эпоха Цин XVII – начало XX века» [309].

Большие успехи, достигнутые западными (в основном американскими) китаистами в изучении специфики внешней политики Китая в периоды правления разных династий, нашли отражение в публикации сборника «Китай среди равных» ([407], [530], [542]). Капитальным изданием стала «Энциклопедия Монголии и Монгольской империи» К. Этвуда [411], где автор объединил самые разнообразные данные о монгольских народах: их истории, культуре, происхождении, политических событиях и т. п. Достаточно

внимания уделено ойратам, в том числе таким вопросам их истории, как история государственных образований западных монголов, их этнический состав в разные периоды, взаимодействие с соседними народами и странами, роль буддизма, краткие биографии отдельных личностей. Другие работы К. Этвуда также являют собой замечательные образцы тщательного исследования проблемных мест в истории монгольских народов ([409], [410]).

Вопросы, имеющие определенное отношение к изучаемой нами теме, затрагиваются в работах казахстанских и киргизских ученых. В частности, в публикациях Ж. Кундакбаевой изучается семантика терминов «ойрат» и «калмык», особенности взаимодействия калмыков и казахов в условиях укрепления Россией своего положения в Северном Прикаспии в XVIII в. ([275], [276]). И. В. Ерофеева известна своими публикациями по жизнеописанию хана Абулхаира [231] и ойратским буддийским строениям в современном Казахстане [230], А. Мокеев в монографии, посвященной истории киргизов (кыргызов), обсуждает взаимодействие этого народа с джунгарами [300]. Отмеченные работы, основанные на известных или малоизученных источниках, отражают особенности оценок научными сообществами этих стран отдельных страниц совместной истории их народов с западными монголами. Важными для понимания истории ойрато-казахских отношений стали монографии В. А. Моисеева ([297], [298], [299]), в контексте политики Китая в Центральной Азии – работы К. Ш. Хафизовой ([382], [383], [384]).

Известная работа В. Д. Шакабпы по политической истории Тибета [565] построена на огромном массиве тибетских источников, и охватывает широчайший хронологический период – от древних времен до второй половины XX в. Безусловно, поскольку работа посвящена истории Тибета, то отдельные вопросы, имеющие отношение к истории, например, ойратов и монголов, получили незначительное освещение либо общую оценку; тем не менее, благодаря использованию редких источников, эта работа предоставляет уникальные данные для специалистов.

Ценные сведения были почерпнуты из обобщающих работ по истории и культуре Центральной Азии: «История Монголии» в 3-х томах ([477], [567]), «Тибетцы» М. Капштейна [479], «Монголы, тюрки и другие» ([450], [468], [473], [536]), «Исторический словарь Тибета» [538], «Историческая энциклопедия Монгольской империи» [578], из публикации А. М. Хазанова [485], а также из трудов по истории ислама ([577], [473], [606], [607], [608]).

Обзор научной разработанности проблемы позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, имеются работы, так или иначе рассматривающие историю ойратов периода правления чороской династии, Джунгарии, Калмыцкого и Хошутского ханств, однако нет ни одного труда, где бы обсуждались особенности и возможности влияния на политическую и этническую историю ойратов буддийского религиозного фактора. Во-вторых, несмотря на наличие множества публикаций, изучающих политическую и этническую историю ойратов, в том числе по различным периодам и в контексте взаимодействия с кочевыми и оседлыми народами и государствами, они выполнены в основном в традициях стандартных методов исторических исследований и фиксируют во многом событийный ряд и фактологию. Однако ракурс нашего исследования предоставил новые возможности для научного поиска, когда стали возможны не только изучение влияния буддийского фактора на политическую и этническую историю ойратов (внутренняя мотивация), но также концептуализация его потенциала как основополагающего для возможностей стороннего воздействия (внешняя мотивация).

1.2. Источниковедческая база исследования

В диссертации в качестве источников использованы: архивный материал, работы на тибетском языке, а также переведенные на русский и западные языки источники с тибетского, китайского, маньчжурского, тюркских и других языков. Некоторые источники (например, отдельные документы из

архивов) впервые вовлекаются в научный оборот, либо впервые анализируются с точки зрения заявленной темы.

Кроме того, в работе представлены русскоязычные, ойратские, восточномонгольские и европейские источники.

Источники сгруппированы по языковому принципу, прежде дается использованный архивный материал.

Первая группа источников: архивные документы и материалы

В работе использованы документы из следующих архивов: Архива внешней политики Российской империи (АВПРИ), Российского государственного архива древних актов (РГАДА), Национального архива Республики Калмыкия (НАРК).

Материалы из хранилищ АВПРИ (фонды «Зюнгорские дела», «Калмыцкие дела», «Китайский стол», «Сношения России с Китаем», «Азиатские дела») [12 – 37] часто используются при изучении истории ойратов, однако использованные нами документы частью либо не вовлекались в научный оборот ранее, либо их использование, ввиду специфики содержащейся в них информации, было ограничено. В основном фонды содержат докладные записки, письма, обращения, финансовую документацию и межведомственную переписку, однако также имеются отчеты о поездках к ойратам и калмыкам, сведения о важных событиях (например, прибытие от них послов), информация, касающаяся религиозной ситуации среди западных и восточных монголов, данные о взаимоотношениях Китая и ойратов. Документы дают возможность представить особенности российской дипломатии в среде монгольских народов, их влияние на русско-китайские отношения.

Аналогичные материалы имеются в РГАДА (фонды «Китайские дела», «Зюнгорские (контайшины) дела», «Калмыцкие дела») [1 – 11], они касаются периода до начала XVIII в. В архиве хранятся шертные грамоты, письма от ойратских и калмыцких правителей, протоколы, переписка приказов и другая делопроизводственная документация. Интерес представляют некото-

рые документы, касающиеся активности лам у этих кочевников, и дипломатические отчеты о контактах с их лидерами.

Редкие документы содержатся в фондах Национального архива Республики Калмыкия (НАРК) [38 – 46], данные из которых не всегда привлекались исследователями к работе. Часть из них дублирует сведения, которые можно найти в фондах АВПРИ и РГАДА, однако отдельные дела ценны уточняющими деталями, например, по отношениям калмыков с соседними народами. В НАРК также хранятся записи и заметки отдельных ученых, например, Н. Н. Пальмова (фонд Р-145 «Личный фонд профессора Н. Н. Пальмова»), в которых собраны уникальные сведения по истории и культуре калмыков. Специалистами опубликованы отдельные собрания документов из фондов НАРК, например, 33 письма наместника Калмыцкого ханства Убаши, дающие «ясное представление о политической, военной, социально-экономической жизни калмыцкого общества» [Письма 2004. С. 5].

Ряд важных документов по изучаемой теме содержится в опубликованных сборниках. В частности, это «Русско-китайские отношения в XVII в.» [94], «Русско-китайские отношения в XVIII в.» [95; 96]; «Русско-монгольские отношения» [97; 98]. Сведения, почерпнутые из этих изданий, существенно дополняют и уточняют известные данные по истории отношений ойратов с соседними народами и государствами.

Анализ документов, хранящихся в указанных фондах, а также опубликованных, позволил изучить взаимодействие власти и религии, влияние событий и процессов, происходивших в сфере политики, на состояние религии и роль ламства, и наоборот: влияние лам на власть, религию, политику ойратов и др. Извлеченные из архивных документов отдельные переводы (уточнения), обороты речи, пояснения к событиям и т. п. имели важное значение для понимания действий власти и сангхи, роли буддийского фактора в политической и этнической истории ойратов. Изучение документов позволяет заключить, что имеющаяся в них информация важна для исследования рус-

ско-ойратских связей, отношений между ойратами и цинским Китаем, миграционных планов ойратских лидеров и др.

В зарубежных архивных центрах удалось не только ознакомиться со сборниками документов и материалов, но также получить бесценные комментарии и иную помощь со стороны работников этих учреждений. В ходе поездок в Пекин (Китайский тибетологический исследовательский центр – CTRC, КНР) и Дхарамсалу (Библиотека тибетских работ и архивов – LTWA, Индия) автор ознакомился с отдельными источниками как в оригинале, так и в виде публикаций. Редкие документы собраны в книге «Собрание исторических архивов Тибета» [A Collection 1990], они охватывают огромный период: со времен династии Юань и до конца XX в. Хотя туда попали документы, прошедшие определенный отбор, их ценность несомненна – они изложены на трех языках (китайском, тибетском, английском), представлены в виде цветных фотокопий, касаются важных периодов в истории китайско-тибетских отношений. Там же удалось поработать с таким ценным источником, как «Биография Пхоланая» Церинга Вангьяла, современника Миванга Пхоланая, известного тибетского политического деятеля первой половины XVIII в. В Дхарамсале Архивом издаются сборники документов, касающиеся, в основном, периода, начиная с конца XIX в., кроме того, в Библиотеке собраны коллекции работ (в основном в виде биографий) тибетских деятелей, изданных в Индии. Важными источниками для написания диссертации стали труды (например, «История Тибета» Далай-ламы Пятого), которые ниже проанализированы в разделе тибетских источников. Они также помогли сориентироваться в таких вопросах, как особенности хошуто-тибетских отношений, управление в Тибете, влияние кочевников на пограничную ситуацию (в Ганьсу, Амдо / Цинхае) и др.

Вторая группа источников: тибетоязычные работы, в том числе в переводе на русский и европейские языки

Работы на тибетском языке являются принципиальными для данного исследования, поскольку, во-первых, они предоставляют важнейшие сведения для изучения роли буддийского фактора в политической и этнической истории ойратов, во-вторых, содержащаяся в них информация позволяет ответить на ряд вопросов, касающихся истории западных монголов, долгое время не находивших своего разрешения. Авторами этих источников были видные буддийские деятели, как правило, изучаемого периода.

Особенностью тибетских источников является одновременное изложение реально имевшего места события с его религиозно-мифологическим оформлением – «черта, характерная для всей средневековой историографии вообще» [171, с. 56]. Эти источники, благодаря своему ценному, зачастую – уникальному материалу, при сопоставлении с данными из других источников позволяют идентифицировать этнические группы ойратов, отдельных лиц, вошедших во взаимодействие с буддийскими иерархами и школами Тибета, развитие их сотрудничества и др.

Сведения о роли буддизма (буддийского фактора) у восточных монголов содержатся во многих тибетских источниках, которые в немалой степени уже изучены. Что касается западных монголов, то здесь ситуация сложнее, такие источники все еще вводятся в оборот. Возможно, основные причины кроются в релевантности в них определений для ойратов (т. е. последние могут иметь отличные обозначения, например, называясь монголами или монгорами), в малой изученности истории ойратов (особенно доджунгарского периода), в ограниченности или труднодоступности таких источников. В целом эта группа представляет собой агиографическую литературу, где в дискурсе изложения событий жизни какого-либо деятеля рассматриваются военно-политическая история Тибета, становление и развитие различных буддийских школ (прежде всего школы Гелук), роль отдельных светских и духовных лиц.

Важным источником для изучения ранних контактов ойратов с тибетским буддизмом стала работа «Красные анналы» (1346) Цепа Кунги Дордже (Tshal pa kun dga rdo rje brtsams) [133]. Кунга Дордже (он же Ситу Гэби) входил в состав руководства монастыря Гунтанг (Gung thang) – ведущего центра школы Цал, и был известен как блестящий знаток учения буддизма и давних хроник. А. И. Востриков писал, что этот труд Кунги Дордже высоко ценился среди знатоков буддизма [200, с. 61]. В качестве источников Кунга Дордже привлекал тибетские, монгольские и китайские исторические хроники, частью не дошедшие до нас. Эта работа ценна описанием первого знакомства ойратов и монголов с тибетским буддизмом; она крайне редко используется в отечественной историографии.

Важные сведения предоставляет труд Паво Цуглака (Dpa' bo gtsug lag phreng bas brtsams pa, 1504 – 1566) «История учения – пир мудрецов» (1564) [127], где излагается масштабная картина развития буддизма в Индии, Тибете, Китае, у монголов, тангутов. Автор приводит информацию о встрече Чингисхана с несколькими ламами направления Цал Кагью, которые уже несколько лет находились в государстве тангутов (Си Ся). По мнению Ш. Биры, у Паво Цуглака были «более ранние источники по истории Монголии» [171, с. 92], в отличие от использованных Кунгой Дордже. «История учения – пир мудрецов» также редко используется, хотя на ее значение указывали многие специалисты [171, с. 91 – 92; 200, с. 94; 530 и др.].

Среди тибетоязычных источников выделяются три работы Далай-ламы Пятого Нгаванг Лобсан Гьяцо (Ngag dban blo bzang rgya mtsho, 1617 – 1682): «Автобиография Далай-ламы Пятого» ([128], [129]), «История жизни благословенного Соднама Гьяцо – Биография Далай-ламы Третьего» [130], и «История, рассказывающая о деяниях высших царей и министров на земле Страны снегов – История Тибета» [131]. Далай-лама Пятый был исключительной личностью не только в истории Тибета, но и в истории монгольских народов и Цинского Китая, он сыграл выдающуюся роль в международных

отношениях Центральной Азии. Именно он возглавил объединенный Тибет в 1642 г. при военной поддержке ойратского (хошутского) Гуши-хана, и благодаря своей харизме еще при жизни именовался Великим.

«История, рассказывающая о деяниях высших царей и министров на земле Страны снегов» [131] была написана в 1643 г. по просьбе Гуши-хана, она известна под разными названиями [200, с. 62], но обычно известна как «Книга Пятого Далай-ламы – История Тибета» («Rgyal ba bnga pa'i deb ther»). По содержанию это единый рассказ, основывающийся на ранних хрониках и трудах известных авторов, например, Паво Цуглака и Кунги Дордже, завершающийся описанием деяний «царя» (rgyal po) Гуши-хана. «”История Тибета” является, бесспорно, одним из самых важных и самых интересных произведений тибетской историографии», писал А. И. Востриков [200, с. 63]. В нашей работе использовано делийское издание (1967) этой книги. «Биография Далай-ламы Третьего» (1646) важна не только описанием жизни Далай-ламы Третьего Соднама Гьяцо (Bsod nam rgya mtsho, 1543 – 1588), но и упоминанием этнических групп монгольских народов, и рассказом о его встрече с ойратами в северо-тибетском регионе. «Автобиография Далай-ламы Пятого» [128; 129] ценна тем, что она (особенно первый том) охватывает важнейший период становления власти Далай-ламы и роль в этом процессе монгольских народов, в частности ойратов, создание им системы управления (правительства Ганден Пходранг) и миротворческое посредничество между монгольскими народами и маньчжурами. Сочинениям Далай-ламы присуща тщательность подбора фактов, внимание к мелочам, раскрытие деталей (например, перечисление проводимых религиозных служб, описание подношений и подарков); в целом они дают ценный материал по влиянию тибетских иерархов на ойратов и на их взаимодействие с восточными монголами и маньчжурами. К работе привлечен и такой ценный источник, как «Биография Далай-ламы Пятого» дипы (дэсрида, регента) Сангье Гьяцо (Sangs rgyas rgya mtsho, 1653 – 1705) – труд, известный в науке

также как «Четвертый том Автобиографии Далай-ламы Пятого» [125]. В нем описываются последние месяцы жизни Далай-ламы, дается уникальная информация о визитах к нему ойратов. Этот том переведен на английский язык известным тибетологом З. Ахмадом и издан в Дели в 1999 г.

Нами использован и такой редкий источник, как «Биография Пхоланая» – светского правителя Тибета, известного как Миванг Пхоланай (Mi dbang pho lha nas, 1689 – 1747) [134]. Автор этой биографии – Церинг Вангьял (1697 – 1763), который был знаком с Пхоланаем и сам был свидетелем ряда описанных им событий; они касались периода джунгарской оккупации Лхасы, прихода Пхоланая к власти и его деятельности на посту главы государства. Этот труд крайне редко привлекается исследователями, возможно, по причине его библиографической редкости и трудностей с переводом. Последнее обстоятельство отмечалось Э. Сперлингом, который проводил масштабную работу по расшифровке текста, и успел опубликовать его отдельные части в нескольких своих статьях. Из российских специалистов с этой биографией (в изложении Хорканг Соднам Пэлбара, издана в 1998 г.) работала М. А. Солощева [363].

Кончог Танпа Рабгье (Dkon mchog bstan pa rab rgyas, 1801 – ?) был настоятелем Лаврана, известного монастыря в северо-восточном тибетском регионе Амдо. В его труде «Книга-океан» (также известен как «Дэбтэр-джамцо», был написан в 1833 – 1865 гг.), источниками которого стали тибетские монастырские хроники, излагается история буддизма в Амдо. Сочинение дает сведения об ойратах, которые с давних пор кочевали в том месте; Р. Н. Дугаров перевел текст на русский и издал с комментариями [59].

В работе использована информация из такого источника, как «История буддизма в Монголии» («Hor chos 'byung») Гуши Лобсан Цэмпела (Gu shri blo bzang che 'phel), который, в свою очередь, включает в себя данные из тибетских и монгольских хроник. Она выделяется тем, что является одной из немногих, специально посвященных истории буддизма среди монголов.

Нами был использован ее перевод на немецкий язык Г. Хута [120]. Важным источником является «Пагсам-джонсан» («Dpag bsam ljon bzang») (1748) – капитальная хроника, написанная известным ойратским буддийским деятелем Сумба Хамбо Еше Палджор (Sum pa mkhan po ye shes dpal 'byor, 1704 – 1788), основанная на редкой информации из тибетских, китайских, монгольских (в т. ч. ойратских) источников [80]. Хотя Сумба Хамбо не намеревался специально изучать буддизм у ойратов, его сведения позволяют представить целостную картину распространения, укрепления и роли буддизма у западных монголов; последние у него получают, как правило, положительные оценки, особенно высоко оценен вклад хошутов Гуши-хана в упрочение позиций школы Гелук. Вместе с тем, он сожалеет об уходе ойратов-торгутов в Россию, и, будучи современником исторических событий, сокрушается об ослаблении ойратов. В работе нами также использовался перевод на английский, сделанный Хо-Чин Янгом [126].

Третья группа источников: монгольские (восточномонгольские) и ойратские источники

Монгольские источники содержат богатый материал по истории буддизма в Монголии, в основном периода школы Гелук; более ранний этап представлен фрагментарно и во многом основан на тибетских источниках, в том числе упомянутых выше. Сохраняет актуальность замечание Г. Ц. Цыбикова, что «обращаясь... к собственно монгольским сказаниям об истории введения буддизма [в Монголию – *Б. К.*] ... должен оговориться ... что у нас нет подлинных свидетельств современников» [387, т. 2, с. 29].

Для исследования ранних событий истории ойратов нами привлечен такой ценный памятник монгольской письменности, как «Сокровенное сказание монголов» [71]. Этот источник давно используется историками как содержащий во многом уникальный и важный материал об эпохе Чингисхана, его потомков и окружения.

При обращении к вопросам, связанным с этнической историей ойратов, ее раннего этапа, исследователи обычно обращаются к знаменитой работе «Эрдэнийин тобчи»[7] (1662) Саган Сэцэна (1604 – 1662), видного представителя ханского рода из Ордоса (Восточная Монголия). Сочинение является чрезвычайно масштабным по своему содержанию: вначале дается описание истории индийских царей, покровительствовавших буддизму, затем излагается правление царей и ханов Тибета и Монголии, при этом генеалогия монгольских ханов дается с предков Чингисхана. Ойратам посвящено немного материала, но довольно подробно излагается противостояние между восточными и западными монголами. Всеми монголоведами труд Саган Сэцэна оценивается на самом высоком уровне [72, с. 52 – 53; 170, с. 183]. В Европе этот труд появился в 1829 г.: И. Я. Шмидт перевел и издал его на немецком языке. В диссертации использован текст, изданный латинской транслитерацией И. де Рахевильцем и Дж. Р. Крюгером [136].

События, проливающие свет на политическую историю ойратов XV – XVI вв., содержатся в «Шара туджи» – известном историческом памятнике середины XVII в.[8] В нем есть определенная информация о происхождении ряда ойратских народов: Четырех ойратов, хошутов (хошигуты), торгутов, чоросов (цорос) и хойтов. Авторство этого сочинения до сих пор не определено. При написании работы автор опирался на перевод, выполненный А. Д. Цендиной [60].

Существует две версии источника «Алтан тобчи»[9] [55; 76], обе содержат данные из «Тайной истории», из тибетских работ (например, из «Биографии Далай-ламы Третьего») и более ранних монгольских источников.

---

[7] Полное название — «Qaγad-un ündüsun-ü erdeni-yin tobčii-a kemekü orosiba» («Драгоценный свод сведений о происхождении ханов», обычно именуется «История монголов Саган Сэцэна»).

[8] Сочинения известно как «Erten-ü mongγol-un qad-un ündüsün-ü yeke sir-a tuγuji orosiba» — «Великая желтая история о происхождении древних монгольских ханов» (*далее* – «Желтая история»). Впервые текст был переведен Н. П. Шастиной [111].

[9] Полное название — «Erten-ü qad-un ündüsülegsen törö yosun-u ǰokiyal-i tobčilan quriyaγsan altan tobči kemekü orošibai»

Первый «Алтан тобчи» (от анонимного автора) был написан течение первой четверти XVII в., второй (Лубсана Данзана) – около 1665 г. Оба текста содержат редкие сведения для исследований по истории ойратов, и иногда их данные дополняют друг друга.

Значительное внимание, уделяемое в «Алтан тобчи», «Эрдэнийин тобчи», «Шара туджи» роду Чингисхана и описанию деяний его потомков, позволяет предположить, что проблема признания права чингисидов управлять Монголией была чрезвычайно актуальной для их авторов. Действительно, одна из главных идей всех исторических произведений XVII – XVIII вв. заключалась в доказательстве законности правопреемства власти и ханского престола потомками Чингисхана [203, с. 33]. По мнению Н. П. Шастиной, в летописях XVII в. основной темой является биография Чингисхана, но не его походы, т. к. то было тяжелое время в истории народа, и было важно актуализировать отдельные страницы великого прошлого, когда единство способствовало появлению сильного монгольского государства [76, с. 38].

Содержание летописи «Эрдэнийн эрихэ» некоего Галдана (Галдан-тусалагчи), написанная в 1860-х гг., излагает в основном политическую историю восточных монголов, но есть некоторая информация о буддизме при Юань. Об ойратах даются общие сведения, в основном в связи с политическими событиями. Текст был переведен на русский язык и издан А. М. Позднеевым [82].

«Жемчужные четки»[10] (XIX в.) – важный источник по истории монгольских народов, где дается изложение истории монголов раннего периода [116]. Для нашей работы интересными являются части «История монголо-ойратских войн» (начало их автор относит к 1399 г.), информация о потомках Хабуту-Хасара – брата Чингисхана, о религиозных предпочтениях хагана Лигдана. Источником аналогичного значения является «Драгоценная по-

[10] Эта работа также известна как «Subud erike kemekü bičig»

лупрозрачная сутра»[11] (1607 г.), где излагаются основные события из жизни Алтан-хана [117].

К работе привлекался и такой текст, как «Джирукену толтаин таилбури» (сочинение XVIII в.) [50], содержащий сведения о влиянии лам Цал при дворе императора Хубилая.

Ойратские источники являются принципиальными для настоящей работы. Несмотря на то, что они всегда активно привлекались исследователями по истории ойратов и калмыков, их новая интерпретация используемыми в диссертации методологическими подходами, при сопоставлении с иными источниками, предоставляет эвристические возможности для раскрытия данной темы.

Ценные сведения о раннем этническом составе ойратов (о конфедерациях ойратов) есть в «Торгудын гарулга» (Torγud-un γarulγa[12] – «Происхождение торгутов») – уникальном источнике, содержащем дополнительные сведения о происхождении ойратов-торгутов [92]. «История Хо-Орлока» (Qo Ö rlög-ün tüüke) – важный источник второй половины XVIII в., написанный неизвестным автором, возможно, хошутом. Текст, без упоминаний источников, является отчетом о главных событиях в истории ойратов (например, о завоевании ойратами региона Кукунор в 1637 г., об отделении торгутов), и, возможно, самая важная информация в тексте – это краткий обзор состава ойратских конфедераций. Оригинального текста источника нет, копия была найдена Ш. Норбо в библиотеке простого ойрата из Синьцзяна в 1982 г. С того времени ученые и исследователи высоко оценили этот источник. Нами использовался текст в переводе В. П. Санчирова [67].

Для представления особенностей раннего этапа распространения учения Гелук среди ойратов и восточных монголов, редкие сведения были по-

---

[11] Полное название этой работы: «Erdeni tunumal neretü sudur orosiba».

[12] Полное название этой работы: Ünen süĵigtü qaγucin Torγud kiged Čing sedkiltü šine Torγud-ud-un qaγan noyad-un uγ ündüsün-ü iledkel teüke-yin bičig. Возможно, окончательно она была записана в XIX в.

черпнуты из «Биографии Нейджи-тойна»[13] (1739) – монографии, изучающей жизнь и деятельность знаменитого ойратского монаха [85]. Автор, которого звали Праджня Сагара, использовавший записи учеников этого ламы и воспоминания о нем, закончил свой труд в 1739 г. Безусловно ценна своими уникальными сведениями «Биография Зая-пандиты»[14] (известна также как «Сарин герел» – «Лунное сияние»), написанная Ратнабхадрой, одним из ближайших учеников Зая-пандиты, в 1691 г.; он основывался на своих личных заметках и воспоминаниях. Эта биография, в действительности, является сводом событий и процессов XVII в., в которые был вовлечен Зая-пандита. В Калмыкии в 1999 г. был издан перевод книги Ш. Норбо «Зая-пандита (материалы к биографии)» [79], который был использован нами.

Имеются отдельные источники, излагающие малоизвестные события из истории ойратов: их происхождение, миграции, роль отдельных личностей и др. Среди них следует упомянуть «Сказание о дербен-ойратах» (1819, написано Батур-Убуши Тюменем) [103] и «Сказание об ойратах» (1737, написано Габан Шарабом) [52]. Анализ их содержания и сопоставление с другими источниками позволяет установить, что авторы черпали сведения из более ранних ойратских летописей.

Калмыцкие исторические работы имеют отличия от монгольских: первые, как правило, ничего не упоминают об индийских или тибетских корнях их правителей, об образовании мира, в них довольно критически относятся к сведениям, не находящим подтверждения в источниках. И. Я. Златкин писал: «Указанные калмыцкие источники в русской и тем более зарубежной литературе по истории монголов и ойратов до настоящего времени почти не использовались» [237, с. 7]. В действительности, в отечественной науке эти

---

[13] Полное название: «Bogda Neyici-toyin dalai Manjusri-yin domog-i todorqay-a geyigulugci cindamani erike kemeg-deku orosiba» («[Книга], именуемая "Четки чиндамани", ясно освещающая историю богдо Нейджи тойна Далай Манджушри»), также известна как «Чиндамани эрикэ».

[14] Полное название: «Ram byam Za-ya pandidayin tuuji sarayin gerel kemeku orosiba».

работы уже широко привлекаются специалистами, но замечание И. Я. Златкина по-прежнему актуально для зарубежной историографии.

Четвертая группа источников: тюрко-персидские источники

В этой группе объединены источники, авторы которых принадлежат к мусульманскому миру. В целом они дают объективную информацию об ойратах, особенно детально описывая их раннюю историю (Рашид-ад-дин), военно-политические события (Хайдар), роль религии в эпоху монгольских завоеваний и последующий период (Хондемир). У этих авторов оценка буддизма, как правило, негативная, что особенно проявляется у арабских летописцев (см. ниже).

Важнейшие сведения об ойратах периода монгольских завоеваний содержатся в знаменитом «Сборнике летописей» персидского государственного деятеля и историка начала XIV в. Рашид-ад-дина (ок. 1247 – 1318) ([87]; [88]; [89]; [90]). По сути, «Сборник летописей» представляет собой «огромную историческую энциклопедию» [158, с. 168], на которую ссылаются все специалисты-медиевисты, занимающиеся историей Монголии, монголов, тюркских и других народов. В труде Рашид-ад-дина содержатся уникальные сведения о прежнем месте жительства ойратов, их этническом составе («ветвях»), о роли отдельных ойратов в период династии Хулагуидов в Персии и др. Ценные данные о том периоде приводит в своем труде о Чингисхане и его потомках Джувейни (1226 – 1283), известный государственный деятель и историк периода первых хулагуидов [58]; в его труде ойраты представлены не столь широко, как у Рашид-ад-дина. Многие политические и религиозные события монгольской и последующей эпох излагаются известным персидским историком Хондемиром (1475 – 1534) [106].

Важными источниками для изучения роли религии у ойратов и этнической специфики народа являются «Тарих-и Рашиди» (XVI в.) Мирзы Мухаммада Хайдара [105] и «Шаджаре-и Таракиме» («Родословная туркмен») Абу-л-Гази (XVII в.) [73]. Мирза Мухаммад Хайдар (1499 – 1551) принимал

активное участие в центральноазиатских политических событиях первой половины XVI в.; он был двоюродным братом Бабура (1483 – 1530), завоевателя Индии. «Тарих-и Рашиди», законченный в 1546 г., обладает чрезвычайно важными данными о политических событиях в Центральной Азии в период XIV – XVI вв., а также в Афганистане, Индии и Тибете, и содержит описание отношений между калмыками (калмаками) и тюркскими народами. Хивинский хан Абу-л-Гази (1603 – 1664) завершил свою известную книгу «Родословная туркмен» в 1661 г. Его труд содержит информацию о происхождении ряда народов Центральной Азии, их политической истории и религиозно-духовной специфике. Абу-л-Гази провел один год (1640 – 1641) в урге главы торгутов Хо-Урлюка, и оставил некоторые записи о калмыках.

В труде Шах-Махмуд Чураса упоминаются ойраты (как калмаки)[15], их столкновения с народами Восточного Туркестана [110, с. 136, 176, 179]; в целом же охватывается период второй половины XVI в. – 70-е гг. XVII в. из истории народов указанного региона. Отдельные ценные сведения были обнаружены нами в собраниях арабских, персидских и тюркских сочинений XV – XVIII вв. ([101]; [192]; [75]), отрывки из арабских сочинений о монголах и ойратах стали известны благодаря публикациям Ю. Пфейффер [534, 535], И. Ланды [501], М. Хоупа [465], М. Ирвина [469].

Пятая группа источников: китайские и маньчжурские источники

Эта группа источников все еще нуждается в дальнейших изысканиях и компаративном анализе, поскольку, например, излагаемые в них описания политических событий, связанных с ойратами, в ряде случаев отличаются от сведений из тибетских, монгольских, тюркских, русских источников и архивных материалов. Тем не менее, информация из китайских (периода династии Мин) и маньчжурских (как правило, периода династии Цин) источни-

[15] О. Ф. Акимушкин считал, что ойраты и калмыки (калмаки) – один и тот же народ [110, с. 17].

ков дает уникальные сведения о значении буддийского фактора в истории западных монголов.

Важные данные о роли буддизма в политической истории ойратов, в частности, во взаимоотношениях между джунгарами, Далай-ламой и цинскими властями, содержатся в «Цин шилу чжуньгээр шиляо чжайбянь» («Материалы из цинских «Правдивых записей» по истории Джунгарии») (далее – «Цин шилу»), изданном на китайском языке в Урумчи в 1987 г. [137]. Их определенная часть была ранее переведена на русский язык и опубликована А. С. Мартыновым [294], отдельные документы переведены с китайского языка и изданы в совместной публикации ([262]; [263]). В этом источнике упоминаются и другие ойраты, например, хошуты, однако их описаниям в «Цин шилу» посвящен аналогичный двухтомный сборник, опубликованный в КНР в 2018 г. Х. Цэнгээлом. Значимые, порой малоизвестные сведения об ойратах даются в труде китайских исследователей Чжан-му и Хэ Цютао «Мэн-гу-ю-му-цзи» («Записки о монгольских кочевьях»). Изданный в 1867 г., он уже в 1895 г. вышел на русском языке [109].

Интересные данные из цинской дворцовой переписки приводятся в сборнике Фу Ло-шу [118]. В ряде документов религия (буддизм) прямо отмечается как безусловно ведущий фактор, определивший возвращение калмыков в Джунгарию в 1771 г. Важные дополнения и уточнения, касающиеся изучаемых нами событий, почерпнуты в выдержках из китайских работ, собранных в издании «Китайские документы и материалы по истории Восточного Туркестана, Средней Азии и Казахстана XIV – XIX вв.» [62].

Отдельные документы эпохи династий Юань, Мин и Цин, касающиеся темы нашей работы, приводятся в трудах Д. Д. Покотилова [83], Э. Бретшнейдера [114], П. Пельо [528], Ш. Джагчида [474; 475]. Л. Петека [531], Н. Я. Бичурина [176] и др. В них дается значительный объем информации по политической ситуации у западных монголов в тот или иной период, малоизвестные сведения по истории монгольских народов к началу

XIII в. Например, Д. Д. Покотилов обратил внимание на написание монгольских имен и названий на китайском языке, Ш. Джагчид уточнял этническую принадлежность лам, проповедовавших у ойратов в период власти чоросов.

Большую ценность для изучения заявленной темы, так же, как и для изучения истории Джунгарии и ее войны с Цинской империей, представляют заметки генерала Фунингги, который в 1715 – 1726 гг. командовал южными цинскими войсками в Восточном Туркестане. Записанные на маньчжурском языке, большая их часть (из 38 заметок Фунингги) периода 1715 – 1724 гг., посвященная войне с Цэван-Рабданом, была переведена Е. Крафт на немецкий язык и издана в 1953 г. [122]. В этом источнике раскрываются религиозные причины, повлиявшие на решение Цэван-Рабдана послать свое войско для захвата Лхасы в 1717 г., и описываются, с его слов, события в Лхасе, связанные с попытками джунгаров «очистить» учение Цзонкхапы (Гелук) от «загрязнений». Таким образом, в книге Е. Крафт содержатся уникальные сведения, которые, как писал Д. Твитчетт, «обеспечивают важный материал для любых будущих научных исследований китайских отношений с Тибетом и Центральной Азией» [590, p. 206].

Шестая группа источников: европейские источники

В источниках этой группы достаточно объективно описаны образ жизни и быт монголов; оценки и критические замечания по их духовному миру позволяют считать, что роли религии авторы уделяли важное внимание, что не удивительно для мировоззрения средневекового человека. В основном здесь представлены описания путешествий, предпринятые купцами и католическими монахами к монгольским правителям: Марко Поло ([124], [84]), Плано Карпини [69], Гильома де Рубрука [93]. Интересные замечания о роли буддизма у ранних ильханов в Персии содержатся в армянских источниках [64], которые оценивали происходившее с точки зрения христианского вероучения. Кроме того, в работе использовалось издание XVII в. Афанасия

Кирхера, являющееся собранием отчетов поездок монахов-миссионеров в пределы Цинской империи в XVI – XVII вв. [121].

Таким образом, в европейских источниках дана небольшая, но ценная информация об ойратах: их пребывании в составе империи Юань, на севере Тибета в XVII в., их взаимодействии с Далай-ламой и др. Хорошим подспорьем послужила аналитическая статья А. Хосни «В тени Катая» [466]. Известный текст иезуита И. Дезидери о пребывании в Тибете также стал важным источником для изучения ситуации в Лхасе периода захвата тибетской столицы джунгарскими войсками [115].

Седьмая группа источников: сутры

Сутры праджня-парамиты составляют особую группу источников, поскольку их изучение предоставляет возможность уточнить отдельные духовно-теоретические аспекты содержания буддийского фактора в истории западных монголов.

Среди ойратов большое распространение имели такие праджня-парамитские[16] тексты, как, например, «Ваджраччхеддика-праджня-парамита-сутра» (на калм. «Дорджи джодва»[17] – «Алмазная Сутра»), «Суварна-прабхаса-сутра» (на калмыцком «Алтан герел»[18] – «Сутра Золотого Света / Блеска»), «Праджня-парамита-хридайя-сутра» (на калм. «Зүркня судр» или «Билгин зүркн»[19] – «Сутра Сердца») и другие, не говоря уже о таких канонических собраниях, как Ганджур и Данджур. Интерес для настоящей рабо-

---

[16] Праджняпарамита – учения о «запредельной мудрости» в направлениях махаяны. В «Алмазной Сутре» она определена как «совершенствование мудрости» [47, с. 132].

[17] Полное ойратское название: «Xutuqtu biligiyin činadu küreqsen tasuluqči očir kemēkü sudur». Существуют издания этой сутры на старокалмыцком и современном калмыцком языках, а также её перевод на русский язык с санскрита, выполненный В. П. Андросовым – «Алмазная сутра» [47; 48].

[18] Полное ойратское название: «Xutuqtu suduriyin ayimagiyin erketu xan dedu altan gerel kemeku yeke kulguni sudur orosibo». Автором был использован текст в переводе А. Кугявичуса: «Сутра Золотистого Света» [99].

[19] Полное ойратское название: «Ilaγun tögösün üleqsen biligiyin činadu kürüqsüni züreken». Её перевод на русский язык с санскрита В. П. Андросовым см.: [145, с. 505 – 520].

ты представляют указанные три сутры[20], причем вторая была широко распространена среди ойратов еще до их «официального» обращения в Гелук в конце XVI – начале XVII вв., а первая, как отмечает известный специалист по ойратским историческим текстам А. В. Бадмаев, хранилась буквально в каждой калмыцкой семье [47, с. 108]. Текст «Сутры Сердца» сохранился, как и «Алмазной Сутры», на тодо бичиг, и был вновь издан, с комментариями Далай-ламы, в Калмыкии [100][21].

Автором использовались тексты сутр, изданные на русском языке ([47; 48], [100], [145], [99]), в том числе с использованием комментариев Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо[22].

1.3. Теоретико-методологические основания исследования

Для изучения заявленной темы недостаточно выстроить в определенной последовательности архивный материал и данные из источников (что тоже существенно для исторического исследования); важно «погрузиться» в ту среду, в то время, для чего следует владеть информацией не только о роли религии в обществе, об экономической ситуации, отношениях ойратов и их лидеров между собой и с соседями, о политике соседних империй в отношении ойратов, о роли института высших тибетских лам и т. п., но также важно проанализировать собранные данные в свете избранных методологических подходов и приемов. Автор исходил из принципа историзма и научной объективности – изучение исторического события или процесса следует проводить не только в связи с общим контекстом рассматриваемого периода

---

[20] Известный исследователь ойратских сутр Б. А. Бичеев определяет эти праджня-парамитские сутры как три «наиболее почитаемых и распространенных текста» у ойратов [173, с. 153].

[21] Эти сутры были переведены с тибетского Зая-пандитой в середине XVII в., однако самая ранняя информация об их ксилографическом издании относится лишь к периоду правления джунгарского Галдан-Церена (1727 – 1745 гг.), в 1741 г. [173, 172].

[22] Подробнее содержание сутр рассматривается в 1.3.

времени, но необходимо также изучить его эволюцию (генезис), обращаясь к предыдущим обстоятельствам (состояниям, стадиям). Тем самым становится возможным проследить преемственность между явлениями или процессами, что особенно важно при изучении политогенеза и этнической истории ойратов, особенностей распространения и утверждения у них буддизма.

Использованный нами структурный метод позволил актуализировать более *отношения* и *обстоятельства*, чем конкретные *лица* и *события*. Именно структурный подход предоставил возможности сформировать познавательные конструкции, позволившие уточнить потенциал явлений и процессов, имевших место у ойратов при влиянии на их политику буддийского фактора, и условия его проявления, поскольку иногда анализ частного решения или действия не приближает к пониманию общей картины. Таким образом, автор сфокусировался на долгосрочных явлениях и процессах: например, при изучении причин захвата Лхасы джунгарами в 1717 г. внимание было обращено не столько на вооруженные столкновения, сколько на роль буддийского фактора в политике сторон, втянутых в войну.

Соответственно, большое значение имел системный метод, позволяющий воспринимать структурные свойства буддийского фактора (его устойчивые элементы: институты, верования, культовые ценности и др.) как необходимое условие для его дальнейшего развития и воздействия, а формирование и взаимодействие, под его влиянием, идентификационных характеристик у ойратов (кроме религиозного аспекта, также и этнического) – как актуальный дискурс в изучении исторического развития кочевников.

Компаративный метод позволил выявить общее и отличное в изучаемых документах и иных источниках, благодаря чему удалось проследить роль как отдельных личностей, так и институтов, в ойратской истории.

Возможности структурного и системного методов использовались в работе на основании трудов И. Д. Ковальченко [265], А. И. Ракитова [336], В. А. Штоффа [401], В. С. Швырева [398]. Методология общеисторического

исследования опиралась на результаты изысканий М. А. Барга [152], В. А. Дьякова [225], Е. М. Жукова [233]. Развитие и взаимодействие кочевых обществ изучались с опорой на результаты трудов В. В. Трепавлова [372], Т. Д. Скрынниковой ([358], [360]). При исследовании особенностей истории средневековых монголов-кочевников автор более опирался на методы исторического исследования, как они изложены Л. Е. Грининым, А. В. Коротаевым, чл.-корр. РАН Н. Н. Крадиным [366], в том числе при сравнении разных кочевых сообществ (см. также: [270]; [269]).

Ю. Кокка писал еще в середине 1980-х гг. о том, что исторической науке необходимо привлекать теории, методы и результаты смежных социальных наук, что важно для познания, в том числе, социального, политического, культурного контекста истории [495]. Аналогичное было отмечено и известным монголоведом Й. Элверскогом: необходимо использовать современные теории для изучения прошлого, чтобы понять труднообъяснимые события и процессы. В этом контексте он выделяет работы, затрагивающие этническую идентичность: если прежде писали о степных «племенах» и «племенных конфедерациях», то «недавние исследования трактуют эти же отношения в терминах этнической и национальной идентичности. Такова природа интеллектуального проекта, когда он продвигается вперед» [449, p. 15]. Большое воздействие на формирование таких дискурсов идентичности оказывала религия, поскольку этническая (следовательно, политическая, культурная, даже экономическая) история народов часто формируется или корректируется религиозными установками и матрицами. Несмотря на «расколдовывание мира» (выражение М. Вебера), в развитии религии и обществ свою роль играли и социальная среда, и характер самой религии [189, с. 64].

Больших успехов в изучении роли религии и иных культурно-структурированных феноменов и явлений в истории (политической, этнической, лингвистической и др.) достигли западные специалисты. По их мнению, анализ собственно политических, социальных или экономических со-

бытий и процессов упрощает общую картину (также определяемую ими как история, текст[23]), не позволяет выявить значение той роли, что играет религия и духовные поиски, метания, дискурсы, понять глубинные механизмы их влияния на поведение лидеров, масс и даже культуры как таковой.

Для настоящей диссертации ценными были результаты изысканий известного антрополога Ф. Барта о роли идентичностей и ценностей этнических групп [413]. Ш. Эйзенштадт считал, что политическая, экономическая, социальная структуры общества совместно с культурно-цивилизационным наследием и идентичностью составляют единую институциональную конструкцию [444, p. 66–68]. На наш взгляд, подходы этих ученых являются продуктивными для использования в обсуждаемых в настоящей диссертации вопросах, поскольку в их работах отражены результаты анализа многообразного эмпирического материала и упорядочены разнородные данные о политическом, социальном (этническом), экономическом развитии, с одной стороны, и роли культурно-цивилизационных, религиозных констант и связей (контактов), с другой стороны, у разных этносов и социальных групп. По мнению А. Вендта, власть и интересы – важные факторы в политике любых времен, но их воздействие зависит от культурно-конституированных идей [601, p. 41]. **Поскольку развитие истории определяется не столько чьими-то интересами или силой, сколько верованиями и ценностями, формирующими показатели идентичности, следует, что политическая и этническая история любого народа зависит, в немалой степени, от ис-**

[23] В. Каволис считал, что при исследовании событий, процессов и т. п. их культурные и цивилизационные основания получат более объективную оценку и интерпретацию, если воспринимать события как некий общий текст («исторический текст»), определяемый им как «символическая организация наиболее сущностных компонентов» культуры и цивилизации, поскольку она, будучи неизменной, несет в себе историчность и текстуальность [484, p.31].

торически обусловленных культурных (прежде всего, религиозных) факторов и условий[24].

Теоретико-методологической основой исследования религии послужили труды С. А. Токарева [370] и М. Вебера [189], а также современные изыскания в области методологии религиоведения А. Н. Красникова [272], И. Н. Яблокова [339]. Что касается буддизма, то большую помощь оказали работы В. П. Андросова [144, 145], А. Берзина [166], Дж. Туччи [587; 588].

Сущностной частью методологического обеспечения настоящей работы является определение содержания понятия «буддийский фактор». Как указывалось выше, автор понимает «буддийский фактор» как комплекс различных аспектов буддизма (например, верования, тексты, отдельные институты, и др.), оказывавший значительное влияние на политическую и этническую историю ойратов. Иначе говоря, речь идет не столько о буддизме как религиозном феномене (его философия, феноменология, гносеология, культ и др.), сколько о том или ином его проявлении в истории ойратов, благодаря выделению и использованию западными монголами отдельных черт и положений этого учения. Для определения и изучения этого фактора в истории ойратов, его духовно-идеологических оснований и значения, автор обратился к известным буддийским текстам – сутрам праджня-парамиты[25].

«Сутра сердца», вероятно, одна из наиболее кратких сутр, сопоставляет два мира – мирской (бытийный), или относительный (истина об относительной реальности), и абсолютный (абсолютная истина), причем оба мира

---

[24] Например, изучение эволюции религиозного (буддийского) фактора в коммуникациях между ойратскими сообществами позволяет выявить и описать роль и значение сторонней силы, использующей его (фактор) в качестве причины для «корректировки» контактов (коммуникаций) с целью достижения желаемого результата.

[25] *Сутра* – текст, речь, приписываемая Будде, афористически и сжато излагающая отдельные, наиболее важные положения учения. Сутры праджня-парамиты сложились в северном буддизме махаяны: «в этих произведениях впервые излагались идеи, доктрины, практики и идеальные образцы поведения, составившие основоположения Махаяны, отличавшие ее от Малой колесницы» [146, с. 311].

обозначены как взаимоувязанные[26]. Хотя в сутре обсуждается особенная тема – практика праджня-парамиты, все участники[27], тем не менее, осознавали свое пребывание в рамках и условиях мирских реалий. Далай-лама счел нужным подчеркнуть этот момент: он указывает на Будду, «не стремившегося к мирской власти; в начале Сутры сердца говорится, что он просто сел и погрузился в медитацию» [100, с. 68]. Комментируя «Сутру Сердца», Далай-лама выделяет важность реализации (достижения) «тела формы» (рупа-кайя) (физического тела) совместно с «телом истины» (дхарма-кайя) (духовное тело), при этом первая «необходима для принесения блага другим живым существам» [100, с. 121], позволяя реализовываться и собственным интересам[28]. Следовательно, пребывание в бытийном мире сущностно и ценно, поскольку только в нем, благодаря определенным практикам и действиям, возможно достижение и мирских, и абсолютных целей.

Более подробно эти положения раскрываются в «Алмазной Сутре», в содержании диалога между Буддой Щакьямуни и Субхути, одним из его учеников, случившимся недалеко от города Щравасти, в лесу Джеты. На вопрос о возможности постижения живыми существами Учения в период его падения («в последние 500 лет»), Будда ответил, что они смогут его понимать[29]. Однако для этого следует распространять знания о ее (Сутры) содер-

---

[26] «Здесь (в этом мире), о Щарипутра, цвет и форма (*рупа*) суть пустота (*шуньята*), и опять-таки пустота есть цвет и форма. Цвет и форма не отличимы от пустоты, а пустота не отличима от цвета и формы. Что [обладает] цветом и формой – то есть пустота, что есть пустота – то есть цвет и форма» [145, с. 518]. «Пустотность не иное, чем форма, форма не иное, чем пустотность» [100, с.56].

[27] Основные участники диалога – бодхисаттва Авалокитещвара и Щарипутра, один из ближайших учеников Будды Шакьямуни (см. также мнение В. П. Андросова [146, с. 345 – 346]).

[28] Здесь речь идет о развитии бодхичитты – особенного устремления к достижению состояния будды ради блага всех живых существ. Подробнее излагается у В. П. Андросова: [146, с. 130 – 131].

[29] «Ибо неверно, Субхути, что эти великосущие бодхисаттвы прибегают к понятиям „независимая самость“, „существо“, „живая душа“, „отдельная личность“. И неверно, Субхути, что эти великосущие бодхисаттвы прибегают к понятию „дхарма“, как и к понятию „не-дхарма“. Неверно, Субхути, что они вообще прибегают к понятиям или отвер-

жании – как отмечается в тексте, если будет (в бытийном мире) такое место, где бы проповедовалась хотя бы одна четырехстопная строфа, «то место на земле стало бы местом поклонения посреди мира богов, людей и демонов» [47, с. 131; 48, с. 153, 221 – 222][30]. Таким образом, в Сутре утверждается идея о необходимости наличия в миру земли (страны), где учения праджня-парамиты, будучи распространяемы, могли приносить пользу всем живым существам. Во главе такой страны, очевидно, должен стать правитель-чакравартин[31], также упоминаемый в Сутре [47, с. 148; 48, с. 177, 228 – 229].

В буддийской традиции выделяются два типа достойных правителей – дхармараджа и чакравартин. Они оба считаются «праведными царями», обладающими великолепными моральными и интеллектуальными качествами, правящими в соответствии с *дхармой*[32]. М. Циммерманн отличает эти два типа, в частности, в вопросе геополитических устремлений: «когда говорится о дхармарадже, не выделяют территориальные амбиции, таким образом, идея чакравартина заключается в завоевании всего мира» [423, p. 224]. Важной задачей для таких правителей является защита своей страны (места, где проповедуется учение праджня-парамиты) от нападений и происков врагов; более того – именно такие страны и пребывают под защитой «высших сил» – небесных правителей. Этому вопросу в значительной степени посвящено учение, изложенное в третьей Сутре – «Сутре Золотого Света / Блеска».

гают их. Почему же? … Неверно, Субхути, что великосущий бодхисаттва должен держаться Учения или отвергать его. Поэтому Татхагата намеренно изрек: „Те, кто постиг, что Благовестие подобно плоту, должны избегать дхарм, а еще более – их отрицания“» [47, с. 125].

[30] Далее отмечается, что такое место на земле «станет молитвенно восхваляемым… станет храмом» ([Алмазная Сутра 1993. С. 138]; комментарий см.: [47, с. 155 – 156]).

[31] В. П. Андросов в своем комментарии отмечает, что чакравартинами «называли тех правителей, которые оказывали существенное покровительство буддийской общине и следовали в своей социальной политике буддийским принципам» [47, с. 156; 48, с. 177, 228 – 229].

[32] Дхарма – имеет ряд значений, среди них: учение Будды; мельчайшая неделимая частица.

Как-то М. Блок заметил, что наиболее ценными являются те источники, в которых прослеживается влияние духовного начала на политическую и социальную сферы жизни общества и человека. К таковым следует отнести эту известную буддийскую работу, получившую широкое распространение у народов Центральной Азии, в том числе и у ойратов[33]. В чем особенность «Сутры Золотого Света / Блеска»? Она входила в то не очень большое число сутр, регулярное чтение[34] которых позволяло избегать дискретности в «отношениях» с божествами-защитниками учения, и помогало «защищать страну». Наряду с *дхарани*[35], молитвенными формулировками, философскими рассуждениями, пространными описаниями бодхисаттв, в Сутре давались наставления по управлению народом, государством, его защите и решению возникавших проблем, где главным было условие сохранения дхармы и почитания этой Сутры.

В тексте Сутры бодхисаттва Авалокитещвара призывает четырех небесных правителей оказывать помощь правителям, странам и народам, у которых высоко чтут эту сутру: «Четыре махараджи, охраняйте всех тех людских царей, кто усердно почитает и уважает эту «Священную сутру золотистого света», царицу сутр. Спасайте, заботьтесь, защищайте их, избавляйте от бед, доставляйте им спокойствие и благополучие… Итак, во имя этой «Священной сутры золотистого света», царицы сутр, побеждающей иноземные армии, охраняйте, спасайте, заботьтесь, защищайте монахов, монахинь, благочестивых мирян и мирянок, которые хранят владычицу сутр. Даруйте им спокойствие и благополучие» [99, с. 51]. На это махараджи обещают, что «со своими армиями, слугами и многими сотнями тысяч якшей, став невидимыми, будем сейчас и впредь приходить в деревни, города,

[33] Перевод части калмыцкой версии сутры дан Б. А. Бичеевым: [172].

[34] Переписывание этой сутры, как и любого другого буддийского сочинения, также имело большое благое значение. Известно, что свой перевод с тибетского на ойратский сделал Гуши-хан.

[35] Дхарани – тантрические заклинания.

селения, страны, государства и дворцы, где появится эта «Священная сутра золотистого света», царица сутр. Будем охранять, спасать, заботиться, защищать, избавлять от бед тех людских царей, которые слушают, уважают и почитают эту «Священную сутру золотистого света», царицу сутр, даровать им спокойствие и благополучие. Будем охранять, спасать, заботиться, защищать, избавлять те царские дворцы, страны и государства от бед, даровать им спокойствие и благополучие. Будем спасать те государства от всякого разрушения, вреда и междоусобиц, обращать вспять вражеские армии… Так что эта вражеская армия не сможет даже вступить в ту страну, а уж тем более – ее разрушить» [99, с. 52 – 53]. Однако очень многое зависело от правителей стран: «Если царь не исполняет / своих царских обязанностей, / он разрушает свое царство, / как слон-владыка — маленький пруд» [99, с. 91], поэтому «нет страшнее опасности / для его страны, / чем терпимость к беззаконию / и сознательное пренебрежение ими (законами)» [99, с. 96]. Таким образом, основным условием было следующее: царь «должен царство защищать согласно с Дхармой»[36] [99, с. 97], в противном случае государство погрузится во множество проблем и бедствий: «Досточтимый Бхагаван, ежели некий людской царь, в стране которого появится эта «Священная сутра золотистого света», царица сутр, не будет чтить, уважать и почитать монахов, монахинь, благочестивых мирян или мирянок, хранящих эту «Священную сутру золотистого света», царицу сутр, то мы, четыре махараджи с мириадами якшей, не получим [возможность] слушать ее Дхарму и насладиться нектаром Дхармы, не будем им почтены… [Тогда], досточтимый Бхагаван, мы, четыре махараджи с войсками, слугами и мириадами якшей, будем пренебрегать той страной. Досточтимый Бхагаван, как мы, так и все местные божества будут пренебрегать ею. А если, досточтимый Бхагаван, божества станут пренебрегать той страной, то в ней

[36] Эта часть деятельности правителя, по мнению специалистов, своими истоками восходит к брахманским законоположениям, согласно которым защита подданных от внутренних и внешних врагов является его первостепенной обязанностью [423, p. 227].

возникнут разные волнения. Ее царь страшно поссорится [с другими царями]. Все жители той страны станут ссориться, оскорблять друг друга, спорить и совсем втянутся в передряги. Страна будет испытывать [дурное влияние] планет и разные болезни… Ту страну будет мучить голод, разрушать иноземные армии. Она испытает упадок, а ее жители — много горя. Та страна станет безрадостной» [99, с. 93].

Итак, эти сутры имели принципиальное значение как для самой религии буддизма, так и для формирования государства и управления обществом, в том числе в развитии общества. При этом ценность человеческой жизни в реализации таких задач определенно указана в «Сутре Сердца». Вероятно, прав Я. Крейчи, отметивший, что подобного рода тексты, имевшие значительное воздействие на общество, играли и играют немаловажную роль в социально-историческом анализе культур и цивилизаций, народов и государств [497, p. 10].

Проанализированные нами сутры позволяют заключить, что они представляют собой не только буддийский текст, но текст, смысловое содержание которого воздействовало на формирование и реализацию (осуществление) концептуализации власти и деятельности (активности) у воинственных кочевников. Ойраты получили идеологическое обоснование для создания государственных образований («страны»), которые обладали бы активной внешней политикой, что повлияло на милитаризацию их сообществ – не только для защиты «своего» буддизма (наличествующего благодаря почитанию сутр праджня-парамиты, совершенствования мудрости), но и для поддержки школ тибетского буддизма[37].

Действительно, характерной чертой проявления отдельных черт политики (особенно внешней) ойратов является особенность, которая нивелировала отдельные, неприемлемые для них показатели буддийского учения

[37] Еще одно объяснение такому направлению их развития можно найти в роли лам, обучавшихся системе Кала-чакры, в которой значительный упор делается на борьбу с врагами учения (см. ниже).

(например, отдельные черты образа жизни), и способствовала актуализации иных показателей, для поддержки жизненно важных характеристик народа; такой особенностью выступает их воинственность, исторически характерная черта пассионарности (термин Л. Н. Гумилева) данного народа[38]. К. Этвуд даже счел возможным говорить о «буддийской воинственности» у ойратов, в том числе в характеристике помощи Далай-ламе: «Буддийская вера среди ойратов, окруженных тюрками-мусульманами, была особенно воинственной и сосредоточена на Далай-ламе в Тибете, имя которого было обычной религиозной молитвой» [411, p. 422]. В отношении более раннего периода (конец XVI в.) подобное было отмечено Л. Моузесом: «На западе ойраты, возрождающаяся милитаризированная сила, также пыталась обрести легитимизирующую власть, ассоциированную с буддизмом» [519, p. 104].

Воинственность ойратов не противоречила буддийским установлениям; религия (в том числе в лице священнослужителей) влияла на подготовку и ведение битв и войн, даровала уверенность в непобедимости, поддерживала при поражениях и т. д. Ученые уже обращали внимание на военную сторону учения Будды[39] [558; 420; 423]; по их мнению, «хотя исторические изыскания о буддийском правлении далеки от завершения, кажется вероятным, что традиция обладает определенной доктриной справедливой войны»

---

[38] С указанной точки зрения интерес представляет мнение Б. Я. Владимирцова. Изучив ойратский героический эпос «Джангар», он заметил, что «порой ойратская героическая эпопея выводит самого Будду-Шакьямуни, который далеко не похож на Будду многочисленных и хорошо всем известных легенд; это – особый ойратский «Будда», «Будда» кочевников степей и гор Западной Монголии, такой, какой он представился им впервые, образ какого поразил их воображение» [193, с. 95]. Героями эпосов являются богатыри, одаренные сверхъестественной силой для борьбы с разными врагами, людьми и духами.

[39] Надо отметить, что сам основатель этой религии – Будда – родился и вырос в военной среде. Будучи из варны кшатриев, т. е. принадлежа к воинскому сословию с момента рождения, будущий Будда получил блестящую военную подготовку. Согласно информации источников, ему с детства не было равных в самых различных видах военно-спортивных, как сейчас назвали бы, соревнованиях – в метании копья, в стрельбе из лука, верховой езде и др. Роли и значению этой религии в контексте защиты Отечества и веры, соответственно, образа жизни, посвящен ряд буддийских сочинений: «Дхаммадат» (автор бирманский монах Дхаммавиласа, XIII в.), «Мохавичедани» (автор Раджабала Кьяудин, XIX в.), «Брахмаджала-сутра» (Сутра сетей Брахмы).

[422, p. 5]. Р. Турман написал материал «Тибет и монастырская армия мира» [580], где рассматривались вопросы взаимодействия мира и войны, буддийской этики в традициях тибетского буддизма. В свое время «еще Иоганн де Гроот[40] обратил внимание на то, что … переведенная Кумарадживой сутра [Сутра сетей Брахмы] … допускает насилие (причем также вооруженное), если оно направлено на спасение живого» [108, с. 17]. Таким образом, в «Сутре Золотого Света / Блеска» содержатся аналогичные положениям «Сутры сетей Брахмы» идеи о вооруженной защите родины и религии. Ойраты идентифицировали себя с защитниками учения Будды[41], и являли эту идею не только в череде войн, но и в обрядово-культовой практике, например, в поклонении культу дхарма-палы Палден-лхамо (Окн-тенгри)[42].

Ранняя роль буддийского фактора у ойратов заключалась, по-видимому, в легитимизации власти правителя, в поддержке создания им соответствующей «страны», на что было нацелено содержание сутр. Идея «собирания» такой страны, освящение единого государства, в противовес раздробленности, помогла буддизму в его ранний период истории, когда буддисты были «потенциальными союзниками правителей древнеиндийских государств в борьбе с племенной раздробленностью» [180, с. 235].

Затем наступил период, когда ойраты, ввиду их территориальной близости к Тибету, могли направить на обучение в Тибет своих представителей. Благодаря ойратским ламам, стал возможен феномен появления своего письменного языка (*тодо бичиг*, изобретен Зая-пандитой в 1648 г.). Уни-

---

[40] Де Гроот писал, что не следует удивляться наличию «в китайских книгах… различных пассажей об участии буддийских монахов… в военных экспедициях» [458, p. 127].

[41] Академик Ринчен как-то заметил, что санскрит – это язык будд, тибетский – язык бодхисаттв, монгольский (в том числе ойратский) – язык дхарма-пал (защитников Учения).

[42] У калмыков был большой обряд поклонения Окн-тенгр [362, с. 34 – 36]. В свое время Зая-пандита перевел соответствующий текст «Cerig tusqagci Okin tngri-yin tuguji» [79, с. 62].

кальность вновь созданной письменности[43] подтверждает постепенную трансформацию роли буддийского фактора у западных монголов: он стал проявляться в таких обычных для религий сферах утверждения своего авторитета, как издание буддийских работ и возведение культовых построек.

По мнению Ф. Барта, отличительные черты этноса («явные культурные формы») зависят от окружения (внешних обстоятельств), в котором он пребывает [413, p. 12 – 13]. Поэтому для более полного и объективного изучения влияния и роли буддийского фактора в политической и этнической истории ойратов автор сопоставляет и анализирует его проявления в политике со стороны духовных и политических лидеров Тибета, Восточной Монголии и Китая. Вероятно, одним из наиболее важных проявлений значения буддийского фактора является то обстоятельство, что он смог предоставить известную политическую альтернативу принципу чингисидства, что стало возможно после того, как в 1642 г. Тибет возглавил Далай-лама.

По мнению Николы ди Космо, в XVII в. у монгольских народов принадлежность к Золотому роду уже не имела своего прежнего значения. Появился новый фактор, или механизм, позволявший претендовать на правление над всеми монголами – получение инвеституры от высшего тибетского религиозного института – Далай-ламы: «Вероятно, эрозия принципа власти чингисидов среди монголов, и по крайне мере, частичное замещение его религиозной инвеституром, обеспечили передачу понятия универсальной imperium (как понимается на монгольском и тибетском политическом языке) маньчжурам» [428, p. 345]. Изучение роли буддийского фактора в политике маньчжурских правителей в отношении ойратов позволило установить, что его отдельные институты (например, тулку / хубилганство) оказались привлечены цинскими императорами для уничтожения государств западных монголов и миграции калмыков из России в прежнюю Джунгарию.

---

[43] Она основывалась не на тибетском письме, а на более раннем, вернее, более близком культурном основании – на уйгурской графике, корнями уходящей в арамейский алфавит.

Использование упомянутых выше теоретико-методологических приемов, при изучении динамики политической и этнической истории ойратов, доказывает их функциональный характер – становится возможным наблюдать и анализировать устойчивую последовательность событий и процессов, действующих в логике развития общеисторических тенденций. Наш подход позволяет делать акцент на выявлении наиболее важных событий в политической и этнической истории народа как узловых для вычленения буддийского фактора, его проявления и воздействия (клиометрическое измерение), что значительно снижает роль субъективного взгляда и способствует уяснению его (фактора) дальнейшего развития и влияния.

ГЛАВА 2. ОЙРАТЫ В МОНГОЛЬСКИЙ И ПОСТМОНГОЛЬСКИЙ ПЕРИОДЫ: РЕЛИГИЯ И ЭТНОС

2.1.1. Ранняя этнополитическая история ойратов

Для объективного изучения политической и этнической истории любого народа, в том числе в контексте роли религиозного фактора, очень важно представлять ранние этапы его развития. Особенно это касается народов, в развитии которых можно наблюдать определенную преемственность. Этнический состав ойратов, их происхождение является сложной и довольно запутанной проблемой для специалистов, изучающих монгольские народы, тем более, если речь идет о его раннем периоде истории ([149, с. 20]; [241, с. 172 – 173]; [576, p. 31]). Недостаток источников и в целом слабая изученность прошлого ойратов ограничивают возможности исследователя и вынуждают его порой пропускать довольно большие периоды прошлого и искать ответы в последующих событиях и процессах. Изучение политической и этнической истории ойратов не является исключением.

Прежде чем перейти к исследованию истории и этнического состава ойратов раннего периода, следует рассмотреть версии происхождения самого слова «ойрат». Мы отметим некоторые из них, наиболее распространенные и общепринятые. Такой принципиально важный источник, как «Сокровенное сказание монголов» (*далее:* ССМ) – монгольская хроника XIII в. [71], ничего не сообщает о значении слова «ойрат» и принадлежности ойратов к монгольским или тюркским народам. Вместе с тем, источник содержит некоторую информацию, которую обычно трактуют как исходную, самую раннюю о происхождении ойратов (хотя как таковые они в ней не упоминаются): «У старшего же брата Дуа Сохора было четыре сына… После кончины Дуа Сохора четверо его сыновей, не признавая даже за родственника своего дядю Добу-Мергена и всячески понося его, отделились, покинули его

и откочевали. Образовалось особое поколение Дорбен. Отсюда-то и пошло четыреплемение Дорбен-ирген» [71, §11]. Г. О. Авляев считал, что эта легенда о двух братьях (Дуа Сохоре и Добу-Мергене) повествует о первом отделении ойратов от монголов, и ее следует отнести к 840 г., ко времени падения Уйгурского каганата и выходу древних ойратов из числа «протомонголов» шивэй [139, с. 130 – 131].

Рашид-ад-дин ничего не писал о самоназвании ойратов, хотя у него немало информации об этом «лесном народе»[44]. Он отметил следующее: «Короче говоря, лесных племен – множество, потому что из одной [племенной] отрасли у одного брата юрт был вблизи леса, а у другого – на равнине; происшедшие же от них племена получили два имени. Однако [существует] много различий между одним лесным племенем и другим…» [87, с. 123]. Определяя ойратов как «лесной народ», он, тем не менее, указал, что это не всегда означает специфику его расселения либо образ жизни.

По мнению Н. Я. Бичурина, «ойрат есть монгольское слово; в переводе: союзный, ближний, союзник» ([176, с. 20 сн. 4]; вопрос также обсуждается в: [177, с. XLI]). Он относил происхождение этого слова к политическим обстоятельствам, когда несколько народов, «желая соперничать с прочими на политическом поприще… соединились между собой под названием Ойрат» [176, с. 25]. Д. Банзаров, критикуя эту точку зрения, которой придерживались также А. Ремюза и И. Я. Шмидт [237, с. 19], выводил слово «ойрат» из сочетания *ой* (лес) и *арад* (народ) – «лесной народ», что соответствует *оин ирген* (hoyin irgen) Рашид-ад-дина ([151, с. 84]; вопрос изучали также В. Успенский [378, с. 138] и А. Бирталан [418, p.70]). Известные лингвисты Г. И. Рамстедт и В. И. Рассадин считали, что слово «ойрат» имеет

[44] В источниках и литературе принято объединять людей определенного происхождения и периода под названием «племя», однако мы придерживаемся точки зрения, выдвинутой К. Этвудом [409] – определять их как «народ». Разные точки зрения на толкование понятий «племя», «клан», роль политико-административных единиц и т. п. у монгольских народов показаны М.-Е. Лхамсуреном [507].

единый корень со словом *огуз* – oγuz/ oγïr (от «племя, объединение племен»), т. е. *огуз* – это тюркский вариант этнонима «ойрат»[45] ([337, с. 550]; [338, p. 323]). И. Я. Златкин также изучал значение и происхождение этого этнонима и связывал его с пониманием термина «ойрат» и как «союзник», и как член реального политического «союза» [237, с. 19 – 23].

В. П. Санчиров выделяет тюркский компонент в этногенезе древних ойратов, с ними же он связывает происхождение самого термина «ойрад / ойрат» (не позднее XII в.) [354, с. 47], ссылаясь на мнение калмыцкого ученого А. Ш. Кичикова, отметившего корни этнонима «ойрат» в киргизском «ойрон» (молодец, богатырь). К древнетюркской титулатуре В. П. Санчиров относит и происхождение этнонима *чорос*[46] (не позднее XIV в.), а мнение Н. Я. Бичурина он считает противоречащим историческим и лингвистическим фактам. Различные версии о происхождении этнонима *ойрат* изложены Н. В. Екеевым [227, с. 71 – 75]. Итоги исследования комплексного вопроса происхождения ойратов, самого названия этого народа, российского периода его жизни изложены в капитальных трудах по истории Калмыкии и калмыков ([241, с. 8, 14, 27, 33 – 37]; [246, с. 12 – 29]).

На наш взгляд, приведенное выше мнение Рашид-ад-дина свидетельствует о том, что лесных народов было много, и они имели соответствующие имена (этнонимы)[47]. Следовательно, выводить этноним «ойрат» из понятия «лесной народ» не представляется верным.

Таким образом, существует два основных подхода в понимании смысла слова *ойрат* – первый выделяет социальную организацию (союз / конфедерация племен / народов), второй – региональную специфику (место про-

---

[45] Как отмечал В. П. Санчиров, «Его [Рамстедта. – *Б. К.*] предположение, хотя и весьма правдоподобное в фонетическом отношении, допустимо лишь теоретически, оно не находит подтверждения в истории как действительного факта перенесения названия одного народа на другой». [354, с. 47].

[46] Ведущий род у ойратов в конце XIV – первой половине XV вв.

[47] Рашид-ад-дин приводит название народа, к которому принадлежал их первый известный лидер Худуха-беки – «дурбан» [87, с. 138].

живания и образ жизни – «лесные люди»). Те, кто придерживается мнения Г. И. Рамстедта и В. И. Рассадина, близки к «союзной» точке зрения. Данный вопрос является принципиальным, поскольку в источниках об ойратах часто отмечается их организация в союз (конфедерацию).

Мы придерживаемся первой точки зрения: *ойрат* означает, прежде всего, *союзник*, подразумевает некое политико-общественное объединение разных народов в составе единой группы. Однако следует понимать «союз» или «конфедерацию» не только с точки зрения их внутренней организации, но и их обязательств по отношению к соседним народам – т. е. эти ойраты были в особых, *союзнических* отношениях со своими соседями. Вероятно, такое положение могло сложиться ввиду причин, по которым произошло образование ойратов: членами их сообщества становились выходцы из различных народов[48], так называемые «люди длинной воли», что объединялись с себе подобными, но продолжали сохранять связи с сородичами. Возможно, поэтому они постоянно актуализировали свою родословную, т. е. знали (помнили) свое происхождение, что и было подмечено Рашид-ад-дином, который, зная многое о религиозных, политических, этнических тонкостях в улусах, имея советниками знатоков монгольской древности, все же не смог дать точную информацию о составе ойратов: «эти племена еще издревле были многочисленны и разветвлялись на несколько отраслей, у каждой в отдельности было определенное название [в связи] с таким распределением...» [87, с. 118], однако «неизвестно, кто какой ветви, только они между собою знают свое происхождение» [там же, с. 120][49]. Возможно, именно

---

[48] Интересно мнение К. Этвуда, допустившего вероятность вхождения в состав ойратов-хойтов корейцев, переселенных в Монголию, вероятно, в ходе монгольских завоеваний [411, p. 109, note. 136].

[49] По сути, ситуация оставалась во многом аналогичной и позже, когда возникал вопрос о происхождении калмыков как потомков ойратов: Н. Нефедьев, в первой трети XIX в. специально изучавший быт и культуру калмыков, писал, что «нет ничего труднее, как изследование о происхождении такого [т. е. калмыцкого. – *Б. К.*] народа, который получил бытие во времена отдаленные и в странах, кои по дикости обитателей и самой при-

мультиэтничность ойратов и открытость для включения в свой состав и исключения из своих рядов представителей иных народов затрудняла фиксацию членов их конфедерации.

Этот момент был принципиален для *союзников*, поскольку он позволял обнаружить сородичей (например, при смене места пребывания) и в известной степени помогал сохранять прежнюю идентичность. Следовательно, если случались войны или столкновения, то ойраты, как союзники, видимо, могли приглашаться конфликтующими сторонами в подмогу[50]. Такой подход также позволяет различать ситуации, когда в источниках слово *ойрат* означало *название* народа, и иные случаи, когда это слово означало *союзника*[51]. Следовательно, само слово *ойрат* не являлось собственно этнонимом, но стало обозначать определенную часть лесных людей и со временем закрепилось за ними.

Подробнее состав ойратов того времени (первой половины XIII в.) излагается у Саган Сэцэна в «Эрдэнийн тобчи»: они состояли из огеледов (олеты) [ойр., монг. Ögeled, Öölöd], багатудов (баатуты) [ойр., монг. Baγatud], хойтов [ойр., монг. Qoyid, Xoyid] и кергудов [ойр., монг. Kergüd], их общим предком был Дуа Сохор [Dou-a soqur][52] [136, p. 47]. Таким образом, Саган Сэцэн, живший в первой половине XVII в., соотносил происхождение ойратов с упоминавшейся выше историей, изложенной в ССМ. Веро-

---

роды остаются доселе не довольно известными, а в древности считались и совершенно недоступными» [310, с. 11].

[50] Возможно, что и такие ситуации помогали ойратам совершенствовать свою боевую выучку, которой они прославились в монгольскую и в последующие эпохи.

[51] Отмеченное отнюдь не означает, что только ойраты обладали такими отношениями – многие народы Степи проходили через подобные стадии и процессы союзнических (конфедеративных) обязательств (например, об этом пишет Н.Н. Крадин: [271, с. 87]). Однако именно ойраты смогли выделиться из множества подобных примеров, и среди основных причин такой ситуации следует отметить их уникальный этногенез, этническую историю, которая оказала безусловное воздействие на политическую историю, тем самым содействуя развитию, укреплению и сохранению союзнических связей.

[52] «torγaljin bayan-u boruγčin γou-a gergei-eče törügsen dou-a soqur, dobu mergen aq-a degüü qoyar buyu. dou-a soqur-un köbegüd anu donoi, doγsin, emneg, erke kemekün-ber oyirad-un ögeled, baγatud, qoyid, kergüd, dörben oboγ-tan bolbai».

ятно, данный состав начал трансформироваться уже в эпоху Чингисхана, однако, ввиду отсутствия релевантных источников, сейчас сложно судить о том, как это происходило.

В указанное время ойраты занимали верховья реки Енисей, известные как Восьмиречье[53] (Секиз-мурэн), отмеченные Рашид-ад-дином как Кок-мурэн, Он-мурэн, Кара-усун, Санби-тун, Укри-мурэн, Акар-мурэн, Джурчи-мурэн и Чаган-мурэн [87, с. 118].

Поскольку ойраты были союзниками разных народов, иначе говоря, обладали актуальной информацией о них, именно это обстоятельство могло повлиять на формирование особого отношения к ойратам со стороны Чингисхана. Ойратов он приблизил к себе не только потому, что это был один из немногих народов, подчинившихся ему практически без боев, но и потому, что они были союзниками и для монголов, и могли посодействовать им в достижении мирных договоренностей с иными «лесными» народами. Более того – ойраты и монголы имели некоторые общие генеалогические корни: «Алан-гоа[54]… родилась у Хорилартай-Мергана от Баргучжин-гоа в Хори-Туматской земле, в местности Арих-усун» [71, § 8]. Хори-Туматская земля была территорией «лесных» народов[55]; ССМ содержит информацию, что были «пререкания и ссоры из-за использования звероловными угодьями» этой земли [71, § 9]. По Рашид-ад-дину, некоторые из родственников Чингисхана были из «лесных» народов [87, с. 123].

Рашид-ад-дин классифицировал народы Центральной Азии в соответствии с наличием у них определенных показателей единства и взаимосвязей.

---

[53] Современные исследователи, например Б. З. Нанзатов, идентифицируют это место с верховьями рек Ангара, Енисей, а также современной Тувой и северной Монголией ([306, с. 446]; [243, с. 21]). В. Успенский доводил их территорию до местности Баргуджин-тукум [378, с. 138].

[54] Легендарная прародительница монголов, от младшего сына которой – Бодончара – пошел род Борджигинов, откуда вышел Чингисхан. Об именах первопредков монголов писали Н. Н. Крадин и Т. Д. Скрынникова [269, с. 187].

[55] У Рашид-ад-дина как лесные племена (народы) упоминаются кори, баргут и тумат, обитавшие в пределах Баргуджин-тукума [88, с. 156].

Всего же он выделял четыре группы. Ойратов он определял в одну группу с татарами и джалаирами, которые, не являясь монголами, именовались таковыми [там же, с. 77]. Говоря об ойратах, он подмечал: «[хотя] их язык монгольский, он все же имеет небольшую разницу от языка других монгольских племен» [там же, с. 118]. Помещение их в единую группу с джалаирами и татарами, очевидно, означает, что по происхождению ойраты (возможно, не все) отличались от монголов, но, в современную Рашид-ад-дину эпоху их состав скорректировался. Это и повлияло на его определение ойратов во вторую группу[56]. Нет однозначного ответа на вопрос о влиянии тюркского элемента на этногенез ойратов, равно как малоизученной остается проблема этногенеза кереитов или найманов[57], также принимавших участие в этническом развитии ойратов. Рашид-ад-дин сделал замечание, что кереиты, найманы, татары, джалаиры и другие народы именуются в его время как монголы, но ранее «они не признавали этого имени» [там же, с. 102 – 103].

Рассматривая легенды об истоках отдельных групп ойратов (чоросов), стоит отметить, что они не похожи от подобных сказаний, касающихся этногенеза монголов. Из этого следует, что этнический состав ойратов был динамичным, в описываемое время уже активно шел процесс монголизации, поэтому они и были отнесены Рашидом-ад-дином ко второй группе народов [87, с. 92]. Также он относил к монголам меркитов [87, с. 114], а кереиты[58] определялись им как монголы с сильным тюркским влиянием [там же, с.

---

[56] К первой группе были отнесены тюрки, ко второй – тюрки, считавшие себя монголами, к третьей – народы в основном тюркского происхождения, к четвертой – собственно монголы. В настоящее время появляются работы, где продвигается идея, что исторических ойратов нельзя считать монгольским народом, это отдельный среднеазиатский народ, наподобие сюнну, сяньби, уйгуров или монголов [478]. Скорее всего, такие мнения не состоятельны, мотивированы конъюнктурой, однако они подчеркивают важность дальнейших изысканий по истории ойратов.

[57] В отношении этнической принадлежности кереитов и найманов И. Рахевильц писал, что этот вопрос все еще не ясен [542, p. 283-284], его мнение до сих пор актуально.

[58] Согласно Рашид-ад-дину, кереиты жили к востоку от Хангайских гор, к северу от пустыни Гоби и к югу от реки Керулен; они были во вражде с найманами и татарами. Меркиты были северными соседями кереитов [192, с. 170]. И. Рахевильц также утверждает, что кереиты жили в Северной Монголии [542, p. 284].

127]. Найманы, которые были западными соседями кереитов, населяли Западную Монголию[59] с центром в горах Алтая; по мнению Рашид-ад-дина, их обычаи и привычки похожи на монгольские[60] [там же, с. 137][61].

В предмонгольский период (середина – вторая половина XII в.) ойраты вступили в близкий контакт с народами, обитавшими в степных и лесостепных районах Южной Сибири, в частности, с найманами и кереитами, начав постепенно перемещаться в более южные районы. Сложно сказать, что послужило тому причиной: перенаселение, истощение ресурсов или, наоборот, экономический подъем.

Найманы обладали большим военным потенциалом и влиянием, развитой административной системой, поддерживали связи с чжурчжэньской империей Цзинь (1125 − 1234), чей правитель вручил титул («дали ему прозвище *Тай-ван,* что значит «сын хана») сыну найманского хана по имени Бай-Бука, «но так как монголы хитайских слов не понимали, то они произносили… Таян» [88, с. 112]. Таян стал наиболее сильным ханом среди най-

---

[59] Рашид-ад-дин описывал земли найманов [87, с. 73 – 74, 136 – 137], которые в большинстве своем совпадают с современными провинциями Ховд и Увс Монголии, также известными как Западная Монголия: «Кок-Ирдыш», «Ирдыш», «Каракорумская гора», «Алтайские горы», «река Орхон», «до района, заселенного киргизами, и до пустыни, которая соединяется с землями уйгуров». Кроме того, восточная часть бывшей территории кереитов также была частью Западной Монголии [там же, с. 74].

[60] Найманы являются примером подобного, как в случае с ойратами, синтеза разнородных элементов, чья этническая принадлежность до сих пор не определена. В «Истории Монгольской народной республики» утверждается, что найманы, кереиты, меркиты и др. были монгольскими племенами; вместе с тем, авторы издания отмечают, что «само слово «монгол» до сих пор в исторической науке не имеет единого толкования» [243, с. 123]. П. О. Рыкин пишет, что термин «монгол» стал использоваться для определенной идентичности не ранее середины XIII в.; начиная с 1211 г. этот термин использовался лидерами этих кочевников для официального обозначения государства Чингисхана, хотя, возможно, он (термин) был лишь «своего рода классификационной категорией» для обозначения сторонников Чингисхана [347, с. 61].

[61] И. П. Петрушевский отмечал, что «подобно большинству своих современников, Рашид-ад-дин называет тюрками все кочевые скотоводческие народы Азии… Иначе говоря, у нашего автора «тюрки» – термин не столько этнический, сколько социально-бытовой» [328, с. 28]. Далее он писал, что, исходя из генеалогии и лингвистической близости тех народов, Рашид-ад-дин объединил их по четырем группам, в зависимости от монгольского происхождения, и имевших «раньше отдельное политическое бытиё и независимых предводителей (джалаиры, татары, ойраты и др.), и племена, сами стоявшие в своё время во главе государственных объединений и племенных союзов» [там же, с. 28].

манских правителей того периода. Ойраты принимали участие в борьбе различных групп внутри Найманского ханства, распавшегося накануне походов Тэмуджина на две части. В рассматриваемое время непростая ситуация была характерна и для другого мощного ханства – Кереитского. Здесь в ходе междоусобицы победил Тоорил (Тогрул, Ван-хан), поддерживавший традиционно близкие для кереитов связи с рядом собственно монгольских (древнемонгольских) народов, откуда был родом Чингисхан. Вероятно, близость монголов эпохи Чингисхана и кереитов говорит о наличии между ними родственных связей и в более раннее время [241, с. 121]. Тэмуджин в трудный период обратился к Ван-хану за помощью, и получил ее, поскольку его отец и Тоорил были андами (побратимами)[62].

Практически полное уничтожение монголами татар весной 1202 г. привело к изменению военно-политической ситуации в регионе, когда фактически оставалось только три мощных народа: подчиненные («монголы») Тэмуджина, найманы Таян-хана и кереиты Ван-хана. Последний к тому времени разбил войско меркитов, во главе которых стоял вождь Тохтоа-беки [71, §157]. Вскоре войска монголов и кереитов разбили найманов, причем монголы в бою спасли жизни и Ван-хана, и его сына Сангума [там же, §158, 163]. Тэмуджин хотел породниться с Ван-ханом через женитьбу своего сына Джучи с одной из его дочерей, но против такого династийного брака выступил Сангум [там же, §165]. Более того – кереиты напали на Тэмуджина, и он едва ушел от гибели; позже он разбил их и оставшихся в живых распределил по своим приближенным. Особо Тэмуджин отнесся к Джакамбу[63] (настоя-

---

[62] За разгром татар Тоорил «получил в благодарность… от цзиньцев титул вана-царя, под которым… он и стал известен, Темучин же был вознагражден более скромным титулом джаухури – пограничный военный начальник» [194, с. 160].

[63] В «Сборнике летописей» Рашид-ад-дина составители приводят мнение И. Березина, что *джа* имело значение страна, а *ханьбо* – достопочтенный [87, с. 131. сн. 1]. Однако также вероятно, что это прозвание произошло от танг.-тиб. rgya dpon po — «великий государь, правитель», «правитель страны»; такое тем более вероятно, поскольку это имя было дано ему тангутами [194, с. 146]. Рашид-ад-дин переводит имя *Джакамбу* как «великий эмир страны».

щее имя – Керайдай), который был родным братом Ван-хана [87, с. 130 – 131]: одна из его дочерей, Соркуктани-беки, стала супругой Толуя и матерью известных позже Мунке, Хубилая, Хулагу и Ариг-Буги, а на другой, Ибаха-беки, Тэмуджин женился сам.

Ойраты появились в ССМ в связи с событиями 1201 г., когда их правитель Худуха-беки участвовал в урочище Алхуй-булах в собрании ряда монгольских правителей, которое утвердило Джамуху, анду Тэмуджина, Гур-ханом [71, §141]; ойраты вошли в передовые части его армии.

В случившемся вскоре столкновении сил Джамухи с воинами Тэмуджина ойраты, видимо, не принимали активного участия и впоследствии отбыли на родину. Вновь информация о них появляется в отношении событий 1207 г., когда ойратский лидер Худуха-беки подчинился Джучи – старшему сыну Чингисхана и стал проводником его войскам в земли соседей[64]. «Подчинив Ойратов, Бурятов, Бархунов, Урсутов, Хабханасов, Ханхасов и Тубасов, Чжочи подступил к Тумен-Киргизам» [там же, §239]. Ойраты были переданы в правление Джучи и скоро оказались в числе привилегированных народов. Джувейни писал: «А когда для Чингисхана настали дни процветания и взошла звезда его удачи, он направил посланников и к другим племенам, и те, кто пришел к нему с выражением покорности, как ойраты и конкураты … были приняты в число его союзников и военачальников» [58, с. 27 – 28][65]. С. А. Козин [72, с. 17] и Х. Окада [526, p. 185] выделяли внутриполитическое и культурное значение этого народа, стратегическую значимость земель ойратов для завоеваний монголов, что сохранялось и после распада единого монгольского государства.

Социальная структура и специфика военной организации ойратов менее других пострадали от военной реорганизации Чингисхана [197, с. 442].

---

[64] Согласно Юань ши, ойраты подчинились самому Чингисхану [70, с. 148].

[65] О матримониальных связях монголов с ойратами писал Рашид-ад-дин ([87, с. 119], то же отмечается современными специалистами ([567, p. 395]; [117, p. 108, note, 135]; [411, p. 419]); о привилегиях ойратов при дворе Хубилая писал Марко Поло [84, с. 242 – 243].

Это был тот самый случай, когда при возникновении государства «разрушения родовых и племенных сообществ не происходило. Тем самым сохранялась гибкость управления и эффективность эксплуатации» [308, с. 375 – 376]. Худуха-беки удалось сохранить не только свою структуру власти, но и свое войско. Рашид-ад-дин отмечал: «Тысяча, состоящая из племен ойрат. Их было [собственно] четыре тысячи, однако в подробностях [они] не известны. Эмиром и повелителем [падишах] их был Кутука-беки. Когда он подчинился [Чингисхану], все ойратское войско по [установившемуся] обычаю утвердили за ним, а эмирами-тысяцкими были те люди, которых он хотел. После него [этими тысячами] ведали его сыновья, которые были побратимами-сватами» [88, с. 269]. Возможно, здесь впервые мы находим самую раннюю информацию о том, что ойраты были разделены на четыре части, и поэтому истоки этнонима «Четыре ойрата» (Dörbön Oyirad) можно соотнести с тем временем[66].

Однако перемены затронули и их: одни ойраты уходили на дальние земли (ойраты в Персии), другие растворялись во вновь создаваемых военно-управленческих институтах (тумэны), третьи получали новые наименования. Далее их политическая история будет тесно связана с установлением и укреплением монгольского господства в таких регионах, как Туркестан, Афганистан, Персия, Передняя Азия и Ближний Восток.

Весьма ценную информацию, позволяющую определить перемещение ойратов из верховьев Енисея в сторону территории, примерно соотносимой с современной Западной Монголией и южнее, приводит францисканец Плано Карпини, посетивший ставку великого хагана Гуюка осенью 1246 г. В

---

[66] Комментируя эту информацию Рашид-ад-дина, Б. Я. Владимирцов писал, что, хотя тот часто путает тысячу с тьмою («туманом»), неверно считать, что ойратов в разные периоды истории было именно четыре: "«…с течением времени ойратов стало гораздо больше, чем в век Чингиса и Юаньской династии» [197, с. 450-451. Сн. 218]. В качестве примера он приводит монголов – известные ранее как *Dočin Mongol* («сорок туманов»), они так именовались и в XVII в., хотя «все хорошо знали, что сорока туманов монгольских давно уже не существует» [там же].

своих записях он отмечает следующее: «В земле… каракитаев Оккодай-хан[67], сын Чингисхана, после своего назначения императором построил некий город, который назвал Омыл[68]; вблизи него к югу есть некая великая пустыня, в которой, как говорят наверное, живут лесные люди…» [69, с. 44]. Судя по всему, для местного населения то обстоятельство, что «лесные люди» оказались в их соседстве («вблизи… живут»), было внове, как и сам факт, что «люди из леса» оказались в пустыне. Географическое расположение описанных местностей, в частности, «великой пустыни», следует соотнести с Джунгарской впадиной – обширным равнинно-полупустынным регионом в северной части нынешней китайской провинции СУАР, где к тому времени ойраты (лесной народ) оседали по приказу Чингисхана. Этот регион стал принципиальным для дальнейшей истории ойратов, его знаковые места (например, вершина Богдо-ула) заняли особенные позиции в их мировоззрении и мировосприятии [174].

В результате бурных событий эпохи начала монгольских завоеваний пришли в движение многие народы Алтайско-Хангайского нагорья и Восточного Тянь-Шаня, которые, наряду с разгромленными монголами найманами, креитами и меркитами, повлияли на этнический состав ойратов и формирование у них новых этнических групп. Тогда отдельные группы могли то входить в состав ойратов, то выходить из него [326, с. 149].

После смерти Чингисхана, когда власть оказалась в руках толуидов, империя стала распадаться на ряд государств (улусов): центральноазиатские улусы Чагатая и Джучи, Юаньскую империю в Китае и Иль-ханское государство в Персии. Ойраты (и не только они) не образовывали отдельного улуса (только у чингисидов были такие права), войдя, в основном, в улусы

---

[67] Упоминавшийся выше Угэдэй, третий сын Чингисхана, правил в 1229 – 1241 гг.

[68] Город Омыл, также известный как Эмил/Имил, был расположен западнее озера Кизилбаш. Другое название – Улунгур. Находится в северной части СУАР КНР, южнее Алтайских гор.

Угэдэя и Чагатая. В Персии ойраты сыграли важную роль в развитии государства иль-ханов, и долгое время сохраняли свою идентичность[69].

Таким образом, вопрос о происхождении ойратов, о значении самого слова *ойрат* все еще нуждается в дальнейших исследованиях. Ойраты подчинились Чингисхану, за что были удостоены особых милостей и почестей. После начала монгольских завоеваний они были переселены из Восьмиречья южнее, в регион, куда входила и Джунгарская впадина, приняли самое деятельное участие в походах монголов.

2.1.2. Религиозные воззрения ранних ойратов

К периоду начала монгольских завоеваний у ойратов, как и у восточных монголов, преобладали шаманистские представления[70]. Надо отметить, что у кочевников сакральные функции были скорее прерогативой правителей, чем рядовых шаманов [271, с. 84 – 85]. Это же имело место и у ойратов. Так, в 1201 г. Худуха-беки и найманский правитель Буирух явили свои магические возможности во время боя с войском Тэмуджина; как отмечено в хронике, «эти самые Хуируд и Худуха могут волшебством вызвать ненастье» ([71, §143]. Упоминания об этом также можно найти в «Алтан Тобчи»: [76, с. 113 – 114]). Видимо, бой длился недолго ввиду непогоды, после чего ойраты, найманы и меркиты вернулись к себе ([71, §144]. Об этом же писал Рашид-ад-Дин: [88, с. 147]).

---

[69] В 2013 г. в Стамбуле я встретился с г-ном Т. Тургутом. Он, будучи гражданином Турции, как и его предки, по-прежнему считает себя принадлежащим к торгутам, которые прибыли в регион еще до Хулагу; до начала XX в. их род (его семья) правил в Эриванском ханстве. Т. Тургут изучает историю торгутов (турхаутов) на Ближнем Востоке во время монгольского нашествия, он опубликовал статью «Позабытые буддисты. Тургуты между Китаем и Россией» [589]. О разделе Чингисханом покоренных земель между его сыновьями и внуками, и о дальнейших подобных процессах говорится в исследованиях К. И. Петрова [326, с. 88 – 91].

[70] О ранних религиозных практиках монголов писали В. Хейссиг, Г. Д. Рубрук, Дж. дель П. Карпини ([463]; [93. С. 93 – 94, 124 – 127]; [69. С. 35 – 39]).

Титул «беки» («бики»), которым обладал Худуха, подчеркивал большое значение духовного фактора, а также указывал на место предводителя в иерархии общественно-политических отношений внутри ойратского общества. Согласно В. В. Бартольду, *беки* «обозначало первосвященника, высший религиозный авторитет... Слово бики встречается в титулах некоторых государей, например мергитского и ойратского» [158, с. 458 – 459]. Развернутую характеристику институту *беки* дал Б. Я. Владимирцов в своей классической работе «Общественный строй монголов»: ссылаясь на данные Рашид-ад-дина, ССМ, а также мнения В. В. Бартольда и П. Пеллио, он писал, что «следует обратить [внимание] на то, что этот титул beki носили главари «лесных» народов, меркитов и ойратов, среди которых шаманство было особенно сильно развито»[71] ([197, с. 345]. Такую же мысль высказывала и Т. Д. Скрынникова: [358, с. 41–42]). Слово «беки» имело схожее значение и у монголов, являясь титулом одного из руководителей[72]. Подтверждение этому мы находим в речи Чингисхана, обращенной к старцу Усуну, при награждении своих приближенных: «…По Монгольской Правде существует у нас обычай возведения в нойонский сан – беки… Сан беки идет у нас от самого старшего в роде. Пусть же примет сан беки – старец Усун. По возведении его в сан беки, пусть облачат его в белую шубу, посадят на белого коня и возведут затем на трон. Итак, пусть назначает и освещает нам годы и месяцы!» [71, §216].

Вероятно, в монгольский период, когда духовный, он же политический лидер у ойратов, потерял свои позиции главного правителя народа, уступая место руководству «Золотого рода», роль шаманов снижалась. Аналогичную картину можно было наблюдать и у монголов: согласно источни-

---

[71] В своей статье о Чингисхане Б. Я. Владимирцов отмечал, что лидеры с таким титулом «совмещали светскую власть князя и духовный авторитет волхва, связанного с былым родоначальником и с духами-покровителями» [194, с. 173]. К. Этвуд указывает, что слово «беки» означало и лидера клана, и шамана [411, p. 419].

[72] Б. Я. Владимирцов уточняет, что так звались обычно старшие сыновья или старшие в роду [198, с. 281].

кам, Тэб-тэнгри (Кокочу), являвшийся главным шаманом при Чингисхане, решился бросить вызов влиянию хана, унижая его близких и переманивая людей из их окружения [76, с. 194 – 198], чем и предрешил свою судьбу. Чингисхан, увидев в поступках шамана претензии на политическую роль, решился на его казнь под видом проведения единоборства ([там же, с. 199]; [58, с. 28]). Избавлением от Кокочу Чингисхан привел сферу религиозного под свою опеку. Он сам был проявлением воли Неба, которое дало ему право на политическую власть. Чингисхан позволял сосуществовать всем мировым религиям при условии подчинения ему, следовательно, и его политике. «Разделение сфер духовности и политики и подчинение первого второму было столь же важно, как подчинение экономики политическому порядку» [582, p. 71]. Война становилась перманентным состоянием общества, поскольку такого положения дел требовала логика развития кочевого скотоводства, по сути экстенсивного, что подразумевало потребность в постоянном расширении пастбищных территорий, и «в итоге развивалась не экономическая, а военная организация кочевого государства» [308, с. 378]. Политика оказалась, в известном смысле, надрелигиозной, ей были подчинены все сферы жизнедеятельности общества.

С переселением «лесных» народов (ойратов) в южные горно-степные регионы и трансформацией их традиционного быта в быт кочевников роль шаманов продолжала падать. В. В. Бартольд указывал, что «отмеченный у Рашид-ад-дина упадок авторитета шаманов в связи с переходом от охотничьего быта к кочевому также, по-видимому, должен быть признан общим явлением; влияние шаманов не может не падать, когда в народе развивается воинственность и привычка полагаться на силу оружия» [155, с. 471]. По Д. Банзарову, еще с конца VI в., ввиду проникновения в степи буддизма, «шаманство стало ослабевать в западных частях Монголии, куда еще раньше проникло и христианство…» [151, с. 44]. По мнению Л. Н. Гумилева,

«древнемонгольская религия исчезла потому, что ее носители – монгольская знать – приняли на западе ислам, а на востоке – буддизм» [205, с. 296].

Вероятно, знакомство ойратов с христианством (несторианством) и буддизмом произошло во многом благодаря их связям с найманами и кереитами. У найманов к изучаемому времени уже были распространены буддизм (через уйгуров, чьими землями они завладели) и несторианство [93, с. 131]. Как писал Рашид-ад-дин, в имени найманского хана были смыслы «вера», «высокий», и еще уйгурский титул [88, с. 112]; в отношении кереитов он отмечал: «До них [кереитов. – *Б. К.*] дошел призыв Иисуса, – мир ему! – и они вступили в его веру» ([87, с. 127]. Подобную мысль можно найти и у П. Джексона: [473, p. 248]). И. Рахевильц отмечал, что кереиты и найманы практиковали религиозную смесь из несторианства и шаманизма [542, p. 284]; ойраты и некоторые другие племена Западной Монголии частью были несторианами, «сам Арик-бука определенно выражал свои симпатии к несторианству» [207, с. 216]. В отношении буддизма надо заметить, что ранний период его распространения у ойратов тоже приходится на эпоху Чингисхана и его потомков [493, p. 117 – 122, 127]).

Вероятнее всего, с тибетским буддизмом монголы впервые вплотную ознакомились у тангутов. Государство тангутов (Си Ся, Тангут) занимало географически удобное положение: через его территорию проходили отдельные маршруты Великого шелкового пути, оно выступало как посредник при контактах тибетцев, монголов и китайцев. До сих пор мало изучено значение Тангута в истории монгольских народов, особенно западных монголов, поэтому остается актуальным замечание, высказанное В. П. Васильевым, что если бы мы знали полную историю Си Ся, «то не были бы в недоумении насчет истории Западной Монголии» [188, с. 87]. Для Тибета тангутское государство выступало своего рода окном в мир кочевников: «отношения Тибета с тангутским царством Си-ся были более близкими, чем мы думаем, и объединение монгольских племен в мощную кочевую державу в

начале XIII в. не могло пройти незамеченным» для Тибета, отмечал Ю. Н. Рерих [341, с. 141]. Слова «Тибет» и «Тангут» имели для монголов одинаковый смысл [282, с. 4].

У тангутов культура находилась на высокой ступени своего развития, в частности, у них были представлены конфуцианство, даосизм, несторианство, буддизм разных толков [329, с. 213]; тибетский буддизм был представлен, в основном, подшколами Кагью: Дрикунг, Карма и Цал. Именно последняя школа в изучаемое время являлась наиболее влиятельной среди других тибетских буддийских школ.

В «Красной книге» отмечается, что проповедник из школы Цал Кагью по имени «Цанг-па Дунгкур-па Вангчук Таши... ученик Шанг (римпоче), в то время был приглашен... в Миньяк для распространения учения Цал Кагью. После покорения государства Миньяк Чингисханом, он... дал учение Чингисхану и был направлен им в Сог для проповеди доктрины Цал Кагью»[73] [133, p. 452]. Согласно хронике «История учения – пир мудрецов» Паво Цуглака, эта школа первой из всех направлений тибетского буддизма стала пропагандировать свое учение среди монгольских народов: «Вероятно, что Цал появилась [в Монголии] раньше, чем Сакья и Карма. Ученики Шанг-римпоче Цанг-па Дунгкур-па и еще семеро ходили в Хор [то есть в Монголию. – *Б. К.*], где пребывали в уединении»[74] [127, p. 1414]. Более того – Паво Цуглак считает, что Чингисхан встречался с этим монахом и высоко оценил его качества: у тангутов он «разрушил много храмов, и тогда лама Цанг-па отправился к хану... Он преподал правителю святое учение, и пояснил, что благо всех живых существ зависит от доктрины. В результате хан

---

[73] «Gtsang pa dung khur ba dbang phyug bkra shis gung thang bla ma zhang gi slob ma/ thog mar shis zhva rgyal po'i bla mar gdan bzangs te mi nyag gi yul du thsal pa bka' brgyud kyi chos lugs thog mar spel/ rjes su jing gir han gyis shis zhva (mi nyag) rgyal khab gtor rjes sog yul du gdan drangs nas jing gir han la chos gsungs te sog yul du thai pa bka' brgyud kyi chos lungs thog mar spel/»

[74] «Sa kar gnyis las kyang mtshal pa'i bstan pa byung ba snga bar snang ste/ zhang rin po che'i slob ma gtsang pa dung khur pa dpon slob bdun gyis hor yul du byon nas ri khrod la bzhugs/»

проникся большим уважением к учению...»[75] [127, p. 1415]. После этой встречи последовал указ Чингисхана, «первое монгольское „жаса“... об освобождении лам от податей и военной повинности, а также о некоторых других мерах по защите буддийской религии» [171, с. 35]. Л. Петек предположил, что их встреча могла состояться в 1215 г., когда Цанг-па «поговорил с завоевателем через переводчика и объяснил ему основные принципы буддизма, получив в конечном итоге документ ('ja'sa), обеспечивающий защиту буддийским монахам» [530, p. 180]; впрочем, сам Петек сомневался в исторической достоверности этого события. В отличие от Л. Петека, Х. Кармай высказывается за историческую правдивость сведений, данных Кунгой Дордже и Паво Цуглаком [483, p. 42].

Цал была первой тибетской буддийской школой, начавшей свою проповедь среди монгольских народов. Дж. Туччи, после тщательного изучения источников, определил, что Цал Кагью была наиболее влиятельной школой в тибетском буддизме изучаемого периода [588, p. 9]; о том же писал Ю. Н. Рерих: «В конце XIII и начале XIV вв. большим влиянием пользовался монастырь Цаль Гунг-танг, расположенный на южном берегу р. Кьи-чу и основанный в 1187 г.» [341, с. 150].

Таким образом, согласно упомянутым источникам, Чингисхан обратился в буддизм, то же утверждают монгольские и тибетские источники более позднего времени (XVI – XVIII вв.) [170, с. 184]. Что касается потомков Чингисхана, то, по мнению тибетских летописцев, они также отдавали предпочтение буддизму и тибетским ламам. В «Золотой книге» Ш. Дамдина указано, что Угэдэй (хаган в 1229 – 1241 гг.) пригласил к себе во двор тибетского ламу Гунтабу. Тот поселился в столице Каракоруме и участвовал в

---

[75] «Gtsug lag khang mang du bshig bstan pa nyams rnams pa'i tshe bla ma gtsang pas rgyal po'i drung du byon te rgyal pos kyang gnam mchod thams cad kyi gral mgor bton sgos kyi sbyin bdag dza yin/jing gi rgyal po la lo tsa bsgyur nas rgyu 'bras dang chos kyi che ba bshad nas sems can gyi bde skyid sangs rgyas kyi bstan pa la rag/ bstan pa la rgyal pos bkur sti byed dgos/»

проведении буддийских служб совместно с буддийскими священнослужителями из числа монголов и уйгуров[76] [171, с. 35]. Автор «Дэбтэр-чжамцо» писал, что хаган Годан глубоко почитал Сина-хамбо Шейраб-Ешей, сакьяского ламу из Тангута, который содействовал контактам монголов со школой Сакья и ее лидерами – Сакья-пандитой и Пагба-ламой[77] [59, с. 14].

Вот что писал Джувейни о религиозных предпочтениях Чингисхана: «поскольку Чингисхан не был приверженцем какой-либо веры и не следовал никакому исповеданию, он не проявлял нетерпимости и предпочтения одной религии другой и не превозносил одних над другими… И так же, как он с почтением взирал на мусульман, так миловал христиан и идолопоклонников. И дети, и внуки его, по нескольку человек, выбрали себе веру по своей склонности» [58, с. 20]. Мнение Джувейни в отношении вероисповедания Чингисхана, в целом, совпадает с точкой зрения специалистов: так, Г. В. Вернадский упоминает отрывок из «Ясы»: «Чингисхан... приказал, чтобы все религии были уважаемы, и не должно быть выказано предпочтение одной перед другими» [590, p. 102]. В. В. Бартольд указал, что «Чингиз-хан остался верным шаманистом» [158, с. 458]. Однако ряд ученых, несмотря на признание за ним пристрастия к шаманистским практикам, все же считают важным выделить его особое отношение к буддизму: «Чингисхан был шаманистом. Но он и его последователи поддерживали связи с ламами, писали им» [467, p. 506]; «среди родичей Чингисхана были ламы, достигшие высоких степеней; например, его двоюродный дед был Хутухта-мунгур, а его дядя – Хутухта-чжурки» [249, с. 57]. По мнению Ш. Биры, Чингисхан, будучи покровителем разных религиозных воззрений, более покровительствовал буддизму [494, p. 331], и с этой точки зрения особый интерес представляет

---

[76] Согласно Г. де Рубруку, ламы были и при дворе Мэнгу; он отмечал, что они бреют головы, носят четки, постоянно повторяют мантру «on mani baccam» [93, с. 125]. О тибетской мантре «Ом мани падме хум» писал В. П. Андросов [146, с. 301].

[77] «В 1268 г. Пагба изобрел монгольское письмо, и получил достоинство Далай-ламы, под названием: го-ши» [178, с. 186]. О деятельности Сакья-пандиты и Пагба-ламы у монголов писал Й. Элверског [117, p. 64 – 66].

информация, что верхушку его шлема украшала фигурка бодхисаттвы Ваджрапани[78] [425, p. 215].

Религиозная толерантность в империи монголов поддерживалась правителями благодаря теории о том, что власть была дана им ввиду мандата Неба; следовательно, все религии, какими бы они ни были, были лишь средством поддержания этой власти. Что касается прозелитизма, то П. Циме приводит мнение Т. Мэя, что «одной из причин против конвертации была их вера в то, что они были освящены „небесами“, а другой причиной была их толерантность» [608, p. 185]. Потомки Чингисхана, так же, как и другие лидеры монгольского мира, в том числе ойраты, для установления и укрепления своей власти использовали отработанную веками политическую культуру кочевников, которая наиболее явственно проступает в ССМ, где излагается модель политической легитимации, во многом основанной на концепции «Вечного Неба»[79]. Очевидно большое значение (роль) религиозной системы у ойратов; с падением роли шаманов ойраты и восточные монголы оказывались все более открыты таким мировым религиям, как христианство (в форме несторианства) и буддизм.

Дети и внуки Чингисхана, оставшиеся в восточной части прежде единой империи, проявляли интерес к тибетскому буддизму. Несмотря на краткосрочные встречи Чингисхана с ламами, до 1240 г. между центральным Тибетом и монголами не было контактов. Далай-лама отмечал в «Истории Тибета», что в середине XIII в. возникли особые отношения («наставник – ученик») между сыновьями Толуя, с одной стороны, и некоторыми школами Кагью, с другой: Хубилай – с Цал Кагью, Мэнгу – с Дрикунг Кагью, Хулагу – с Пагмоду Кагью[80] ([131, p. 63]; [80, с. 40]).

---

[78] Об институте бодхисаттвы в буддизме и о Ваджрапани писал В. П. Андросов [146, с. 129 – 130 и с. 172 – 173].

[79] О политической культуре кочевников писал П. К. Дашковский [212, с. 130 – 131].

[80] «De yang mon khor rgyal pos 'bri gung pa sa chen rgyal pos [Сэчен хан, то есть Хубилай. — *Б.К.*] tshal pa/ hu la hus phag mo gru pa rnams so sor mchod gnas su bzung ste/».

Последующие события показали, что Ариг-Буга, четвертый, младший брат указанных толуидов, стал покровителем Карма Кагью[81]: лама Карма Пакши, наиболее известный тибетский буддийский деятель своего времени и лидер школы Карма Кагью черношапочная (Кармапа), пренебрег приглашением Хубилая остаться при его дворе и предпочел союз с Мэнгу, который был тогда хаганом (правил в 1251 – 1259 гг.). Согласно Паво Цуглаку, «несколькими годами ранее [описываемых событий – *Б. К.*], Карма Бакши дал учение Монгор хану [Мэнгу], благодаря чему хан стал добр сердцем...»[82] [127, p. 1419]. Т. Уайли писал, что благодаря Карма Пакши Мэнгу, бывший христианином несторианского толка, стал последователем тибетского буддизма [603, p. 120]. Но Мэнгу скончался, и новым хаганом в 1260 г. стал Хубилай. Он отправил Кармапу в ссылку [127, p. 1421][83].

Кармапа, «мистическими» способностями освободившийся от преследований Хубилая, оказался на стороне Ариг-Буги ([549, p. 144]; [553, p. 143]). Вероятно, политическая ориентация на Ариг-Бугу, как законного наследника трона Чингисхана[84], и борьба с Хубилаем, притеснявшим Кармапу, обусловила активность Кагью среди оппонентов хагана. Религия в тот период все более становилась частью политических процессов, формируя те или иные группы интересов, во внешнем (внетибетском) плане нацеленные на поддержку определенной партии, во внутреннем (тибетском) – на привлечение различных сил на свою сторону в условиях не прекращавшейся межшкольной борьбы.

---

[81] Паво Цуглаг сообщает, что Ариг-Буга также покровительствовал Таглун Кагью [127, p. 1416].

[82] «'Di'i gong gi lo bshi lnga na grub thob chen po karma pak shis rgyal po mong gor gan la chos gsungs byin gyis brlabs pas rgyal po 'khor bcas sems gdzung 'jin las grol/»

[83] Тогда у Хубилая было немало «цалбаских лам», но они разошлись «по своим взглядам на одушевленные существа» [51, с. 65 – 66], и с прибытием около 1260 г. ко двору ламы Дрогон Чогьял Пагбы ('Gro mgon chos rgyal 'phags pa, он же 'Phags pa blo gras rgyal mtshan, 1235 – 1280 гг.), племянника Сакья Пандиты, имперский патронаж получила эта традиция тибетского буддизма.

[84] С 1260 г. Ариг-Буга начал войну со своим братом.

Территория, которой правил Ариг-Буга, представляла собой нынешнюю Западную Монголию и граничила с землями чагатаидов, которые тоже выступали соперниками Хубилая. Еще в начале правления Ариг-Буги к нему отошла часть восточных земель от государства Угэдэя[85]. На сторону Ариг-Буги, кроме Хайду, внука Угэдэя, стала Эргэнэ, правительница Чагатайского улуса, которая была дочерью Торельчи и внучкой Худуха-беки; последние оба правили в Или-Иртышском междуречье [326, с. 92]. Указанные территории были местопребыванием ойратов, поскольку они жили на стыке земель улусов Угэдэя и Чагатая [там же, с. 95]; они тоже предоставили свои отряды для войск Ариг-Буги. Новая волна ойратов прибыла в Или-Иртышское междуречье в начале 1260-х гг., в связи с перемещением туда ставки Ариг-Буги из Енисейско-Иртышского междуречья, и позже такие переходы продолжались почти полстолетия [там же, с. 94]. Ариг-Буга в 1264 г. отказался от борьбы[86]. Между тем, в 1266 г. оппозицию возглавил Хайду, сын Хашина и внук Угэдэя, который объявил себя ханом (не хаганом) [417, p. 108] в 1269 г. на курултае у реки Талас. Его кочевья занимали районы Или, Туркестан, Кашгар, практически всю Западную Монголию, с центром недалеко от Эмиля [326, с. 96]; Н. Я. Бичурин называл его «чжуньгарский князь Хайду» [178, с. 187]. Ойраты, у которых «не было особых причин испытывать дружеские чувства в отношении хубилаидской династии Юань» [526, p. 187], приняли активное участие в войне Хайду против Хубилая.

Хайду смог установить доверительные отношения с Дувой, возглавившим чагатаидов после смерти в 1271 г. своего отца, Барак-хана, правителя чагатаидского улуса. В том же 1271 г. улусы Чагатая и Угэдэя формально объединились под властью Хайду. Территория ханства была огромной: она

---

[85] Еще ранее брат Ариг-Буги и Хубилая, Мэнгу, став хаганом, фактически упразднил улус Угэдэя, а многих его потомков казнил.

[86] Как отмечала Дж. Мияваки, с падением Ариг-Буги и образованием династии Юань в 1271 г. нет никакой информации об ойратах или о ситуации к западу от Алтая [514, p. 40].

включала в себя «все Или-Иртышское междуречье, большую часть Тянь-Шаня, прииртышские области Дешт-и Кыпчак, все Енисейско-Иртышское междуречье и значительную часть Алтайско-Хангайского нагорья» [326, с. 96]. Он смог привлечь на свою сторону, кроме ойратов, другие народы, недовольные властью Хубилая; военные действия шли на огромном пространстве от Алтая до южных оазисов Восточного Туркестана. Кроме того, Хайду совершал пограничные набеги на территорию иль-ханов, стремясь захватить Хорасан (удобное место для кочевья и скота). Эти атаки имели определенные результаты: он стал контролировать торговые пути между Китаем и Ираном, что фактически повлияло на получение иль-ханами независимости от Юань [417, p. 61 – 62]. Хайду был серьезным соперником Хубилая и его преемника, Ульдзейту (правил в 1294 – 1307 гг.), однако он не был «идеологическим воином» [там же, p. 107], т. е. он боролся не за хаганский титул, но за восстановление территории улуса Угэдэя, своего деда, как то было определено еще решением Чингисхана.

Сражения, судя по всему, шли и на территории Тибета, чему способствовали внутритибетские обстоятельства: в середине XIII в. школа Кагью находилась в сложной ситуации, так как ее бывшие покровители умерли или отошли от дел (Мэнгу-хаган и иль-хан Хулагу скончались в 1259 и 1265 гг., Ариг-Буга подчинился своему брату в 1264 г.), а сама она находилась под давлением со стороны школы Сакья, патронируемой Хубилаем[87]. Как отмечалось выше, подшколы Кагью стали налаживать отношения с правителями из семейств Угэдэя и Чагатая: Хайду, Дува и другими. Следовательно, можно предположить, что школа Кагью обрела некоторое влияние среди ойратов примерно в последней трети XIII в. Уже в конце XIII в. ойраты приняли участие в военных действиях против Сакья на стороне Дрикунг Кагья. Вот

[87]При Хубилае получила свое завершение теория «двух законов» — единения светской и духовной властей. В «Истории Тибета» Далай-лама Пятый указал, что отношения между Сакья и монгольским ханом были построены по принципу «учитель-наставник – ученик-милостынедатель» [131, p. 108].

что сообщает Пагсам-джонсан: «...В год дерева-курицы (1285 г.)... Бригон [Дрикунг] привела войска верхних монголов против Сакья...» [80, с. 40].

Согласно тибетским источникам, это были войска «верхних монголов» (stod hor), более того, дается точное указание, что это были войска Ху-ла [588, p. 16, 253]; известны даже имена тибетцев, выступавших на стороне stod hor [597, p. 78 – 79]. Однако Ху-ла (иль-хан Хулагу) скончался еще в феврале 1265 г. Р. Пубаев считал, что в составе войск Дрикунг были монголы, проживавшие в Западном Тибете [80, с. 175] – территории, подчинявшейся Хулагу. На наш взгляд, это маловероятно, т. к. связи с Тибетом уже не были такими как прежде. Кроме того, иль-ханы на тот период продолжали формально подчиняться верховному сюзерену, Хубилаю. Следовательно, «верхними монголами», выступившими на стороне Кагью в войне 1285 – 1290 гг., были, скорее всего, подданные Хайду и Дува, в первую очередь, ойраты; Л. Квантен полагает, что это были ойраты Хайду [500, p. 131]. Согласно другому мнению, те ойраты принадлежали Дува, который, как отмечалось, был у Хайду марионеткой ([530, p. 189, 201]; [553, p. 222]; [603, p. 131 – 132]), либо выполнял многие его поручения, сохраняя известную степень самоуправления дома чагатаидов [417, p. 109].

Хайду скончался в 1301 г.; в последующие годы дома Чагатая и Угэдэя[88], хотя формально являлись вассалами династии Юань, были во вражде между собой. Конфликт между Юань и чагатаитами продолжался до 1317 г., когда войска Юань наконец-то сумели оккупировать Джунгарскую впадину (также территорию Восточного Туркестана), но затем они покинули регион по неизвестным причинам [407, p. 259 – 261]. По Н. Я. Бичурину, после Хайду «чжуньгарские князья покорились и успокоились» [178, с. 187]. Чагатаиды смогли подавить сопротивление оставшихся угэдэидов и, по сути,

[88] Как отмечал К. И. Петров, улус Угэдэя стал «исчезать» еще в процессе образования Хайду своего государства, когда же после смерти последнего государство стало распадаться, то пошел процесс не восстановления старых территориально-этнических отношений, но образования новых [326, с. 120].

стали преемниками государства Хайду, создав особое государственное образование, не подчинявшееся Юань или иль-ханам [417, p. 1].

В первые десятилетия после смерти Чингисхана основная часть ойратов, которая не ушла в Персию, продолжала оставаться в составах улусов детей и внуков Чингисхана (в основном, у угэдэидов и чагатаидов), не претендуя на самостоятельную политическую роль. В. В. Трепавлов отмечает, что еще десятилетия после Чингисхана «преклонение перед создателем империи обеспечило на первых порах сохранение освященных им политических и идеологических норм» [374, с. 117]. Ойраты, ослабевшие от поражений от Хубилая и междоусобных войн, вероятно, стремясь отстраниться от борьбы чагатаидов и угэдэидов, отошли в Иртышско-Илийское междуречье и Восточный Тянь-Шань [327, с. 13]. Возможно, они приняли подданство монгольской династии (т. е. хубилаидов), по крайней мере, в источниках нет сообщений об активности ойратов в улусах Угэдэя или Чагатая.

В изучаемое время в регионе были распространены две религиозные системы – буддизм и ислам. Как выше отмечалось, у ойратов известное распространение получило учение Кагью. У чагатаидов буддизм продолжал сохранять влияние. В отличие от джучидов, чагатаиды не проявляли рвения к исламу, и даже оказывали поддержку буддизму: например, в 1339 г. чагатаид Есун Тимур (правил в 1336 – 1342 гг.) издал указ о защите буддийского монастыря йогачаров [448, p. 189]. В XIV в. чагатаидский улус был в религиозном отношении расколот: если его западная часть (Бухара, Самарканд) была заселена ревностными мусульманами, то восточная (Турфан, Хами) была представлена стойкими буддистами [448, p. 190 – 191].

Судя по положению и роли Худуха-беки, к ойратам довольно рано пришло осознание, что для выживания и развития их сообщество должно иметь единую религиозную ориентацию (благодаря наличию единого религиозного лидера). Это позволяло всем им, несмотря на различие в происхождении, положении или времени пребывания в составе конфедерации,

обладать такой ориентацией как основой для единения. Религии, проникая к кочевникам в разные периоды их более ранней истории (особенно буддизм и христианство), не оказали столь значимого влияния, как это случилось после начала Чингисханом знаменитых завоевательных походов.

2.2.1. Особенности религиозного и политического развития ойратов с середины XIV в. до середины XV в.

Вторая половина XIV в., прошедшая под знаком падения хубилаидской династии Юань, является важнейшим в истории восточных монголов и ойратов[89]. До тех пор правило, согласно которому власть получали лишь представители «Золотого рода» (т. е. потомки Чингисхана по мужской линии), фактически, не подвергалось никакому сомнению, однако со временем стали появляться различные его трактовки. Например, Тимур (Тамерлан) смог обосновать свою легитимность как зять (güregen) «Золотого рода», ойраты же, как не-чингисиды, должны были утверждать свою власть, владея лишь вторыми ролями (первый министр – тайши). Подобные «нюансы» оказали свое существенное воздействие на дальнейшую историю ойратов, особенно религиозную, поскольку у них религия окажется едва ли не в центре всех значимых политических и социальных событий.

По мнению Н. Я. Бичурина, ойратская история начинается с изгнания монголов из Китая [176, с. 24]; в целом того же мнения придерживается и Дж. Мияваки: ойраты вновь возникли на арене истории после смерти последнего императора Юань Тогон (Токуз) Темур-хана в 1388 г. [514, p. 40][90].

---

[89] Специалисты отмечают, что после падения Юань «как то всегда случалось во времена кризиса в Центральной Азии, возродился трайбализм» [519, p. 84], что привело к разобщению восточных монголов.

[90] Самым ранним ойратским правителем, упомянутым в минских анналах, является Мунко-Тэмур (Meng-k’o T’ieh-mu-er) ([438, p. 1035]; [392, с. 18]), поставленный к ойратам Тогон Темуром.

Падение Юань повлияло на рост политической активности ойратов, которые в конце XIV в., видимо, в значительной массе продолжали находиться в подчинении у восточных монголов, в частности у Элбек-хана, потомка Тогон Темура. Согласно монгольским хроникам, Хуухай Тайу (Хутхай Тафу), один из лидеров ойратов[91], подданный Элбек-хана, был убит ввиду наговора на него Элзит, ханской супругой. Позже, когда выяснилось, что он был казнен напрасно, Элбек-хан в возмещение ущерба передал в управление его сыновьям Угэчи Хашиге и Батуле четыре тумена (ойратов)[92] ([76, с. 257 – 258]; [116, p. 62, note. 199])[93].

Элбек-хан вручил Батуле титул чинсанга (государственного министра) и женил на своей дочери Самур Гунджи ([237, с. 25]; [60, с. 84]). «После того, как хаган просидел на престоле шесть лет, ойратские Батула-чинсанг и Угэчи Хашига прикончили Элбэг-хагана в год змеи[94], и он стал тэнгри. Батула-чинсанг и Угэчи Хашига сначала захватили четыре тумэна ойратов и стали врагами. Говорят, так была захвачена ойратами единая держава монголов», отмечается в «Алтан тобчи» ([76, с. 258]; [55, с. 158]; [116, p. 61]). Маловероятно, чтобы хаган был убит своим зятем, скорее всего, это сделал Угэчи Хашиг, которого Элбек-хаган обделил наградами; в «Шара туджи» эта ситуация уточняется: «после этого ойратский Угэчи-хасха убил хана» [60, с. 85], что случилось спустя четыре месяца после описанных выше событий (женитьбы Элбек-хана и убийства Хутхай-тафу).

Дальнейшие события развивались следующим образом: после убийства Элбека, восточных монголов в 1400 г. возглавил его сын Гантемур, но он спустя два года был убит тем же Угэчи Хашигом. Последний с помощью Аругтая[95] занял всемонгольский трон и принял имя Гуйлинчи-хана[96], а

---

[91] И. Я. Златкин отмечает, что он был из рода чорос [237, с. 25].
[92] Согласно «Желтой истории», ойратов получил лишь Батула [60, с. 84]
[93] Судя по всему, был еще третий ойратский лидер – Батуболо; «народ ойратов распался на три части», отмечается в Мин ши [392, с. 18].
[94] 1401 г. По другим данным, это случилось в год красного быка (1387) [203, с. 50].
[95] Аругтай был выходцем из Хёлёнбуира (Хулун Буир).

Аругтаю был вручен титул чинсанга ([477, p. 498]; [378, с. 147]). Недовольный таким развитием событий, Батула, бывший до того единственным чинсангом, начал войну с Гуйлинчи, которого Аругтай вскоре предал, и разбитый Гуйлинчи (Угэчи Хашиг) отправился в свои кочевья в районе Ганьсу, где вскоре скончался[97].

Аругтай в поисках настоящего потомка-чингисида посетил чагатайский Бешбалык, откуда он привез в Монголию младшего сына Элбек-хана, Буяншира (Бунияшир, 1379 – 1412 гг.), провозгласив его в 1408 г. императором с правящим титулом Ользитемур (Элзей-Темур), сам же принял звание таиш (тайши – «Великий Наставник»)[98] и стал верховным военачальником. Каракорум вновь стал столицей. Батула, Батуболо и Тайпин[99] повели свои войска против нового императора и его тайша. Новый правитель Мин, заинтересованный в усобице между ойратами и восточными монголами, решил воспользоваться ситуацией и предоставил в том же 1408 г. императорские титулы этим трем ойратским лидерам, тем самым положив начало политике разделения и ослабления этих кочевников: Махаму – титул «шунь-нин-ван, Тайпину – сянь-и-ван, Батуболо – ань-лэ-ван[100]» ([392, с. 18]; [274, с. 26]; [378, с. 148]; [584, p. 77], последний указывает на 1409 г.]). Позже, в мае 1409 г. он даровал титул «Верный мирный принц» (онг, ван) Махаму (т. е. Батуле)[101]. Прознав про это, Ользитемур в ярости в июне того же года приказал убить минского посланника и начал военную кампанию против ойра-

---

[96] Он назван у Н. Я. Бичурина как «Гольци, не имевший законного права на престол» [176, с. 25].

[97] В «Желтой истории» сказано, что Угэчи Хашиг умрет вскоре после гибели Батула-чинсанга [60, с. 85].

[98] Н. Я. Бичурин также отмечал, что в начале XV в. «сильные Князья Монголии разделились на три стороны или партии, и Глава сильнейшей из них обыкновенно занимал при Хане должность Тайши… пользовался неограниченным полномочием в делах и правом предводительствовать войсками целой Монголии» [176, с. 25].

[99] Согласно Л. Жамсрану и В. Успенскому, его звали Тайван ([477, с. 499]; [378, с. 147]).

[100] По А. И. Чернышеву, Батула-чинсанг – это Махаму, Угэчи хашиг — Тайпин, Батуболо не идентифицирован [392, с. 18].

[101] Согласно В. Успенскому, он перебрался со своими подданными в Ордос (Хэ-тао), но продолжал сохранять связь со своими соплеменниками [378, с. 148].

тов, которая провалилась [477, p. 499]. Вскоре Ользитемур и Аругтай рассорились, и первый отправился на запад, на свою родину – в улус Чагатая, но по дороге в 1412 г. был убит Батулой, который поставил хаганом Делбека (1395 – 1415 гг.), сына Ользитемура[102]. Готовясь к войне с Аругтаем, Батула потребовал от минских властей военную помощь, но те не только отказали ему, но и вручили 28 июля 1413 г. титулы и подарки Аругтаю (титул «Послушного Принца» (henani van), и «правителя Каракорума» (Хар-Хорина)) и его окружению; далее в хронике «Шилу» Аругтай упоминается под последним титулом [562, p. 359].

Смысл этого приема заключался не только в желании встроить правящий слой соседних народов в иерархию китайской «табели о рангах», тем самым подчинив их себе прежде всего в политико-правовом отношении; налицо стремление минских правителей использовать классический прием divide et rule для ослабления своих сильных противников, поскольку их объединение грозило бы существованию империи[103].

Батула, все же, пытался наладить дружественные отношения с Нанкином, однако минский двор настороженно относился к его успехам и тем более требованиям. В Мин шилу имеется запись от 1413 г.: «Северный варвар Буян-Буха прибыл ко двору и сообщил: «С тех пор как ойратский Мухмуд убил своего хана, он стал очень гордым и пытается бороться со Срединным государством. Тот факт, что он шлет послов ко двору – показатель не подчинения, но алчности к золоту, шелку и вещам» [цит. по: 475, p. 51].

В 1414 г. в битве армии ойратов против объединенной армии Аругтая и Мин (в последней воевало около 500 000 воинов) близ нынешнего Улан-

[102] Й. Элверског отмечает: «Основываясь на минских записях, подъем ойратов начался на самом деле в 1412 г., когда ойратский правитель Махмуд сменил монгольского правителя Буяншири и поставил на трон его сына, Делбека» [116, p. 61, note. 197].

[103] Был и внешнеполитический контекст: после смерти Туглук Тимура в 1362 г. в Могулистане начались усобицы, чем воспользовался Тимур (Тамерлан), в период 1375 – 1390 гг. подчинивший регион своей власти; впоследствии Могулистан стал опорным пунктом для его войск, готовившихся к войне с Китаем [239, с. 69 – 70]. Поход не состоялся из-за внезапной смерти Тимура в Отраре.

Батора ойраты были разгромлены; чуть позже Делбек был убит Эсехой, сыном Угэчи Хашиги[104]. Эсеха, в свою очередь, провозгласил себя императором и взял имя Ойрадай [477, p. 500]. Он продолжил давление на ойратов, последние отступили в южные регионы Джунгарской впадины и Могулистан, где в 1416 г. они были вновь разбиты в битве у Хами, а Батула схвачен и казнен[105]. Вскоре Ойрадай скончался, а Аругтай в 1425 г. интронизировал императором Адая из хорчинов, потомка Хабуту-Хасара, а сам вновь стал тайш (тайши). Он подарил Адаю супругу Батулы, Самур, с ее сыном Бахаму, однако Адай вернул мальчика Аругтаю, который сделал его своим слугой и стал называть Тогоном (toghoghan – котелок), поскольку сам в свое время получил прозвание Аругтай от Батулы, для которого он собирал кизяк (arag, aruq). Его мать, Самур, вскоре упросила своего супруга Адая позволить ее сыну вернуться к ойратам [477, p. 500]. Будучи старшим сыном Батулы, Тогон в 1417 г. наследовал его титул чинсанга и формально возглавил Четыре Ойрата[106]. Еще через год он, с согласия двора, наследовал титул шунь-нин-вана[107] («Послушный и мирный правитель»), ранее врученный Минами его отцу, и проводил миролюбивую политику в отношении империи[108].

Тогон стал готовиться к войне и укреплять тылы: он выдал замуж свою дочь Нугандашир за Бушира, правителя Хами, чьей независимости угрожали планы Адая и Аругтая, совместно с чагатаидами, возродить Юань; подчинил себе урянхаев; установил связи с чжурчженями [477, p. 501]. Поскольку Адай не был потомком Чингисхана, и поэтому не пользовался авторитетом среди монголов, Тогон заранее подобрал ему замену – им стал Ток-

---

[104] Об Эсеху писал Й. Элверског [116, p. 63].

[105] Разные версии гибели Махаму (Батула-чинсанга) рассмотрены И. Я. Златкиным [237, с. 28 – 29].

[106] По Х. Цэнгэлу, Тогон убил соратников своего отца – Тайпина и Батуболо, тем самым объединив ойратов [584, p. 77].

[107] Также может писаться как *шунь-и-ван*.

[108] Важность этого титула заключалась в праве контролировать выгодную торговлю в приграничной зоне [447, p. 4].

то-Буха, старший из внуков[109] Элзит, на которой женился Элбек-хан по совету Хутхай-Тафу. Токто-Буха со своими двумя братьями проживал под опекой Батулы, и они поддержали его план.

В 1437/1438 г. Тогон разбил Адая и Аруктая[110] и направил подарки императору Мин. Поскольку он сместил не-чингисида Адая, то скоро стал популярен по всей Монголии. Однако Тогон не торопился передать престол Токто-Бухе, возможно, поскольку сам хотел стать хаганом. Ранней весной 1439 г. на церемонии поклонения в Ордосе у священных юрт, где хранился сульдэ Чингисхана, Тогон, вместо того, чтобы объявить о начале правления Токто-Бухи[111], стал хвалиться, что он, ойрат, не ниже его, великого Чингисхана; внезапно из юрты из колчана хана вылетела стрела, и Тогон скончался от раны в спине ([136, p. 106]; [60, с. 85]; [477, p. 502-503]; [197, с. 440]). Токто-Буха стал ханом[112], принял имя Дайсун (Тайсун) и назначил Эсэна, сына Тогона, тайши, с сохранением за ним отцовских титулов, и верховным командующим. Тайсун взял под правление только восточную часть Монголии, Эсэн же отвечал за Четыре Ойрата. В декабре 1446 г. он получил от Минов новую печать, но неясно, какой титул там был указан ([562, p. 361]; об Эсэне и Тайсуне также писал [116, p. 64, note. 207, 208]). Будучи вторым человеком после хана, Эсэн стремился проводить собственную политику; так, под 1451 г. источник сообщает, что «Тогто-Буха-ван и Эсэн-тайши се-

---

[109] Он был сыном Аджая, которым была беременна Элзит в то время, когда ее муж был убит Элбек-ханом.

[110] По Х. Цэнгэлу, это случилось четырьмя годами ранее [584, p. 77]. На этот же 1434 год, 26 сентября, когда ойратам удалось убить Аруктая, указывает и Г. Серрайс [562, p. 359].

[111] Несколько ранее он объявил Токто-Буху ханом, себя – тайши, но реальную власть ему так и не передавал. Тогон был первым из ойратских лидеров, кто назвался тайши, следующим был Эсэн; Махмуд никогда не носил такого титула [562, p. 361].

[112] Н. Я. Бичурин писал, что в 1425 г. Олотай (Аругтай. – *Б. К.*) был разбит ойратами и ушел на восток, к реке Ляо. Но в 1431 г. Тогон напал на него «которого убивши, овладел его народом и хотел объявить себя ханом, но прочие князья не были на сие согласны. И так на ханский престол возведен Тохто-буха, а Тогон сам себя объявил везирем его» [178, с. 197].

верных монголов и ойратов раздельно прислали ко двору лошадей[113]» [475, p. 52]. Судя по этим данным, Эсэн уже в открытую действовал как независимый правитель[114].

Убийство Элбек-хагана, отделение ойратов от восточных монголов и их дальнейшая междоусобная борьба действительно имели принципиальнейшее значение для всех них. Д. Снис, имея в виду это же событие, отмечал, что монгольская хроника «Altan Khürdün Minggan Khegesütü» (ок. 1739 г.), описывает расхождение ойратской знати с чингисидами в конце XIV в. как отделение ойратской линии (*ug ündüsün*) от монгольской *mongγol*. «После этого политического акта ойраты описываются как отличные от монголов, хотя они продолжали быть включенными в число тех, кто говорит на монгольских языках (*mongγol kheleten*)» [568, p. 171]. Подобное отмечал и Г. И. Рамстедт: «При этом ойраты и сами все же народ, говорящий чисто монгольским языком и соединяющий себя с монголами под общим именем дöчин дöрбöн – «сорок и четыре, сорок-четыре». Эти монгольские «четверо ойратов» являются самыми западными монгольскими племенами...» [337, с. 547]. Нам хотелось бы выделить мнение Б. Я. Владимирцова, отметившего, что после падения Юань «„Золотой род“ начал оскудевать; царевичей просто стало мало. А между тем младшие феодалы sayid’ы, вернувшись к своим „тысячам“, ставшим отоками, скоро почувствовали свою силу… Они поняли, что сами могут стать на их место [хаганов, джинонгов и тайджи – *Б. К.*]. Ойратские сайды оказались в особо благоприятном положении» [197, с.

---

[113] Как писал А. С. Мартынов, «с точки зрения высокой теории, значение приезда ко двору заключалось в том, что он давал возможность „варварам“ выразить свою – „искренность“. С этой точки зрения приезд с данью извне есть прежде всего форма выражения искренности» [294, с. 46]. Дж. Фэйрбанк и С. Тенг писали: «Отношения между Сыном Неба и данниками строились на этической основе, что означало, что трибутарии были покорны и почтительны, а император был сострадательным и снисходительным. Отношения были формализованы, и предоставление дани было ритуальным представлением» [451, p. 147].

[114] Ойратских правителей, ставивших ханами Монголии потомков Чингисхана, а себя – первыми министрами при них, Д. Снис именует «создателями правителей» (king makers) [567, p. 395]. Эсэн, фактически, завершает список таких «создателей».

442]. Среди причин он выделяет их подчинение непосредственно хагану и правление над «молодым народом, только что перешедшим на „степь“, лучше других монгольских племен сохранившимся во время войн империи и феодальных схваток между царевичами» [197, с. 443]. Вместо туменов и тысяч у ойратов появились «особые группировки… получившие в литературе названия „поколения“» [237, с. 44].

По Г. И. Рамстедту, «…после изгнания монгольской династии из Китая, имя Ойрат делается все более и более известным; ойраты и дӧрбӧн-ойраты, «четыре ойрата», выступают в виде врагов восточных монголов и стремления их направлены на добывание самостоятельности и независимости от „сорока“ монголов»[115] [337, с. 547]. В данном случае мы видим совместное проявление тех тенденций, что были в ойратском сообществе: чтобы выйти из-под власти монгольских правителей[116], следовало обрести иную, отличную от монгольской (общемонгольской), идентичность, поскольку, как отмечает Д. Снис, «…быть монголом, означало, собственно, находиться под правлением борджигитов» [568, p. 171]. Такого рода тенденции были тем более результативны, поскольку отсутствовал, или, скорее, играл минимальную роль такой важный скрепляющий фактор, как родовые отношения: в то время этнические группы были не автохтонными родственными сообществами, но политически определенными категориями, формировавшимися правителями [568, p. 174].

Новая идентичность подразумевала наличие идеологической альтернативы[117]. А. Бирталан пишет: «Поскольку чингисиды ослабли и к власти

---

[115] Подробно причины борьбы ойратов с восточными монголами (халха) рассмотрены И. Я. Златкиным [237, с. 23 – 24].

[116] Хотя чингисиды претерпевали экономическое давление, междоусобицу, борьбу с ойратами и периодические вторжения Китая в начале XV века, они рассчитывали на стабильность и сильное лидерство, надеясь на свою принадлежность к «Золотому роду» [450, p. 473].

[117] У ойратов был особый сильный инструмент: они представляли интересы степной аристократии, выступавшей за сохранение традиций предков, в потере которых обвиняли окитаившихся юаньских монголов [378, с. 146 – 147].

пришли вожди западно-монгольских племен, западные монголы нуждались в мифологическом и легендарном происхождении, чтобы сделать свое правление легитимным» ([418, p. 79]. Об этом также упоминал Д. Твитчетт: [591, p. 227]). Такая идеологическая основа тем более была нужна, поскольку они в действительности со временем владели всей Монголией, и устраивали военные набеги на соседей по всему периметру ее границ [584, p. 78].

В поисках такой основы они обратились к буддизму. Это учение было им известно, как отмечалось, еще ранее. Косвенные свидетельства о бытовании буддизма у ойратов в рассматриваемый период можно найти, например, в «Тарих-и Рашиди», где есть сведения о Туглук Тимуре (1329 / 1330 – 1363 гг.), первом правителе Могулистана (Восточного Туркестана), сыгравшем принципиальную роль в обращении местных тюркских народов в ислам. Он вырос среди ойратов; согласно источнику, «Хан [Туглук Тимур] в возрасте 16 лет был доставлен из калмаков[118] Амиром Буладжи[119]; в возрасте 18 лет он стал ханом. В возрасте 24 лет он был обращен в ислам[120] и умер в возрасте 34 лет. Он родился в 730 году (1329 – 1330 гг.)» (цит. по: [105, с. 38]). В «Тарих-и Рашиди» не говорится, какой веры придерживался Туглук Тимур, пребывая у ойратов, однако есть малоизвестная информация в источниках Карма Кагью, где отмечено, что Ролпэ Дорджэ (1340 – 1383 гг.), четвертый черношапочный Кармапа лама, в 1363 г. получил приглашение от «правителя То-хора[121] ... чагатаидского монгола Тоглаг Темура» [549, p. 147], но отказался посещать Могулистан, поскольку ранее хан был обращен в ислам. Данный эпизод из жизни Туглук Тимура позволяет заключить, что

---

[118] Вопрос об идентичности калмаков, т. е. их этнической принадлежности, является в науке довольно запутанной проблемой (см. ниже). Здесь под калмаками подразумеваются ойраты [256].

[119] «Моголистану уже при Пуладчи подчинялись Семиречье, районы к югу от Иссык-куля и Восточный Туркестан от Кашгара до Кучара, т. е. без территории Кочо» [239, с. 69].

[120] Он стал мусульманином около 1353 г.

[121] То-хор (Stod Hor) в тибетской историографии традиционно связывают с Восточным Туркестаном (см. ниже).

он был знаком с буддизмом, когда жил у ойратов (калмаков), которым буддийские положения в первой половине XIV в. были в определенной степени известны, и это был буддизм школы Карма Кагью (черношапочная)[122] (об этом также писал Л. Мозес [519, p. 87]).

Дополнительные сведения о бытовании буддизма в других монгольских улусах (прежде всего, у чагатаидов) можно обнаружить, изучая внешнюю политику династии Мин[123]. При императоре Чжу-ди (правил в 1402 – 1424 гг., девиз правления Юнлэ) Китай стал активно интересоваться и соседями, и дальними странами. Им был задействован большой арсенал политических, экономических и иных возможностей и средств, среди которых религиозная стала одной из значимых. В минских источниках отмечается, что в 1403 г. император решил послать миссию к известному тибетскому ламе Пятому черношапочному Кармапе Чойпел Зангпо (Dharma shrī bhadra [Chos dpal bzang po], 1384 – 1415 гг.) ([107, с. 86 – 87]; [248, с. 113 – 115]), более известному по данному ему титулу Дешин Шегпа (De bzhin gshegs pa) [499, p. 472], после того, как «был наслышан о его сверхъестественной практике Пути, когда тот бывал во дворах центрально-азиатских правителей» [483, p. 75], под кем подразумевались, вероятно, чагатаиды. Действительно, китайский источник того периода отмечал, что Восточный Туркестан (западнее буддистов уже не было[124]) заселен мусульманами и буддистами [448, p. 193].

Кармапа прибыл в Нанкин в конце 1406 г. и преподал буддийское учение императору; в ответ он был награжден целым рядом титулов: wan-

---

[122] Следовательно, информацию о «переходе» Карма Пакши под покровительство Ариг-Буги, на стороне которого выступали ойраты, следует воспринимать и с точки зрения распространения учений Карма Кагью у последних, благодаря чему Туглук Тимур и обратился с приглашением именно к лидеру Карма черношапочная.

[123] Династия Мин (1368 – 1644 гг.) – национальная китайская (ханьская) династия, основанная Чжу Юань Чжаном, выходцем из бедной семьи. Потомки Хубилая бежали из Пекина и, в традициях китайской политической истории, создали в Монголии новую династию Северная Юань.

[124] Утверждение династии Тимуридов в западной части прежнего Чагатайского улуса привело к укреплению исламом своих позиций во всем улусе: к 1430 г. не осталось буддистов в Турфане, к 1480 г. – в Хами [448, p. 203].

xing-ju-zu, shi-fang-zui-sheng, yuan-jue-miao-zhi и др. ([508, p. 19]; также об этом писали Э. Сперлинг [574] и Ю. Рерих [342, с. 154]). Примечательно, что титулы, преподнесенные Кармапе императором, не только эксплицировали их переход от бывших сакьяских фаворитов времен Хубилая к кармапинским (например, титул «ринчен чогьял» (rin chen chos rgyal), но даже превосходили их: так, вместо юаньского титула «да-юань ди-ши» (Da yuan di shi) – Великий учитель Великой Юань титул «ру-лай» (Ru Lai, санскр. Tathāgata, тиб. De bzhin gshegs pa – татхагата) – «Так пошедший». Лю Чжао отмечает, что Кармапе не был вручен титул «Учителя императора», вместо этого он стал именоваться «Тот, кто проводит буддизм в мир» (Xi tian da shan zi zai fo) [508, p. 19], что подразумевало запрет религиозным деятелям вмешиваться в дела империи. Он же приводит и такое мнение: если Хубилай вручал сакьяскому ламе Пагбе религиозную и светскую власть над Тибетом, то император Чжу-ди указал только на религиозную сферу деятельности ламы [508, p. 19]. Общаясь с тибетскими буддийскими лидерами[125], император проявлял большой интерес к делам у монголов, поскольку сам пришел к власти во многом благодаря их военной поддержке и понимал их военный потенциал [483, p. 74].

Ойраты были заинтересованы в развитии отношений с Мин. В первой трети XV в., вскоре после установления торга, посольства от ойратских правителей просили буддийские культовые предметы, священные книги и др. [506, p. 187]. В 1438 г. ламы, жившие у ойратов, получили от императора монашеские одеяния; Г. Серрайс писал, что если религиозные предметы вручались как подарки, то, безусловно, их монголы могли и покупать [563, p. P. 44]. В отношении событий в 1446 г. в «Мин ши» отмечено: «Эсэн, тайши ойратов (ва-ла), сообщил, что глава его посольства, Куан-Тинг гуши

[125] В 1408 г. приглашение было послано Цзонкхапе, основавшему школу Гелук, а в 1413 – 1414 гг. при дворе императора в Нанкине был Кунтапа (Kun bkras pa), 32-й глава школы Сакья [483, p. 55].

Чамчен лама, известен своим глубоким знанием учения Будды, и поэтому просит [императора] подарить [ему] ... титул, серебряную печать и монашескую одежду с золотой вышивкой. Также он просит танки с изображением Будд пяти категорий, кольца, музыкальные тарелки, барабаны, покрывала с драгоценными камнями, морские раковины и другие церемониальные инструменты»[126] ([цит. по: 474, p. 51]; об этом также сообщает Г. Серрайс: [563, p. 44]).

Существует запись, датируемая 1452 г., где упоминается Сангдаг-шри, другой государственный наставник Эсэна, и лама Сакуй-Темур [474, p. 52], Д. Кара сообщает о Саманда-шри и Цзяшилинчжэн, других двух ламах, входивших в окружение Эсэна [482, p. 36]. Ш. Джагчид указывает, что, кроме таких высокопоставленных священнослужителей, вовлеченных в политические дела, «могли быть и другие ламы, которые не привлекались к политике, но были заняты своей святой работой как священники и проповедники Закона Будды» [474, p. 52]. Практически вся информация периода династии Мин о бытовании буддизма среди «северных варваров» (монгольских народов) имеет отношение только к ойратам ([474, p. 53]. Упоминала об этом и Т. Д. Скрынникова: [359, с. 20]).

Таким образом, Эсэн поклонялся Будде и высоко чтил монахов[127]. Он не был чингисидом, поэтому в своих притязаниях на власть над всеми монгольскими народами решил поднять значение буддизма к тому показателю, что имел место у Хубилая, когда сферой правителя были мирские дела, а

---

[126] Х. Кармай соглашается с мнением В. Хейссига, что в XIV в. сложилась «странная ситуация, когда ламаизм все еще процветал в Китае, как прежде, но среди самих монголов он был в значительной степени позабыт». В Нанкине в 1410 г. был напечатан Ганджур Нартангского издания (1312 – 1320 гг.), в 1431 г. продолжали выходить собрания дхарани, мантр, образы божеств [483, p.66].

[127] По мнению Ц. П. Ванчиковой, такая известная работа, как «Шастра, проповеданная хаганом-чакравартином», была переведена на монгольский язык по распоряжению Эсэна-тайши, поскольку «обращение к древним «настольным книгам» монгольских и тибетских правителей понадобилось ему для идеологического обоснования своей власти» [150, с. 13, 117].

ламы –духовные. Кроме получения из Пекина религиозных принадлежностей и титулов для лам, Эсэн мог также обращаться ко двору с просьбой направить к нему тибетских лам «для разъяснения буддийской доктрины»[128] [563, p. 53]. Вместе с тем, он признавал сакральную власть императоров.

Еще в 1421 г. минский двор переехал в Пекин, и этот переезд оказал важное влияние на Степь: империя развернулась в сторону кочевников, тем самым усилив свое политическое и экономическое присутствие в этой части Центральной Азии. Пекин стал быстро превращаться в политический и экономический центр, куда стремились посланцы от всех соседних народов.

Важное значение для управления «варварами» приписывалось принципу «цзими» («слабого управления варварами»), суть которого состояла в правиле «вносить смятение в сердца и тем завоевывать их» [239, с. 22]. Последующий пример является весьма характерным: американский антрополог и историк Л. Шрам привел в своей работе информацию П. Пеллио, что «в период Хун-у (1368 – 1398 гг.) титулов «Учитель империи» и «Великий учитель империи» были удостоены лишь четыре или пять лам. Во время Юн-лэ (1403 – 1424 гг.) титула «Правитель закона» удостоились два ламы, два – «Будда западного рая», восемнадцать – «Куан-тинг» или «Да Гуши», или оба титула. В период Тянь-тай (1450 – 1456 гг.) титулы давались так часто, что мы сбились со счета» [557, p. 17]. Весьма показательно, что массовое присвоение званий буддийским монахам началось после 1449 г., когда в битве при Ту-му, недалеко от Пекина, минские войска, несмотря на свое подавляющее численное превосходство, были наголову разбиты ойратами под командованием Эсэна [446]. Последствия были впечатляющими: более четверти из миллионной императорской армии было убито, а император Ин-

[128] «При обращении [в религию] народа речь идет о постепенной трансформации космологических рамок, или ритуальных, интеллектуальных и бюрократических практик, а также исторических и мифических нарративов, посредством которых формируется национальная идентичность», отмечает М. Капштейн [480, p. 65]. Таким образом, формируется новая идентичность, на что свое влияние оказывают и религия, и локальные условия – последнее обеспечивает условия для «производства смысла» [449, p. 12].

цзун попал в плен ([438, p. 416]; [520]). Пекин оказался без защиты и правителя, но, вероятно, ввиду почитания императора как Сына Неба и столицы империи как сакрального центра, Эсэн не решился на серьезный штурм, и приказал с почтением относиться к высокопоставленному пленнику. Вскоре, не добившись никаких преференций со стороны нового императора, попросту отпустил Ин-цзуна на родину без каких-либо условий [274, с. 27 – 28]. После освобождения императора, в декабре 1450 г., Эсэн получил письмо, где был упомянут длинным списком титулов: «Эсэн, главнокомандующий армией ойратов, Дархан, Тайши, Правитель Хуай, Советник Права Секретариата» («Wala tu-tsung-ping ta-la-han t'ai-shih Huai-wang ta-t'ou-mu chung-shu yu-ch'eng-hsiang Yeh-hsien») [562, p. 363].

В то время Срединная империя была сакральным центром не только для западных монголов, но и вообще для большинства (если не всех) соседей империи. Следует отметить, что в китайской политической практике вступление «варваров» в контакт с Китаем мыслилось как обращение к «цивилизации», что с их стороны должно было подкрепляться посылкой делегации (проявление «искренности») и подношением даров («дани») [239, с. 41][129]. Вместе с тем, Китаем активно использовался принцип «стимул – реакция», где под «стимулом» мог подразумеваться как выезд китайского посольства к «варварам», так и приглашение правителей последних на аудиенцию к императору, что должно было реализовываться в «реакции» – ответном посольстве с подношением локальных продуктов производства. Тем самым возникала система реального или номинального вассалитета, когда приглашенные одаривались титулами, печатями и званиями за право поставлять «дань» ко двору [294]. Г. Серрайс выделяет идею Ш. Джагчида о том, что в то время как кочевники стремились удовлетворить свои экономические нужды, основные цели Китая были политические [563, p. 54].

---

[129] Ранняя китайская идентичность и отношение китайцев к «варварам» обсуждается у Ю. Пайнса [536].

Эсэн в начале 1452 г. разгромил хагана и стал называть себя хаганом Юань: «Святой, утвержденный небесами, великий хаган великой Юань» (Da yuan tyan sheng thogo han) [392, с. 25]. Минский двор, все так же опасавшийся возрождения монгольского духа, и годом ранее вручивший ему пышный титул, решил именовать его хаганом ойратов; с тех пор он перестал именоваться тайши [562, p. 364]. В связи с такими переменами на титул «тайша» стал претендовать некий ойратский вождь (chih-yuan) Алаг, но Эсэн ему отказал, и осенью 1453 г. передал титул одному из своих сыновей[130]. Между Алагом и Эсэном возник конфликт, хаган отравил сыновей этого вождя, за что тот разбил войско Эсэна. Последний бежал, но был схвачен и убит. Это случилось в 1454 – 1455 гг. [562, p. 365].

Со смертью Эсэна завершился важный период в истории ойратов. Он был полон самых различных событий, которые можно интерпретировать следующим образом: ойраты после падения династии Юань, несмотря на внутренние неурядицы, смогли образовать единое всемонгольское государство, возглавлявшееся тайшами из рода чорос. Эсэну удалось в краткие сроки возродить религиозную и политическую роль сангхи. Это было особенно важно, поскольку, кроме идеологического противовеса праву чингисидов, следовало отреагировать на рост активности ислама в регионе. К тому времени существенно изменилась международная обстановка, произошли значительные перемены у соседних мусульманских народов, обусловленные, прежде всего, преобразованиями в религиозной сфере. В Восточном Туркестане начался поворот от чингисидского права к исламским установлениям еще в конце XIV в., он усиливался в течение первой половины XV в. В регионе укрепилось учение шейха Беха-ад-дина Накшбанди (1318 – 1389) из

[130] Скорее всего, это был его второй сын, Амасанджи.

Бухары (школы Накшбандийа)[131]. Вместе с тем, значение самой принадлежности к «Золотому роду» никогда не оспаривалось.

В Самарканде после Тамерлана стал править его сын Шахрух, который, с целью утверждения себя достойным наследником и благочестивым правителем, около 813/1411 г. объявил, что отменяет монгольскую Ясу и восстанавливает шариат [509, p. 68]. Об этом он сообщил в письме к императору Юн-лэ в 815/1412 – 1413 гг. Свое письмо Шахрух начал с обсуждения пророков и отмены Мухаммадом прежних законов. Далее он рассказал о завоеваниях Чингисхана, не упоминая о его религии, но заявил, что многие потомки Чингиса и их регионы стали мусульманскими. Тимур, придя к правлению, применял шариат и поддерживал правоверных. Теперь, когда трон оказался у Шахруха, исламский закон был удостоен высокой чести, а суд (яргу – yarghu[132]) и законы Чингисхана были отменены. В конце письма следовало окольное предложение: ислам должен распространиться и на земли императора [509, p. 69]. Можно допустить, что подобные намерения были у Шахруха и в отношении ойратов.

Поскольку ойраты были представлены во всех улусах, то в их (ойратов) состав могли входить те или иные тюркские народы (роды), что, безусловно, сказалось на известном проникновении к ним ислама. Возможно, некоторая часть этого народа, например, отдельные представители чоросов, имевшие тюркское происхождение, стали мусульманами. Даже имя одного из их ойратских глав – Махаму (Махмуд) – свидетельствует об определенном присутствии ислама среди элиты ойратов[133]. Вероятнее всего, ко време-

---

[131] Как отмечает А. Мокеев, «именно благодаря активной миссионерской деятельности суфийских отшельников мощного и разветвленного ордена Накшбандия, было покончено с остатками буддизма и шаманизма в Восточном Туркестане, значительная часть которого еще в начале XV в. оставалась под влиянием буддизма» [300, с. 169].

[132] Также известно как Зарго.

[133] Конечно, могли быть причины и иного характера для наделения человека именем, присущим последователям иных религий. Отмеченное выше не означает, что Махаму (Батула) точно был мусульманином, но такая вероятность сохранятеся.

ни его правления они в немалой степени придерживались шаманских культов, хотя буддизм также был им хорошо известен.

Несмотря на наличие среди ойратов тибетских монахов (вероятно, принадлежащих к таким направлениям тибетского буддизма, как Кагью) еще в середине XIV в., поворот их к буддизму случился не ранее периода правления Эсэна, т. е. во второй трети XV в. Эта перемена была связана с целым рядом причин, которые имели и внешние, и внутренние основы: политических, экономических, идеологических. К первым следует отнести начавшееся формирование государственных образований как у ойратов (основное место пребывания – Джунгарская впадина и Западная Монголия), так и у соседних кочевых народов. Экономические причины, связанные с разрешением Минской династии начать торг лошадьми, также сыграли свою роль в «буддизации» ойратов. Согласно Й. Элверскогу, после 1449 г. Эсэн «повернулся» к буддизму и установил связь с тибетскими ламами, как то было при Юань. Таким образом, он стал первым ойратским лидером, кто провозгласил буддизм религией своего государства [449, p. 197].

Борьба с Северной Юань требовала от ойратов обнаружения иной, отличной от восточных монголов, идентичности. Им также следовало обрести соответствующую идеологию. Первое решение было найдено в политическом объединении тех, кто был против доминирования восточных монголов в Западной Монголии, второе – в восприятии буддизма как государственной религии. Кроме того, желание ойратских лидеров обладать китайскими титулами (сами правители как *тайши*, представители духовенства – в рангах, предоставляемых императором) также формировало определенные стороны идентичности, которые позволяли противостоять попыткам исламизации, охватившей соседние регионы.

2.2.2. Первая (Ранняя) конфедерация ойратов: этнический и политический аспекты формирования

Относительно существования ойратской конфедерации (союза)[134] высказывались самые разные мнения, вплоть до противоположных – от ее признания с самых ранних времен до отрицания существования в истории.

В отличие от Н. Я. Бичурина, начинавшего историю ойратов из появления их союза в конце XIV в. [176, с. 25], С. А. Козин относил существование ойратского государства в форме союза («Союз четырех ойратов» («дурбэн-ойратов») – «четырееди́ный каганат») ко времени монгольских завоеваний [72, с. 4 – 5]. Он считал, что расцвет Ойратского государства случился к 1440 г., и выводил эту дату из готовности ойратов бороться с халха-монголами и Китаем [72, с. 88 – 89]. Интересно замечание К. И. Петрова, что «термином ойраты обозначаются … государственные объединения XIII – XIV вв. конгломерата тюрко-монгольских племен Алтайско-Хангайского нагорья…» [326, с. 150]. И. Я. Златкин, также уделивший внимание объединению ойратов, пришел к мнению, что «вопрос о составе ойратского союза и времени его образования всегда был неясен и запутан» [237, с. 22]. Обзор мнений о существовании союза описан Г. О. Авляевым [139, с. 183 – 188].

По Дж. Мияваки, союзы у ойратов существовали, и первый возник как анти-юаньский альянс, сформированный старыми (ранними) ойратами и тремя другими мощными племенами северо-западной Монголии – наймана-ми, кереитами и баргутами ([514, p. 142]. О том же писал Й. Элверског: [117, p. 108 – 109, note. 135[135]]). Она рассматривала ойратов («старых ойратов»)

---

[134] Специалисты до недавнего времени определяли объединения ойратов чаще как «союз», нежели «конфедерация», поэтому, при изложении их мнений, такое определение сохраняется.

[135] Й. Элверског далее отмечает, что несколько позже состав ойратской конфедерации (ко времени правления Тогона и Эсэна) будет состоять из восьми значимых групп: хойты, батуты, баргу, бураты, дербеты, джунгары, хошуты и торгуты [117, p. 109, note. 135].

как одного из участников конфедерации[136], члены которой позже возьмут себе единый этноним *ойрат*, и давала следующую периодизацию ранней ойратской истории: 1 период – 1208 – 1388 гг.; 2 период – вскоре после 1388 г. и до падения ойратского государства в конце XVI в. [514, p. 41].

Обычно принято считать ойратские объединения *союзами*. Мы считаем более корректным именовать их *конфедерациями*[137], поскольку, в отличие от союза, понимаемом как объединение народов (этнополитических объединений), созданном на долгий промежуток времени, независимо от ситуации. Конфедерация появлялась для решения конкретных проблем, после их разрешения она распадалась (либо она распадалась, если проблемы оказывались неразрешимыми). Если союз представляет собой относительно устойчивую структуру с жесткой централизацией управления, полным контролем над территорией, то конфедерация характеризуется слабостью или отсутствием единой властной системы (но существует единый совещательный орган), при этом земли находятся в полном ведении у каждого члена (конфедерата). Хотя нами используются оба понятия – конфедерация и союз, второе замещает первое не более чем как синоним с соответствующим значением – суверенное управление (самоуправление) членов конфедерации, обладавших возможностью покинуть ее в любой момент.

По нашему мнению, никаких условий для образования конфедерации (политического союза) у ойратов в дочингисовскую эпоху не было. Такая конфедерация не могла образоваться и под властью Чингисхана, и во времена его преемников, источники XIII и XIV вв. не содержат каких-либо соответствующих упоминаний. Лишь выход ойратов из-под власти восточных монголов после падения династии Юань и развернувшаяся между ними война, когда возникла необходимость обретения новой идеологии и иден-

---

[136] Дж. Мияваки называет ойратское объединение *федерацией* [516, p. 261]; остальные члены конфедерации: найманы, кереиты и баргуды [514, p. 40].
[137] О конфедерациях ойратов писал Й. Элверског [117, p. 108 – 109].

тичности, о чем уже было написано выше, дали основания для появления Первой конфедерации, где основная и консолидирующая роль принадлежала буддизму. Последнее стало возможно, в том числе, ввиду продолжавшегося в XIII – XIV вв. вхождения других народов в состав ойратов; при Тогоне к ойратам присоединились торгуты и, возможно, хошуты.

Исследованием этногенеза торгутов исследователи занимаются довольно давно, существует немало источников, где дается соответствующая информация. Суммируя их мнения, можно определить две основные группы мнений в вопросе их происхождения: сторонники первой группы считают, что торгуты ведут свою историю от кереитов, у которых легендарным правителем был Ван-хан (также именующийся в литературе Онг-ханом) ([467, p. 590]; [153, с. 25]; [527, s. 92]; [549, p. 25]; [116, p. 82, note. 286]); по второй точке зрения, как этнос они возникли на основе особой военной когорты Чингисхана – турхаут-кешиктенов (монг. turqaq kešikten) ([528, p. 32]; [378, с. 143 – 144]; [71, с. 91]; [576, p. 21]). Источники подтверждают версию об участии кереитов в этногенезе торгутов ([60, с. 98]; [52, с. 85]; [103, с. 135 – 136]; [109, с. 143]).

Что касается второй версии, то в ССМ отмечается, что Чингисхан после разгрома своих врагов поощрил всех соратников, произвел их в должности и передал им земли, людей, права и обязанности. После этого он заявил, что для него надо создать гвардию[138], куда все командиры от десятника до тысячников должны были направить своих сыновей с их определенным числом «товарищей» и младшими братьями ([71, §224]; [353, с. 35]; эту же версию можно найти у Б. Я. Владимирцова [197, с. 416 – 417]). Турхауты были элитой монгольского войска[139]; Чингисхан говорил: «Мой рядовой кешиктен выше любого армейского начальника-тысячника. А стремянной

---

[138] Гвардия была традиционна для кочевников, обладавших государством, и Чингисхан создал свою по подобию кереитской, о чем пишет С. А. Козин [71, §187].

[139] С. А. Козин называет их «людьми длинной воли» (utu duri-yin guun) – «как они называются в памятнике» [71, с. 54].

моего кешиктена выше армейского начальника – сотника или десятника» [71, §228]. После смерти Чингисхана гвардия была поделена между его преемниками и представлена во всех улусах ([70, с. 214, 308]; [501, p. 150, 166]). Специалисты отмечают, что кешиктены имели «особое значение для военных успехов монголов» ([157, с. 619]; [386, с. 34]).

Следовательно, формирование торгутского этноса происходило путем переплетения народностей, включенных в военно-управленческую структуру эпохи Чингисхана. «Название тургут… не есть родовое или этнографическое, а нарицательное, обозначавшее род их службы при монгольском дворе», отмечали специалисты [378, с. 144]. Согласно П. Пеллио, «история торгоутов представляет особый интерес ввиду их миграций, а также из-за возможного их родства с древними кереитами-христианами» [528, p. 25], которые в Европе считались последователями пресвитера Иоанна; крестоносцы рассчитывали привлечь их на свою сторону в ходе войн за освобождение Гроба Господня. Таким образом, именно к турхаут-кешигтен, личной гвардии Чингисхана, следует отнести возникновение этнонима и народа *торгут* ([141, с. 44 – 46]; [139, с. 182]; [528, p. 30 – 33]). Рассмотрев наиболее известные точки зрения, В. П. Санчиров заключает: «Вопрос об этимологии этнонима *торгут* можно считать в определенной степени окончательно решенным» [355, с. 44]. К отмеченному следует добавить, что ойраты составляли часть кешиктенов [501, p. 166], поэтому торгуты не были этнически чуждыми для Тогона-тайши.

В источнике «Торгудын гарулга» («Происхождение торгутов») отмечается, что торгутские посланники посетили Тогона-тайши, и, в результате переговоров, переселились к ойратам[140] ([355, с. 40]; [92, с. 95 – 96])[141].

---

[140] «Tede Oyirad-un nutuγ-tu kürüged Oyirad-un qaγan Toγoγan tayiši-du baralqaγsan-du, teden-ü iregsen kereg-i asaγuγsan-du, tede iregsen učir-iyan toγalan ayilad-qabai… Teden gedergü qarîju ireged Oyirad-un qaγan noyan nutuγ γaĵar-un sayin-i ügülegsen-dü, noyan albatu bügüdeger ĵobčileĵü, nutuγ-iyar nügüged Oyirad-un γaĵar-tu ireĵü, qaγan Toγoγan tayiši-yi tüšîĵü saγubai»

Примерно этот же период отмечается и Батур-Убуши Тюменем ([103, с. 136]). Историки еще не обращали специального внимания на выяснение родины торгутов. «Торгудын гарулга» указывает, что торгуты прежде жили в местности Бёге-морин (Боку-морен), без указания иных подробностей локации ([92, с. 95]; [462, p. 306]). Согласно С. А. Козину [71, с. 74, 77] и Ц. Д. Номинханову [313, с. 102], родиной калмыков (торгутов) были земли прежнего Тангута, доказательством чего служит факт наименования ими мест своих кочевок как «Хальмг тангч», где «тангч» означает «человек из Тангута» (а в сочетании с Хальмг – «Калмаки (калмыки) из Тангута»), что следует трактовать как сохранившееся в памяти народа воспоминание о прежней родине ([287, с. 83 – 84]; [253]). Еще одним доказательством «тангутской» версии может служить часто проскальзывающее в источниках упоминание о желании торгутских правителей вернуться на свои прежние кочевья у Кукунора[142]. На наш взгляд, формирование торгутов как этноса шло на амдоских землях[143], где некогда было государство тангутов – Западная (Си) Ся (скорее всего, они составляли западную и юго-западную части Си Ся)[144].

«Самый позднейший род… зачислившийся в Ойраты… есть род Хошот, причисляемый к Борджигитам, то-есть, прямым потомкам рода Чингисханова» [378, с. 144 – 145]. Такие источники, как «Илэтхэл Шастир»

---

[141] Об этом же источнике писал и Х. Хаслунд, ошибочно именуя его как Toregut Rarelro, однако его пересказ этого источника ценен тем обстоятельством, что текст ему комментировали «ученые монахи из торгутского „Желтого монастыря“ в горах Тянь-шаня» [462, p. 203].

[142] Санджип, сын Аюки, в 1701 г. предпримет безуспешную попытку пройти к Кукунору (см. ниже).

[143] Х. Ховорс считал, что торгутам удалось образовать свое государственное образование, располагавшееся на землях тумэтов [467, p. 558], Г. О. Авляев полагал, что речь должна идти об Ордосе [139, с. 215]. Таким образом, эти исследователи указывали на более северные (северо-восточные) от Амдо территории.

[144] Среди причин, повлиявших на присоединение торгутов к ойратам, видимо, следует упомянуть экспансию Китая на запад, когда минские войска в 1405 г. заняли прежние земли Си Ся; возможно, продвижение китайских армий было обусловлено необходимостью укрепить границы ввиду угроз от тюркских и монгольских племен, и с целью предупреждения нашествия в Китай наследников Тамерлана (скончался в феврале 1405 г. в Отраре). Тангутом могли называть огромную территорию от Кукунора до истоков Ганги [549, p. 338].

[356, с. 61], «Сказание о дербен-ойратах» [103, с. 129 – 131], «Жемчужное ожерелье» [116, p. 76] содержат данные о том, что правители хошутов происходили от Хабуту (Джучи) Хасара, младшего брата Чингисхана; в состав ойратов они вошли при Тогоне ([527, S. 25]; [52, с. 87]). Хошуты были ветвью хорчинов и обитали на юго-востоке Монголии. Скорее всего, они прибыли в Западную Монголию, спасаясь от раздоров на их прежней родине. По Х. Окаде, они обитали с конца XIV в. на восточных склонах гор Большого Хингана ([526, p. 207]; [513, p. 143 – 144]), а в XV в. мигрировали на запад и вошли в состав ойратов. По К. Лидже, они стали ойратами в 1418 – 1425 гг. [610, с. 95], т. е. при Тогоне, К. Этвуд и Дж. Мияваки считают, что это случилось при Эсэне ([411, p. 310]; [513, p. 143 – 144]).

С началом 2000-х гг. стали появляться работы, где на основе редких источников становится возможным изучить развитие ойратских конфедераций. Первая конфедерация ойратов появилась после падения монгольской династии Юань [578, p. 194]; по мнению специалистов из Китая и Монголии, это случилось в 1437 г., а сам союз существовал до 1502 г. ([609, p. 9]; [135, с. 161]) С этим мнением соглашается и В. П. Санчиров [67, с. 17, 19, 23, 168]. Действительно, в 1437/ 1438 г. случилось важное событие в истории ойратов: Тогон разбил монгольского верховного хагана Адая (1435 – 1449), и возглавил независимых ойратов[145]. Но нам представляется некорректным считать 1502 г. как год исхода элетов и завершения существования конфедерации (см. ниже); более верно указать следующий период Первой конфедерации: вторая треть XV в. – конец XV в.

Согласно «Истории Хо-Орлока» («Qo Ö rlög-ün teüke»), всего было сформировано три конфедерации ойратов: Первые (Ранние) дербен-ойраты (Türügün Dörben Oyirad); Вторые (Средние) дербен-ойраты (Dumdadu Dö-

[145] Выше было отмечено, что Тогон в 1417 г. возглавил Четыре Ойрата, однако тогда ойраты еще находились в формальном ведении хагана Адая, более того – бывшие подданные Угэчи Хашига и Эсеху (Ойрадая), составлявшие немалое число ойратов, находились в подчинении хагана.

rben Oyirad); Третьи (Поздние) дербен-ойраты (Segül-ün Dörben Oyirad). Вот что сообщает этот источник о составе Первой конфедерации:

«Некогда четыре группы (ayimaγ), отделившись, составили [отдельный] народ под названием дөрбөн ойирад [Dörben Oyirad]. Первый ойрат — это элёты [ойр., монг. Ögeled, Öölöd]; второй ойрат — это объединившиеся хойты [ойр., монг. Qoyid, Xoyid] и баатуты [ойр., монг. Baγatud]; третий ойрат — это объединившиеся баргуты [ойр., монг. Barγu] и бурааты [ойр., монг. Buriyad]; четвертый ойрат — это четыре анги, объединившиеся вместе. Когда эти четыре ойрата сформировались, то они стали называться Первыми Четырьмя ойратами [ойр. Türügün Dörben Oyirad, монг. Türüün dörben oyiarad]» ([612, с. 161]; [67, с. 25 – 26])[146].

Таким образом, Первая конфедерация состояла из четырех групп народов: первая группа – олеты (элёты), вторая – хойты и баатуты, третья – баргуты и бурааты, четвертая – это объединившиеся четыре анги[147]. Состав последней группы ойратов (четвертый ойрат) остается неясен. Пытаясь разрешить этот вопрос, В. П. Санчиров [67, с. 20] ссылается на информацию Убаши Тюменя, согласно которому четвертый ойрат (назван им тюметом) – это «дербет, зюнгар, хошут и тюмет хоюр» [103, с. 127]. На наш взгляд, такое мнение вполне допустимо, но остается ряд вопросов и спорных положений. Прежде всего, надо отметить, что за прошедшие века до начала XIX в., когда писал Тюмень, сведения о тех давних событиях могли позабыться или исказиться. Вероятно, у него дербеты и зюнгары (джунгары) упомянуты ввиду начавшегося в то время их отделения (выделения) от олетов (элётов),

---

[146] «Yerü ni angqan urida dörben ayimaγ salǰu Dörben Oyirad geǰü ayimaγ toγtaγsan bayina // Terigün ni Ögeled nige Oyirad, qoyaduγči Qoyid Batud neyileǰü nige Oyirad, γurbaduγči Barγu Buriyad neyileǰü nige Oyirad, dörbedegči ni Dörben anggi-ača neyileǰü nige Oyirad// Ene Dörben Oyirad toγtaγad Türügün Dörben Oyirad geǰü nereyiddügsen bayina».

[147] По Х. Бадаю, создателями первого союза ойратов были: объединившиеся элюты, торгуды, хошуты составили одну группу ойратов; объединившиеся хойты, баатуд, туметы составили другую группу ойратов; объединившиеся баргу-бураты – еще одна группа ойратов, и наконец, восточные монголы, объединившиеся – четвертая группа ойратов [609, p. 9].

они и названы в следующем союзе как его полноправные члены; хошуты вошли в состав ойратов при Тогоне или Эсэне. Что касается тюметов (тумэты), то они могли быть упомянуты как представители восточных монголов, подчинившихся ойратам во время гегемонии последних в Монголии. Полагаем возможным допустить, что в составе Первой конфедерации ойратов было три крупных объединения, упомянутых в «Истории Хо-Орлока». Указанный У. Тюменем четвертый, если и существовал, то, скорее всего, его состав мог быть несколько иным, т. к., например, в течение первой половины XV в. в состав ойратов вошли не только хошуты, но и торгуты, но последние почему-то не упомянуты им. Кроме того, очевидно, что в рассматриваемый период этноним *ойрат* (как обозначение одного народа) исчезает, теперь он несет смысл *союзники* (Первый ойрат, Второй ойрат…).

Особый интерес из состава Первой конфедерации вызывают элёты (элюты, олеты, элеты), которые тогда были основной этнической группой ойратов, и таковыми они оставались вплоть до образования Средней (Второй) конфедерации, когда уже не упоминались в основном составе[148]. В. П. Санчиров считает, что *элёты* образовались только в постюаньский период, т. к. они не упомянуты в ССМ и Рашид-ад-дином [67, с. 19 – 20], следовательно, считает он, *элеты* и *огеледы* более раннего периода – не одно и то же. Такой вывод не представляется оправданным и доказанным, поскольку очень вероятно, что *элёт* – это производное от *огелед*: З. Ахмад отмечает, что для китайцев слово «олутэ» (ssu o-lu-t’e) использовалось для определения джунгаров [элютов] Тянь-шаня и Танну-ола, и, собственно, элютов (элётов) Цинхая и Алашани [405, p. 75]. Он упоминает Шмидта и Саган Сэцэна, полагавших, что этим словом определялись как ойраты в целом, так и один член из союза Четырех, а поскольку у Саган Сэцэна упомянут состав ранних ойратов как состоящий из огеледов, баатутов, хойтов и кэргудов, а Х. Хо-

[148] К тому времени происходит существенное изменение состава ойратов: указываются хошуты, торгуты и дербеты; вновь упоминаются элёты, но под ними подразумеваются джунгары [67, с. 26].

ворс называет олетами Кукунора хошутов (и пишет, что поскольку хошуты были наиболее сильными среди калмыков, то всех могли определять как олетов), Ахмад соотносит огеледов с олетами (элётами) [405, p. 75][149]. Этот вопрос все еще требует дальнейшего исследования.

Особенностью рассматриваемого периода был подъем влияния элётов. По Н. Я. Бичурину, «в Чжуньгарии хотя находились три сильные поколения: Чорос, Хошот и Торгот, но владетели оных порознь не могли равняться с Элютэем[150] в силе», которого он назвал князем, по чьему имени «всему его поколению дано название Элют» [176, с. 25][151]. Далее он писал, что эти «поколения» «чоросского князя Махмуда, как старшего между ними, объявили главою сего союза[152]. Таково было происхождение титула Ойратов, которым Чжуньгарские монголы гордились более трех веков с половиною» [176, с. 25]. Итак, Н. Я. Бичурин понимает слово *ойрат* не только как *союзник*, но также отмечает, что было время, когда элёты не входили в состав ойратов – они подчинялись Угэчи Хашиге, тогда как ойраты объединились вокруг Махаму (Батулы). Следовательно, этот момент является дополнительным свидетельством в пользу того, что только после Махаму разгромил Адая и Аругтая в 1437 – 1438 гг. возникла Первая конфедерация ойратов.

Данные из «Алтан Тобчи» в части периода лидерства Тогона подтверждают приведенную выше информацию о народах, составлявших ойратов: «ойрат, огелет, багатуд и хойт – все четыре тюмена» [76, с. 261]. Под ойра-

---

[149] Он также отмечает мнение Х. Ховорса, считавшего баатутами дербетов и джунгаров XVII в., кэргудов – кереитами; при этом джунгары, дербеты и хойты сформировали племя чоросов [405, p. 75].

[150] Речь идет об упомянутом выше Ойрадае. Таким образом, Ойрадаю (Эсеху, сыну Угэчи Хашиги) от его отца перешло правление над элютами (элетами), которые позже, после его кончины, окажутся под властью чоросов (Тогона). Хотя специалисты не предоставили транслитерацию этого имени, тем не менее примечательно, что этот правитель получил у них характерное, по сути, одинаковое, прочтение: Элютэй у Н. Я. Бичурина и Ойрадай у Л. Жамсрана.

[151] Г. Миллер отмечал, что элют – это «знатнейшее из четырех поколений» [295, с. 177].

[152] Как отмечалось, это случилось после того, как Махаму (Махмуд) разбил Адая и Аругтая в 1437/1438 гг.

тами Лубсан Данзан мог подразумевать те племена, что позже составили Среднюю конфедерацию: хошутов, торгутов, джунгаров и дербетов (в таком случае его информация, в целом, совпадает с данными Б.-У. Тюменя: «дербет, зюнгар, хошут и тюмет хоюр»); очевидно присутствие торгутов как одного из народов, входящих в Первую конфедерацию.

Махаму принадлежал к роду чоросов, которому посвящено немало публикаций ([139, с. 174]; [241, с. 119, 178]; [418, p.77]; [229, с. 126 – 127]; [576, p. 19 – 23, 30 – 33]). Нам представляется верным мнение этих и других исследователей: чоросы были тюркского происхождения[153]; в легендарных сведениях говорится, что они произошли от ребенка, найденного под кривым деревом, потому и прозванным Цорос (Мо. čorγo), т. е. *кривой* [52, с. 88]. По мнению Х. Окада, чоросы (джунгары и дербеты) и уйгуры являются остатками Найманского ханства, при этом он апеллировал к общей для них легенде о едином первопредке [526, p. 201]. Вот что писал о происхождении найманов Рашид-ад-дин: «Царя найманов… называли Инанч-Билгэ Буку-хан... В древние времена Буку-хан был великим государем, (к памяти) которого уйгуры и много других племен относятся с полным уважением и рассказывают, что он родился от одного дерева» [87, с.139]. Мотив рождения или нахождения ребенка у дерева (в полом стволе) имеет место, например, и в легендарной истории о происхождении кыпчаков [73, с. 44]. Г. И. Рамстедт был, вероятно, первым, кто связал термин *цорос/чорос* с киргизским этнонимом *чоро* [337, с. 550 – 553]. О *чоро* со значением *богатырь* писал Г. О. Авляев [139, с. 174], вообще же в ранних тюркских государственных образованиях так звали лидеров объединений. По мнению Н. В. Екеева, термин

[153] Чоросы могли быть связаны происхождением с такими тюркскими племенами Могулистана, как чурас и барин. В частности, в «Тарих-и Рашиди» отмечено, что могулистанские «эмиры [племени] чурас и племени барина ушли к сыну Исана Тайши Амасанджи Тайши к калмакам» (цит. по: [105, с. 104]). Здесь речь идет о том, что народы чурас и барин, в силу наступившей в Могулистане очередной междоусобицы, нашли приют у одного из ойратских лидеров – у Амасанджи, сына Эсэна-тайши. Скорее всего, это случилось около середины XV в., когда ойраты находились на подъеме.

чорос (čoro / choros) ранее обозначал верхи общества, позже стал этнонимом [228, с. 39]. Чоросам удалось составить особое привилегированное сословие, и, будучи во главе ойратов, образовать свое независимое государство в северной части нынешнего Синьцзяня, т. е. именно там, где позже возникла Джунгария [575, с. 83].

Примечательно, что китайская историческая традиция давно связывает чороский дом с элётами, как способствовавшими росту мощи первых: как писал Н. Я. Бичурин, подчинение элётов чороскому правителю «столь усилило Тогона, что … он простер виды на Ханский престол» [176, с. 26]. В то время ойраты были известны китайцам также как элюты, именуясь в минских источниках под общим определением *вала* [326, с. 150]. Так, в хронике «Мин ши» записано: «Вала (т. е. ойраты) – это монгольские племена, обитающие на западе от дада (т. е. восточных монголов)...» ([392, с. 18]; такого же мнения придерживались Д. Д. Покотилов [83, с. 32] и В. Успенский [378, с. 129]). Несмотря на то, что в конце XV в. «уйдут» элёты, наименование ойратов в минских документах как *элютов* не изменилось, т. е. осталось прежним. Вероятно, именно то обстоятельство, что в материалах эпохи Цин названия *ойрат* и *элёт* зачастую приравнивались друг к другу, и повлияло на В. Успенского и Э. Бретшнейдера, решивших найти корни слова «элют» не в наименовании *элёт*, а выводивших его из названия «ойрат»: «Элют – это неправильная форма Ойрата» [378, с.78]; «Китайские авторы нынешней династии [Цин] пишут имя Ойратов обычно как Wei-la-t’e или O-lu-t’e, откуда происходит звучание Eleuth (элют)» ([114, p.168]; [526, p. 195]).

Данная точка зрения ошибочна, т. к. более логичным представляется то, что наименование народу в источнике будет дано по названию его ведущего этноса. Таким образом, неверно соотносить его с понятиями «союзник» или «лесной народ»[154]. Следовательно, перенос понятия *элют* на всех

[154] Надо отметить, что Китай традиционно имел дело с конфедерациями (союзами) кочевников, в том числе и с ойратскими, однако *элютами* названы только ойраты; следова-

ойратов (вэй-ла-тэ) в минских источниках следует увязывать с тем, что элюты занимали на тот момент в союзе ойратов главенствующее положение[155].

Элёты были наиболее мощной единицей Первой конфедерации, ее лидером. Эта конфедерация существовала в период с 1430-х гг. до конца XV в. Кроме остальных ведущих членов той конфедерации – хойтов, батутов, баргутов, буратов, в нее также входили торгуты и хошуты. Среди элётов ведущим родом стал чороский (правители – Тогон, затем Эсэн), до подчинения элётов возглавлявшие ойратов.

2.3.1. Ойраты как «калмаки»: религиозный дискурс идентичности

Для определения роли религиозного фактора (буддийского) у ойратов как сущностного показателя идентичности интерес представляют причины именования ойратов *калмыками (калмаками).* Согласно распространенному мнению, так звались народы, которых объединяло непринятие ими ислама, а также народы, воевавшие против мусульман ([315, с. 56 – 57]; [165, с. 16 – 18]). П. С. Паллас писал о калмыках: «Я называю так [калмыками] по российскому произношению; а по произведению слов должно бы писать Халмаки или Халимаки, ибо Татара их так называют. Халимак на Татарском языке значит отступника» [319, с. 455, сн.][156].

По В. В. Бартольду, «это слово выводится (вероятно, только народной этимологией) из глагола *калмак* „оставаться“; оно будто бы обозначает «оставшихся» язычниками ойратов в противоположность «вернувшимся»

тельно, слово *элют* – производное не от *ойрат* (собственный смысл – союзники), но от названия этноса – *элет/ огелед.* Й. Элверског пишет, что слово «элеты» «обычно идентифицируют как название одного из племен ойратов, либо просто как другое название для ойратов» [117, p. 110, note. 142].

[155] У. Э. Эрдниев отмечал, что «у народов Центральной Азии стало обычным называть по имени главенствующего аристократического рода или племени все этнические группы, попавшие в зависимость от сильного племени не только родственного по языку и происхождению» [402, с. 32].

[156] В казахском эпосе «Кобланды-батыр», в узбекском героическом эпосе «Алпамыш», в «Манасе» киргизов слово «калмак» употребляется для обозначения врага [482].

(глагол *донмек*) вновь в ислам (по известным мусульманским представлениям) дунганам (мусульманам, говорящим по-китайски)» [156, с. 538]. Его поддерживал известный калмыцкий ученый Ц. Д. Номинханов, отмечавший, что тюрки стали звать ойратов «„калмаками“ только потому, что ойрат-монголы не приняли ислам, а остались шаманистами или буддистами» [313, с. 100]. Авторитетный калмыцкий историк У. Э. Эрдниев понимал смысл «оставшиеся» не в религиозном, а в социальном контексте, и оперировал этнонимом «калмык», которое в значении «остаться», «отстать», «кусок» использовалось для обозначения ойратов, «отошедших» от монгольского мира [402, с. 90]. Таким образом, он считал, что калмаки – это те же нынешние калмыки, «отделившиеся» от монголов. Согласно О. Ф. Акимушкину, «калмак (не калмык) – это тюркская форма для обозначения западных монголов, или ойратов (джунгаров)» [142, с. 43]. Современные калмыцкие ученые также отмечают, что «сам этноним „калмык“ (от тюрк. Калмак) был заимствован русскими у тюркоязычных народов. Так соседи ойратов – сибирские татары, ногайцы, казахи, уйгуры, киргизы и др. – издавна называли западных монголов (ойратов)» [241, с. 12]; выделяют и религиозный контекст этого слова – в среднеазиатских сочинениях так именовали ойратов–шаманистов [241, с. 206][157].

По мнению В. А. Моисеева, «соседним народам ойраты были известны под различными названиями. Так, в китайских исторических сочинениях ойратские племена фигурируют под названием элетов (олотов, элитов), валатэ и т. Д.; мусульманские народы, а вслед за ними и русские, уже в XV в. называли ойратов калмыками (калмаками)» ([299, с. 7]; подобное мнение высказывала Ж. Б. Кундакбаева: [276, с. 9]). Ряд публикаций этому вопросу, с использованием большого массива источников, посвятил И. И. Дрёмов ([221], [219], [217]), полагающий, что существовал некий особый народ *кал-*

[157] Хороший обзор мнений специалистов представлен в монографии Т. И. Шараевой [397, с. 11–19].

маков, который «появился» в Средней Азии не позднее второй половины XIV в. [221, с. 113, 116]. При этом он тоже определяет этимологию слова исходя из значения «отсталый», и отрицает в нем религиозный контекст.

Итак, выделются две группы мнений: согласно одной, слово «калмак» связано с социально-политической историей народа, согласно второй, оно имеет религиозное наполнение. Время первых упоминаний ойратов как калмаков обычно относят к первой половине XV в. ([357, с. 12]; [276, с. 9]).

Действительно, слово «калмаки» часто соотносится с названием «ойраты», хотя изначально оно не было связано с этим народом[158]. На наш взгляд, имелся ряд причин, обусловивших название «калмаками» неких этнических групп; позже это название закрепилось за ойратами, причем религиозный фактор в последнем случае выступил основным.

Целый ряд сочинений мусульманских авторов XV в. уже содержит термин «калмак» в обозначении особой этнической группы: «Зафар-наме» («Книга побед») Шараф ад-Дина Йезди (закончена в 1424 – 1425 гг.), «Место восхода двух счастливых звезд и место слияния двух морей» Абд ар-Раззака Самарканди (закончена около 1475 г.), анонимное «Шаджарат ал-атрак» («Родословие тюрков») [101, с. 201, 207][159]. Это слово могло использоваться как этнографический термин уже в XIV в., оно имело определенную связь с политическими обстоятельствами: в середине XIV в. улус Чагатая, после убийства Казан-хана (правил в 1343 – 1346 гг.), распался на две части: западную (Мавераннахр, часть Восточного Хорасана, Афганистан) и восточную (часть улуса Чагатая к востоку от Мавераннахра), эта часть звалась по-другому: *Могулистан*[160]. Что касается улуса Джучи (Золотая Орда), то он в рассматриваемое время, в целом, оставался крепким государствен-

---

[158] Как отмечалось, в Персии те ойраты, что были буддистами, не назывались калмаками.
[159] Дополнительные сведения из мусульманских источников и ссылки на них у европейских специалистов, можно обнаружить у В. Успенского [378, с. 133].
[160] Как писал К. И. Петров, в 1340-х гг. от Чагатайского улуса отделился Мавераннахр, и произошло окончательное слияние земель улусов Угэдэя и Чагатая, последнее также известно как Моголистан (Могулистан) [326, с. 124].

ным образованием. В тот период у народов, населявших указанные улусы, значение религиозного фактора было чрезвычайно важным. Подданные чагатаидов[161] и джучидов следовали и буддизму, и исламу, были среди них и шаманисты, но серьезных межрелигиозных трений источники не зафиксировали. Например, правитель Дешт-и-Кипчака джучид Токтатай (Тохта, правил в 1291 – 1313 гг.), по свидетельству Эльбирзали (1265 – 1340 гг.) «был неверным (державшимся) религии поклонения идолам, любил уйгуров, т. е. лам и волшебников, и оказывал им большой почет. Он был правосуден и расположен к людям добра всякаго вероисповедания, но более других уважал мусульман» [102, с. 174]. Ситуация изменилась после его смерти, когда у власти оказался его племянник, известный Узбек-хан (правил в 1313 – 1341 гг.), при котором ислам стал единственной религией Золотой Орды. К периоду его правления относится наиболее раннее упоминание о калмаках как не мусульманах:

«Когда Султан-Мухаммед Узбек-хан вместе со своим илем и улусом достиг счастья (удостоиться) милости бога, то по указанию таинственному и знаку несомненному, святой Сейид-Ата всех их привел в сторону областей Мавераннахра, а те несчастные, которые отказались от преданности святому Сейид-Ата и остались там, стали называться калмак, что значит «обреченный оставаться». А когда каждого из тех людей, которые вместе со святым Сейид-Ата и Султан-Мухаммед-Узбек-ханом выступили в поход и шли (в Мавераннахр), спрашивали, кто эти идущие, то они избирали (для ответа) имя предводителя и царя своего, которое было Узбек. По этой причине с того времени пришедшие люди стали называться узбеками, а люди, которые остались там – калмаками» [101, с. 206 – 207]. Таким образом, уже в первой трети XIV в. на часть кочевников Золотой Орды был перенесен термин «калмак», с религиозным подтекстом; значит, к тому времени среди мусульман региона бытовало понимание этого слова как в чем-то противопо-

[161] О религиозной политике чагатаидов см. выше.

ложного религии ислама, либо несовместимого с ним. Откуда могло взяться это слово? На наш взгляд, в понимании слова «калмак» как этнонима, а также в наименовании именно ойратов как *калмаков* / *калмыков*, определяющую роль мог сыграть географический фактор.

В «Тарих-и Рашиди» отмечается: Каракорум и Калмак – это «исконные земли» Чингисхана [105, с. 366]. Вот как Мухаммад Хайдар определял это место: «На севере Кашар [граничит] с горами Моголистана, которые тянутся с запада на восток … Те горы, с одной стороны, простираются до Шаша, а с другой, пересекая Турфан, упираются в земли калмаков» [105, с. 367]. Следует согласиться с В. В. Бартольдом, что «слово *калмак*, по-видимому, впервые появляется в *Зафар-наме* Шереф ад-дина Йезди как будто не как этнографический, а как географический термин. Говорится, что после изгнания монгольской династии из Китая в ее владении остались только ее «коренные области» (*юрт-и асли*), т. е. Каракорум и Калмак; позднее «эмиры ойратов» отняли у них и это» [156, с. 538]. Калмак как регион продолжал упоминаться и позже [112, с. 356]. Например, полное название сочинение Сейфи «Таварих» («Хроника», закончена в 1582/1583 г.) в переводе с турецкого звучит следующим образом: «История правителей Индии, Синда, Хитая, Кашмира, Ирана, Кашгара, Калмака, Чина, многих прежних правителей, потомков Чингисхана, Хакана и Фагбура, и правителей Хиндустана, во время султана Мурад-хана, сына султана Селима. Составлена /ныне/ покойным дефтердаром Сейфи Челеби в 990 году (хиджры)» [357, с. 9]. Таким образом, это слово, вероятно, первоначально обозначало определенный регион, и тех, кто там проживал, именовали *калмаками* (это могли быть разные народы, т. Е. не только ойраты).

Нечто подобное имело место в тибетской историографии: монголоязычные племена обозначались терминами «сог» (sog) и «хор» (hor). Интересно происхождение этих наименований. Sog первоначально обозначал согдийцев, восточно-иранский народ, основавший различные колонии вдоль

Великого шелкового пути и сыгравший важную роль в торговле между Востоком и Западом. «Согдийцы контролировали оазисы Туркестана. Они славились как торговцы и основывали торговые сообщества в Китае» [160, с. 130]. Как поясняет В. Л. Успенский, этнические названия hor и sog, иногда в сочетании как hor sog, «имеют давнюю историю в тибетских исторических писаниях. Слово hor рассматривается как производное от китайского *hus*. В древних тибетских текстах оно использовалось как название разных тюркских народов. Между тем, тибетское *sog* считается именем согдийцев, группы иранских народов, населявших большие районы Средней Азии в первом тысячелетии нашей эры. Однако в XVIII в. оба термина были использованы в качестве стандартных наименований для монголов» [594, p. 59].

Ц. Дамдинсурэн отмечал: «тибетцы в древности, по-видимому, не отличали монголов от тюрков и всех называли хорами» [211, с. 216], а Ю. Н. Рерих указывал, что под *хор-по*, упомянутых в «Красной книге» Кунги Дордже, в случае, относящемся ко второй половине IX в., надо понимать уйгуров [123, p. XVII], населявших тогда регион Кукунора, а в отношении периода монгольских завоеваний, т. е. с XIII в., – монголами (hor rgyal po ching ges – монгольский хан Чингис). Аналогичное следует отметить и в отношении *sog* – так тибетцы называли тюрков Восточного Туркестана (*sog po*), и позже, когда их земли были заняты монголами и ойратами, а сами тюрки стали их подданными, к ним перешло это тибетское определение. Подобное имело место во времена завоевания Бабуром Индии – в тибетских источниках его подданные моголы также именовались *сог-по*[162]; в целом же это слово закрепилось за ойратами. Подобных примеров, когда народы получали свое имя вслед за наименованием региона их проживания, – множество.

В «Автобиографии Далай-ламы Пятого» мы также находим вполне конкретные определения для монгольских народов: «В Даме собралось

[162] Автор признателен за данную информацию директору Центра Амье Мачен д-ру Таши (Дхарамсала, Индия).

большое число монголов (sog po), это были монголы (hor po) верхние (stod), нижние (smad) и другие, хотя местечко было довольно узким»[163] [129, p. 122]. Итак, здесь Далай-лама определяет монгольские народы равно как сог-по и хор-по, однако далее там же он приводит их этнические наименования: здесь были халха (khal kha), ойраты (o rod) и тумэты (thu med). Вполне очевидно, что под верхними монголами (stod hor)[164] он подразумевает ойратов.

Надо отметить, что в науке нет определившегося мнения в отношении принадлежности *сог* и *хор* к ойратам и монголам (об этом писали многие специалисты: [387, с. 31]; [335, с. 219 – 220]; [488, p. 147, 175, 178]; [572, p. 744 – 745]; [588, p. 256]). Однако немало ученых относит *сог* к ойратам, а *хор* – к монголам[165] ([467, p. 498]; [559, s. 222]; [405, p. 195]; [59, с. 142]).

Таким образом, слово *калмак* могло иметь следующую динамику появления и развития: к востоку от земель, населенных мусульманами (восточные окраины улусов Джучи и Чагатая), лежал обширный регион под названием Калмак. Территориально это был, скорее всего, регион, ныне известный как СУАР КНР (в основном его северная часть, район Джунгарской впадины), Западная Монголия и, возможно, часть нынешней провинции Ганьсу[166]. Осенью 1661 г. иезуиты Йохан Грубер и Альберт Д'Орвиль посетили Лхасу по пути из Пекина в Агру (Индию)[167], при этом они проехали через «Калмыцкую пустыню»; она находилась рядом с Тангутом. А. Кирхер

---

[163] «'dam du sog po gtos chen slebs pas hor stod smad sogs kyang rong la bsgril».

[164] О верхних монголах см. ниже.

[165] Мне посчастливилось получить консультацию по этому вопросу у одного из крупнейших современных знатоков истории Тибета, выдающегося деятеля школы Гелук досточтимого Кирти Ценшаб Ринпоче, известного как «хранитель всей священной Дхармы Будды» [283, с. 35]. Ринпоче отметил, что в тибетских источниках *сог-по* обычно относили к ойратам, *хор-по* же использовалось для обозначения и ойратов, и монголов.

[166] По мнению Н. В. Екеева, «В географическом значении тюркское слово «калмак», в сочетании со словами «земля, становище», означали: исконная, коренная земля (юрт). В этом смысле они использовались в отношении Улуса Угедея, куда входила территория Алтая, являющаяся прародиной древних тюркских племен» [226, с. 90 – 93].

[167] Их задачей было изучить транспортную доступность между Пекином и Агрой, ввиду угроз для английских морских маршрутов со стороны датских военных судов. Они пробыли в Лхасе от одного месяца до трех, и составили описание тибетской столицы, которое вошло в состав «Чайна иллюстрата» Афанасия Кирхера.

отмечает: «У [этой] пустыни много имен. Марко Поло, венецианец, назвал ее пустыней Лоп (Lop Desert). … Иногда татары называют эту пустыню Белгйа (Belgia) или Шамо (Samo). Китайцы называют ее Калмуком (Kalmuk). Другие называют это Каракатай (Caracathai), или «Черный Катай» (Black Cathay)» [121, p. 58][168]. Очевидно, что это пустынное место имело много наименований, в том числе и Калмак (Калмук), которые не несли в себе этническую детерминанту, но обладали топонимическим значением[169].

Жители Калмака[170] звались *калмаками*. Вероятно, они в этническом отношении представляли собой смешанное население с определенным монгольским элементом и воспринимались как чуждые, не мусульмане, с преобладанием шаманистов и буддистов[171]. Этим же словом стали именовать всех, кто, будучи тюрко-монгольского происхождения, не следовал исламу, либо был враждебен к этой религии. Когда часть подданных Узбек-хана в первой половине XIV в. отказалась принимать ислам, то их прозвали уже известным для мусульман словом «калмак», с соответствующим смыслом; неудивительно, что в краткий исторический период в самых разных краях, где жили мусульмане, «вдруг появился» народ калмаков.

Впоследствии прежнее (тюрко-мусульманское) название территории (Калмак) стало более соотноситься с ойратами, и окончательно закрепилось

---

[168] Й. Элверског, ссылаясь на мнение китайских ойратских ученых Бадая, Алтан Оргила и Эрдэни, отмечает, что Катай (Catai) находился в южной части родины Четырех Ойратов [117, p. 108, note. 134].

[169] Карту Азии 1676 г., где указана местность под названием Colmak (показана на месте, позже ставшим известным как Джунгария), см.: https://www.davidrumsey.com/luna/servlet/workspace/handleMediaPlayer?lunaMediaId=RUMSEY~8~1~285388~90058061 На карте южнее Колмака, над Турфаном и Хами, указана пустынная местность, обозначенная как Lop и Belgian, а собственно калмыки обозначены ближе к Каспию как Kalmucki Tartari. Аналогичные данные (та же местность названа Colmac, народ – как Kalmvki Tartar, показаны как соседи Nagaia у Каспийского моря) приведены на другой карте 1659 г., см.: https://www.davidrumsey.com/luna/servlet/workspace/handleMediaPlayer?lunaMediaId=RUMSEY~8~1~305802~90076160

[170] Что касается происхождения самого топонима Калмак (Колмак), то этот вопрос все еще требует изучения.

[171] Скорее всего, эта земля в период Чингисхана (как одна из его «коренных областей») называлась монголами иначе, однако для тюрков это был Калмак.

за северной частью некогда обширного региона, где они и обосновались[172]. Ойраты, начавшие переселяться в Калмак[173] еще при Чингисхане, не были последователями ислама, и на них довольно скоро перешло то же наименование, под которым местное население и было известно – *калмаки*[174].

Как отмечалось выше, ойраты (самоназвание народа) были известны соседям как *ойраты* – для монголов, *вэй-ла-тэ* (*у-лу-тэ*) – для китайцев, для которых религиозная ориентация ойратов не была чуждой, но для народов Средней Азии, которые в рассматриваемый период времени проходили через длительную полосу борьбы различных направлений ислама, они были, прежде всего, язычниками и не-мусульманами – *калмаками*. То, что мусульмане не различали ойратов, состоявших, как правило, из четырех основных народов («Четыре Ойрата», что традиционно указывалось в монгольских и китайских источниках), а определяли их единым термином, говорит, скорее, в пользу именно религиозного значения слова *калмак*/*калмык*, который, как показано, еще ранее, появился как географический термин[175]. Таким образом, это мог быть и один народ, и разные народы в определенный период времени, и часто в источниках они смешиваются; такое становится особенно явно, когда речь идет о религиозных ориентациях, особенно при отсутствии или недостатке информации о религии, которой следовали люди, населявшие те земли[176]. Итак, к калмакам относили не только ойратов

---

[172] Позже эта часть стала именоваться *Джунгарией*, в связи с наименованием народа, его занявшим – *джунгарами*, однако смогла сохраниться (в форме «Калмык») в прежней роли топонима у иных ойратов, перекочевавших в Прикаспий и Поволжье, где было создано Калмыцкое (иногда определяемое как Калмакское) ханство, а те ойраты стали известны как *калмыки* (топоним стал этнонимом).

[173] Частично определен выше в 1.1.1. в связи с пустынным регионом у г. Омыл.

[174] К. И. Петров приводит мнение Аристова, что ойраты уже в XIII – XIV вв. именовались мусульманами как калмаки [326, с. 150]. Иначе говоря, в указанный период они, вероятно, уже обжились на тех землях, и стали зваться согласно топониму – *калмаками*.

[175] Использование этого слова для обозначения других народов, например, тибетцев и монголов, уже отмечалось специалистами: ([606, p. 286, note. 17]; [552, p. 349]). По мнению А. К. Алексеева, не все калмаки были калмыками (ойратами) [147, с. 157 – 159, 168].

[176] Возможно, знания мусульманских авторов не только о народах восточнее ойратов, но и о таких землях оставались ограниченными, что признавалось автором «Тарих-и Ра-

и монголов постюаньского периода, но и другие немусульманские, в том числе тюркские народы (например, народы Алтая); таким образом, это было изначально смешанное население[177].

История ойратов и калмыков богата сведениями об их этническом происхождении и религиозных воззрениях, об отдельных случаях или признаках, позволявших соседним народам соответственно идентифицировать их. К последним следует отнести и красные кисточки на головных уборах ойратов, известные как *улан зала*, которые служили показателем их этнической и религиозной идентичности.

Сейчас сложно определить условия и время, при которых у ойратов появилась *улан зала*. Согласно Б.-У. Тюменю, Тогон-тайша в 1437 г. приказал всем своим подданным-ойратам носить красные кисточки на шапках, и с тех пор «ойраты-елеты получили прозвание „улан-залату“ (имеющие красную кисть на шапке)». [103, с. 126]. И. Я. Златкин также заметил, что *улан зала* введена указом Тогона-тайши в 1437 г. и «призвана была служить наглядным выражением их отличия от остальных монголов» [241, с. 216]. Авторы капитального издания по истории Калмыкии выделяют *улан зала* как отличительную черту ойратов и калмыков: последние называли себя «улан залата» и «улан залата хальмг», т. е. «калмыки, носящие красную кисть», вкладывая в эти слова смысл этнонима ([241, с. 216]; то же упоминала Т. И. Шараева: [397, с. 19 – 23]). Для российских калмыков со временем стало обычным носить головной убор с околышем или кантом красного цвета [242, с. 49 – 50]. Тем не менее, остаются вопросы: от монголов ли ой-

---

шиди»: «Ту сторону, кроме [земель] калмаков, никто не видел и не знает» [105, с. 367]; следовательно, достаточно сложно точно идентифицировать границы Калмака.

[177] Авторы публикации о калмаках в Поволжье в начале XVII в. считают, что до прибытия ойратов на землях Дешт-и-Кыпчака и Поволжья жили, в том числе, калмаки, которые могли восприниматься первыми как ногаи, узбеки или казахи, поскольку к первой трети XVII в. монгольские черты в их культуре и язык якобы могли уже не сохраняться [218, с. 26]. В данном случае априори подразумевается этнический контекст слова «калмак», тогда как нами выделяется религиозная детерминанта (изначально – топоним) как предваряющая этническую.

раты хотели так «отличаться»? Почему именно красная кисть, и насколько указанная дата верна? Мы считаем, что одной из причин такого решения могла стать необходимость наличия особого внешнего маркера, позволявшего отличать ойратов от представителей иных народов, проживавших в Калмаке, также бывших подданными Тогона-тайши.

Вполне возможно допустить, что и по образу жизни, и, очевидно, внешне, ойраты и калмаки были, в известной мере, близки. Хотя ойраты и сохраняли свое самоназвание, возникла необходимость обрести дополнительные отличительные признаки: так появилась не только красная кисть, но единое сочетание – *улан залата хальмг* (улан залата калмак) – «калмаки с красными кистями на головном уборе», что подразумевало ойратов. Вероятно, кисть следует полагать за особый этно-определяющий атрибут, внешний показатель ойратов в условиях совместного проживания с близкими по определенным внешним показателям, но отличными по иным (например, культурным) признакам народами Калмака (калмаками).

Источники свидетельствуют, что уже к 1480-м гг. *улан зала* стала важным идентификационным показателем для ойратов. На это обратила внимание Мандухай-Сэцэн-хатун (вдова Мандугул-хана), которая, став супругой юного монгольского вождя Бату-Мункэ (будущий Даян-хан), разбила ойратов и подчинила их своему супругу, а также утвердила у них ряд законоположений. В части *улан зала* было указано: «кисточка на шапке [у вас] должна быть не больше, чем в два пальца» [60, с. 88]. По мнению Р. Ю. Почекаева, в данном случае длинная кисть означала претензии на принадлежность к ханскому роду, при этом он ссылается на маньчжуро-монгольский устав «Цааджин бичиг» конца XVII в., где зафиксировано наказание для носителя кисти длиннее самой шапки [334, с. 130 –131]. Но если длинную кисть могли носить только представители ханского рода, то почему в законоположениях Мандухай-Сэцэн-хатун речь идет обо всех ойратах, а не только об их правителях? Также нет сведений, что цинскими властями в отношении ой-

ратов, подчиненных во второй половине XVIII в., были провозглашены какие-либо указы по *улан зала*. На наш взгляд, те кисти, что были у ойратов, отличались семантически от кистей у монголов: во-первых, они были обязательны для всех ойратов, независимо от социального статуса; во-вторых, только красного цвета; в-третьих, их можно соотнести с такими же кистями, что носили китайские чиновники.

Улан зала имела особое семантическое значение и даже, вероятно, свою особую историю утверждения у ойратов, что случилось, скорее, под влиянием политических обстоятельств уже при Эсэне, сыне Тогона.

Эсэн-тайша, претендовавший на правление над всеми монгольскими народами, после объявления себя хаганом династии Юань, распорядился завести в своей ставке некоторые порядки и обычаи прежней монгольской династии. Выше уже отмечалось, что он и ранее просил у минского императора, например, китайские титулы для своих лам. Красная кисть, являясь атрибутом имперской власти, в том или ином виде была на головных уборах некоторых рангов китайских официальных лиц[178]. Эсэн вполне мог ввести красную кисть для своего окружения именно как атрибут централизованной хаганской власти. После распада государственного образования Эсэна в середине XV в. и под влиянием последовавшей борьбы претендентов на лидерство в ойратском мире кисть красного цвета, как формальный признак присутствия центральной (ханской) власти, в кратчайшие сроки распространилась у этих кочевников (среди претендентов на власть), что и повлекло за собой отдельное постановление Мандухай-Сэцэн-хатун, о чем писалось выше. Ее решение было соразмерным причинам утверждения *улан зала*, т. е.

---

[178] Например, в отношении второй половины XIV в. в минском источнике «Установление о соли и чае» отмечается, что «жители [Сы]чуани прежде обменивали чай на такие вещи, как шерстяные ткани и красные кисти [для головных уборов чиновников], чтобы [ими] уплатить чайный налог» [104, с. 66]. В «Алтан Тобчи» Лубсан Данзана приведена монгольская пословица пост-юаньского времени: «Китайцы в гору пошли, даже хвост корсака стал кистью» [76, с. 253]; возможно, здесь имеется в виду, что монголы уже не могли носить прежние красивые красные китайские кисти – один из внешних показателей власти монгольской знати эпохи Юань.

политически мотивированным, и не вызвало, как иные пункты, нареканий с ойратской стороны – видимо, вопрос о длине кисти не был принципиальным в контексте ее значения.

Для мусульман Центральной Азии те, кто носил улан зала, со временем стали восприниматься как приверженцы буддийской веры. Об этом свидетельствует русский архивный документ, относящийся к 1724 г., где приводится древнее мусульманское сказание, услышанное от «бухарцев» русским посланником капитаном И. Унковским в период его пребывания у правителя Джунгарии Цэван-Рабдана (1663 – 1727 гг.): «сказывали бухарцы… пред сим за 334 года [1723-334=1389? – *Б.К.*] погребен Темерхаган, которого магаметане святым почитают, для того как он кочевал по реке Борталу. Тогда приехали к нему из Великой Бухары с торгом бухарцы. Между оными был один богомолец, и вышед из своей коши на высокое место, кричал гласно по закону своему магамецкому скликал на молитву прочих магаметан. То услышал помянутый Темерхан … велел оного крикуна к себе привесть и спрашивал для чего он кричал. Ответствовал что он прочих своих товарищей на молитву божию скликал. И по многим разговорам о законе положили залог. Чтоб тому магометанину с самым сильным Темерхановым человеком бороться и которой поборет тот и правом по закону быть … и помянутый магометанин того силнего Темерханова борца трижды легко поборол того ради Темерхан принял магаметской закон и все его люди обрезались и с шапок залу (или кисти) в реку Борталу побросали и будто оными реку запрудили для того Темерхана магаметане святым почитают и над гробом его полаты построены» [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 1. 1724. Л. 27 – 27 об.]. Под Темерханом подразумевался уже упоминавшийся выше известный Туглук-Тимур (1329 – 1363 гг.), первый правитель Могулистана. Расхождение дат обращения Туглук-Тимура в ислам (около 1389 г., согласно легенде, и 1353 г. по «Тарих-и Рашиди») не представляется принципиаль-

ным; исходя из дат его жизни, верными следует признать сведения, приведенные М. Хайдаром.

Интересной представляется содержащаяся в документе информация об *улан зала*. Во-первых, эта легенда подтверждает сведения «Тарих-и Рашиди», что Туглук-Тимур жил прежде среди ойратов («он кочевал по реке Борталу»); во-вторых, хотя информация о «бросании» *улан зала* новообращенными в реку Борталу представляется более поздней вставкой[179], явно показано восприятие мусульманами этой кисти как своего рода внешнего религиозного признака ойратов, исповедующих буддизм.

Красные кисти на головных уборах воспринимались и самими ойратами, и окружающими их народами также как внешний идентификационный атрибут ойратов-буддистов. Вот что говорили майору Л. Угримову в ставке ойратского правителя Галдан-Церена (1693? – 1745 гг.) в начале 1730-х гг., в отношении значения *улан зала*: «и нам можно на ваших [т. е. русских православных – *Б. К.*] надеть шапки з залами и скажем, что оне в нашем законе» [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 3. 1731 – 1733. Л. 106]. Л. Угримов отвечал, что «наш закон состоит не в шапке, но в заповедях божиих и в святом крещении, а шапку вашу хотя и я надел а потом могу оную и снять, токмо б по закону вашему не приносил кумирам жертвы» [там же].

Поскольку *улан зала* сохраняла свой этноидентификационный показатель, у ойратов носить кисть могли все, т. е. не только те, кто считал себя буддистом[180]. Например, среди калмыков были томуты, которые, согласно В. М. Бакунину, «так, как калмыки, шапки носили с красными кистями, но закон содержали: иные магометанский, а иные идолопоклоннический, но

---

[179] Выше было отмечено, что согласно Батур Убаши Тюменю, улан зала была введена с 1437 г., т. е. спустя почти 75 лет после кончины Туглук-Тимура. Поэтому возможны два варианта: либо улан зала была введена еще до Тогона, что тоже возможно, но маловероятно, либо в содержание легенды были добавлены элементы современности, что вполне могло иметь место.

[180] П. С. Паллас отмечал, что такие шапки с красными кистями у калмыков носят и торгуты, и джунгары, как мужчины, так и женщины [319, с. 461 – 462].

оба несовершенно» [149, с. 99]. Томуты, как правило, не были буддистами. Этим термином обычно обозначали калмыков из смешанных семей, где кто-то из родителей был из мусульман, соответственно, дети вырастали, обычно, последователями ислама.

Интересную информацию о трансформации уже в XVII в. у сибирских калмыков понимания сущности *улан зала* под воздействием христианской пропаганды приводит анонимный западноевропейский автор так называемой «Латинской рукописи XVII в.». Из предисловия рукописи, которую автор, отбывший 15-летнюю ссылку в Сибири, отправлял секретарю короля Дании Г. фон Горну, следует, что он описывал «только что я сам заметил и что в слабой моей памяти сохранилось» [74, с. VII]: «Каждый из них (как будто по некоторому закону или обряду веры) носит на голове красный пучок, наподобие розы, сшитый из шелка или сукна. Если кто спросит их о причине сего обыкновения, то они ответствуют: некогда Бог низходил на землю, изобличал людей в их грехах, которые по безумию своему, так ранили его, что из раны изтекло очень много крови; и потому красной знак сей носят они в честь Божией крови» [74, с. 10 – 11]. Также из этой информации можно заключить, что более принципиальным был именно цвет (улан), тогда как форма (зала) (кисть, пучок, околышек) была (стала) вторичной.

Слово «калмак» закрепилось за ойратами, поскольку они были знакомы их соседям-мусульманам как шаманисты или последователи буддизма, при переселении из Восьмиречья (верховья Енисея) занявшими земли Калмака. Углубление противостояния ойратов с соседними народами стало одним из факторов, в известном смысле ускорившего их буддизацию, с одной стороны, и повлиявшего на исчезновение в их среде ислама, имевшего незначительное влияние, с другой. В свою очередь, буддизация ойратов оказала определенное влияние на увеличение в их составе монгольского субстрата, и, соответственно, уменьшение имевшегося тюркского. Важным внешним показателем, обозначавшим принадлежность к ойратам (маркером эт-

ничности), стала *улан зала* – красная кисть, носившаяся на верхушке головного убора. С XV в. религия, а именно буддизм, становится для ойратов определяющим показателем идентичности. Это происходит в связи со становлением государства, которое должно было базироваться на определенной идеологии, имевшей потенциал противостоять праву чингисидов.

2.3.2. Политическая и религиозная история ойратов в иль-ханской Персии

Ойратские народы начали расселяться в Персии на первом этапе походов Чингисхана. Вероятно, в связи с потерей связей с родиной, шло довольно скорое обновление их этнического и количественного состава, что даже Рашид-ад-дин затруднился привести их число, отметив лишь, что в Персии «было и есть множество [людей] из числа эмиров ойратского племени» [87, с. 120]. Надо заметить, что представители этого народа были приближены ко двору Хулагуидов, что можно найти, например, у Рашид-ад-дина [90, с. 22]. Подобного мнения придерживался и Ала-ад-дин Джувейни, отметивший, что «ойраты – одно из самых известных монгольских племен, и к этому племени принадлежит большинство дядьев по материнской линии детей и внуков Чингисхана» [58, с. 361]. По К. Этвуду, ойраты были «особенно знамениты в средневосточном иль-ханстве, чей основатель, Хулагу, был женат на двух ойратках» [411, p. 419].

С постепенным оседанием монгольских отрядов в персидских регионах, на передний план выходила нужда в формировании там сильного аппарата управления. Начало переменам положила Туреген-хатун, вдова Угэдэя, в 1242 г. отправив в отставку чиновников, назначенных Чингисханом. Среди первых назначений самым важным можно считать пост губернатора Хорасана, пожалованный ойрату Аргун-аке. Он происходил из знатного сословия турхаут-кешигтенов и, вероятно, имел влияние среди монгольской эли-

ты. На должности руководителя Хорасана Аргун-ака в полной мере проявил свои управленческие таланты, став одним из самых заметных деятелей периода правления Хулагу. Аргун-ака «до Хулагу хана прибыл в сие царство в должности битикчия по указу Мэнгу-каана[181]» [90, с. 22], и «постепенно становился большим и уважаемым человеком, пока не достиг правления и баскакства над страной Ирана» [87, с. 121]. Он был известен как буддист, заинтересованный в процветании этой религии.

Образование этого улуса ильханов в Персии относится к 1256 г., времени воцарения там Хулагу, ставшего известным как «Иль-хан» (монг. «младший хан»). Каждый улус выделил воинов и своих царевичей для войска и двора Хулагу. Прибыл к нему и сын Цэцэй-кен и Инэлчи (у Рашид-ад-дина – Торэлчи), внук Чингисхана и Худуха-беки – Бука-Темур с войском из ойратов. Можно предположить, что в Западной Азии ойраты впервые стали фигурировали в источниках именно в связи с его именем [90, с. 29].

Иль-хан Хулагу также был ревностным буддистом и вступал в контакты с ламами. Более того – он контролировал земли в западной части Тибета. Так, в «Красной книге» отмечено, Хулагу отправлял подарки лидеру Пагмоду – Гьялва Ринпоче Драгпа Цонду (Rgyal ba rin po che grags pa brtson 'grus). Последние посланники отбыли к этому известному тибетскому деятелю в начале 1267 г., через два года после смерти первого Иль-хана [133, p. 122]. По Л. Петеку, Хулагу также посылал подношения Ченнга Драгпа Чунгне (Spyan snga grags pa 'byung gnas), главе другого направления Кагью (Дрикунг) [530, p. 183].

Несмотря на имеющуюся информацию о пребывании индийских пандитов при дворе ранних иль-ханов, представляется верным соотносить

---

[181] Как было отмечено выше, его послала в Персию Туреген-хатун, т. е. он прибыл туда ещё до начала правления Мэнгу-хагана. Ала-ад-дин Джувейни раскрывает подробности его назначения в этот регион [58, с. 361 – 370].

«буддийский Иран» (выражение В. В. Бартольда), прежде всего, с тибетским буддийским цивилизационным миром [460].

Современник Хулагу, армянский историк Киракос Гандзакеци, так описывал его веру в буддизм и буддийских священников: «…Гулаву [Хулагу] строил огромные дома для кумиров, и для этой цели собрал множество каменщиков, плотников и художников. Между татарами живет народ тоины[182], который весь состоит из волхвов и колдунов, которые при помощи какой-то дьявольской силы заставляют говорить лошадей, верблюдов и войлочных идолов. Все они жрецы, бреют себе головы и бороды… поклоняются всякой всячине, в особенности Шакмонию и Мадрину[183]. Вот они-то обманывали Гулаву и обещали ему безсмертие… И так он их почитал более всего, то и намерен был построить для их кумиров великолепный храм» (цит. по: [64, с. 107]). В Персии периода правления первых иль-ханов возводилось много буддийских храмов и пагод, в страну приезжали известные буддийские наставники.

Со смертью Хулагу в 1265 г. связи с Тибетом и с другими буддийским регионами у иль-ханов сохранялись, однако их развитие и контакты не были устойчивыми. «Тут вскоре скончался Гулаву… Место его занял сын его Апага-хан в 714 г. Он женился на дочери греческаго царя, Деспин-Хатун, которая прибыла с большим великолепием, в сопровождении патриарха антиохийскаго и других епископов» (цит. по: [64, с. 108]; см. также: [473, p. 273]). Таким образом, новый иль-хан Абака (правил в 1265 – 1282 гг.), оставаясь буддистом, оказывал знаки уважения христианству православного направления. Понимая необходимость сохранения межрелигиозного мира, Абака оказывал поддержку и исламу. Согласно Хондемиру, «во время правления Абака-хана шейхи и сеиды, орошённые дождём из облака благодея-

---

[182] Тоинами были, как правило, буддийские священнослужители высокого (знатного) происхождения, в том числе из числа представителей монгольских народов.

[183] Под Шакмони имеется в виду Будда Шакьямуни, под Мадридом – следующий будда – Майтрейя.

ний и даров его, получили новую жизнь, и все достойные и учёные люди, в царствование его, извлечённые из угнетения мрака, спешили к источнику спокойствия и довольства» [106, с. 47]. Абака, благодаря взвешенной религиозной политике, описан в исламских источниках как мудрый и достойный правитель, защищавший ислам и покровительствовавший его последователям.

В том же 1265 г. Аргун-акой Абака был назначен на должности везира Хорасана и сборщика налогов. Этот регион занимал важное место на политической и культурной карте Персии. То, что Аргун-ака сумел сохранить свою должность, свидетельствовало о том, что он оправдал оказанное ему доверие. В 1282 году на посту иль-хана Абаку сменил его брат Текудер. Он принял ислам и стал именовать себя султаном Ахмедом. Значение «бахшиев» и «шаманов» при нем сохранялась, в целом, прежним, однако на прочие конфессии начались гонения [90, с. 101]. Близкие к правителю люди в большинстве своем были недовольны такой сменой политики в духовной сфере, между религиями стали возникать конфликты. Текудеру удалось удерживать власть порядка двух лет. В 1284 г. путем военного переворота к власти пришел сын Абаки Аргун.

В вопросах вероисповедания Аргун был стойким буддистом, также его отличало решительное неприятие ислама. Именно он возглавил Хорасан после Аргун-аки, который скончался в 1275 г. Ему большую помощь оказал Ноурузом, один из сыновей Аргун-аки. Ноуруз отличался командирскими качествами, и возглавлял во всем регионе особые караунские отряды. Аргун поставил на место правителя Хорасана своего сына Газана, которому на тот момент было 13 лет. Ноуруз возглавил его телохранителей.

В духовной сфере Аргун, прежде всего, руководствовался примером своего отца. Широкой поддержкой при нем пользовался буддизм, его окружение составили ламы и шаманы. «Аргун-хан очень верил бахшиям и их правилам и постоянно оказывал этим людям покровительство и поддержку»

[90, с. 126]. Любопытную информацию можно почерпнуть у Рашид-ад-Дина в описании буддийской практики ойратов и монголов сжигания тела просветленного человека, после которого в погребальном костре можно было обнаружить маленькие шарики (волшебные останки - шариру)[184]: «7 числа месяца сафара того же года[185] скончалась Туглук-хатун дочь Тенгиза-тургена из (рода) ойрат, мать царевича Хитай-огула. 7 числа месяца раби-ал-авваль от улуса Нокая приехали гонцы на берег Джуй-и нов и доставили шариль. У идолопоклонников такое (поверье) есть: когда сжигали Шакьямуни-бурхана, его пишдиль, кость прозрачная, подобно стеклянному шарику, не сгорел. Мнение у них такое: если кого-либо, кто достиг высокого положения, подобно Шакьямуни-бурхану, будут сжигать, шариль его не сгорит. Короче говоря, когда его (шариль) везли, Аргун-хан вышел навстречу, его осыпали цветами, ликовали и несколько дней предавались пиршествам и увеселениям»[186] [90, с. 117 – 118].

Аргун стремился к тому, чтобы и его сын стал буддистом. В детстве на Газана большое влияние оказали буддийские традиции, в воспитатели отец назначил ему «бахшии». Газан возводил «великолепные кумирни» и практиковал «умерщвление плоти и подвижничество» [90, с. 162].

В 1291 г. Абаку на троне сменил его сын Гейхату (Кенджату-хан), получивший от «бахшиев» имя Иринчин-дорджи. Спустя четыре года его правления к власти пришел Байду-хан (ранее руководил Багдадом), также хулагуид, убив Гейхату. Как отмечал Хондемир, «когда царевич Газан, правивший Хорасаном со времени смерти отца своего Аргун-хана, узнал об убиении Кенджату и воцарении Байду-хана, то, решившись отомстить [за]

---

[184] От санскритского *sharira* – «кость», «крепкая опора».
[185] 13 марта 1288 г. по европейскому летоисчислению.
[186] О значении шариры у калмыков сохранилось следующее свидетельство П. С. Палласа: «Еще удивительнее мне казались святыя их пилюли, шалир называемыя и привозимыя из Тибета. Только богатые и знатные калмыки получают их от своих жрецов, и завсегда носят с собою для употребления в смертельных болезнях. Сказывают, что [они] имеют силу разлучать душу с телом и делать святою. Сии пилюли видом черны, а величиною с горошину» [319, с. 527].

смерть своего дяди, прибегнул к Эмиру Ноуруз-Гази, чтобы, посоветовавшись с ним о средствах, исполнить своё намерение» [106, с. 62].

Но Ноуруз уже был противником Газана, ввиду казни Аргуном Буга-чинсанга, первого министра и товарища Ноуруза. Также причиной можно считать и ревность к Газану из-за того, что управление Хорасаном было отдано ему, а не Ноурузу. Отряды Ноуруза располагались в важнейших частях Хорасана: Герате и Мазандеране. Считая, что после казни Буга-чинсанга его судьба предрешена, он поднял восстание. После ряда военных столкновений во второй половине 1290 г. Ноуруз отступил к Хайду. Внутренняя ситуация в ставке Хайду также была довольно тяжелой, потому что он сам в то время вступил в конфронтацию с Хубилаем. Отряды Хайду, как уже отмечалось, включали в себя большое количество ойратов, сородичей Ноуруза, боровшихся с Хубилаем. От Хайду Ноуруз получил в свое распоряжение несколько отрядов ойратов, которые он направил на Хорасан. Однако Ноуруз, из-за разногласий с командованием ойратов в принципиальных вопросах военной политики, решил уйти в Систан, соседний персижский регион. Так его поддержал Урун-Тимур, угэдэид. Получив под свой контроль его военные отряды, Ноуруз пошел войной на чагатаидов и иль-ханов, позиционируя себя защитником веры. Так как источник своей власти его противники находили в чингисидстве или Ясе Чингисхана, Ноурузу следовало найти новый рычаг давления для того, чтобы привлечь на свою сторону местное население. И опора обнаружилась в исламе, в который и перешел Ноуруз [465]. Хондемир описал те события следующим образом: «этот Эмир Ноуруз… по смерти отца своего [т. е. Аргун-аки. – *Б. К.*] находился при дворе Аргун-Хана; когда же Бука, по повелению сего Государя, был предан смерти, он бежал в восточные провинции государства, принял там ислам, и воспламенившись ревностию к вере, перебил множество идолопоклонников» [106, с. 62].

Своим переходом в ислам Ноуруз в некотором роде создал в сфере духовного совершенно новое явление, переплетя воедино законы Ясы и су-

ры Корана, то есть объединив идеологию кочевничества и оседлости соответственно. Это повлекло за собой следующее последствие: принцип происхождения из Золотого рода (быть чингисидом) в вопросе законности права на власть уступал место принципу религии – исламу. Иначе говоря, положение и права эмира (Ноуруза) стали почитаться более, нежели притязания на власть чингисидов: чагатаидов, угэдэидов или хулагуидов[187] [465, с. 462].

Иль-хан Байду, вероятно, также был буддистом, поскольку своим представителем для проведения переговоров в ставку Газана он отправил Кяшхер-бахши – ламу, который родом был из буддийского региона Кашмира [90, с. 161]. В сложившейся ситуации, признавая авторитет ламы, Газан стал искать возможности помириться с Ноурузом, поскольку последний «долгое время… находился во вражде с царевичем Газаном, но наконец, в 690 году, они помирились, и Эмир Ноуруз, прибыв к Газану, целовал его ногу, и сделался весьма сильным при сём Государе, и был удостоен особенной его милости» [106, с. 63]. Бывший атабек Газана признал свою неправоту и просил прощения. Обрадованный таким развитием событий и желая отметить его важность, Газан распорядился построить ово[188], и сам принял участие в строительстве [90, с. 156]. Это обстоятельство позволяет предположить, что Газан продолжал оставаться буддистом в рассматриваемое время. Газану следовало обезопасить свои тылы, поэтому ему следовало прежде захватить Азербайджан и Ирак. Признавая военный талант Ноуруза, он следовал его советам, за что последний просил Газана принять ислам – «чтобы Царевич оставил своё неверие и идолопоклонство, и принял веру последнего Пророка. Газан согласился, и в месте, называемом Фируз-Куг, публично исповедал единство Божие» ([106, с. 62-63]. Сведения об этом есть и у Ра-

---

[187] Нечто подобное будет иметь место позже, в XVII в., когда, путём установления ойратами (хошутами) своей власти в Тибете, значимость и легитимность чингисидства (власти, влияния) потеряет свою ценность перед титулами, которые будут вручаться ойратским и монгольским ханам далай-ламами.

[188] *Ово* – шаманское и буддийское сооружение, в простейшем виде представляло собой груду (пирамиду) камней, над которым возвышался сакральный деревянный шест.

шид-ад-дина: [90, с. 163]). Газан принял ислам в начале месяца шабана лета 694 г. (вторая половина 1295 г.).

Следовательно, в данный период роль и значение чингисидства, курултая и Ясы продолжали падать, уступая место новому институту – религии. Законность притязаний на власть Газана и остальных правителей после него, а также доверие со стороны местной элиты, обеспечивали необходимую легитимность их власти в преимущественно мусульманской стране. В соперничестве за власть с Байду, иль-ханом, исповедовавшим буддизм, это решение сыграло важнейшую роль. Ноурузу, благодаря его выдающимся дипломатическим талантам и харизме, удалось привлечь на свою сторону сподвижников Байду. Сам Ильхан был убит им в Нахичевани. Это принесло победу Газану: «В месяце Джуль-Хидже 694 года, в день праздника Идуль-Адха, Газан-хан звездою своего восшествия осветил мир, и своею щедрою особою украсил трон мироправления. В сей же самый день издан был ярлык, которым повелевалось монголам, низвергнув основание неверия, принять высочайшую религию мусульманскую» [106, с. 66].

Сменив курс религиозной политики, Газана приказал разрушить и срыть «все храмы бахшиев, кумирни, церкви и синагоги» [90, с. 165]. Следовательно, хотя Газан не был первым иль-ханом Персии, исповедовавшим ислам (до него мусульманином стал Текудер), восстановление роли ислама в Персии следует связывать именно с именем Газана, т. к. именно он начал политику нетерпимости к прочим вероисповедованиям, стремясь укрепить позиции ислама.

Впрочем, причины перехода в ислам ойратов и монголов Персии следует искать не только в религиозной политике Иль-хана. В первую очередь, принятие ислама было экономически выгодно: мусульмане обладали привилегиями и с них забирали в казну налогов меньше, чем с представителей иных конфессий. Также принятие ислама становилось важным в стремлении стать «своим» среди мусульманского окружения, что способствовало потере

прежних идентичностных показателей. Стоит также отметить, что буддизм в тот период почти не вышел за рамки элиты общества, большая же часть монгольских народов в Персии по-прежнему выбирала шаманистские представления.

Монголы и ойраты, отказавшиеся от перехода в ислам, возвращались в Центральную Азию. Согласно Л. Н. Гумилеву, те ойраты и монголы, что сменили в Иране свое вероисповедование, были вынуждены так поступить, «так как из-за бушевавшей войны не могли вернуться домой. Их потомки - хазарейцы - ныне живут в степной части Афганистана» [206, с. 127]. Враги Ноуруза, недовольные его высоким положением, вскоре ложно обвинили его в тайных сношениях с египетской правящей верхушкой [106, с. 67]. Их расчет был верен, поскольку в обсуждаемый период времени ойраты обладали в Египте важными рычагами власти и влияния. Таким образом, на третий год после прихода Газана к власти состоялась казнь Ноуруза. Спустя пять лет умер и сам иль-хан, который в постоянной борьбе с правителями Египта пытался захватить Сирию, в результате чего ойраты частично ушли в эти страны, став известными в их истории под наименованиями wāfidīyah или mustaʾminūn – беженцы.

Как отмечается в комментариях к тексту Марко Поло, ойраты «добрались до Дамаска, где их хорошо принял султан мамлюков. Но их языческие обычаи сильно обижали правоверных. Они поселились в Сдхиле, прибрежных районах Палестины. Многие скоро скончались; остальные приняли ислам, распространились по всей стране и постепенно стали поглощаться населением» [124, p. 284]. Переселение монголов в мамлюкский Египет началось в 1260-х гг., спустя тридцать лет к ним добавились ойраты из таких ключевых районов, как Эль-Джазира (Верхняя Месопотамия) и Мосул (столица Джазиры), где при Газане они контролировали эту часть Ближнего

Востока, а наиболее боеспособные ойратские части располагались в Диярбакыре[189] [595, p. 9].

Ойраты переселялись на территорию Египта по двум основным причинам: первая – политическая (попытки ойратов укрепить свое влияние в Иль-ханстве не увенчались успехом), вторая – религиозная (к тому времени ойраты стали суннитами, но их заставляли принять шиизм[190]). Тогда во главе Египта стоял Китбуга-султан (Зайн ад-Дин Китбуга аль-Мансури). Он был ойратом, занимавшим в монгольском войске пост военачальника [545, p. 122-123]. Китбуга был пленен при поражении монгольской армии у Хомса в 1260 г., стал мамлюком и, благодаря своим талантам, сумел стать султаном (годы правления 1294-1296 гг.).

Как уже отмечалось выше, обычно ойраты стремились поддерживать друг с другом тесные связи, особенно будучи в инородном окружении, и эта традиция однажды спасла Китбугу от смерти[191] [545, p. 130]. Таким образом, нет ничего странного в том, что он пришел на помощь своим сородичам и выделил им на жительство район севернее центрального Каира, известном как аль-Хусайнийа. Всего туда пересселилось от 10 до 18 тыс. чел. Это место, однако, отличалось слабостью управления там султанской власти и несоблюдением законов. Окружение ойратов следующим образом описывало их: «они были удивительно красивы[192], и поэтому ойратские женщины были

---

[189] Согласно К. Этвуду, ойратский тумэн был поселен в Диярбакыре под командованием одного из кургэнов [411, p. 419]. Ныне это неофициальная столица турецкого Курдистана.

[190] Этот момент особенно обострится позже, при Олджайту, последующем иль-хане после Газана, когда и монголов заставляли принимать шиизм, поскольку Олджайту прислушался к словам эмира Тарамтаза (Хашани), монгола по происхождению, о том, что шиизм более подходит их народу, нежели суннизм [534, p. 145]. Кроме того, среди ойратов оставались как буддисты, так и шаманисты.

[191] Вероятно, кроме «родства», свою роль сыграли и «союзнические» отношения ойратов между собой (см. 1.1.1.)

[192] Интересно, что в комментариях к тексту Марко Поло, со ссылкой на мнения других исследователей, также отмечается эта особенность: «их сыновья и дочери были восхитительны в своей красоте» [124, p. 291]. И. Ланда также считает красивую внешность ойратов одной из ключевых причин потери идентичности в исламском окружении [501, p.

желанными невестами для элиты мамлюков». Кроме того, согласно «Хитад» аль-Макризи, ойраты «стали известны благодаря их zu'ara (бандитизму) и shuja'a (дерзости), и их называли al-Badura. Таким образом, ойрата можно было назвать аль-Бадр такой-то и такой-то. Они приняли одеяние futuwwa, и носили оружие» [469, p. 164]. Хотя ойраты принимали ислам, мусульмане относились к ним с недоверием[193]. «Арабские летописцы отмечали ряд обстоятельств, касающихся ойратов… что они не были мусульманами, и поэтому не соблюдали рамадан» [469, p. 164]. Как писал И. Ланда, «различные слои ойратского племени… ассимилировались в разные периоды по-разному и с разной скоростью, в зависимости от вариативных факторов, действовавших в качестве импульсов в этих процессах в Иль-ханстве и в мамлюкском Султанате» [501, p. 149].

Обращение в ислам монголов и ойратов подразумевало, прежде всего, «избирательное присвоение элементов, которые считались обогащающими, с возможным исключением других (например, совершение омовений под проточной водой), которые не были одобрены с монгольской точки зрения или санкционированы монгольскими обычаями» [535, p. 372]. Более того, некоторые из реформ, осуществленных ставшими мусульманами иль-ханами Ахмадом Текудером (1282 – 1284 гг.), Газан-ханом (1295 – 1304 гг.) и Олджайту (1304 – 1316 гг.), показали, что «монголы использовали религиозные, в том числе местные религиозные, дискурсы, для решения социальных и политических вопросов, *внутренних* для монгольского общества» [535, p. 372]. Когда ойраты позднее стали частью уммы, им пришлось в корне пересмотреть свое миропонимание. Если ранее их идентичность включала в себя такие понятия как Яса, шаманские и буддийские культы, а также понимание своего особенного места в структуре государства Чингис-

---

151]. Вероятно, и для монголов эпохи Чингисхана внешность ойратов была среди важных причин для матримониальных отношений монгольской элиты с ойратами.

[193] Даже самого Газана, после принятия им ислама, известный деятель школы ханбалитов ибн Таймийя (? – 1328) подозревал в сохранявшихся симпатиях к буддизму [540, p. 674].

хана и его преемников, то теперь им пришлось оставить даже память о себе как народе из южносибирского региона. Справедливо мнение И. Ланды о том, что главную причину трансформации идентичности ойратов в Персии вплоть до ее утери и фактического исчезновения народа следует искать в их переходе в ислам [501, p. 151].

При первых иль-ханах буддизм сохранял свое влияние в среде монголов, оказавшихся в Персии. Одним из видных ойратов, ставшим мусульманином, стал Ноуруз, сын Аргун-аки, правителя Хорасана. Принимая активное участие в политической борьбе за власть, он смог сойтись с новым иль-ханом Газаном и убедил его принять ислам. Влияние исламского окружения было принципиальным фактором в восприятии этой религии ойратами в период второй половины XIII – первой половине XIV вв.

Информация из таких источников раннего периода, как «Сокровенное сказание монголов» и «Сборник летописей», позволяет изучать раннюю историю ойратов, их связи с монгольскими и тюркскими народами, образ жизни. Но многое остается малоизвестным либо вовсе неизученным, например, происхождение самого слова «ойрат», которое, скорее всего, не было их самоназванием. Этнически ойраты были монголами, при наличии небольшого тюркского этнического элемента, и поэтому их также называют *западными монголами*. После подчинения Чингисхану ойраты были приняты в ближайший круг правителя, отношения были скреплены матримониальными узами. К тому же периоду времени относится знакомство монгольских народов с тибетским буддизмом. Около середины XIII в. подшколы Кагью и сыновья Толуя установили отношения по принципу «учитель – ученик». Судя по данным источников, среди ойратов ламы Карма Кагью находились уже в последней трети XIII в. Следующий этап в истории ойратов наступил после падения династии Юань и обретения западными монголами политической независимости. В ходе борьбы с восточными монголами произошло

объединение ойратов под властью чороского дома, возглавляемого Тогоном. При правлении Эсэна ойраты приняли буддизм как государственную религию, и с тех пор буддийский фактор стал существенной частью их истории. Тогда же сформировалась Первая (Ранняя) конфедерация ойратов, куда вошли такие ведущие этнические группы, как элёты, хойты с батутами, баргуты с буратами, а также другие, например торгуты и хошуты.

К тому времени ойраты были известны также как калмаки, по причине заселения ими земель Калмака (Джунгарская впадина и Западная Монголия), жители которого воспринимались соседними мусульманскими народами как не мусульмане. Это слово стало новым этнонимом западных монголов. Религиозный фактор был существенным и для ойратов, оказавшихся в Персии. В условиях плотного мусульманского окружения и распада прежних кровнородственных, культурных и иных контактов с прежней родиной, ойраты стали принимать ислам. Несмотря на традиционно настороженное отношение к ним со стороны местного населения, ойраты довольно быстро сменили свою идентичность и растворились в общей массе ближне- и средне-восточной уммы.

ГЛАВА 3. БУДДИЗМ В ПОЛИТИКЕ ОЙРАТОВ ПЕРИОДА С ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XV В. ПО 1640-е ГГ.

3.1.1. Роль религии в становлении и развитии Второй (Средней) конфедерации ойратов

Распад Первой конфедерации ойратов случился в конце XV в. Это событие, имевшее значительные последствия, даже если оно и было отражено в ранних ойратских источниках, то позже информация была утеряна, и многое позабыто в деталях. Важным для понимания причин этого распада является изучение содержащейся в ряде источников информации об исходе народа элётов. куда-то на запад; надо отметить, что те данные до сих пор остаются малопонятными для специалистов. Лишь при сопоставлении сведений из различных источников становится возможным не только изучить события, в которые оказались втянуты элёты, но также выдвинуть гипотезу, поясняющую причины распада Первой конфедерации ойратов и возникновения Второй конфедерации: религиозный фактор был основным, повлиявшим на судьбу элётов и последующие процессы у ойратов, которые обусловили формирование Средней (Второй) конфедерации.

В «Сказании об ойратах» Габан Шараба записано, что «один род, называемый элет… откочевав, истребили» [52, с. 84]. По Б.-У. Тюменю, «между дербен ойратами первый (тюмен составляло поколение) елет, которое впоследствии поспешно удалилось от ойратов… Раши кумунгский Унзат Алдар габцо в своей летописи пишет, что елеты ушли к хазалбашам (персам)[194]» [103, с. 127]. «История Хо-Орлока» уточняет: «Ойраты-огеледы… пересекли реку Манкан, [тогда] лед встал и закрыл [дорогу назад]» [67, с. 26]. Примерно то же сообщает и «История о том, как управ-

[194] Вероятно, здесь под хазалбашами подразумеваются туркоманы (кызылбаши), а не персы.

ляли государством Владыки Чингиса и поддерживали ханское правление» [65, с. 195].

Эти ойратские и калмыцкие источники не сообщают о том событии подробностей, они единодушны в следующем: элётов увел некий «желтый дьявол» – *шара шулму*. По Габан Шарабу, это случилось «по возмущению дьявола, именуемого шара шулму, т. е. желтого злого духа» [52. с. 84], другие источники уточняют, что повинен желтый дьявол, уведший их за собой ([67, с. 26]; [65, с. 195]). Б.-У. Тюмень пишет, что «шара шулма привел их в расстройство» [103, с. 127], причем дает дату: «в 2388 году от перерождения Бурхана бакши (т. е. в 1427 г. по Р. Х.)… елеты поспешно ушли на запад (в Персию)» [103, с. 128 – 129]. Не ясно, что имеется в виду под желтым дьяволом, но очевидно, что указанное событие (уход элётов) имело комплексный характер и в немалой степени потрясло ойратов.

После смерти Эсэна-тайши в 1455 г. влияние чоросов стало падать. Как отмечал Ю. Лыткин, в то время «владетели поколений не оказывали должного уважения Чоросскому дому… и следовали своим личным интересам» [288, с. 401]. В. П. Санчиров приходит к следующему заключению: «Первый ойратский союз, которым правили ойраты-чоросы, при сыне Эсэна, Онггоце, вступил в полосу упадка, что привело к ослаблению власти и авторитета старой аристократии» [67, с. 23]. Мы считаем возможным выдвинуть гипотезу, что «полоса упадка» была вызвана уходом на «запад» значительной части их подданных элётов, вызвавшее ослабление чороских позиций; на тот исход большое влияние оказала религия.

В изучаемый период времени ойраты в своей значительной массе исповедовала буддизм, хотя в их сообществе можно было обнаружить и тех, кто следовал исламу[195]. Что касается религии непосредственно чоросов, то определенный ответ можно дать лишь в отношении эпохи Эсэна, покрови-

[195] В состав ойратов время от времени входили тюркские народы (собственно, как и монгольские), бывшие, как правило, мусульманами либо шаманистами.

тельствовавшего буддизму. Принимая во внимание то, что его деда звали Махмуд (Махаму), можно предположить факт некоторого проникновения ислама к чоросам. По В. П. Санчирову, «мусульманские имена появляются у ойратов в XV в., что объясняется, по всей видимости, их близостью к мусульманским областям государства чагатаидов в Средней Азии и Восточном Туркестане…» [65, с. 211]. Но также стоит отметить, что среди чоросов могли встречаться частные случаи исповедования ислама. Подтверждение этому можно найти, изучив историю наследников Эсэна, во времена которых проблема религии стала во главу угла. У Эсена было несколько сыновей. В «Мэн-гу-ю-му-цзи» можно найти информацию о том, что после кончины Эсэна ему наследовал его второй сын [109, с. 137]. Г. Серрайс, сопоставив данные разных китайских источников, в том числе из Мин-ши и Ши-лу, также приходит к выводу, что тайши стал его второй сын, Аш-Тимур, известный также как Амасанджи (? – 1478 гг.) [562, p. 366]. Старшим сыном был Хорхуда[сун]; между братьями было какое-то несогласие, по китайским источникам, может быть, из-за того, что Эсэн передал титул тайши второму, а не первому сыну [562, p. 378].

История с западным исходом элётов уходит началом в период правления Эсэна, когда могулистанский (кашгарский) правитель Вайс-хан (султан Увайс, правил в 1418 – 1421 гг. и в 1425 – 1428 гг) был вынужден выдать за Амасанджи свою дочь Махтум ханим[196]. В те времена такие союзы были одним из вариантов заключения военно-политического союза либо достижения мира во взаимоотношениях. Согласно «Тарих-и Рашиди», «Вайс-хан… обратил в мусульманство своего зятя, и [Махтум] ханим выдали замуж по мусульманским обрядам» [цит. по 105, с. 115]. Мин-ши и Ши-лу утвержда-

[196] Мирза Мухаммад Хайдар пишет, что Вайс-хан выдал дочь за самого Эсэна (Исан Тайши), но сведения китайских источников представляются более точными – зятем могульского правителя был сын Эсэна.

ют, что пара имела двух сыновей[197] – Ибрахима (I-pu-la-yin 亦卜剌因王) и Ильяса (I-la-ssu 亦剌思王), чьи имена позволяют предположить, что они были мусульманами [562, p. 375][198]. Позже, «из-за мусульманства между Ибрахим-унгом и Илйас-унгом, [с одной стороны], и Амасанджи Тайши – [с другой], началась борьба. [Амасанджи] бежал от них и прибыл в Могулистан с тремястами тысячами человек и известно, что еще восемнадцать раз по сто тысяч человек остались с Ибрахим унгом и Илйас унгом. В конце концов между ними и ханом калмаков вспыхнула вражда, они бежали от хана калмаков и прибыли в пределы Хитая[199] с сорока тысячами человек» [105, с. 115]. Это событие произошло, как отмечается, в период с 1469 г. по 1504 – 1505 гг.[200] [там же]. Амасанджи, вернувшийся к себе, вновь вторгся в Могулистан, где победил Юнус-хана (1415/6 – 1487), но через год «калмаки вернулись в свои места, и Моголистан освободился от калмаков» [105, с. 120]. Подобного рода столкновения были своеобразными способами взаимодействия между ойратами и тюрками Могулистана, когда стороны осознавали свою причастность к той или иной религии, но, кажется, для ойратов такой контекст был менее значим, чем для их противников.

---

[197] В «Тарих-и Рашиди» отмечено, что всего было двое сыновей и одна дочь [105, с. 93, 115].

[198] Хайдар уверенно заявляет, что «[Махтум] ханим своих отпрысков сделала мусульманами и двух своих сыновей назвала Ибрахим и Илйас…» [105, с. 115].

[199] Сложно однозначно определить, о каком регионе идет речь. Специалисты иногда под Хитаем подразумевают Китай [73, с. 557], однако анализ текста и его сопоставление с другими источниками позволяет допустить, что в данном случае речь идет, скорее, о Могулистане. Хитаем (Китаем) раньше звали земли киданьской империи Ляо, название продолжало сохраняться и при чжурчжэньской империи Цзинь [89, с. 21, 24, 27]. В эпоху монгольских завоеваний под Хитаем полагали «северную пограничную часть Китая» [88, с. 47. Сн. 3]. Элёты не могли уйти и «на запад», где шли маршруты кочевий казахов. Скорее всего, они перевалили через Небесные горы (то есть пошли на юго-запад) и позже переместились к северо-востоку Могулистана; в таком случае, ойраты в рассматриваемое время все еще находились на восточной окраине Джунгарской впадины. О Хитае и других локальных топонимах см. ниже.

[200] По мнению В. В. Бартольда, это случилось в 1472 г. [159, с. 81 – 82], Х. Бадай выделяет 1502 г. [609, p. 9].

Более общая информация о тех событиях, с упоминанием потомков Эсэна, содержится в указанном выше ойратском источнике: «Второй сын Эсэна – Онггоца, его сын – Хамаг-тайши. Из трех сыновей Хамаг-тайши старший – Рагнан-чинсанг, второй – Нусханай, третий – Онггой (Онгуй). Этих трех князей называют элётами. Став во главе ойратов, они откочевали по наущению Шара шулмы… Когда они перебрались через гору Хармасаха, на северной стороне которой [жил] народ Ки Сэкэй, кочевали там, образовался лед и загородил [им дорогу назад]» [65, с. 195 – 196]. Хотя и имена, и количество (пра)внуков Эсэна, и их соотношение с элётами указаны неверно, очевидно, что автор этого источника именно с чоросами (потомками второго сына, названного Онггоца) увязал исход этой части ойратов в чужую сторону. Можно предположить, что исламская ревностность сыновей Аш-Тимура была основной причиной, почему элёты (большая часть из них) мигрировала «на запад», в мусульманские регионы.

Таким образом, если полагаться на данные «Тарих-и Рашиди», то можно констатировать, что ойраты дважды (вначале – Амасанджи, потом – его сыновья), по причине религиозных разногласий уходили в юго-западном направлении к исламскому миру в период последней трети XV в. Полагаем, что ойратские и калмыцкие источники подразумевали именно эти события (очевидно, второе), когда сообщали об исчезновении элётов.

Какова была их судьба? «Тарих-и Рашиди» сообщает, что султан Ахмад-хан (1465 – 1504 гг.), младший сын Юнус-хана, «совершал удачные набеги на калмаков, многих из них убил… Калмаки чрезвычайно боялись его и называли Алачи хан; по-могольски «алачи» – «убийца», т. е. «хан-убийца». Это прозвище осталось за ханом, люди называли его Алача-ханом» ([цит. по 105, с. 150]; о том же писал З. Бабур: [49, с. 26]). Деятельность Ахмад-хана[201] совпала с «исчезновением» элётов, их бегством «на запад», сле-

[201] Об Ахмад-хане в китайских источниках пишется в «Извлечениях из „Мин ши сань сиюй и“» ([61, с. 39 – 44]; также о нем повествует И. Я. Златкин [237, с. 41]).

довательно, под уничтоженными им «калмаками» следует понимать элётов. Исходя из периода нахождения Ахмад-хана у власти, эти события следует датировать 1485-1504 гг. «Тарих-и-Рашиди» сообщает, что спасшаяся часть ойратов осела в «Хитае» [105, с. 115-116], и после, «когда Мансур хан ходил со священной войной на Хитай, то он воевал с этим племенем [потомками Ибрахима]». Стоит также отметить, что, говоря о том периоде, Хайдар отличает термин Хитай от Китая: «Мансур хан несколько раз ходил на священную войну (газават) на калмаков и в Китай и возвращался с полной победой» [105, с. 156][202]. Если принять вышеуказанное нами за верное изложение событий, в чем была причина убийства Ахмад-ханом такого числа ойратов? Вероятно, причину стоит искать в том, что элёты не исповедовали ислам, но из-за прихоти своих правителей – внуков Эсэна, им пришлось отправиться в Могулистан, на родину их матери. В то время религиозная нетерпимость и рвение там приобрели крайние формы: «Тарих-и Рашиди» полон описаниями столкновений и убийств между мусульманами. В период такой агрессии прибытие большого числа людей иной веры (о том, что ойраты причислялись к не-мусульманам, свидетельствует обозначение их в данном источнике как «калмаки»), доставлявших ранее неприятности Юнусу, могло повлечь за собой приказ Ахмад-хана об уничтожении «неверных», исповедовавших, скорее всего, буддизм и шаманизм. Мусульманские источники, приведенные выше при описании ойратов Персии, подчеркивают недоверие (в религиозном плане) мусульман к ойратам. Исторически сложилось так, что ойраты виделись мусульманам как противники ислама. Источники свидетельствуют о том, что переход ойратов в ислам (в силу различных обстоятельств) не избавил их от угрозы уничтожения и не приравнял их к местному мусульманскому населению. Мусульмане по-прежнему воспринимали ойратов как буддистов или шаманистов (язычников).

---

[202] А. И. Чернышев, опираясь на минские источники, описывает борьбу ойратов против Турфана (столица Ахмад-хана и его сменщиков), в том числе за контроль над Хами [392, с. 31].

Буддизм в то время, судя по этим событиям, продолжал обладать влиянием, хотя его прежняя роль, возможно, была ослаблена. Тем не менее, он сохранял определенное значение и был контроверзой исламу: В. В. Бартольд отметил, что «успехи ислама, о которых говорится в *Та'рих-и-Рашиди* в связи с упомянутым выше браком, очевидно, не имели никаких дальнейших последствий» [156, с. 539]. Весьма примечательно, что именно с периодом существования Первой конфедерации К. И. Петров связывал окончательное закрепление за ойратами термина «калмак / калмык» и его широкое использование для обозначения ойратов: «Хотя этноним калмак встречается в среднеазиатских мусульманских источниках XIV – XV вв., но в общем широкое распространение его как и самих связей калмаков со среднеазиатскими народами, происходило с XVI в.» [326, с. 151], также отмечая, что, в отличие от прежних объединений, новые следует именовать, исходя из слова *калмак* (там же). Его мнение совпадает с нашим, что с начала XVI в. (после гибели элётов) религиозный фактор стал определяющим для ойратов: с одной стороны, у них возрастала роль буддизма, с другой, они все более явно идентифицировали себя как не-мусульмане и воспринимались тюрками как враги ислама. Например, в «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани», где дается описание крупного и кровопролитного сражения между Аш-Тимуром и шейбанидом Абу-л-Хайр-ханом близ г. Сыгнак в 1457 г., т. е. еще до исхода упомянутых ойратов, отмечается, что после того, как тюрки были разбиты и был заключен мир, «Уз-Тимур-тайши направил поводья решимости и могущества через Сайрам в сторону реки Чу, где находились его обоз и домочадцы... Оттуда со всем [своим] войском направился в сторону [страны] Калмак[203], которая являлась наследственным уделом его» [75, с. 169 – 170].

Таким образом, эти события подтверждают выдвинутую гипотезу, что религиозный фактор повлиял на исход элётов, и в целом часто оказывал

[203] Следовательно, в середине XV в. регион, где проживали ойраты, продолжал сохранять за собой название *Калмак.*

значительное воздействие на судьбу ойратов. «Автобиография» Далай-ламы Пятого, вероятно, отмечает те же события, связанные с исходом элётов при потомках Эсэна; следовательно, память о них все еще сохранялась у ойратов и в XVII в. Во время встречи Далай-ламы с хошутским Гуши-ханом, тибетский лидер, должно быть, упомянул именно ту трагедию, сказав, что «некогда, из-за проклятий (колдовства)[204] все шесть больших народов (ойратов)[205] понесли значительный урон»[206] [128, с. 155]. Можно предположить, что Гуши-хан обратился к Далай-ламе с просьбой о тантрической защите, т. к. далее отмечено, что «недавно он получил предназначенный защитный амулет „для Отца и для Сына“. На самом деле эта вещь сгодится при случае, хотя не окажет большую помощь в процветании (выживании)»[207] [ibid.].

Последствия «значительного урона» действительно были впечатляющими, и основное заключалось в распаде прежней конфедерации ввиду быстрого падения авторитета прежних лидеров – чороских тайшей, потери народа элётов и резкого обострения значения религиозного фактора. По К. И. Петрову, причины распада объединения ойратов (он их называл ойратским конгломератом тюрко-монгольских племен Алтайско-Хангайского нагорья) во второй половине XV в. стали отсутствие их консолидации как народности, и обособление их отдельных групп и племен [326, с. 150 – 151]. После исхода и гибели главенствующего народа элётов ойраты должны были обнаружить новые способы выживания и противостояния своим недругам. В этот период ойратское общество претерпевало сильнейший кризис, т. к. перед ним стоял ряд важнейших проблем: сохранения этнической и рели-

---

[204] Вероятно, «колдовство» как-то связано с ролью так называемого «желтого дьявола».

[205] На наш взгляд, Далай-лама, указывая на наличие шести больших народов ойратов, имел ввиду хошутов, торгутов, дербетов, джунгаров, хойтов, а также элётов; именно первые пять народов, а также «другие», названы в биографии Зая-пандиты (источник конца XVII в.) как существовавшие в середине того же XVII в. у ойратов [79, с. 53].

[206] «Sngon yang gzhan gyi byad kha la brten tsho chen drug po phal cher nyams pa zhig byung bas…».

[207] «… da lam khong yab sras la srung ba re btags pas de kho na'i nus pa ga la yin kyang stabs 'grig gis 'phrod nyams che ba byung song».

гиозной идентичности, самого существования этноса. Первая проблема нашла свое решение с созданием Средней конфедерации, в чем важнейшую роль сыграла религия.

В пост-эсэнское время ойраты, понесшие потери из-за религиозного фанатизма некоторых чороских лидеров, а также в борьбе с восточными монголами, под влиянием экономических и военно-политических причин, изменили направления своих миграций и внешнеполитической деятельности: они стали продвигаться в сторону Кукунора, куда переселялись и некоторые восточно-монгольские народы (например, с Ордоса) ([392, с. 32 – 33]; [237, с. 40]). Часть ойратов откочевала в оазис Хами, где они стали развивать торговые отношения с жителями Восточного Туркестана [237, с. 35][208].

Специфика отношений с восточными монголами во второй половине XV в. определялась междоусобной борьбой ойратских лидеров за обладание таким важным инструментом влияния среди монгольских народов, как титул тайши. Одним из наиболее активных ойратских правителей 1460-х, и особенно в 1470-х гг. был Бэгэрсэн (Бег-Арслан)[209], чья дочь Йунгэн стала женой Мандугул-хагана (хаган с 1463 г., скончался в 1482 г.) [203, с. 64], благодаря чему Бэгэрсэн получил титул *тайши* [575, p. 368]. Однако ойратская междоусобица привела его к гибели от рук Ибрахима (Измаила), другого ойратского лидера, забравшего себе этот титул[210]. Тем временем в Монголии в борьбе за власть победил семилетний Бату Менке (Мункэ)[211], позже

---

[208] Развитие отношений между ойратами и монголами осложнялись сложной политико-религиозной ситуацией в Могулистане, где сложилось два противоборствующих центра –в Кашгаре и Турфане, между которыми часто случались вооруженные столкновения.

[209] А. И. Чернышев, ссылаясь на Мин-ши, называет его Цзяцзясыланем [392, с. 28]. Лубсан Данзан говорит об уйгурском Бэгэрсэн-тайши [76, с. 273].
Г. Серрайс понимает это имя как Бег-Арслан [562, p. 369].

[210] По Г. Серрайсу, он был убит в 1486 г. в Комуле, вероятно, по приказу Даян-хагана [562, p. 370].

[211] Он был правнуком Эсэна, внуком его дочери Цэцэг [237, с. 37], а по мужской линии был одним из последних представителей рода Борджигин.

ставший известным как Даян-хаган (правил в 1480?–1543 гг.)[212]. Раскол среди ойратов в последней четверти XV в. усугубился в условиях ведения против них войны Мандухай-хатун, супруги юного Бату Менке, которая провела ряд походов и против уйгуров. К 1510 г. ойраты были повержены, институт *тайши* упразднен, а восточные монголы объединены; Даян стал первым ханом-чингисидом, который правил самостоятельно впервые за столетие [411, p. 138]. Он перенес ставку из района Керулена и Орхона в регион Чахара и провел административно-управленческую реформу.

Наиболее значимые группы монголов, «ушедшие» в Степь после падения Юань – это чахары, халхасы, ордосы, тумэты, харачины и урянхаи. Эти шесть больших туменов могли быть источником политической и иной нестабильности в Монголии, как показали предшествовавшие годы. Поэтому хаган Даян изменил систему управления и лидерства: создал левое (чахары, халха и урянхаи) и правое (тумэты, харачины (также асуды) и ордосы) крылья [567, p. 395-396][213]. Даян также поставил своих близких родственников руководить этими народами. Вместо системы тайши Даян создал систему тайджи, вторых после хана значимых правителей; титул тайджи получали только чингисиды [411, p. 526]. Укрепившись в политическом смысле, монголы стали закрепляться в Ордосе и Кукуноре, отрезая ойратов от торговых сношений с Китаем [237, с. 39]. Следовательно, в первой половине XVI в. не было никаких оснований для формирования Второй конфедерации – ойраты либо боролись между собой за лидерство, либо порознь пытались отражать натиски Могулистана[214] и казахов[215]; наиболее серьезной угрозой

---

[212] Вероятно, тогда в борьбу впервые вмешались потомки Хабуту-Хасара, поддержавшие потомка Чингисхана [197, с. 445]. Й. Элверског пишет, что Даян-хан скончался в промежутке между 1524 – 1543 гг. [117, p. 73. Note. 10].

[213] Согласно Й. Элверскогу, все они своим происхождением уходят в имперские времена. См.: [117, p. 76. Note. 3].

[214] К 1530-м гг. И. Я. Златкин относит крупное поражение ойратов от правителей Могулистана [237, с. 42].

[215] Как писал И. Я. Златкин, вплоть до 1530-х гг. отношения между ойратами и казахами были добрососедскими, после чего началась практически двухвековая вражда, причиной

для них становились набеги восточных монголов – подданных Алтан-хана и его окружения[216]. И. И. Тыжнов, коллега А. М. Позднеева, отмечал: «Внешняя деятельность Халхи в XVI и в начале XVII в. выражалась почти исключительно в грабежах и набегах на соседние народы, особенно же на ойротов, с которыми халхи воевали непрерывно, начиная со второй половины XIV в.» [375, с. 21]. По Р. Таупьеру, «давление Алтана на ойратов стало важным фактором, заставившим их сформировать альянсы, которые вели их к скоординированным действиям» [576, p. 23 – 24].

Формирование новой конфедерации не могло быть легким процессом: «племенные объединения кочевников, нередко называвшиеся «союзами» или «конфедерациями», не всегда формировались на добровольной основе. Угроза потери самостоятельности и превращения в данников монгольских ханов, а также борьба с халха-монголами за обладание пастбищными территориями в Центральной и Западной Монголии побуждали ойратских правителей координировать свои действия перед лицом общей опасности» [241, с. 250 – 251]. Мы полагаем, что образование новой конфедерации (Четырех Ойратов) завершилось до 1570 г., поскольку в «Мэн-гу-ю-му-цзи» отмечено наличие в тот год города Четырех Ойратов: «В 1570 году Алтан-хан, овладев городом Сы Вэйлате (четырех ойратов)[217], перевел туда свои войска и стал безпокоить минския границы» [цит. по 109, с. 232]. В целом с нашим выводом о времени создания новой конфедерации совпадает мнение Х.

которой он полагает экономические противоречия: борьбу за пастбища и контроль над сырдарьинскими городами [237, с. 42 – 43].

[216] Алтан (1507 – 1582 гг., правил с 1540 г.), внук Даян-хана (от Барс-Болода, третьего сына Даяна), начал военную кампанию против ойратов: в 1552 г. изгнал хойтов из Хара-хорина (Каракорум), убив при этом их правителя Мани-мингату, а спустя 10 лет начал новую войну совместно со своим племянником Хутухтай Цэцэн-хунтайджи: они атаковали торгутов на р. Иртыш, убили их лидера Хара-Бугура и наполовину уничтожили торгутскую армию [584, p. 79]. К. Этвуд пишет, что Алтан-хан выступил против ойратов после 1558 г., и в результате обе стороны установили отношения Quda (союзник по браку), когда ойратские вожди признали Алтана ханом, а он присвоил им традиционный титул *тайши*. Алтан также установил отношения с чагатаидскими правителями Могулистана в Турфане и Хами на основе их общего чингисидского происхождения [410, p. 10].

[217] Речь идет о Кукунорском регионе.

Цэнгэла: он относит появление конфедерации к 1580-м гг., однако считает, что «четыре ойрата» представляли собой не более, чем военную организацию (соединение из левого и правого крыльев, центра и арьергарда), существовавшую до начала XVII в. для борьбы с нападениями халхасов [584, p. 73 – 74]. Такое мнение, особенно в отношении существования в истории ойратов всего одной конфедерации, представляется неверным, поскольку он практически не принимает во внимание такие важные обстоятельства, как динамику столкновений ойратов с монголами и тюрками, роль религии.

По Н. Я. Бичурину, использовавшему китайские источники, «чжуньгарские племена еще в XV веке оставались из соединения четырех поколений, как-то: чжорос, хойт, хошот и тургут, от чего и прозвались дурбан-ойрат, что значит четыре ойрата. Сии четыре поколения имели четырех тайцзи» [177, с. XLI]. В. М. Бакунин отмечал: «Но сие достоверно, что в XVI в. калмыцкий народ назывался на их языке ойрот[218]… а по-мунгальски ойлиот, и от мунгал научился грамоте и арифметике, а разделялся между себя на четыре части и назывались: 1. Хошоут, 2. Баргу Бурат[219], 3. Зенгор, 4. Торгоут» [149, с. 20]. Согласно «Истории Хо-Орлока», новая конфедерация состояла из следующих членов: «Только хошуты – один ойрат, элёты (джунгары) – один ойрат, торгуты – один ойрат, и дербеты – один ойрат, они стали зваться средние четыре ойрата»[220] ([67, с. 26]; [612, с.161]). Здесь указаны, как и в отношении Первой конфедерации, лишь ее основные члены. Таким образом, и «История Хо-Орлока», и данные, собранные Н. Я. Бичуриным и В. М. Бакуниным, в целом совпадают: в состав Второй конфедерации входили элёты (джунгары и дербеты), торгуты и хошуты; возможно, сохранялось значение хойтов.

---

[218] В сноске указано, что «ойротами назывались поколения западных монголов, объединенных под главенством чоросского князя Махмуда».

[219] В сноске указано, что речь идет о бурят-монголах, а «баргу-буряты в состав ойротов не входили».

[220] «Qosud-i dang beye-ber-iyen nige Oyirad, Ögeled (Jegün γar)-i nige Oyirad, Torγud-i nige Oyirad, Dörbed-i nige Oyirad bolγaǰu toγtaγad Dumda Dörben Oyirad geǰü neriyedbei».

Этническое развитие ойратов также имело существенное значение для возникновения и существования ойратских конфедераций, в том числе Второй. Это особенно важно в части этнического развития элётов (чоросов), от которых ведут свою родословную джунгары и дербеты: согласно источникам, дербеты были потомками старшего сына Эсэна – Боронахала (boru naqal), а джунгарские князья – потомки его младшего сына Эсмет-Дархан-нойона (esmet darqan noyan) ([356, с. 53, 55], к тем же выводам пришли П. Пеллиот и К. Ф. Голстунский: [528, p. 80. Note. 197]; [53, с. 99]). «У Эсеня было два сына, старший из них, Боронахал, был родоначальником дурботов, а второй Эсмэт-дархан-ноин – чжунгаров» [109, с. 137]. Специалисты отождествляют Боронахала с Хо-эр-ку-тао-вэнем (Huo-erh-ku-tao-wen 火兒古倒溫) или Хо-эр-ху-та-сун 火兒忽荅孫) из китайских источников. Г. Серрайс, используя данные «Ши-лу» и «Ин-цзун», называет Хо-эр-ку-тао-вэня старшим сыном Эсэна [562, p. 377 – 378]. Следовательно, Аш-Тимур (Амасанджи) – это и есть Эсмет-Дархан-нойон, второй сын Эсэна. Х. Окада считал, что джунгары и дербеты принадлежат к чоросам и являются отдаленными потомками найманов [526, s. 201]. К. Этвуд в «Энциклопедии Монголии и Монгольской империи» пишет, что «племена дербетов и джунгаров управлялись побочными ветвями «кости», или линии чоросов» [411, p.150]. Данные, приведенные у Габан Шараба [52, с. 89] и Батур Убаши Тюменя [103, с. 134], подтверждают, что джунгары и дербеты имеют единое происхождение, но не указано, когда случилось разделение между ними. Как отмечал В. П. Санчиров, не все элёты ушли в неизвестном направлении, часть их осталась на родине, и в первой половине XVII в. распалась на дербетов и джунгаров [65, с. 228]. На наш взгляд, он упустил из виду то обстоятельство, что «распад» начался *вскоре* после ухода элётов, т. е. после гибели Эсэна (в 1455 г.);

более верный срок дает И. Я. Златкин: дербеты выделились из чоросов не ранее начала второй половины XV в. [237, с. 45][221].

Состав конфедерации показывает, что половина участников впервые стала равноправными членами. Речь идет о вышеупомянутых хошутах и торгутах, признавших над собой власть Тогона и Эсэна в течение первой половины XV в., и, возможно, имевшихся в виду как «четвертый ойрат» Ранней конфедерации в составе «четырех анги». К. И. Петров, изучая роль тюркских народов в новом составе ойратов, т. е. во время Второй конфедерации, отмечал, что «объединения, возродившиеся в XVI в. на той же территории, хотя находились тоже под верховенством ойрат-монголов, но в общем были иными по составу» [326, с. 151].

В системе управления ойратской конфедерацией главного правителя не было. Это была такая система взаимодействия и управления, где все лидеры были равны между собой, и старшим признавался лишь тот, кто обладал авторитетом и уважением, имел сильное войско. Хошуты продолжали оставаться самыми сильными и организованными; поскольку они вели свое происхождение от Хабуту-Хасара, то на одном из собраний (чуулганов – Mo. ciγulγan[222]) ойратской знати хошутский правитель Бубэй-мирза был из-

---

[221] Можно предположить следующий сценарий: ввиду несогласия между сыновьями Эсэн-тайши, старший (Боронахал) вскоре после смерти своего отца отделился от своего младшего брата (Амасанджи); последний был вынужден бороться со своими сыновьями и сохранил за собой этноним «элёт», тогда как Боронахал принял этноним «дербет».

[222] Чуулганами называли общие собрания (съезды) знати, собиравшиеся для решения вопросов, представлявших совместный интерес. Такой съезд был наследием родового строя, совета старейшин, на него съезжались родственники основного правителя (хана), родовая знать и высшее звено управления. Основные задачи, которые решал съезд – утверждение новых законов, разрешение конфликтов и т. п. Он не являлся органом власти, хотя от его решений могло зависеть многое. «Съезды знати играли большую роль в жизни монголов XVI – XX вв. Это были сеймы (чуулган) и съезды (хурал) нойонов данного ханства или аймака с выборными должностями» [308, с. 378]. Роль таких съездов возрастала в условиях опасностей и проблем. Как писал И. Я. Златкин: «…частые войны и связанное с ними длительное политическое и хозяйственное напряжение сделали необходимыми периодические съезды («чулганы», или «хуралы») владетельных князей и вызвали к жизни институт «чулган-дарги» (руководителя, председателя чулгана), в задачу которого входило согласование действий владетельных князей» [237, с. 71].

бран главой ойратского союза [241, с. 251], что случилось в середине XVI в. То, что ойратов возглавили пришлые хошуты, не выглядит необычным, поскольку, как отмечалось выше, монгольские племена еще в период первого союза могли включаться в состав ойратов. Они были лидерами практически полтора столетия – с середины XVI в. до первой трети XVII в. [386, с. 97]. Их лидер Бубэй-мирза самостоятельно принял титул *хан*, под которым хошутские главы были известны вплоть до Очирту (конец XVII в.).

У ойратов изучаемого периода происходит значительная социальная трансформация: прежние ойратские этнические группы, являвшиеся кровнородственными и родо-племенными образованиями, преобразовались в крупные социально-политические (этнополитические) объединения (общности), состоявшие из множества ясу[223] [411, p. 150, 544], «причём этничность играла определяющую роль» [241, с. 352]. Эти объединения имели значительные отличия от прежних родоплеменных образований, поскольку обладали такими важными атрибутами государств, как постоянная территория (маршруты кочевок), формировавшееся постоянное население, складывавшаяся управленческая структура, в функциональности которой возрастающую роль играл буддизм, и система наказаний.

Целый ряд событий, определивших распад Ранней (Первой) конфедерации и формирование Средней (Второй) конфедерации ойратов, случился в последней четверти XV – первой половине XVI вв., из которых наиболее существенным было падение влияния рода чоросов вследствие исхода элётов в Могулистан и их гибели. Это событие значительно ослабило ойратов и заставило их уходить на запад под давлением восточных монголов. Второе обстоятельство также имело большое значение для появления новой конфедерации. Члены Второй (Средней) конфедерации (основные: хошуты, дербеты, элёты (джунгары), торгуты), образовавшейся до 1570 г., оттеснили участников Ранней конфедерации, и были нацелены на сплочение и сохра-

[223] Ясу или ясун – так называемая «кость», или род.

нение своих народов. В то время среди ойратов прежние родоплеменные структуры сменялись на этнополитические объединения, чем и были названные выше члены конфедерации. Период существования Средней конфедерации в духовном отношении характеризовался последовательным укреплением буддизмом своих позиций, при этом чингисидство хошутов могло сыграть определенную роль для получения лидерства среди ойратов.

3.1.2. Буддизм в Тибете и роль Алтан-хана в распространении учения Гелук у монгольских народов

XV в. в Центральном Тибете был богат на события. В начале века возведены ведущие монастырские центры школы Гелук[224] (Dge lugs pa, также известна как Ганден (Галдан) – Dga’ ldan pa), основанной Цзонкхапой: Ганден (Dga’ ldan, осн. в 1409), Дрепунг[225] (’Bras spungs, осн. в 1416) и Сера (Se ra, осн. в 1419). Школа Гелук также располагала в Цзане (Gtsang) (западная часть Центрального Тибета) монастырем Таши-лхумпо (Bkra shis lhun po), основанном в 1447 г. В 1481 г. с помощью Чодраг Ешей (Chos grags ye shes), четвертого воплощения главы красношапочной Карма Кагью, власть в Тибете фактически перешла к клану Ринпунг (Rin spungs), стоявшему управителем в Цзане[226]. Вскоре на окраине Лхасы, при поддержке Ринпунгов, был возведен монастырь школы Карма; это привело к жесткому противостоянию Карма и Гелук[227]. В ответ цзанские войска захватили некоторую часть Уйя

---

[224] Также зовется *желтошапочной* школой.

[225] Й. Элверског называет монастырь Дрепунг религиозно-политическим центром Гелук [117, p. 137. Note. 233]. На территории этого монастыря в 1530 г. Далай-лама Второй, его возглавлявший, воздвигнет здание Ганден Пходранг (dga’ ldan pho brang), которое станет местопребыванием далай-лам до построения Далай-ламой Пятым дворца Поталы.

[226] Цзан – район юго-западнее Лхасы, часть Центрального Тибета.

[227] Как полагал Х. Ричардсон, Карма хотела увеличить свое влияние в Лхасе, быстро превращавшейся в религиозный центр Тибета [547, p. 168]; вероятно, Гелук оказалась наиболее притесненной школой.

(Dbus)[228], но Лхаса была подчинена Цзану лишь в 1498 г. Среди ограничений, наложенных на Гелук, был запрет монахам Серы и Дрепунга посещать Монлам ченмо – величественную религиозную церемонию, установленную еще самим Цзонкхапой. Ситуация сохранялась напряженной вплоть до 1517 г., когда Ринпунгам пришлось покинуть Лхасу, и лидер Гелук (будущий Далай-лама Второй) смог вернуться в свой монастырь Ганден и восстановил участие лам в указанной церемонии.

Гелук, будучи притесненной в Уйе и Цзане, в поисках увеличения числа своих приверженцев обратила внимание на Амдо[229] – северо-восток тибетского плато, издревле мультиэтничный и многоконфессиональный, где были представлены буддизм, христианство (несторианство), ислам, локальные культы (шаманизм, бон). Здесь же было место рождения Цзонкхапы. Через эти территории в изучаемый период уже пролегали маршруты кочевок торгутов, хошутов и, вероятно, некоторых других ойратских групп[230]. Это обстоятельство определило более раннее, по сравнению с другими учениями у ойратов, распространение у них доктрины Гелук.

Для лам мировоззрение кочевников не было чем-то чуждым: «тибетские кочевники уже адаптировали ... буддизм для кочевнического восприя-

---

[228] Уй был частью Центрального Тибета, куда также входил Цзан.

[229] Здесь в древности жили цяны, потом Амдо вошел в состав Туфанского царства с центром в Лхасе. Позже было царство Цонка, затем он составил немалую часть государства Си Ся [502, p. 5]. Эта часть северо-тибетского плато, традиционно населенная тюрко-монгольскими народами, до сих пор изучена недостаточно. Она была мало известна европейской науке и в XVI – XVII вв. определялась как Катай, а иезуитами понималась как земля пресвитера Иоанна [466, p. 245]. Также и Тибет к началу XVII в. был практически неизвестен для европейцев, а иезуиты, бывшие при Могольском дворе, считали, что Тибет – это Катай, как то было отмечено еще Марко Поло. Вслед за Марко Поло, понимавшего Тибет как провинцию Великого Катая (а последнее он считал государством Чингисхана), европейские путешественники воспринимали Катай как соседнее с Китаем государство [466, p. 246]; вместе с тем, считалось, что Катай – это Китай [503, p. 1773].

[230] Согласно В. Шакабпе, «в конце XV – самом начале XVI вв. большие группы халхов и ойратов из Хора и Монголии начали прибывать в амдоский Дом (Domé), и все более крупные группы монголов продвигались в такие места, как Арик, обращая пустыню в родные земли, где они могли найти воду и траву. В истории (изучения) этих событий не ясно, был ли проведен анализ, чтобы определить, насколько полезной или вредной была эта иммиграция для Тибета» [565, p. 275].

тия, а монахи, которые вели пропаганду среди монголов, уже понимали монгольскую пастушескую культуру и знали, как занять место шаманов» [569, p. 150 – 151]. Безусловно, как указывали Д. Снеллгроув и Х. Ричардсон, многое зависело от личных качеств монахов, от их магических и подобных способностей. Была и встречная реакция, поскольку и сами кочевники выборочно подходили к учениям проповедников. «Мы привыкли думать о китайском, тибетском или мусульманском влиянии среди кочевников. Разумеется, такие представления значимы, но оставляют вводящее в заблуждение впечатление; помещенные в такие рамки, кочевники предстают пассивными получателями, преодолеваемые хитрыми, культурно более изощренными соседями и соперниками. На мой взгляд, более полезно думать в терминах активного и избирательного присвоения кочевниками оседлой культуры, материальной и духовной», – отмечает Т. Олсен [406, p. 28]. Вероятно, ойратов, вернее, их лидеров, буддизм интересовал не только с точки зрения содержания учений (тантризм, магия), но также его возможностей способствовать поддержанию существовавшего порядка.

Свидетельства о ранних контактах ойратов с Гелук есть в «Биографии Далай Ламы Третьего»: в 1558 г. Соднам Гьяцо направился в сторону северного Тибета, где у него состоялась встреча с монголами [130, p. 82 – 84]. Их было около 1000 мужчин и женщин, и они были названы как «hor», «sog» и «stod hor pa», иначе говоря, как ойраты. Один из этих местных жителей обратился к ламе со словами: «Я верил прежде школе Кармапе и особенно Дрикунг, но сейчас я понимаю, что только ты являешься истинным Прибежищем! Прошу даровать мне Бога-покровителя и [разрешить] построить храм»[231] [82, p. 84]. Этот отрывок доказывает, что ойраты, кочевавшие в северных (северо-восточных) регионах Тибета и имевшие духовных учителей из Кагью, уже в середине XVI в. оказались под воздействием лам Гелук.

[231] «...Dpon gyis nga karma pa dang lhag tu 'bri gung chos rje la dad pa yod de / da res tsam ma byung bhag gi skyab gnas mthar thug khyed yin pas nga nang la sger du lhag pa'i lha zhig gnang ba dang / dgon pa 'debs dgos pa'i zhu ba phul ba ltar».

Аналогичное сообщает и А. М. Позднеев: Абадай, старший сын Нунуху, около 1577 г. в одном из сражений разбил ойратов и взял в плен около 1000 человек[232]. Плененные ойраты оказались «поклонниками секты Цзонхавы[233], имели здесь своих лам, совершали свои богослужения и проч.» [82, с. 108]. Этими последователями буддизма Гелук были, скорее всего, хойты и торгуты. Подчинение Абадаем ойратов Амдо было одним из результатов военных действий, которые вели против западных монголов Алтан-хан и другие восточномонгольские правители. Такая ситуация возникла как следствие целой цепочки событий, в которую оказались вовлечены потомки хагана Даяна с начала XVI в.

После Даяна[234] правил его внук Бодиалаг (1504 – 1547 гг., хаган с 1544 г.), которому удалось сохранить централизованную власть только у такого сильного народа, как чахары; затем правителем был его сын Дарайсун (1520 – 1557 гг., хаган с 1548 г.). Но власть Тумэн-Дзасакту-хана, сына Дарайсуна (1539 – 1593 гг., хаган с 1558 г.) скоро перестала признаваться Алтаном[235], который проводил независимую внешнюю политику, даже желал сам поставлять дань ко Двору[236] [83, с. 162], но в этом ему было отказано, «так как даннические отношения в системе китайской традиционной политической теории не допускали возможности принимать дань от феодала, не обладавшего высшим титулом» [359, с. 12]. Таким образом, Алтан был носителем центробежных тенденций.

---

[232] Абадай в 1577 г. при урочище Кубкэр-герийн разбил ойратов и «посадил ханом» над ними своего сына Субагатая [82, с. 104]. Но уже через 10 лет, в 1586 г., после смерти Абатая, ойраты восстали, умертвили Субагатая и объявили себя независимыми.

[233] Х. Хаслунд, со слов торгутских лам, также отмечает, что желтое учение вначале «распространилось из Тибета в Джунгарию и оттуда в ханство Тушету в Халха Монголии», где было значимо влияние красного учения [462, p. 283 – 284].

[234] Согласно Т. Д. Скрынниковой, в XVI – XVII вв. потомок Чингисхана, правитель Монголии, приходил к власти согласно «принципу примогенитуры»; передача трона внутри «золотого рода» борджигин еще с конца XIII в. стала наследственной [359, с. 9].

[235] Алтан получил от хагана Дарайсуна титул «шитну-хан» [359, с. 12].

[236] В Мин-ши отмечено, что в 1541 г. «Алтан… послал Ши-тянь-чуя (Shih T’ien Chueh) на границу в Датун предоставить дань. Губернатор… согласно указу императора, отверг ее», после чего Алтан совершил ряд нападений на приграничные регионы [475, p. 63].

В то время «халхаские мелкие владельцы распоряжались своею судьбою совершенно самостоятельно: требования хана не могли быть для них обязательны, они могли противоречить им, отказываться от их исполнения и, в крайнем случае, производить совершенный раздор и отделяться… Таким образом Халха в течение XVI и в начале XVII столетия представляла собою отдельныя, одно от другаго независимыя княжества» [82, с. 102]. Конечно, «халхаские князья собирали общие сеймы и составляли союзы, но постановления этих сеймов не были обязательны для тех, кто не соглашался на них», – отмечает А. М. Позднеев [82, с. 103].

Политическое развитие восточных монголов, а также экономические и социальные перемены определяли их миграцию на новые территории: они «в XVI в. стали продвигаться в обширные северо-западные области застенного Китая, которые в те времена были очень слабо заселены» [237, с. 65]. Далее, описывая ойратов XV – XVI вв., И. Я. Златкин пишет, что «аналогичные процессы протекали и в западной части страны, у ойратских феодалов» [237, с. 65], которые постепенно продвигались к Кукунору.

К тому времени ситуация в Кукуноре (Цинхае) изменилась незначительно. Согласно «Мэн-гу-ю-му-цзи», в период Мин в Цинхае жили сифани, а в 1509 г. этот регион был занят неким монгольским старшиною, прозванным *морским разбойником* [109, с. 117]. В разъяснении к тексту сказано, что это были Ибура и Эрдус, которые, «провинившись перед своим государем, собрав народ, бежали на запад, и, узнав о богатствах цин-хайскаго края, напали на него и разграбили» [цит. по 109, с. 418 – 419]. С тех пор китайские Ганьсу и Синин оказались под постоянной угрозой со стороны этих «разбойников», особенно Ибуры (также именуется Ибири), ойратского лидера, упоминаемого в китайских источниках с 1510 по 1536 гг.[237] [562, p. 371]. В

[237] По мнению Г. Серрайса, под Ибуром (И-пу-ла) следует понимать Ибрахима, сына Амасанджи [562, p. 375]. Он стал тайши после смерти Бег-Арслана [118, p. 70. Note. 1].

1511 г. он, со своим союзником Ордосом (вероятно, монголом)[238], был разгромлен Даян-ханом, и они со своими подданными бежали к региону озера Кукунор [562, p. 372]. Ситуация оставалась напряженной до тех пор[239], пока туда не прибыл Алтан с двумя сыновьями[240]. В Кукуноре Алтан-хан «оставил правителем сына своего Бинь-ту, а второго сына Бинь-ту посадил в Суньпане, на южном берегу Хуанхэ» [378, с. 160]. Как уже было отмечено, это случилось в 1570 г., когда после захвата города «Четырех Ойратов»[241] он стал беспокоить набегами сининскую границу [109, с. 232].

Т. Барфилд, анализируя набеги кочевников на Поднебесную, пришел к выводу, что у первых была определенная стратегия, которую он обозначил как «стратегия внешней границы», основывавшаяся «на устрашении или принуждении имперского правительства Китая к сбору необходимых средств и выплате их кочевникам» [160, с. 79]. «Минцы испугались, отправили к нему посольство, дали титул сунь-вана (князя-внука), также золотую печать и заключили с ним мир… Сунь-ван – это шунь-и-ван» [цит. по 109, с. 232], это случилось в 1571 г. В ответ на указ Алтан поблагодарил императора за Его Небесную милость – титул и допуск к рынкам, а также за разрешение поставлять дань [475, p. 64]. Получение титула открыло Алтану китайские рынки и дало возможность отправлять посольства ко двору с поднесением «дани», однако по факту он не более чем «уравновесился» с чахарскими сородичами в своей значимости (для Пекина), т. к. с точки зрения системы власти у монголов он был не primus inter pares.

---

[238] В Драгоценной сутре он назван Бурхай-тайши [117, p. 84, note. 43].

[239] Согласно Й. Элверскогу, Ибари (Ибрахим) тревожил Ланьчжоу, границы Тибета, Хами и других соседних регионов вплоть до своей смерти в 1533 г. [117, p. 79, note. 17].

[240] В 1530-х гг. Алтан активизировал свою внешнюю политику. Уже в начале 1540-х гг. он атакует Шаньси и ведет переговоры по нормализации монголо-китайских отношений [117, p. 91 – 92, note. 76], в последнем случае ему помощь оказывали шаманы [117, p. 98, note. 104].

[241] Алтан подчинил себе местных, цинхайских ойратов: согласно Ш. Джагчиду, в Минши-лу в записи, относящейся к 1571 г., Алтан-хан назван правителем западных монголов [475, p. 56]. В ту пору Цинхай был местом пребывания дяди правителя хошоутов Байбагаса, торгутов Сайн Серденке, а также хойтов Чжикеген-аха [259, с. 90].

Алтан вновь оказался перед проблемой обретения высокого статуса, который устроил бы его как чингисида. В «Белой истории» (с монгольского «Arban buyantu nom-un cagan teuke» – «Белая история о десяти добродетелях») сказано, что только тот мог возвышаться над всеми, кто был хаганом-чакравартином, кто распространяет сутры и дхарани[242]. Таковыми монгольская историческая традиция считала Чингисхана и его внука Хубилая. Развитие событий заставляло Алтана обращать внимание на жреческую (религиозную) функцию, присущую всем чингисидским правителям. Еще в 1566 г. его племянник Хутухтай Цэцэн-хунтайджи, тесня ойратов (в основном торгутов), занял северный Амдо, где познакомился с ламами Борса, Канси, Дархан, Усундур Шанжин и Алтан Санджир [405, p. 87], которые, возможно, были желтошапочниками [549, p. 155]. Сам Алтан в начале 1570-х гг. имел тесный контакт с амдоскими ламами Ариг и Асен ([414, p. 111]; [604, p. 105]; [117, p. 129. Note. 204]).

Причины, повлиявшие на решение Алтана пригласить Соднама Гьяцо, неоднократно изучались специалистами. По А. М. Позднееву, Алтану надо было выделиться из остальных монгольских правителей, у которых в фаворе были красношапочные школы[243] ([331, с. 5]; [82, с. 104]). Противоположное мнение было высказано Х. Ричардсоном: монголы практически забыли буддизм [549, p. 150]. В. Хейссиг выделял антибуддийскую активность правителей Мин в первой половине XVI в., когда монахи бежали к монголам [463, p. 25 – 26]. Й. Элверског пишет, что Алтан был связан с сектой Белого Лотоса, и часто запрашивал у минского двора буддийские сакральные предметы (тханки, статуи, четки и др.) [117, p. 129. Note. 202].

---

[242] Как отмечает Т. Д. Скрынникова, в этой книге «мы видим обобщение тех идей о религии и государстве, которые на протяжении многих веков зарождались и вызревали в рамках буддийского учения» [359, с. 12 – 13].

[243] Как правило, красношапочными школами именуются все иные направления тибетского буддизма, кроме Гелук.

Большую роль в приглашении Соднама Гьяцо, будущего Далай-ламы, к Алтану, сыграл Асен-лама [525, p. 648] и третья жена Алтана – Джонгген, ойратка ([447, p. 6]; [194, с. 258 – 259]). Также и племянник хана, Цэцэн-хунтайджи, просил его пригласить лидера Гелук [519, p. 94]. И Алтан сделал выбор в пользу буддизма – как это было при Чингисхане и его первых наследниках[244]. Видимо, первые крупные пожертвования в пользу буддийской религии были сделаны им еще в период завоевания Кукунора[245], когда в ряде мест этого региона были возведены буддийские храмы [59, с. 22].

В тот период практически никакого вовлечения во внутреннюю обстановку в Тибете со стороны Минского Китая не было. Император Чжу Хоуцун (правил в 1521 – 1567 гг., девиз Цзяцзин), в отличие от своего предшественника Чжу Хоучжао (правил в 1505 – 1521 гг., девиз Чжэндэ), был последовательным оппонентом буддизма. Последующие императоры Чжу Цзайхоу (правил в 1567 – 1572 гг., девиз Лунцин) и Чжу Ицзюнь (правил в 1572 – 1620 гг., девиз Ваньли) также не уделяли большого внимания ламам и в целом тибетскому буддизму, что сыграло свою роль в его распространении среди ойратов и монголов [179, с. 197]. Вместе с тем, это не означало, что Минские правители не принимали во внимание потенциал буддизма. «У императоров Мин фактически не было никаких политических или военных интересов в Тибете как таковых… Мотивом политики Мин было поощрение националистической фрагментации среди тибетских лам и препятствование восстановлению отношений „лама-покровитель“ между любым из них и монголами», – считает Т. Уайли [602, p. 471].

---

[244] Алтан, находившийся в натянутых отношениях с чахарами, которые претендовали на позицию охранителя юаньских порядков, решил поддержать Гелук, новую школу, в отличие от прежней, превалировавшей при Юань, – Сакья.

[245] В «Мин-ши» отмечено следующее: «Под предлогом встречи с живым Буддой... продвигаясь на запад, он [хан Алтан. – *Б. К.*] вторгся в страну ва-ла (ойратов), но был разбит. Этот лама [Соднам Гьяцо. – *Б. К.*] посоветовал ему вернуться на восток...» (цит. по: [588, p. 255]). Эта информация также подтверждает, что часть ойратов уже тогда жила между Тибетом и Монголией – у Кукунора.

А. С. Мартынов отмечал, что, хотя буддизм вряд ли был привлекателен для китайских сановников, его значение с точки зрения политики они стали оценивать, в частности, после обращения к ним Алтан-хана вначале с посланием, изобилующим буддийской терминологией, а затем попросившего прислать ему тексты сутр [294, с. 59]. Так, заместитель военного министра Ван Чун-гу, ведавший обороной западных границ, писал императору: «мы можем послать ему [их], чтобы проявить тем самым [все] объединяющее влияние Небесной династии… Необходимо каждому [посылаемому к Алтан-хану монаху] дать определенное должностное звание в главном буддийском управлении и пожаловать ему монашеское облачение, головной убор, подушку для сидения и пр., чтобы понравиться варварам и заставить их почувствовать благодарность [к этим монахам и проявить стремление] следовать их учению, тогда соглашения о дани будут соблюдаться намного лучше и на границах всегда будет спокойно» (цит. по [294, с. 59 – 60]). А. С. Мартынов резюмирует, что у китайских политиков буддизм «выступал наравне с институтами дани и администрации в качестве одного из важнейших средств воздействия на „варваров“» [294, с. 60]; похожую мысль высказывал Й. Элверског: [117, p. 129. Note. 202].

После двух приглашений, сделанных Алтаном в 1574 и 1576 гг., настоятель монастыря Дрепунг, фактически глава школы Гелук Соднам Гьяцо (bsod nams rgya mtsho, 1543 – 1588) отправился в ставку Алтана 3 января 1578 г.[246]. Его встреча с Алтаном произошла 19 июня 1578 г. [499, p. 467]. Подробности той встречи неоднократно изучались специалистами ([405, p. 89 – 92]; [120, s. 138 – 140]; [588, p. 47 – 49]). Лама и хан обменялись титулами: Соднам Гьяцо получил особенный титул – *Далай-лама* (ta-la'i bla-ma badzra dha ra: Лама – Океан учения), Алтан-хан –*Чокьи Гьялпо* (chos kyi rgyal po – Правитель веры) [525, p. 646]. Эти титулы были важными мар-

[246] По пути он вновь повстречался с лидерами тех ойратов, которых видел двадцатью годами ранее.

керами их положения и взаимодействия[247]. Стороны вспомнили свои прежние жизни: Соднам Гьяцо заявил, что Алтан в прежней жизни был Хубилаем, а он сам – Пагба-ламой, о ком выше уже говорилось. [414, p. 115].

Одним из основных положений в буддизме является учение о перевоплощениях, в частности, высокореализовавшихся личностей, которые в тибетском буддизме называются «тулку» (sprul sku), и почитаются как физическое проявление (nirmānakāya) бодхисаттвы [560, p. 11]. Такому лицу приписывали особенные качества и свойства: умение видеть прошлое и будущее, обладать магическими способностями (например, управлять своим будущим воплощением) и т. п.[248]. Первым такую «линию» начал Карма Пакши, глава Карма черношапочная. В XIII – XIV вв. институт перевоплотившихся лам (тулку) за счет их авторитета значительно укрепился: они возглавляли школы и течения, стояли во главе монастырей, труды, написанные ими, становились руководящими для обучения молодых монахов и др.

Религиозно-политический союз Алтан-хана и лидера Гелук Соднама Гьяцо положил начало новой линии тулку Далай-лам.

Этот институт обрел не только религиозное, но и социально-политическое значение: он стал альтернативой кровнородственному наследованию, нивелировал остроту борьбы за власть как внутри клана, так и в масштабах разъединенной страны ([146, с. 365]; [560, p. 13]). Однако роль и масштаб деятельности отдельных тулку были настолько велики, что направления тибетского буддизма использовали их влияние не только для реализации религиозных целей, но и для экспансии на другие земли, причем в последнем случае значительная роль отводилась еще одной уникальной тибетской традиции – модели отношений *чой-йон* (mchod yon) [560, p.15 – 16]. Наиболее распространенная дефиниция этого понятия – «духовный настав-

---

[247] Описание встречи согласно монгольскому источнику дано у Й. Элверскога [117, p. 156 – 163].

[248] Соответственно, существовала и существует целая традиция (комплекс мероприятий), связанная с поисками, обнаружением и идентификацией такой личности.

ник – светский покровитель»: лама становился объектом для почитания и подношения даров, покровительствуемым и защищаемым, а правитель – почитателем, дарителем и защитником [405, p. 79, 98]. Союз ламы и хана имел большое политическое значение, поскольку тем самым реализовывалась ранняя буддийская идея о духовном лидере, ведущем людей к благу (лама), и светском правителе (хан), который защищает религию и ее представителей, иначе говоря, были духовный учитель (место жертвоприношения) и жертвователь (донатор) (по-монгольски takil-un oron – öglige-yin ejen) [360, с. 127]. Лама воспринимался также как религиозный советник и наставник правителя[249]. Практики шаманизма не изгонялись полностью[250], хотя необходимость их запрета была специально подчеркнута Соднамом Гьяцо. После этой встречи император Ваньли прислал Далай-ламе титул «Гйонгчингшри Лама всего человечества» с печатью, официальную шапку, одеяние и эдикт. В документе указывалось: «Хорошо, что вы исполнили надежды сорока племен западных монголов[251], которые стали моими подданными». Император пригласил Далай-ламу к себе [125, p. 219].

А. М. Позднеев заключает: ламы школы Гелук попали в Халху «главным образом с запада из Чжунгарии и с юга из внутренних монгольских хошунов» [82, с. 106]. Таким образом, к 1570-м гг., когда Алтан явил желание встретиться с Соднамом Гьяцо и распространять учение Гелук в своих владениях, у ойратов это учение уже завоевывало умы. Позже, когда Соднам Гьяцо посещал Алтан-хана, главе Гелук с целью выразить свое уваже-

---

[249] Годан одним из первых монгольских правителей оценил значимость этой тибетской традиции. Сакья Пандита приводит следующее его мнение: «Если я буду охранять (мир) светским законом (mi chos), а ты божественным... законом (lha chos), то разве учение Шакья Муни не будет распространяться за все пределы внешнего океана?.. Проповедуйте учение со спокойным умом, а я обеспечу всем, что вам нужно» [588, p. 10 – 12]. Безусловно, эта теория уходит своими истоками в ранние индийские, тибетские и центрально-азиатские политико-религиозные традиции [170, с. 87].

[250] Сам Алтан-хан был погребен по шаманскому обычаю, и только по требованию Далай-ламы он был эксгумирован и вновь захоронен по буддийским обрядам ([117, p. 112]; [447, p. 6]).

[251] Здесь подразумеваются восточные монголы.

ние нанес визит ойратский лидер. В «Истории Тибета» Далай-лама Пятый указывал: «К учителю Соднаму Гьяцо прибыл ойрат и преподнес „Сутру Золотого Блеска“ … Будучи спрошенным (Учителем) о названии священного текста, он ответил, что это Алтан Герел»[252] [131, p. 120]. Это лишний раз подчеркивает тот факт, что буддийское учение было широко распространено среди ойратов в последней четверти XVI в., а ламы школы Гелук были почитаемы ими.

Буквально вскоре после встречи Алтана с Соднамом Гьяцо, т. е. с конца XVI в., у монголов Халхи имел место особый период в развитии идентичности – прежде всего, ввиду принятия новых титулов главами трех халхаских земель Северной Монголии. По Т. Д. Скрынниковой, халхаские правители «обратились к практике, примененной тумэтским Алтан-ханом, т. е. присвоили себе титулы, которые давали право на более широкие полномочия» [359, с. 16]. По нашему мнению, толчком мог послужить тот пример Алтана, что он не только получил титулы, но смог позволить себе вручать их сам, как делали прежде монгольские правители. Иначе говоря, у восточных монголов распространение Гелук среди высшего слоя подкреплялось вручением титулов и званий. Лайхур, внук Ашихая, титулуется уже хаганом, а его сын Субади (правнук Ашихая) получает от Далай-ламы титул «Дзасакту-хан» («законный хан») [79, с. 174]. На востоке Халхи Шолой, правнук Гэрэсэндзэ (1513 – 1549 гг.), стал звать себя *Сэцэн* (Цэцэн)-ханом («мудрым ханом»). Если Ашихай (западная Халха), как прямой наследник Гэрэсэндэзэ[253], наследовал высокий титул отца[254], то через поколение уже не его сын, а потомок другого сына Гэрэсэндзэ, Абадай (Центральная Халха), показал свои возможности для лидерства: подчинил себе часть ойратов и

---

[252] «Rje bsod nams rgya mtsho la o rod shig gis mdo sde gser 'od dam pa la phyag nas shus pa'i tshe / gsung rab kyi ming dri ba gnang bar / al tan kha rel zer shus pa'i tshe/». Алтан герел – ойратское название упомянутой сутры.
[253] Одиннадцатый сын Даяна, чьей матерью была ойратка.
[254] Также известен как Ашихай-дархан-хунтайджи [79, с. 174].

торговал с Южной Монголией. Он же посетил Соднама Гьяцо (Далай-ламу), когда тот еще был у Алтан-хана[255], и его потомок назвал себя Тушэту-ханом. Так в конце XVI в. в Северной Монголии (Халха) образовались три больших владения, во главе которых стали Тушэту-хан, Дзасакту-хан и Цэцэн-хан [567, p. 397].

Т. Д. Скрынникова считает, что буддизм в Монголии возродился благодаря поиску Алтан-ханом и другими подобными «децентрализаторами» «новой концепции, способной обеспечить достаточно обоснованную аргументацию права высшей власти» [359, с. 20]. Дальнейшая борьба за лидерство между Дзасакту-ханом (линия Ашихая, запад) и Тушэту-ханом (оппозиция, восток) обусловила привлечение ими в политику ламства, которое в немалой степени составлялось из их ближайших родственников.

Таким образом, благодаря укреплению школой Гелук своего влияния в Амдо, это учение стали воспринимать ойраты – торгуты и хошуты. Заинтересованность лам Гелук и монгольского Алтан-хана во взаимной подддержке обусловила их встречу в 1578 г., в результате был воссоздан союз подобный тому, что был между Хубилаем и Пагба-ламой. Тем самым возрождалась идея объединения всех монголов под знаменем религии, тогда как борьба чингисидов между собой за власть часто вела к кровопролитным столкновениям. Минские императоры, со своей стороны, были заинтересованы в укреплении тибетским буддизмом своих позиций у ойратов и восточных монголов, поскольку это способствовало «приобщению к цивилизации» «варваров», т. е. помещало их в определенную зависимость от императора. Буддийский фактор повлиял и на появление у трех халхаских лидеров особых титулов (Тушэту, Дзасакту и Цэцэн), чем подчеркивалось их отличие (и независимость) от хаганов, возглавлявших чахаров.

---

[255] Далай-лама подарил ему бурхана и дал почетное имя – Вачир (как признание тго, что в нем воплотился бодхисаттва Очирвани/ Ваджрапани), отсюда он стал известен и как Вачир-Бату-хан ([АВПРИ. Ф. 143. Оп. 491. Д. 575. Л. 112]; об этом писал и А. М. Позднеев: [82, с. 72]).

3.2.1. Маньчжурская экспансия на юго-востоке Монголии и осложнение религиозной ситуации в Амдо

То, что лидеру Гелук было даровано звание «Далай-лама», впрочем, не усилило ее позиции в Тибете. Школа Гелук по-прежнему претерпевала нападки представителей Карма Кагью. Ситуация могла измениться после смерти Соднама Гьяцо в 1588 г. в Южной Монголии, когда его очередным воплощением был признан внук Алтана, получивший имя Йонтен Гьяцо (yon tan rgya mtsho 1589 – 1617 гг.). Новый Далай-лама в 1603 г. срочно был вызван в Лхасу, поскольку вновь начались столкновения между сторонниками Гелук и силами правителя Цзана[256]. Молодой Далай-лама, возглавивший Гелук в 1614 г.[257], много времени тратил на свое духовное образование и стремился к достижению мирной ситуации в Лхасе. Он, кажется, старался не допускать вовлечения монголов и ойратов в тибетские дела: «Пока я здоров… западные монголы[258] не будут угрожать Тибету» [125, p. 223].

В период 1610 – 1618 гг. цзанские правители Карма Пунцок Намгьял (kar ma phun tshog rnam rgyal, прав. в 1611 – 1621 гг.) и его сын Карма Тенсунг Вангпо (kar ma bstan srung dbang po, правил в 1621 – 1642 гг.) захватили провинцию Уй, что повлекло усугубление положния *желтошапочников*. Положение этой школы еще более усугубилось ввиду смерти молодого Далай-ламы в январе 1617 г., так и не успевшего достичь договоренностей с участниками политического процесса в Центральном Тибете.

---

[256] Правители Цзана традиционно были покровителями красношапочной Карма.

[257] Это произошло в присутствии множества известных лам, император прислал ламу Соднама Лодро (Bsod nams blo gros) и подарил Йонтену Гьяцо титул «Всеохватывающий Ваджрадхара Будда», также преподнес официальное одеяние с шапкой, и печать [125, p. 224].

[258] Судя по контексту, Далай-лама подразумевал восточных монголов. Но чуть ниже приводятся его иные слова, где он проводит четкое различие между монголами: «Третий Далай-лама не только утвердил Гелук среди восточных и западных монголов, но также возродился в моей семье» [125, p. 225], поэтому нельзя вовсе исключить того варианта, что выше Далай-лама все же имел в виду ойратов.

Между тем, в ситуацию все более вовлекались монголы (в основном, тумэты), осевшие в регионе Кукунора при Алтан-хане. Одним из наиболее активных местных правителей был тумэтский нойон Холочи, который стремился наладить отношения с различными направлениями тибетского буддизма[259]. В 1603 г. Холочи готовился к встрече с Далай Ламой IV [59, с. 56]. Согласно «Автобиографии Панчен-ламы» [132, p. 3] и «Автобиографии Пятого Далай-ламы» [128, p. 50], в 1621 г. на помощь Гелук пришли войска двух братьев — Гуру Хунтайджи и лхацун Лобсан Тензин Гьяцо, сыновей Холочи. В работе Далай-ламы отмечено, что их войска, которых было более, чем две тысячи, состояли из *хор* и *сог* – т. е. из монголов и ойратов[260] [128, p. 50]. Значительную помощь монголам оказали силы депа из Кйишодпа[261]. В результате «монгольские войска разгромили цзанцев... вследствие чего все ранее потерянное снова досталось... Гэлук» [80, с. 127].

Нет ничего странного в том, что в ситуацию в Тибете оказались вовлечены соседние народы, в частности, халха и тумэты. Позже в ситуацию вмешаются ойраты, у которых буддизм уже оказывал немалое воздействие на политическое развитие их сообщества; религия способствовала актуализации традиционных идей и представлений о взаимодействии власти и идеологии, когда духовному фактору придавалось первостепенное значение. Данный дискурс сыграл свою роль, когда лидеры Гелук обратились в 1630-х гг. за помощью к ойратам. В дальнейшем во внутреннюю политику Тибета, в т. ч. и Амдо, начнет все с большей активностью вмешиваться Цинская династия, но до того в Амдоском регионе проявят активноть монголы Лигдан-хагана и Цогт-тайджи, выходцев из Чахара и Халхи.

---

[259] Х. Ричардсон писал, что Десятый Кармапа в 1610 г. получил приглашение посетить «Короля (хана) Холочи» [549, p. 155], но отклонил приглашение.

[260] „hor sog gi dmag stong phrag gnyis lhag pa“. При необходимости, Далай-лама указывает точный этнический состав войск этих братьев – например, что они состояли из трех сотен воинов-тумэтов: “lha btsung chung ba dang gu ru hung thai ji’i mi bzang gis gtsos pa’i thu med sum brgya skor” [128, p. 122].

[261] Известный политический деятель Тибета в первой трети XVII века, активный сторонник Гелук.

Еще с конца XVI в. монголы (юго-восточные монголы) были заняты внутренними усобицами и все более попадали под орбиту влияния маньчжуров. Попытку укрепить централизованную власть предпринял Буян-тайджи (Цэцэн-хан) (1555 – 1603 гг., хан с 1594 г.), однако она не оказалась успешной. Особенно раздробленность была характерна для чахаров. В 1604 г. ханом в Южной Монголии стал Лигдан[262], который желал не только покончить с самовластием владельцев аймаков, «но и истребления всех ослушных вассалов, осмелившихся бороться с своим повелителем. Ожесточенные этой борьбою и притеснениями, аймачные владельцы решили совершенно оставить Ликдана и бежать от его постоянных нападений» [82, с. 115 – 116]. А. С. Мартынов писал: «хорошо известно, что поводом для открытой вражды между Нурхаци и Лигдан-ханом чахарским послужил именно статусный вопрос. В 1619 г. Лигдан-хан направил ко двору Нурхаци посольство с грозным письмом, в котором он именовал себя «правителем монгольского государства с сорока десятками тысяч человек Батур Чингисханом» и требовал прекратить вторжения на территорию империи Мин» [294, с. 65][263]. Недовольные политикой Лигдана установили сношения с маньчжурами и другими его противниками [195.][264].

Летом 1626 г. глава восточномонгольского племени харачинов Ооба хунтайджи принял покровительство Нурхаци[265] (1559 – 1626 гг.) – главы маньчжуров, «чтобы защитить себя от других монголов» ([449, p. 14]; об этом также писал З. Ахмад: [405. P. 291. Note. 22]), поскольку несколько знатных людей его племени были убиты чахарами и халхами. Более подроб-

---

[262] Согласно принципу примогенитуры, законным правителем монголов всегда признавался правитель чахаров; даже Даян-хан, для усиления своей позиции, женился на Мандухай, ставшей вдовой бывшего чахарского правителя Мандугула.

[263] Чахары были «верными сообщниками последних [китайцев – *Б. К.*], и с одной стороны охраняли границы срединной империи, а в другой доставляли китайцам из своих прекрасных табунов лошадей для конницы и артиллерии» [82, с. 124].

[264] У маньчжуров были и брачные связи с «некоторыми аймаками в восточной Монголии», и они стали «вмешиваться во внутренние дела Чахарского дома» [177, с. 200].

[265] Нурхаци стал ханом в 1616 г.

но ситуация раскрывается в «Мэн-гу-ю-му-цзи»: представители восточно-монгольского племени харачинов (карциньцев) сообщили маньчжурскому правителю о «беззакониях» чахарского правителя, и предложили ему помощь в борьбе с Лигданом. «По указу для личных переговоров с карциньцами был отправлен посланец. В 7-й луне карциньцы прислали ко двору ламу с 530 человек. Тогда князьям 3-й ст., Ацзиге и Шото, повелено было встретить их, угостить пиром и заколоть белую лошадь и черную корову для произнесения клятвы. В 9-й луне император лично выступил в поход против чахар» [109, с. 200, прим. 103].

Данный отрывок позволяет обнаружить, кроме политических событий, некие переходные, или, вернее, общие зоны, где культуры могли контактировать без ущерба для своих принципиальных религиозных или иных постулатов. Судя по всему, кроме учения и практик буддизма (посольство харачинов возглавил лама), все еще было значительно влияние шаманизма, что подтверждается проведением особого обряда с лошадью и коровой между монголами и маньчжурами.

Когда Хунтайджи (Абахай, правил как Тайцзун с 1636 по 1643 гг.) возглавил маньчжуров после смерти Нурхаци в 1626 г., в религиозной сфере он пошел по пути своего соперника, Лигдана: стал покровительствовать школам Сакья и Кагью[266], поскольку те среди монголов все еще обладали немалым влиянием. На такой шаг повлияли, прежде всего, политические причины: Абахаю, с одной стороны, нужно было привлечь монголов к войне с Минским Китаем, с другой стороны, он нуждался в идеологической основе для оправдания определенной преемственности своего правления (династии) от прежней монгольской, Юань. Соответственно, предполагалось вос-

[266] Духовными наставниками Лигдана были Майдари-хутухта и Цонэцорджи (от Кармапа) и Сакья Панчен Шарба Ананда Шри Бадра (от Сакья), причем последнему, прибывшему к хану в 1617 г., Лигдан вручил титул «Ваджрадара хутухту лама» [359, с. 15]. Что касается маньчжурских лидеров, то Нурхаци еще в 1621 г. был посвящен в практики школы Сакья представителем этого направления тибетского буддизма ламой Олуг Дархан Нанцо [461, p. 51].

создать важнейшие элементы юаньской политической структуры, в которой значимое место занимали институты тибетского буддизма[267].

Акцент на религию, как важный элемент системы управления и взаимодействия, должен был обеспечить авторитет императора и всей правящей фамилии среди монголов и тибетцев. Маньчжуры точно уяснили суть понимания руководителями тибетцев и монголов необходимости некой особой буддийской монархии как, вероятно, сущностной составной имперской власти. Согласно Указу Абахая от 15 июня 1632 г., маньчжурам в Монголии запрещалось разрушать храмы и забирать религиозную утварь; запрещалось притеснять монахов, однако следовало записать их число [359, с. 40].

В 1628 г. армия Лигдана была разбита войском Абахая, который «преследовал бегущих до гор Хиньганских» [175, с. 501]. В мае 1633 г. он вновь возглавил поход против Лигдана, который стал уходить на запад, намереваясь «бежать к тангутам [т.е. тибетцам – *Б. К.*], но еще до положенного времени умер от оспы[268] в Шаравэйгуре» [175, с. 502]. П. Швигер считает, что цзанский правитель Карма Тенсунг имел возможность обратиться к Лигдану с просьбой о помощи, а последний «мог действительно рассматривать Тибет как возможное место бегства» [560, p. 41]. По Б. Я. Владимирцову, в начале XVII в. монголы оказались перед лицом растущей силы маньчжуров, ойратов и слабеющей династии Мин. Стоял вопрос – за кем идти, за ойратами или маньчжурами? Лигдан выбрал третий путь – воссоздание «монгольской чингисханидовской державы, на котором он и погиб» [198, с. 263 – 264].

---

[267] Эта черта политики маньчжуров отразится на влиянии буддийских иерархов у монголов: понимая значение и роль у них религии, императоры создавали баланс светской власти передачей аналогичного объема власти их духовным лидерам; таким образом, у монголов появились два высших социальных класса с альтернативной властью, из-за чего отпадала опасность их объединения и совместного действия [519, p. 120].

[268] Согласно Б. Я. Владимирцову, он скончался в сентябре 1634 г. на пути в Кукунор [196, с. 265]; «Жемчужное ожерелье» указывает на Цинхай (Ганьсу) как место смерти Лигдана [116, p. 69].

Абахаю досталась статуя Махакалы[269], и монахи, находившиеся при ней, перешли к нему. Н. Я. Бичурин сообщает, что у одной из его супруг была обнаружена «престолонаследственная печать Юаньского двора с китайской надписью»[270]. По случаю этого, а также по причине подчинения ряда других монгольских народов, маньчжурский лидер «принял титло императора и царство свое наименовал Дацин, т. е. Великое Цинское. 1636 год есть первое лето сего Нового Царства» [175, с. 503]. Хунтайджи объявил себя императором хуанди (huangdi, hûwangdi).

После гибели Лигдана, в поисках новых поставщиков лошадей, Пекин договорился с халхасами, и в 1636 г. «сэцэн хановцы уже начали меновую торговлю лошадьми с Китаем» [82, с. 124], что, безусловно, понравилось маньчжурам. А. М. Позднеев приводит письмо Абахая, в котором он напомнил халхасам о заключенном между ними союзе, и припомнил судьбу чахаров ввиду их торговли лошадьми с Китаем, т. е. пригрозил им[271] [82, с. 125]. Цэцэн-хан Шолой в конце того же 1636 г. послал Вайцзан-ламу к Абахаю с информацией о прекращении общения с Пекином; в ответ тот отправил с Цаган-ламой подарки Шолою: четки, ткани, лук, меч и др. Это не осталось незамеченным другими лидерами, и уже в следующем году «к маньчжурам потянулись посольства как от тушету хана, так и от цзасакту хана» [82, с.

---

[269] Махакала – дхармапала (защитник) учения Будды, которому посвящен сложный культ поклонения. Восходит к шиваизму [146, с. 282]. В Тибете в основном почитается в школе Сакья. Обычно изображается в гневной форме. Статую передал ему сакьяский Шарба-хутухту, она в свое время была преподнесена Пагба-ламой императору Хубилаю.

[270] Многие современные исследователи подвергают сомнению эту историю и считают, что она была выдумана маньчжурами для легитимации своего господства над монголами и последующего утверждения своей власти в Китае [600]; нечто подобное имело место в 1294 г., когда монголами была «найдена» нефритовая печать – «Печать, передающая Государство», которая использовалась всеми предыдущими династиями, пока ее не потеряли чжурчжени при покорении Сун. Находка «стала важным аспектом пропаганды права монголов править Китаем» [117, p. 69].

[271] В конце 1637 г. под давлением маньчжуров и корейский ван был вынужден прекратить союзнические отношения с минским Китаем.

125][272]. По Н. Я. Бичурину, в 1638 г. для всех трех ханов было утверждено предоставление дани: каждый был обязан присылать восемь лошадей и одного верблюда белого цвета – «девятибелую дань» [175, с. 503].

Правители маньчжуров желали привлечь монголов как союзников во вторжении в Китай, и проявили культурную связь с их образом жизни. В указе, который Хунтайджи в 1640 г. направил монголам – подданным Мин, он акцентирует языковую близость между их народами: «Мы донесли это многим монголам. Почему вы должны умереть ради китайской династии [Мин], у которой другой язык? Если вы пойдете к китайцам, разве вы не будете убиты? Если вы, посоветовавшись и совместными усилиями убив китайских чиновников и солдат, сдадитесь нам вместе с поселением, мы будем рады предоставить звания и ранги [вам]. Если у вас нехватка чего-то, или у отдельного человека, мы будем рады даровать гер (юрты), скот и слуг. Теперь вы услышали, что мы пощадим монголов, которые перейдут к нам... Учитывая тот факт, что мы сказали «подчиняться», если вы не подчинитесь, но потом пожалеете об этом, то какая будет польза от этого?» [450, p. 473].

У южных монголов, после их подчинения управлению династии Цин, была введена новая административная система, превратившая монгольских правителей в цинских чиновников, способствовавших маньчжурской администрации в использовании кочевников для реализации целей растущей империи. Таким образом, цинская военно-административная система управления и политической власти заменила местное (традиционное) управление, когда прежние патриархально-генеалогические отношения были замещены новыми, построенными на территориальном принципе [510, p. 333]. В административно-управленческом отношении ведущую роль во взаимоотношениях между маньчжурами и монголами был призван сыграть институт Лифаньюань (Палата внешних сношений), созданный в 1638 г. Со временем он

[272] Таким образом, ламы играли немаловажную роль в установлении мирных отношений между монголами и маньчжурами.

стал состоять из шести министерств [429, p. 292 – 295] и стал важным институтом в установлении доверительных отношений между Цин, с одной стороны, и приграничными народами Центральной Азии, с другой [Ning 1993]. Согласно Э. Роадсу, «Палата по колониальным делам (Лифаньюань) отвечала за связи с монголами, тюрками и тибетцами, живущими в отдаленных областях Цинской империи» [546, p. 46, 293][273].

Немалая часть подданных Лигдана добралась до Кукунора, где незадолго до их прихода стал править халхаский Цогт-тайджи (1581 – 1637гг., также известен как Цокту-тайджи). Это был просвещенный правитель своего времени, поэт и переводчик, в частности, трудов Миларепы[274] [394, с. 62]. Цогт-тайджи имел тесные связи с чахарами, и когда в 1624 г. маньчжуры подчиняли себе Южную Монголию, он воздвиг на своих землях монумент «в честь 20-летия правления Лигдэн-хана» [394, с. 63]. Поскольку Цогт-тайджи поддерживал, едва ли не в единственном числе, объединительную политику Лигдана и борьбу с маньчжурами, то его вынудили покинуть Халху, и он направился со своими подданными к Кукунору. Здесь, как отмечалось, еще со времен Алтан-хана правили тумэты, подчинившие себе местных ойратов, однако с прибытием халхасов они сами были вынуждены признать власть Цогт-тайджи [196, с. 265]. Вскоре к этим монголам присоединились чахары Лигдана. Таким образом, буквально в течение нескольких лет в начале второй трети XVII в. резко изменилась этническая, религиозная и политическая мозаика Кукунорского региона. Поскольку у этих монголов не было центральной власти, то они доставляли немало проблем всем своим соседям – Тибету, Китаю и ойратам. Религиозные перемены заключались в том, что школа Гелук, и до того не обладавшая сильным влиянием в этом

---

[273] П. Кроссли сообщает, что «из-за своей особой связи с Монголией, Лифанюань вел все связи с Россией в XVII и XVIII веках и все административные дела тибетских религиозных лидеров» [431, p. 22, note. 18].

[274] Миларепа (XI – XII вв.) – известный тибетский йогин, поэт, тантрик. О нем писал В. П. Андросов [146, с. 289].

регионе, столкнулась с усилившимися подшколами Кагью, поскольку Лигдану и Цогту[275] были более близки учения красных шапок. Действительно, в литературе существует мнение, что Цогт-тайджи и Лигдан-хан придерживались анти-гелукпинской политики и были рьяными сторонниками красношапочных школ [241, с. 296], вероятно, подразумеваются Сакья и Кагью. Иногда причину видят в политических мотивах: маньчжуры и халхасцы проводили прогелукпинскую политику, что повлияло на противоположный религиозный выбор Цогт-тайджи и Лигдан-хана [394, с. 64-65], однако еще Б. Дандарон указывал на неверность такой оценки [63, с. 18 – 19]. Как было замечено Б. Я. Владимирцовым, надо обратить внимание на политический подтекст событий, поскольку Цины успешно пользовались религией для достижения своих целей: так, им было важно показать Лигдан-хана как человека, решившего уничтожить буддизм, и в частности Гелук, поскольку в таком случае «на второй план отступает главная причина гибели „последнего чингисханида“: соперничество и борьба с манджурами» [195, с. 241].

Лигдан был следующим правителем после Алтана, объединившим светские и сакральные титулы. Согласно «Шара туджи», его полный титул звучал как «Линдэн-хутухту, величайший, чингис-даймин-сэцэн, победоносный во всех сторонах света, пала-чакравартин, тай-тайсун, небожитель среди небожителей, всемирный Хормуста, повернувший золотое колесо, царь учения» [60, с. 89 – 90]. Цогт поддерживал лишь Карма Кагью, и еще будучи в Халхе воевал с сородичами, которые были покровителями других школ тибетского буддизма [560, p. 41]. Таким образом, уже тогда среди монголов были межрелигиозные столкновения; Цогт был разбит, и направился в Кукунор. Поскольку, как было показано выше, тумэты, а также другие амдоские племена поддерживали школу Гелук, Далай-ламу и Панчен-

[275] В одной из записей Цогту, «малая надпись начинается поклонением Samantabhadra, чем обнаруживает свою принадлежность красношапочному учению северного буддизма, что, конечно, нисколько не удивительно, потому что мы знаем Цокту-тайджи как… покровителя красношапочников» [195, с. 233].

ламу, то сражения халхасов Цогта с тумэтами также имели характер межрелигиозной войны. Такие комплексные обстоятельства и определили враждебное отношение к Гелук со стороны Цогта [393, с. 65], и тем самым он стал союзником правителя Цзана, многолетнего оппонента *желтых шапок* [195, с. 245]. Также можно указать на поход Арслана, сына Цогт-тайджи, который в 1635 г. был послан в Цзан, но остановился в северной части Тибета (в Даме) и стал наводить там свой порядок [614, с. 132 – 134]. Но с ним отказался встречаться Десятый Кармапа Чойинг Дордже (Choying Dorje, 1604 – 1674 гг.) – значит, заключает П. Швигер, не все кармапинцы были на стороне Лигдана и Цогта [560, p. 43]. Тем не менее, Арслан по пути в Лхасу исполнял указание своего отца уничтожать здания Гелук, чем значительно ослабил присутствие этой школы в северо-восточных регионах страны [59, с. 37]. В начале февраля 1636 г. Арслан в Лхасе дважды встречался с Далай-ламой, и сделал простирания[276] [560, p. 44]. Противостояние между монголами, последователями *желтых* и *красных шапок,* позволяет заключить, что «ламаизм, почти не успев распространиться в широких массах, превратился в орудие не только идеологической, но и политической борьбы» [59, с. 33].

Таким образом, рождение Далай-ламы Четвертого в семье потомка Алтан-хана скрепляло отношения между монголами и тибетцами (сторонниками школы Гелук), что способствовало росту интереса к буддизму у первых и обретению военной поддержки вторыми. В изучаемый период времени происходят значительные трансформации на дальнем юго-востоке монгольского мира, у чахаров, где Лигдан-хаган потерпел поражение от маньчжуров; правители последних вознамерились воссоздать империю и объявили о переходе к ним символов власти Юань (статуя Махакалы и юаньская печать). Покровительством различным буддийским школам (особенно Сакья и Кагью) и заявлением о себе как о подлинных продолжателях

[276] Арслан вскоре скончался, но, как считает П. Швигер, скорее, он не был убит, как считается, но умер из-за болезни [560, p. 44]; о судьбе Арслана написал Б. Я. Владимирцов [196, с. 245].

идей Чингисхана, его политических правопреемниках, маньчжуры стремились усилить свое влияние в Тибете и Монголии. С бегством в Кукунор из Халхи Цогт-тайджи, практически единственного противника экспансионистских планов маньчжуров, сторонника Карма Кагью, и прибытия туда же подданных Лигдана, выступавшего против Гелук, ситуация в Амдо приобретала напряженный характер, поскольку там фактически начались межрелигиозные столкновения. Попытка Цогта обрести влияние в Тибете не увенчалась успехом: его сын Арслан поклонился Далай-ламе, что еще более накалило религиозную ситуацию в регионе.

3.2.2. Тибетские походы Гуши-хана: буддийский фактор в политическом развитии ойратов к середине XVII в.

История ойратов и Тибета первой трети XVII в. ознаменовалась значительными переменами. Что примечательно, и у первых, и у вторых она характеризовалась схожими тенденциями размежевания. В ойратском обществе при сохранении перспективы объединения в особых случаях продолжалось формирование этнополитических объединений. В школах же тибетского буддизма в активное соперничество за власть вступила красношапочная школа Карма Кагью, а Гелук пыталась выжить и сохранить свои позиции. Ввиду того, что в тот период религиозные дискурсы оказались плотно втянуты в политику, о мирных отношениях между школами не шло и речи.

Соднам Рабдану (Bsod nam rab brtan, он же Соднам Чойпел (Bsod nams chos 'phel, он же zhal ngo), приближенному лицу Далай-ламы Четвертого [569, p. 200 – 201], отыскавшего в 1619 г. его перевоплощение – будущего Далай-ламу Пятого Нгаванг Лобсан Гьяцо (Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1617 – 1682 гг.)[277], было доверено возглавить делегацию от руководства трех

[277] Далай-лама Пятый родился в семье сторонников учения Ньигма, имевших давние связи с Самье (первый монастырь в Тибете) и учением Пагмоду (Phag mo gru) [569, p. 194].

ведущих монастырей Гелук к ойратам для выспрашивания помощи и поддержки ([568, p. 200 – 201]; [565, p.116]). Он выделился еще ранее, когда, после рейда Гуру Хунтайджи и лхацун Лобсан Тензин Гьяцо, был поощрен резиденцией в Ганден Пходранге [128, p. 50]. Почему было решено обратиться именно к ойратам? Монголы и ойраты были в числе тех, кто прибыл в Лхасу на интронизацию маленького Далай-ламы; Д. Снеллгроув и Х. Ричардсон полагают, что для монгольских народов как в самом посещении интронизации, так и вообще в тяге к Тибету, большую роль сыграла историческая память: «Национальная память долга и дни Хубилай-хана и его тибетских связей вряд ли могли быть забыты» [569, p. 194][278]. Как отмечают специалисты, на решение лидеров Гелук повлияли и такие обстоятельства: «старые школы [имевшие влияние среди монголов. – *Б. К.*], особенно Карма, большую часть своей энергии направляли на племена таких территорий, как Чахар [т. к.]… указанные места были богаче, и они ожидали, что возрастающее патронирование тех племен поможет вернуть доходы, которые были утеряны в ходе быстрого вытеснения буддизма из западных возвышенностей Непала» [132, p. 1 – 2]. В Монголии, помимо Гелук, распространяли свое влияние школы Сакья и Кагью. Если говорить о вероисповедании ойратов, то Сумба Хамбо писал, что в тот период «из среды находящихся в Монголии многих племен олетские [то есть ойратские. – *Б. К.*] ханы придерживались только одной религии Цзонхавы» [80, с. 46].

---

[278] Согласно П. Бурдье, для понимания целей деятельности людей следует полагаться на определенный набор диспозиций, называемых им *габитусом* – особенного исторического продукта, который, благодаря прежним деяниям, в себе воспроизводит историю. Габитус гарантирует активное присутствие прошлого опыта путем восприятия, обдумывания и действия, в действительности воспроизводя существенные дискурсы прежних действий в соответствии с социальным полем, пронизывая время: «нужно всякий раз реконструировать работу истории, продуктом которой являются социальное деление и социальное восприятие этого деления» [185, с. 40]. Итак, габитус действует как материализация коллективной памяти, обращенной на восстановление прежде бытовавших и эффективных отношений и ориентаций, в которых значима роль прошлого.

Ойратские лидеры послали в Тибет отряды во главе с хошутским ханом Турубайху (1582 – 1654), известного также как Гуши-хан[279] [126, p. 34] (это также упоминает Л. Тэрбиш: [614, с. 160 – 161]). Почему хошуты? Для такого выбора был ряд причин, но в основном они были связаны с политическим развитием ойратов. В регионе, где они тогда жили и где формировалось Джунгарское ханство, Батур-хунтайджи, лидер элётов (будущих джунгаров), пытался подчинить своему руководству остальных ойратов (торгутов, хошутов и др.), чем были недовольны их лидеры. В конце XVI в. ойраты проходили через тяжелый период испытаний. Часть ойратов – торгуты[280] и дербеты, оказавшиеся в наиболее теснимом положении и понесшие значительные потери от наступления монголов, стали продвигаться в северо-западном направлении, к Тюмени и Тобольску [299, с. 27]. Ойраты искали стабильность после политических и религиозных катаклизмов, потрясавших их единство предыдущие полтора столетия, и, судя по последующим событиям, они нашли ее в разрешении земельной проблемы, что было тесно сопряжено с их политической историей, и в определенности с религиозной ориентацией.

Для хошутов[281] обращение тибетцев было своевременным – появился шанс закрепиться на «новых» землях и уйти из-под давления Батура-хунтайджи ([53, с. 100]; [59, с. 38]). Для принятия решения было важно и такое обстоятельство, что хошуты имели связи с желтошапочными ламами еще ранее. Например, одним из наиболее видных лам, игравшим значительную роль в истории ойрато-тибетских отношений, был высокопоставленный гелукпинский лама Энса-хутухту, также известный как Лобсан Тензин Гья-

---

[279] Происходит от китайского kuo shih – наставник государства (учения).

[280] Здесь подразумевается более многочисленная северная группа этих ойратов, была еще южная, проживавшая в Амдо.

[281] Основных мест кочевий хошутов было, вероятно, два: приалтайские степи и регион нынешнего Урумчи. Следовательно, кочевья Гуши-хана были и территориально наиболее близкими к Кукунору. В. Л. Успенский писал, что «по переселении хошотов к востоку, в Цин-хай, или Кукэ-нор, на местах их, в Урумци, поселились чжуньгарские тай-цзи» [378, с. 128].

цо (Blo bzang bstan ’dzin rgya mtsho, 1605 – 1644 гг.). Он был известен не только как проповедник и ученый лама, но и как активный участник политических процессов у ойратов[282], его имя прописано в начале свода принятых на съезде 1640 г. законов. Он часто посещал хошутов, а по происхождению был ойратом ([610, с. 183]; [614, с. 68 – 71]). Еще в 1631 г. он возглавил группу ойратов, прибывших к Далай-ламе, который писал об этом «Автобиографии»: «Энса, тулку Сангье Еше, во главе около 200 ойратских монахов и мирян, прибыл из Лхасы [и они] пришли встретиться [со мной] в гавань Лхадун»[283] [128, p. 121]. Чуть ниже Далай-лама назвал этих ойратов как сог-по: «Сог-по, которых возглавил Энса тулку, пришли и встретились [со мной]»[284] [там же]. Этот отрывок позволяет предположить, что, по крайней мере, с конца 1620-х гг., Энса-хутухту был высоко чтим среди ойратов, и делал все возможное для укрепления связей между ними и Гелук.

Гуши-хану надлежало обрести плацдарм неподалеку от Тибета, чем мог стать Амдо, и, в частности, территория вокруг озера Кукунор, находившаяся под контролем Цогта. Религиозные столкновения, распространившиеся в Амдо между халхасами и чахарами, с одной стороны, и тумэтами и торгутами, с другой, были еще одним поводом к началу военного вмешательства ойратов. Уже в начале 1637 г.[285] десятитысячная армия ойратов, где преобладали хошуты, внезапным натиском разгромила 30-тысячное войско Цогту ([59, с. 39]; [409, с. 117]; о войне также писали: [588, p. 60 – 64]; [281, с. 83 – 85]; [357]; [522, p. 6 – 7]). Согласно «Автобиографии» Далай-ламы, большую военную поддержку Гуши-хану оказал Батур-хунтайджи: «Ойрат-

---

[282] В 1635 г. Энса-хутухту посетил Хо-Урлюка с целью его примирения с дербетским Далаем [РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. Д. 1. 1635. Л. 7].

[283] «dben sa sangs rgyas ye shes kyi sku skyes thog drangs o rod skya ser nyis brgya tsam zhig 'byor ba lha sa ba rnams dang mnyam du lha gdong gru khar bsu ba la byung/».

[284] «dben sa sku skyes gtsos sog po rnams dang phrad/»

[285] Согласно «Отписке» тарского воеводы Ф. П. Борятинского тобольскому воеводе М. М. Темкину-Ростовскому от августа 1637 г., Гуши-хан (Куйша-тайша) с войском «пошли в войну, а от русских полоненников слышали, что пошли на мунгальских людей в прошлом во 144 году в осень» [97, с. 90], т. е. ойраты выдвинулись в сторону Кукунора осенью 1636 г.

ский правитель (dpon po) Гушри, действовавший согласно не собственным пожеланиям, но лишь во имя учения, усиленный Батуром-хунтайджи[286], в первый месяц года быка (1637) привел примерно 10000 ойратского войска (божественной армии – dmag khri lha). Одновременно с прибытием (в регион Кукунора), (они) разгромили 30000 армию правителя Цогту»[287] [128, p. 154].

В 1638 г., с целью более подробного изучения внутреннего положения Тибета, Турубайху лично посетил Лхасу. При встрече хошутского лидера с руководством ведущих монастырей Гелук и Далай-ламой произошел обмен дарами особого рода: хошуты (сыновья и приближенные Гуши) получили тибетские титулы, в ответ Гуши вручил им свои, ойратские – Далай, зайсанг, марган отхочи, зоригту и др. [128, p. 155 – 156].

Далее в «Автобиографии» Далай-ламы дано: «Чой-йон[288] совместно обсудили вопрос, касающийся помощи управлению на землях халха и ойратов в вопросе пропаганды (учения), и решили послать (туда) Дархан-нангсо и Гедун Даргье. Правитель предложил мне посетить Сог-юл, и по причине особенных отношений (с ним), я принял приглашение»[289] [128, p. 156]. Этот пассаж имел место в период, когда Тибет все еще находился под управлением цзанских лидеров, что позволяет допустить заинтересованность Далай-ламы в укреплении учения Гелук прежде всего у монгольских народов, а не в обретении политической власти в стране. Было решено, что хан (царь – rgyal po) со своим народом осядет недалеко, у озера Кукунор. Так возникло

---

[286] По мнению В. Л. Успенского, в том походе джунгарское войско возглавлял Докэсин-нойон [378, с. 116].

[287] «o rod nas gu shri dpon pos rang 'dod ma 'gris pa'i bstan pa kho na'i don du gayul bshams pa'i dmag rogs paa thur hung thai ji'i jis mdzad pa'i o rod kyi dmag khri lha tsam glag lo zla ba dang po'i nang du 'byor nas chog thu dpon po khri dmag gsum du nyi ba dus gcig la bcom».

[288] В данном случае Далай-лама, видимо, подразумевает не себя и Гуши-хана, но своего ближайшего помощника Соднама Рабдана и хошутского лидера. О чой-йон писали Д. С. Руэгг, Б. У. Китинов и А. Г. Люлина ([555]; [260]).

[289] «mchod yon thun mong bka' gros thog nas khal kha o rod phyogs kyi gzhung bstan pa'i legs spel du dar khan nang so dge 'dul dar rgyas rdzong bda' byas/ rgyal pos sog yul du yong dgos tshul gsung par rten 'brel gyi khyad nas khas len tsam phul/»

Хошутское ханство, в составе которого были не только хошуты, но также представители других ойратов [378, с. 132][290].

В 1640 г. Гуши-хан выдвинул войска в Кхам против правителя Бэри. Необходимость подчинить себе этот регион была очевидной по целому ряду причин. Важной была религиозная: жители Кхама (кхам-па) были чрезвычайно верующими буддистами[291], вовлеченными в религиозные практики на уровне личности, домохозяйства и сообщества. Они широко практиковали коллективные и индивидуальные паломничества (gnas skor) в такие важные духовные центры, как храм Джокханг в Уйе, гора Кайлаш и озеро Маносаровар в Нгари [585, p. 63 – 64]. Путешествия такого рода подразумевали как большие расходы (т. е. наличие известного достатка), так и поддержание дружественных отношений с властями Уй, Цзан и Нгари. Поэтому захват Кхама решал не только задачу обладания богатым регионом, но и позволял контролировать контакты кхам-па с Цзаном, где осели противники Гелук. Существенной была и военная сторона: там проживали воинственные племена, некогда составлявшие основу войск Древней Тибетской империи. Следовательно, подчинение Кхама лишало Цзан значительной ресурсной базы. В начале 1641 г. Гуши-хан овладел этим регионом, а его правитель Бэри был схвачен[292] [128, p. 176, 182].

Далее Гуши-хан двинулся в Цзан. Далай-лама был против его столкновения с правителем Цзана [128, p. 186 – 187], однако, ввиду вмешательства в ситуацию Соднам Чойпела, Гуши-хан продолжил свой поход. В январе 1642 г. Шигаце и монастырь Карма Таши Жинон (bkra shis zil gnon) были

---

[290] Р. Н. Дугаров писал: «среди прибывших в Кукунор хошоутов и торгоутов были выходцы из других родов и племен Джунгарии... но не встречаются дербеты, хойты, чоросы [джунгары]» [59, с. 143]. О Хошутском ханстве писали также В. Л. Успенский [376], Ю. Борджигидай [419].

[291] Впрочем, среди них было немало последователей Бон.

[292] Далай-лама пишет, что он распорядился провести тантрические службы для победы Гуши-хана над главой Бери [128, p. 179].

взяты штурмом, Карма Тенсунг с ближайшим окружением пленены[293]. Торжественная церемония возведения на престол Далай-ламы состоялась там же, в форте Шигаце (подробнее об этом писал В. Д. Шакабпа [409, с. 123 – 124]). Как писал Далай-лама, на церемонии «…было объявлено, что нижние части Китая, множество сакральных объектов, все тринадцать владений Тибета во главе с Самдруце, умиротворенные, поднесены подарком (мне в управление)»[294] [128, p. 197]. Была отмечена огромная территория, которая становилась под его правление – от Ташилу (крайняя восточная точка Тибета) до Ладакха на западе. Ташилу[295] (Тачинлу) известен тем, что через этот город шла основная торговля между Китаем и Тибетом. Кули с грузом доходили лишь до этого пункта, далее он двигался к Лхасе уже на тягловом скоте тибетцев (мулах, яках, верблюдах) [521, p. 225]. И для Далай-ламы, и для Гуши-хана владение этой территорией было чрезвычайно важным[296]. После того, как государство было в экономическом упадке в результате многолетних потрясений, оно остро нуждалось в притоке финансов. Если говорить о Ладакхе (западной оконечности Тибета), большая часть его территорий перейдет под влияние Лхасы лишь в конце XVII в.

---

[293] Д. Снеллгроув и Х. Ричардсон указывают на причины неудач цзанского правителя: красношапочный и черношапочный иерархи Карма по разным причинам не могли быть вовлечены в боевые действия; на Цзан напал правитель Ладакха; да и сам Карма Тенсунг был молод и только недавно пришел к власти [569, p. 195].

[294] «rgya nag mas mtshon pa'i rten mchod mang po dang gzhis ka bsam grub rtses thog drangs bod khri skor bcu gsum yongs su rdsogs pa 'bul ba yon zhis dril bsgrags».

[295] Тачинлу, также известный как Дарцедо (dar rtse mdo), находился в провинции Кхам (Восточный Тибет). Ныне г. Кадин (Kangding), провинции Сычуань, около 200 км к юго-западу от Чэнду.

[296] Амдо и Кхам иногда объединяются под условным названием Восточный Тибет. Уже с XI в. этот регион (Дерге, Литан, Хор, Ньяронг и др.) был в целом независим от Центрального Тибета, и после кратковременного правления монголов он с первой половины XIV в. вновь стал независим [332, с. 122]. После победы школы Гелук и становления Галдан Пходранга в качестве правительства центрального и западного Тибета, в отношении этого региона были предприняты усилия по контролю монастырей и школ, которые выступали против *желтых шапок*, или рассматривались как соперники. Но поскольку правительство Далай-лам всегда было слабее в некоторых восточных пограничных районах Кхама и Амдо, многим из этих преследуемых школ удалось выжить [424, p. 31].

На церемонии утверждения правления Далай-ламы первым регентом (sde srid – *дэси, дэсрид*; sde pa – *депа, дипа*)[297] был назначен Соднам Чойпел (занимал должность до 1659 г.), чья заслуга в военном разрешении конфликта была чрезвычайно велика, и которому хошуты доверяли. Это была устраивающая все стороны фигура, кроме того, сам дипа нуждался в поддержке хошутов. Д. Снис отмечал в отношении влияния хошутов (клана Гуши – его родственников, зятьев и др.) в Северном Тибете, что «в любом случае, власть этой аристократии была устойчивей любого иного [клана] государства, где они доминировали» [568, p. 165]. «Далай-лама V и его сторонники были заинтересованы в сохранении в Тибете монголов-хошутов как своеобразной касты военных, не вмешивавшейся в политические дела» [273, с. 42]. По Х. Ричардсону именно хошутский лидер настоял на том, чтобы Соднам Чойпел стал дипа. Как пишет М. А. Солощева со ссылкой на Шакабпу, «обязанности дэси иногда сравнивают с обязанностями первого министра, однако в европейской историографии за тибетским названием дэси закрепился перевод “регент”. Соднам Чойпэл занимался делами, касающимися внутренней и внешней политики, обращаясь к Далай-ламе лишь по делам особой важности» [363, с. 48. Сн. 29].

Изучение текста «Автобиографии» Далай-ламы подтверждает, что в системе *чой-йон* подразумевался не сам Далай-лама, но Соднам Чойпел. Вот что мы читаем: «Чой-йон направились в Лхобраг»[298] [128, p. 227], причем здесь Далай-лама имел в виду не себя с Гуши, но дипу и хошутского хана. В «Краткой политической истории Тибета» Гуру Таши, написанной в 1813 г., указано: «Начиная с регента Соднам Рабдана (Bsod-nams-rab-brtan) и Гуши Тензин Чогъяла (Gu shrī Bstan 'dzin chos rgyal), форма правления была известна как отношения покровителя и священника, и они выполняли все управляющие и царские функции. Его Святейшество Всезнающий Великий

[297] Подробнее о регентах писали Б. У. Китинов, А. Г. Люлина [260]

[298] «mchod yon lho brag phyogs su phebs». Лхобраг – местечко на юге Тибета, на границе с Бутаном.

Пятый продвигал религиозную деятельность, как во времена Пхагпа ('Phags-pa), и все тибетское царство управлялось в мире, объединяя солнце и луну религии и политики» [433, p. 341]. Здесь также показателен особый момент – религия, определенная как солнце, а политика – как луна, показаны как неразрывно связанные между собой, что следует охарактеризовать как сущностную черту истории и политики не только у тибетцев, но и у ойратов.

Важная роль дипы (указан ниже как *дэва*) была отмечена и европейскими путешественниками (в отношении следующего дипы, в 1661 г.): «Тангут – великое татарское царство… Его король называется дэва… Его лицо было смуглым, а одежда была полностью похожа на одежду ламы», – писали иезуиты Альберт де Дорвилль и Йохан Грубер [121, p. 63]. Далее они отмечают: «В этой стране два короля, первый из которых отвечает за надлежащее управление делами страны. Его называют дэвой... Другой король отстранен от суеты всех посторонних дел и наслаждается отдыхом в тайных уединениях своего дворца. Ему поклоняются как божеству не только местные жители, но и все подданные правители Тартарии, которые добровольно совершают к нему паломничество. Они обожают его как истинного и живого Бога. Они даже называют его Вечным и Небесным Отцом и поклоняются ему многими дарами, которые привыкли дарить ему» [121, p. 65].

Таким образом, тот уровень отношений, что был ранее между школой Сакья и монгольской династией Юань, а позже и между главой Гелук Соднамом Гьяцо и тумэтским ханом Алтаном, получил иную трактовку и новую версию возрождения давних отношений[299]. Можно предположить, что Далай-лама вышел за пределы прежних отношений: он, вероятно, полагал себя учителем не отдельного конкретного хана / правителя, но всех, кто следовал учению Гелук, а возможно, и всем направлениям тибетских школ. Прежде всего, здесь подразумевались монгольские народы.

---

[299] Д. Снеллгроув и Х. Ричардсон писали, что позиция Далай-ламы была гораздо выше, чем у Пагба-ламы, поскольку первому не было необходимости выезжать в Пекин и пребывать там, и он обладал серьезной вооруженной поддержкой ойратов [569, p. 195].

События 1637 г. оказали одно очень специфическое воздействие на этническую историю ойратов – возможно, в то время появился (закрепился) за элётами Батура-хунтайджи этноним «джунгар»; в описании армии Гуши-хана в «Истории Хо-Орлока» указано: «В центре было войско хошутов, на левом фланге – войско элётов, называвшееся зюнгарским войском. На правом фланге войско торгутов называлось правым крылом. В хвосте находились войска дербетов и хойтов. Говорят, что с тех пор элёты известны как зюнгар, а торгуты – как барунгар» ([67, с. 27, 33 – 34]; [612, p.162]). Можно допустить, что термин *джунгар* / *зюнгар* был после 1637 г. воспринят элётами, составлявшими левый фланг ойратской армии во время битвы с армией Цогт-тайджи, как этноним[300].

Среди ряда специалистов имеется мнение (например, Б. Я. Владимирцова [196, с. 268]), что желтошапочники использовали сторонние, т. е. нетибетские, силы, для борьбы с оппонентами, которые якобы отвергали такие приемы. Однако сами современники тех событий не только не считали, что последователи Гелук предают национальные интересы, привлекая военные и иные возможности монголов, но и сами имели контакты в разных сферах с народами и государствами, окружавшими Тибет [405, p. 108].

Маньчжуры, которые спустя несколько лет завладеют Китаем, поддержали Гуши-хана. Еще в 1640 г. тибетские духовные лидеры направили посольство к Абахаю. Причину этому стоит искать как в положении самого Тибета, так и в тех событиях, что происходили у самих маньчжуров: в Уйе и Цзане в прогрессирующий конфликт Карма Кагью и Гелук были вовлечены

---

[300] Этот вопрос все еще нуждается в дальнейших исследованиях. Что касается иного мнения о причинах принятия названия *зюнгар* (джунгар) частью ойратов, то некоторые китайские источники ссылаются даже на «заслуги» Тогона тайши [109, с. 437]. Х. Хаслунд приводит мнение торгутских лам, согласно которым кочевников этого региона прозвали *джунгарами*, поскольку они «составляли левое… крыло длинного фронта монголов против их наследственных врагов на севере, не являвшихся монголами» [462, p. 204]; иначе говоря, они были джунгарами согласно расположению войска, но еще не по этническому наименованию.

ойраты, а Абахай за четыре года до этих событий объявил начало династии Дай Цин, взяв титул императора.

Интересно отметить, что глава делегации, тангутский (монгорский) лама Гуши Сечен Чойдже, известный также как Илагугсан-хутухта, доставил в Мукден обращения от основных политических сил Тибета: лидеры Гелук и Карма Кагью выражали благопожелания императору и всему маньчжурскому народу, а также просили обеспечить поддержку своей школе [551, p. 7 – 8]. Делегацию сопровождал эскорт ойратов (хошутов), она добралась до Мукдена в конце 1643 г., т. е. после того, как Тибет весной 1642 г. возглавил Далай-лама V[301]. В ответ император через своих посланников отправил письма к тем, кто обращался к нему за помощью и поддержкой, и Гуши-хану [551, p. 8 – 11]. Вот что дано в письме к хану:

«Великодушный, гуманный и совершенномудрый император Великой империи Цин шлет письмо Гуши-хану. Я узнал [о том, что в Тибете были] нарушавшие путь – дао и шедшие против учения [Будды] и что ты их покарал. Я обратил внимание на то, что с глубокой древности, когда управляли совершенномудрые ваны, буддийское учение никогда не прерывалось. [Поэтому и я] хочу в настоящее время оказать почести знаменитым монахам Тибета, для чего и послал совместно с Илагуксан-хутухтой послов [ко всем ламам] без различия цвета их облачения, будь оно красным или желтым, с тем чтобы они повсеместно выявляли [нужных] для распространения учения Будды и обеспечения государственного благополучия [лам]. Знай же это»[302] (цит. по: [294, с. 85 – 86]). Таким образом, содержание письма и его покровительственный тон свидетельствуют о попытке маньчжурского лидера перенять китайскую традицию поддержки религии и ее использования в государственных интересах. Вместе с тем, это – один из ранних документов,

---

[301] Вероятно, принимая во внимание роль ойратов в Тибете, Абахай пригласил их на торжественную церемонию произнесения приветствий и подношения даров.

[302] В 1653 г. Гуши-хану «был дан титул „цзун-вэнь-син-и-минь-хуй Гуши-хан“ и пожалованы инвеститура и печать» от цинского императора [109, с. 118].

подтверждающих высокое положение и роль религии в период политических трансформаций у ойратов, тибетцев и маньчжуров. Надо указать и на такой аспект: разгромив Цогт-тайджи у Кукунора, Гуши-хан вместе с тем снял и для маньчжуров угрозу с запада, поскольку и Лигдан-хан, и Цогт-тайджи имели целью, обосновавшись в Кукуноре, продолжить антиманьчжурскую борьбу [59, с. 31]. Император признал установление власти ойратов в Тибете, и верховную власть Далай-ламы.

Упрочение власти Далай-ламы сопровождалось развитием нового этапа в истории буддизма у тибетцев и монголов; вместе с тем, возрастало его влияние и на политическую ситуацию у монгольских народов. Вновь вопрос об управлении у монгольских народов был поднят Далай-ламой в начале осени 1642 г., т. е. уже после того, как Гуши-хан разбил правителя Цзана. Далай-лама написал в своей «Автобиографии»: «Когда Сечен Убаши отъезжал, я послал (с ним) большое письмо монахам и светским лицам халхасов и ойратов с новостями для лучшего управления»[303] [128, p. 191].

Укрепление Гелук у ойратов в течение первой трети XVII в. и их успешные военные операции, давление со стороны маньчжуров, в том числе в религиозной сфере, оказали воздействие на политические процессы у восточных монголов – возникло ожидание появления лидера, духовного либо светского, кто бы их объединил. В то время, когда у монголов продолжались споры, кто является ханом, а кто – хаганом, Далай-лама ввел новый титул, связанный с религией – Тензин (bstan 'dzin – защитник, покровитель учения). Это нововведение повлияло на изменения в устоявшейся титулатуре правителей монгольских народов, и в целом на их политическую культуру, которая прежде развивалась в контексте культа и наследия Чингисхана.

Первым ойратским ханом, получившим титул *Тензин Чокьи Гьялпо* (bstan 'dzin chos kyi rgyal po) – «Покровитель и Правитель Учения», с вруче-

---

[303] «se chen o pa shi phyir 'gro skabs khal kha o rod kyi gzhung bde thabs dgos pa'i lha sde mi sde tshor yi ge sgroms che ba zhig bskur».

нием печати, статуи Цзонкхапы и др. подарков, был хан хошутов Гуши[304]. Это произошло еще в первый визит Гуши-хана в Лхасу в 1637 г., в центральном лхаском храме Джоканг в ходе службы, проведенной Далай-ламой V. Известная ойратовед из Японии Ю. Ишихама, изучившая значимость титулов *хан* и *тензин-хан*, заметила, что позже второй титул получили оба сына Гуши: Даян и Далай (в 1663 и 1671 гг.). В 1678 г. этим же званием был удостоен Галдан, джунгарский правитель, несколько ранее получивший от Далай-ламы титул Бошогту-хана. Лидеры торгутов (к примеру, Дайчин и Аюка) именовались лишь «ханами», без приложения *тензин*[305], из чего Ю. Ишихама заключила, «титул „хан“ без дополнительного „bstan 'dzin“ имел значение... „хана ойратов“» [472, p. 508].

Вероятно, внутренние неурядицы у калмыков (торгутов) и щедрая помощь Далай-ламе со стороны хошутов предопределили следующий выбор всеойратского хана – им стал хошутский Очирту-тайджи (Se chen rgyal po, в 1666 г.) [472, p. 503], чьи кочевья занимали верховья Иртыша. С его смертью в 1678 г. этот титул не вручался никому по причине междоусобицы у ойратов и калмыков, а также ввиду внутритибетских проблем (смерть Далай-ламы Пятого в 1682 г.). Тут следует отметить нюанс, на который обращает внимание Ю. Ишихама: «мы должны продемонстрировать, что эти ханы [получившие титул от Далай-ламы – *Б. К.*] имели большую власть над всеми четырьмя ойратами и что среди народа Тибета и Монголии было общее признание того, что они рассматривались как ханы (всех) ойратов» [472, p. 508]. Но, поскольку таких доказательств пока нет, она гипотетически допускает такую возможность, что титул *хан*, полученный от Далай-

---

[304] З. Ахмад указал на замечание дэсрида Сангье Гьяцо, что Гуши Гьялпо был предсказан еще в Абхидхармакоше; десрид также именует его чакравартином – «Вращающим Колесо (Учения)» [125, p. 261]. В свое время и Хубилай был объявлен иерархами Сакья как воплощение бодхисаттвы Манджушри и чакравартин [553, p. 144 – 145].

[305] Ниже этот вопрос рассмотрен подробнее; в целом же надо отметить, что Дайчин, хотя и отказался от этого титула, русскими властями будет упоминаться как хан. [391, с. 22].

ламы, подразумевал *всеойратского* хана[306]. Как ниже будет показано, для калмыков такой титул означал легитимацию их лидера на правление, т. е. основание быть главным правителем *калмыцкого* народа, без претензий на владение всеми ойратами.

Вторая половина XVI в. и весь XVII в. «были во многих отношениях временем крутых поворотов в исторических судьбах народов» Центральной Азии, писал И. Я. Златкин [238, с. 23]. В XVII в. пришел конец религиозной изоляции в изучаемом нами регионе [448, p. 246]. Но можно заметить, что в целом в истории всей Евразии это был особый период. XVII в. – принципиальный период в истории Восточной и Центральной Азии. Дж. Голдстоун отмечал, что это был век потрясений, он принес цивилизациям Востока и Запада катаклизмы «инакомыслия и плюрализма» [457, p. 184]; в истории России он определен как «бунташный век». Тогда же культуры стали искать пути к стабильности, единству, наблюдалась тяга к возрождению прежних традиций. В Китае шло культивирование конфуцианства, в Иране Сефевиды проявляли веротерпимость, в Европе шло становление мировоззрения на идеях Ньютона. Иначе говоря, в XVII в. наблюдается глобальная тенденция к культурному соответствию и возврат к религии как основе для сильных и стабильных политических структур.

Обращение руководства Гелук к ойратам было обусловлено комплексом причин, в том числе религиозными (ойраты следовали Гелук), политическими (были оппонентами восточных монголов, из которых некоторая часть выступала против *желтых шапок*), этническими (среди видных деятелей Гелук были выходцы из ойратов). Это обращение позволило хошутскому Гуши-хану в начале 1637 г. разбить войско Цогт-тайджи, серьезного про-

---

[306] Несколько иное толкование дает Дж. Мияваки: ойратским лидерам следовало дать ханский титул, и Далай-ламе нужно было считаться с многовековой традицией этого титула у чингисидов – монголов и тюрков. Поскольку Гуши-хан был, согласно традиции, из потомков брата Чингисхана, и признан императором и ойратами, то его кандидатура соответствовала обычаям. Таким образом, вручение титула Гуши-хану не шло против чингисидского принципа [516, p. 269].

тивника Гелук на северо-востоке Тибета, и основать в Кукуноре Хошутское ханство. Согласно источнику, с этого времени подданные Батура-хунтайджи стали зваться *джунгарами.* Гуши-хан установил отношения с Далай-ламой и удостоился титула Тензин-гьялпо – Покровитель Учения. В течение последующих пяти лет весь восток и центр Тибета были покорены им и подарены в правление главе Гелук. В Тибете сложилась особая система управления: в контексте отношений *чой-йон* возник дуумвират, когда власть (военно-политическая) в стране принадлежала дипе и Гуши-хану, а Далай-лама был выведен за пределы этих отношений, тем самым сохраняя, в известном смысле, свою независимость.

3.3.1. Этнополитические причины распада Второй (Средней) конфедерации ойратов и фактор школы Гелук

Вероятно, уже в конце XVI в. ойратским лидерам стало ясно, что их конфедерация столкнулась с трудностями по причинам перемен в составе самих ойратов, усилении одних и ослаблении других, и в связи с изменениями в окружавшем их политическом пространстве[307]. Весь XVI в. прошел в военных действиях с набирающими могущество тюркскими народами с юга и запада, и халхасами – с востока. Ситуация ухудшалась внутриойратскими распрями и ухудшением социально-экономических условий проживания. С того времени начало формироваться понимание не просто наличия ойратских этнических групп элётов, торгутов, хошутов, дербетов, хойтов и др., но и существования между ними определенных различий.

[307] С начала 1600-х гг. Россия стала продвигаться на Восток и в целом закрепилась в Сибири уже в 1660-х гг., при джунгарском правителе Сэнгэ начнутся «пересылки» посольств между джунгарской ургою и Москвой. Однако основные внешнеполитические проблемы были связаны с отношениями между ойратами и Китаем, в частности, это предотвращение и разрешение вооруженных конфликтов. Нахождение консенсуса получало должное одобрение со стороны императорского двора, выражавшееся во вручении титулов правителям кочевников и возможности вести торг.

Для внешнего мира ойраты были, как правило, объединяемы понятиями «ойрат», «калмык», «сог-по», «вэй-ла-те» и т. п., иначе говоря, их выделяли и отождествляли. Источники излагали историю ойратов как единую, однако это была история отдельных ойратских групп. Вместе с тем, нельзя считать, что ойратам рассматриваемого периода была чужда идея единения: во-первых, ойраты мотивировались внутренними и внешними обстоятельствами на объединение, однако эволюция их политического и этнического развития диктовала разделение и распад. Во-вторых, вновь актуализировалась проблема идеологии, которая могла бы побороть центробежные тенденции и таким образом сохранить ойратов как единый, т. е. не разбитый на этнические фракции, народ. Такая идеология не только должна была выстроить новую систему взаимоотношений между ойратскими этнополитическими объединениями, но также способствовать дальнейшему формированию их идентичности в условиях борьбы за свое существование.

Первый аспект подтверждается событиями военно-политической истории ойратов первой трети XVII в.

Кризис Второй конфедерации ойратов начался около 1590-х гг., когда ойраты терпели поражения от халхасов и казахов и были вынуждены искать новые маршруты кочевок[308]. В силу таких сложных условий часть ойратов была вынуждена подчиниться власти казахского хана Тевеккеля [299, с. 16], но уже в 1599 г., после его гибели, они вновь стали независимы. Несмотря на то, что в рассматриваемое время ойраты все еще пребывали в составе

---

[308] В XVI в. у ойратов в целом определились маршруты кочевок, занимавшие современные запад Монголии и северо-восток СУАР КНР. И. Я. Златкин писал, что «в 70 – 80-х годах XVI в. на восточном фланге ойратских кочевий, ближе всего к восточно-монгольским владениям находились хойты, за которыми располагались торгуты, а еще дальше – чоросы, дербеты и хошоуты» [237, с. 68]. Они переселились за пределы Алтая, заняли территории от Баркуля на востоке до Семиречья на западе и соприкоснулись с землями казахов. Севернее были дербеты, занимавшие земли вдоль Черного Иртыша и близ Зайсана, южнее – хошуты, чьи кочевья могли достигать Цинхая. Вдоль Тарбагатая шла территория торгутов. На стыках с монголами кочевали другие ойратские объединения (например, хойты) [241, с. 252].

конфедерации, их лидерам не удавалось организовать согласованную стратегию по борьбе с восточными монголами; вероятно, причиной тому была неопытность ввиду несовершеннолетия ойратских правителей [241, с. 245]. В этой борьбе наиболее тяжелые потери понесли торгуты. Они в конце XVI в. проживали в основном в Западной Сибири, рядом с дербетами.

Ойраты были заняты разрешением внутритерриториальной проблемы, т. к. в их среде шли процессы размежевания и консолидации: усиливавшиеся элёты (будущие джунгары), в то время одни из лидеров конфедерации, стремились подчинить себе других ойратов и захватывали земли их кочевий. Согласно источнику, «вначале Илийский край служил общим достоянием всех ойратских старшин, из которых каждый самостоятельно управлял своим народом. Потом, когда чжунгарский старшина Батур-хун-тайцзи, отец знаменитаго впоследствии Галдана, кочевавший у Алтая, опираясь на свою силу, стал обижать остальных ойратов, тогда Хо-урлэк, возмущенный этим, эмигрировал с своим родом в Россию и поселился на р. Волге (Эцзил). Тургуты помогали русским в их войнах…» ([109, с. 143 – 144]; [57, с. 145]). В середине 1620-х гг., на фоне углубившихся противоречий, случился раскол между торгутами и дербетами – первые двигались далее в северо-западном направлении, вторые сблизились с элётами (джунгарами).

Вероятно, существовала группа ойратов, которая оказалась под властью восточных монголов. После того, как прекратились военные действия, Лайхур-хан, лидер халхаского правого крыла, в 1590-х гг. поставил Шолоя Убаши-хунтайджи (1567 – 1623 гг.), своего двоюродного брата, правителем пограничного региона[309]. Он также управлял этими ойратами, и был известен как Алтын-хан (в русских архивных документах он именуется как «Алтын-царь») и «хотогойтский князь», ставший основным врагом для ойратов.

[309] Его государство, состоявшее в основном из хотогойтов (вероятно, происходивших в основном из хойтов) и урянхайцев, возникло на просторах между озерами Убсу-Нур и Хубсугул (северо-западная Халха), достигая на севере Саян, на юге – предгорий монгольского Алтая.

Соседствуя с дербетами и торгутами, он своими набегами вынуждал их уходить далее в сибирские регионы [241, с. 253].

В 1623 г. в долине р. Иртыш развернулась трехдневная битва между Шолой Убаши-хунтайджи и ойратами. У первого было 80 тыс. войска, ойраты выставили 50 тыс., названные в источнике как «Четыре Ойрата» [qari dörbön oyirad] ([55, с.198]; [66, с. 37, 42]). Перед битвой хунтайджи принес в жертву своему черному знамени 7-летнего ойратского мальчика, т. е. совершил шаманское подношение. Мальчик же, как оказалось, был духом-хранителем ойратов, и отомстил за свою смерть уничтожением всего войска Убаши-хунтайджи и гибелью его самого [66, с. 47]. Несмотря на крупную победу и очевидную необходимость сохранения союзнических отношений, личные обиды и желание отомстить за «несправедливость» вновь стали актуальны во взаимоотношениях внутри ойратских этнических групп. Власть и роль хошутов, лидеров ойратов, были поколеблены – борьба между хошутами, начавшаяся в 1625 г., превратилась в крупномасштабную междоусобную войну среди ойратов, что также вызвало их общее ослабление.

Уход части ойратов в Россию издавна является объектом исследования исторической науки, самые разные мнения были высказаны о целях такой миграции; в целом их можно объединить в три группы: 1. Это возрождение Монгольской империи[310]; 2. Это вынужденная необходимость[311], 3. Это было естественным, возможно, временным решением[312]. К последним следует отнести и тех, кто не считал причины, по которым калмыки ушли в Россию, принципиальными. И. Я. Златкин в своей работе рассмотрел соот-

---

[310] Сторонниками первой группы мнений были Н. Я. Бичурин, А. М. Позднеев, Архимандрит Гурий.

[311] В. М. Бакунина следует отнести к тем, кто считал такое решение вынужденным шагом («за ссорою с хошоутскими и зенгорскими калмыками»); Ш. Б. Чимитдоржиев также считал продвижение ойратов в Сибирь вынужденной экспансией.

[312] Основную позицию третьей группы мнений можно определить словами Н. Н. Пальмова: «Джунгария стала тесна для ойратов», и отмечает скученность населения и недостаток пастбищ [323, с. 4]. Специалисты советского и постсоветского периода более акцентируют экономические причины, в целом сближаясь с точкой зрения третьей группы.

ветствующие точки зрения ряда ученых (Н. Я. Бичурин, А. М. Позднеев, Н. Веселовский, С. А. Козин, Б. Я. Владимирцов), и выделил социально-экономические и политические причины.

Если в 1613 г. торгуты кочевали у Эмбы и Иргиза[313], вынуждая живших там ногайцев уходить далее, на правый берег Волги, то уже в 1632 г. Хо-Урлюк и Лоузан вышли к левобережью этой реки ([324, с. 6, 13]; [267, с. 36 – 37, 43 – 44]). Их дальнейшая история и развитие будет определяться как взаимодействием с Российской империей[314], так и спецификой конфессионально-этнического окружения. Уход торгутов[315] положил начало завершению существования Средней ойратской конфедерации.

В изучаемое время все крупные этнополитические объединения ойратов были независимыми образованиями, со своей определенной территорией обитания. Во главе стоял правитель, обладающий титулом тайша (тайши)[316], которому подчинялись нойоны и зайсанги. Такие образования обладали общим термином *улус*, величина (значимость) которого зависела, например, от количества подданных, места обитания, наличия боеспособного войска и др.; улус мог по тем или иным причинам дробиться, во главе таких частей (аймаков) могли стоять зайсанги – родственники правителя улуса. Безусловно, свою роль сохраняла и этническая идентичность, и понимание (сохранение) культурной, исторической и этнической преемственности

---

[313] Согласно Н. Н. Нефедьеву, в 1620 г. правители торгутов Лоузанг и Йелден (Эйденг) появились на берегах Ори и Эмбы, за ними шли хошоуты и дербеты [310, с. 16].

[314] В политическом взаимодействии с русской стороной принимали участие и калмыцкие ламы. Так, согласно документу из РГАДА, в 1636 г. в Тобольск прибыло посольство от Хо-Урлюка, в составе которого были ламы или их представители (упоминаются Чорти и Бутурай) [РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. Д. 2. 1636. Л. 86 об.] (см. также: [РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. Д. 2. 1636. Л. 216 об.]).

[315] Оставшаяся в Центральной Азии часть торгутов, как и все остальные ойратские племена, с начала XVII в. оказалась тесно вовлечена во внутритибетские дела.

[316] У ойратов система тайшей, запрещенная Даян-ханом, была возобновлена Алтан-ханом, но она отсутствовала в чингисидской системе власти. Тайшами были только главы самых крупных этнополитических объединений ойратов. В период Джунгарского ханства его лидер, как самый сильный среди всех глав ойратских государственных образований, примет титул *хунтайджи* (см. ниже).

с более ранними ойратами. Как следствие, происходило укрепление властной вертикали и в целом эффективности административной системы.

Тесное взаимодействие между ойратскими правителями, и делегирование ими права представлять их интересы одному из лидеров, с одной стороны (внутренние условия), их контакты с правителями России и Китая, с другой стороны (внешние экономические и политические условия), и Далай-ламой, с третьей стороны (духовно-идеологические условия), позволили в завершающий период этой конфедерации развиться основным политическим практикам и структурам, давшим фундамент для появления в последующем ойратских ханств. Основная политическая новация заключалась в том, что у ойратов вместо прежнего единого чуулгана возникли его локальные версии, и началось формирование новых правящих линий в крупные этнополитические объединения. Еще при хошутском Байбагасе значение чуулгана стало нивелироваться, что повлияло на высказанное им пожелание уйти в ламы, против чего выступили другие ойратские лидеры, не возражавшие направить на учебу в Тибет своих сыновей[317]. Последнее вводило новое правило – духовная власть тоже передавалась в руки правящих семей.

Таким образом, это правило оказалось увязано с развитием религии у западных монголов. Как отмечал М. Вебер, «Судьба религии в значительной степени обусловлена … социальной природой того слоя, который является в первую очередь носителем интеллектуализма»; эти интеллектуалы «философски перерабатывают» религиозные учения [196, с. 166 – 168]. Данное замечание М. Вебера важно не только для понимания отдельных страниц истории религии у ойратов, но также объясняет некоторые причины поддержки ими Гелук: первыми ламами Гелук, вышедшими из ойратской среды, стали представители знатных семейств, получившие образование в стенах монастыря Таши-лхумпо, а также в лхаском монастыре Дрепунг Гоманг.

[317] Тогда в ламы были посвящены по одному сыну ойратских правителей: джунгарского Хара-Хулы, дербетовского тайши Далая, хошутского Кундулен-Убаши и др.

Учение Цзонкхапы, благодаря роли, например, торгутских лам, стало укрепляться у западных монголов. В. Хейссиг считает, что речь должна идти о середине XVI в., «когда западномонгольские племена элётов и ойратов, предположительно, к этому времени должны были быть под сильным очарованием ламаизма» благодаря таким «апостолам» ламаизма, как торгутский Нейджи-тоин [463, p. 26][318].

Специалисты соотносят сведения из источников, повествующие о первых ламах Гелук из ойратов, как и вообще укрепление желтошапочниками своего влияния у этого народа, со становлением их ханств, т. к. религия в тех условиях часто оказывалась в центре политических событий. Хотя такие процессы были, как показано выше, запущены еще ранее, самым знаковым событием следует считать посещение ойратов Нейджи-тойном (1557 – 1653)[319], случившееся в конце XVI или самом начале XVII вв.[320] Батур Убаши Тюмень связывает с этим событием обращение ойратов в учение Гелук [103, с. 139 – 140]. Р. Таупьер считает, что с этого визита следует вести отсчет государству ойратов: «принятие религии является значительным шагом в государственном строительстве»; он ссылается на Пердью и указывает на

---

[318] Р. Груссе был уверен, что ойратские лидеры приняли буддизм (имеется в виду учение Гелук) благодаря Байбагасу, как наиболее влиятельному ойратскому лидеру того периода [459, p. 523]. В. А. Моисеев считал, что буддизм в Джунгарию «в его ламаистской форме» проник в начале XVII в. [299, с. 34].

[319] Согласно его биографии, написанной в классическом стиле буддийских жизнеописаний, Нейджи-тоин (в миру – Абида) вел обычную светскую жизнь. У него была семья, но после случая на охоте, когда им была убита лань, бывшая на сносях, он, с состраданием воспринявший чужую боль, бросил мирскую жизнь и ушел в монахи. Нейджи-тойн стал знаменитым буддийским проповедником, в намтаре (жизнеописании) он назван «Святой Хормуста» [85, с. 66]. Особенно этот лама выделился на поприще борьбы с шаманизмом. О нем есть записи у Далай-ламы, который отметил, что Нейджи выделялся необычным поведением: раздавал всем свое богатство, объявил себя воплощением Цзонкхапы, давал всем тантрические посвящения и т. п. [128, p. 358 – 359]. Позавидовав его успехам и авторитету, Номон-хан из монастыря Чамлинг пожаловался на Нейджи-тойна Императору; последний передал вопрос Далай-ламе, который направил своих приближенных – Мерген Качу и Сечен Вангпо – изучить ситуацию [Ibid., p. 359]. Звание «тоин» было религиозным аналогом звания тайджи [408, p. 137].

[320] По мнению Ю. С. Лыткина, этот визит имел место в период с 1604 по в 1616 гг. [288, с. 351]. Лидже указывает на 1606 г. [610, с. 162], В. Хейссиг дает наиболее древнюю дату – ранее 1599 г. [463, p. 29].

1616 г., когда при встрече с этим ламой ойратская знать объявила о принятии буддизма в качестве государственной религии[321] [576, p. 25].

Именно в этот период сильного влияния Гелук у ойратов возникли условия для формирования трех независимых государственных образований, с которыми считались такие мощные империи, как Цинская и Российская[322]. Одно несомненно важное обстоятельство, отмеченное К. Этвудом, позволяет с новой точки зрения взглянуть на специфические последствия этого события, что проявятся в ходе дальнейшей истории ойратов: то, что случилось в период 1580 – 1615 гг., т. е. после той исторической встречи Алтан-хана и Соднам Гьяцо, знаменовало собой восприятие этими кочевниками не некой «стандартной» религиозной традиции, но особой воинственной формы тибетского обрядового буддизма [411, p. 294]. Следует согласиться также с мнением А. М. Хазанова, указавшего, что «когда развитые племенные союзы превращались в государство, новая религия могла функционировать как объединяющая сила, как средство идеологического дистанцирования и признак независимости, и все это помогало процессу формирования государства» [485, p. 16].

Основной скрепой для ойратов, разбросанных на большие расстояния, явилась единая идентичность: понимание себя не только объединенными в части религии (буддизма), когда во многом уже было покончено с шаманизмом, но также несущими ответственность за судьбу этой религии, т. е. западные монголы определяли себя защитниками учения Гелук[323]. Такие

---

[321] Послы из Москвы, прибывшие на переговоры к дербетскому Далай-Батыру в 1616 – 1618 гг., упомянули лам, которые также участвовали в переговорном процессе [РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. Д. 2. 1618. Л. 14].

[322] Иногда причину распада империи монголов и ойратских ханств ищут в миротворческом потенциале буддизма, который якобы негативно повлиял на боевой дух народа. Ясно, что такие оценки преувеличивают «влияние буддизма на изменение народного характера монголов; успешная борьба монголов с китайцами за свою независимость показала, что монголы не утратили прежних военных качеств. Таким же образом тибетцы именно после принятия буддизма, в VII в., выступили в роли завоевателей...» [153, с. 56].

[323] Как считает К. Этвуд, ойраты в своей политике были «фанатиками» буддизма (из частного разговора автора с К. Этвудом).

настроения тем более мотивировались в ситуации постоянной борьбы с последователями иной религии или с враждебными народами, из-за чего у ойратов и калмыков «религия и этническая принадлежность слились в воинственной солидарности против чужих» [410, p. 625].

Большую роль в формировании ойратских государств сыграл Зая-пандита[324]. Благодаря своим выдающимся достижениям на поприще учебы он стал очень известным ламой и получил имя *Зая* (Победоносный). По окончании обучения его направили для проповеди учения Гелук к ойратам. И. Я. Златкин полагал, что тибетские лидеры командировали Зая-пандиту к ойратам не столько по религиозным, сколько по общеполитическим причинам; он также заметил, что это совпало с периодом формирования трех ойратских ханств и разгромом чахаров [238, с. 26][325].

Тогда же возникли условия для разрешения затянувшегося экономического кризиса; можно полагать, что попытки вырваться из экономической изоляции составляли едва ли не основную задачу ойратских лидеров. Для ойратов многое зависело от обладания землей. Вернее, для кочевников Великой степи важна была не земля как таковая, но травостой – как необходимое условие скотоводства: «земля имела смысл лишь как кочевье (нутук), как зона, которую можно бросить, поменять на другую и вернуться на старое пастбище» [308, с. 375]. Крупные или сильные этносы Степи развивались в своей логике исторического движения – они поочередно приходили к

---

[324] Он был в детском возрасте «отобран» в монахи лично Нейджи-тойном, когда этот знатный лама гостил у своего отца в Джунгарии. Известно, что по прибытии в Лхасу он некоторое время жил у дипы [238, с. 25]; «находясь на учении, пребывая в окружении Его Святейшества Далай-ламы и сделавшись ламою, [Зая-пандита] прожил в общей сложности двадцать два года» [79, с. 42]. Учитывая его обучение на факультетах цаннид и тантры, и пребывание в Лхасе, можно предположить, что Зая-пандита окончил обучение около 1639 г., вероятно, в Дрепунге.

[325] У ойратов к тому времени, вероятно, произошли изменения в трактовке права на власть чингисидов: важна не принадлежность к прямым потомкам Чингисхана, но следование его установлениям и преданность его Ясе. «Поскольку большинство монголов было под властью маньчжуров, ойраты, должно быть, считали себя единственными преемниками Монгольской империи, все еще гордившимися независимостью» [516, p. 269].

власти на огромных пространствах Степи, чтобы потом уступить место другим. «Данное движение по кругу представляло собой прохождение каждым этносом следующих стадий: племенная организация – вождество – государство – кочевая империя»; до последней стадии доходили не все народы [308, с. 375]. Если джунгары остались в исконных ойратских землях, а хошуты захватили Кукунорский регион, который, в общем, был им знаком и ранее[326], то торгуты в поисках новых земель с хорошим травостоем дошли до Волги и Дона. Этими этнополитическими объединениями[327] были созданы независимые государства – Джунгарское, Хошутское и Калмыцкое (Торгутское). Образование этих государств явилось важным результатом существования Второй конфедерации[328] и завершением прежних форм конфедераций.

Как отмечалось выше, консолидационным и центростремительным процессам значительную поддержку оказывали ламы. В отношении этого периода в «Автобиографии» Далай-ламы Пятого можно найти новые упоминания об отправке лам к ойратам для помощи в управлении [128, p. 436]. Например, такое событие имело место около 1660 г.: «Тенпа Даргье, кхенпо Радренга [монастыря], был послан (мною) к руководству ойратов для улучшения (их) работы. У них (ойратов) внутри есть великая вера, устремленность и преданность, (они) делают такие подношения, как совершенное (верное) действие»[329] [128, p. 516]. Не совсем ясно, о каких ойратах здесь идет речь, скорее всего, о джунгарах, поскольку ойратами (o rod) Далай-лама обычно называл жителей Джунгарии.

---

[326] В. И. Колесник, отмечая места кочевий основных ойратских групп в конце XVI – начале XVII вв., показывает хошутов как территориально наиболее близких к Тибету [267, с. 40].

[327] В данном случае даются названия основных объединений, сплотивших вокруг себя более слабых ойратов.

[328] Становление Калмыцкого ханства имело свою отдельную историю, которая будет рассмотрена в соответствующем месте.

[329] „rba sgreng mkhan po bstan pa dar rgyas o rod kyi gzhung gi bde thabs la mngags/ khong pa dad mos che bas yod 'bul lta bu byed 'dug cing lhag…“

Центральным органом власти и управления во вновь созданных государствах оставался институт главного управителя – как правило, им выступал лидер наиболее крупной социально-политической общности. Его функции, т. е. зона ответственности, охватывали все сферы жизнедеятельности общества, от повседневного руководства до определения направлений внешней политики. Поскольку буддийский фактор стал принципиальным для внутренней и внешней политики ойратов, требовалось признание легитимности правления от Далай-ламы – особенная политическая и религиозная традиция и практика, сохранявшаяся еще со времен вручения ханского титула Гуши-хану.

В период существования Второй конфедерации некоторые из ранних ойратских этносов распались и вошли в состав более крупных родоплеменных групп ойратов. Так, багатуды (баатут) во время династии Мин мигрировали на территорию Урянхайского тюмена[330] [241, с. 204]. Их положение было закреплено в «Великом уложении» 1640 г.: «Начиная с года огня-змеи (1618) поколения баргуты, батуты и хойты, находившиеся в Монголии, должны остаться у монголов, находившиеся у ойратов, остаются у ойратов»[331] [67, с. 43]. Указанное было подмечено и В. М. Бакуниным: «Баргу-Бурат – напредь сего кочевали при вершине реки Иртыша и при Алтайских горах и имели собственных своих владельцев. Но с 1618 года от частых нападений соседей их мунгал и других калмык они разорены, и многие из них по их разным улусам разделены» [149, с. 21]. Хойты оказались в зависимости от дербетов ([246, с. 31]; [378, с. 128]).

Укрепление буддизма вело к иным структурным переменам у ойратов, когда у них появились новые социальные группы *томутов* и *шабинеров*.

---

[330] Здесь – территория от Хинганского хребта на востоке до Алтайских гор на западе и до пустыни Гоби на юге.

[331] “γal moγoi ǰil-eeče inaqši šoroi klu ǰil kürtele barγu baatud qoid mongγol-dukini mongγol-du šinggebe, oyirodtukini oyirodtu šinggebe”.

Первый этноним уже упоминался в главе 1 в связи с красной кистью «улан зала». В. М. Бакунин считал, что «на калмыцком и татарском языке слово единственное – «тума», а множественное «томут», на российском языке надобно разуметь рожденных из двух разных народов людей» [149, с. 99]. С этим мнением соглашался и Н. Н. Пальмов [320, с. 194]. Однако о происхождении слова ничего не было отмечено.

На наш взгляд, истоки слова *томут* следует искать в центрально-азиатском периоде истории ойратов, когда было определенное число смешанных в конфессиональном плане семей. Скорее всего, оно родственно (производное) слову *туокемути*; как отмечает Суйла, исследовательница из КНР, проживающие в Цинхае и Синьцзяне монголы (хошуты), исповедующие ислам, зовутся «томао». «Цинхайские монголы называли их „туокемути“. В китайских исторических источниках их называют „люди томао“[332], а в монгольских – тонгмог, токмак» ([619, с. 78]; см.: [262, с. 46]). В этой связи интересно отметить, что сами томуты называли себя *тогмут* (ср. с *туокемути*): например, в русском архивном документе середины XVIII в. упоминаются «татары» Джексембет и Узюнбай, указавшие, что они «родом тогмут»[333] [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 23. 1745-1746. Л. 2]. Таким образом, *томутами* звались ойраты, по разным причинам исповедовавшие ислам, и происхождением своим слово это, возможно, уходит в тюркские языки, вероятно, в тот же период, когда слово *калмак* становилось новым этнонимом ойратов (в форме *калмык*) для их тюркоязычных соседей[334].

---

[332] Не исключено, что существует какая-то связь между словами *томао*/*тогмак* и *томог* – последнее упоминается в монографии современного тибетского историка Гьялмо Другпа, где он, перечисляет ойратов: джунгары (jun ghar), торгуды (thor gut) и хошуты (hu shu te) и упоминает томог (tho mog) [618, p. 382]. Впрочем, на мой вопрос, что подразумевается под словом *томог*, он ответил, что это дербеты.

[333] Они были захвачены приближенными Дондук-Даши и отданы русским властям за попытку тайно передать письмо Дарма Бале из Джунгарии. В своем письме к императрице Дондук-Даши, имея в виду этих двоих захваченных «татар», называет их уже *томутами* [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 23. 1745-1746. Л. 9].

[334] Действительно, слово *калмак* является порождением восточной части центрально-азиатского исламского духовного мира (будучи изначально региональным топонимом),

Образование монастырских центров, начатое еще Батур-хунтайджи, обусловило формирование в известном смысле экономически независимых единиц. Для их функционирования светские правители выделяли целые группы (кибитки) рядовых ойратов, получившие название *шабинеров*[335]; таким образом, их также можно было обозначать как подданных наиболее видных лам[336]. Название этой социальной группы происходит от слова «шаби»/«шеви», в значении «ученик», «послушник». Кроме названия *шабинер*, такого рода ойраты иногда могли также зваться *кетченерами*.

Одним из важных наследий Второй конфедерации явился, ввиду случившихся политических изменений, распад Монголии в этнополитическом отношении на Западную и Восточную, что произошло в XV – XVI вв. Тогда «сложились две близкородственные монголоязычные народности – собственно монголы и ойраты, обладавшие определенной общностью происхождения, хозяйственной деятельности, традиционной культуры, языка, религии и психического склада. При этом каждая из народностей осознавала себя отдельным этносом» [241, с. 215]. По И. Я. Златкину, «основной причиной, обусловившей разрыв традиционных связей между феодалами Западной и Восточной Монголии и отказ первых от вассальной службы обще-

---

оно было неизвестно или малоизвестно мусульманам западной части этого огромного региона от Хорасана и вплоть до Египта (северной Африки); например, ойраты, оставшиеся там после монгольских завоеваний, и до, и после перехода в ислам продолжали именоваться *ойратами*, хотя их постоянно преследовали, подозревая в сохранении преданности буддизму или шаманизму. О калмыках (калмаках) в той, западной части Центральной Азии, заговорили после оседания калмыков (ойратов Средней конфедерации) в Поволжье и их участия в русско-турецких войнах. Любопытно мнение Г. Миллера, записавшего, что «это слово [*калмак – Б. К.*] употребляется только теми татарами, которые живут от Волги до Оби, тогда как прочие татары узнали его только из сношений с русскими» [295, с. 176].

[335] О происхождении *шабинеров* и истории этой социальной группы писали Г. О. Авляев, А. И. Карагодин, У. Б. Очиров, а также об этом написано в книгах «Калмыки» и «История Калмыкии с древнейших времен до наших дней» ([140]; [247]; [316]; [246, с. 67-70]; [241, с. 234, 339-342]).

[336] В архивном документе они названы как состоящие «в ламином улусе называемом шабинар» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/2. Кн. 2. 1732-1773. Л. 232]. И. Я. Златкин называл их «крепостные высших лам» [237, с. 273].

монгольским ханам-чингисидам, была борьба за торговые пути в Китай и торговые привилегии на китайских рынках. Это было главной экономической основой войн между ханами и князьями двух частей Монголии» [237, с. 57]. Вместе с тем, следует отметить, что ойраты – это все же не отдельный от монголов народ, но близкий и родственный им, т. е., как писалось выше, ойраты являются *западными* монголами. В. М. Бакунин был, вероятно, среди первых, кто назвал ойратов «западными монголами» [149, с. 20. Сн. 6].

Таким образом, ухудшение социально-политических и экономических возможностей и череда войн с соседними народами, нарастание внутренних противоречий способствовали процессу распада Второй конфедерации ойратов, с выделением крупных этнополитических объединений элётов (джунгаров и дербетов), торгутов и хошутов; шел, в известном смысле, объективный процесс этнической фрагментации ойратов – процесс, парадоксально развивавшийся в условиях актуализации идеи объединения перед лицом внешних угроз. Объединительная политика элётского (джунгарского) Батура-хунтайджи обусловила миграцию торгутов и дербетов в пределы Сибири, когда первые, тесня Ногайскую орду, в 1632 г. вышли к Волге – эти события следует оценить как важный этап в процессе завершения существования Второй конфедерации. Активность ойратского ламства, особенно выходцев из торгутов и хошутов, безусловно, имела политическую направленность: эти «первопроходцы» из ойратов в монастырях Гелук оказали немаловажное воздействие на соответствующих светских лидеров, решившихся на миграции от родного ареала: торгуты – на северо-запад, хошуты – на юго-восток, и в целом способствовали формированию ойратских ханств.

Последнее обстоятельство имело не только политический контекст: воспринятый ойратами тибетский буддизм обрел у них особенную воинственную форму – немаловажный инструмент для наступательной внешнеполитической деятельности. Взаимодействие ряда обстоятельств способствовало укреплению у них политических структур, составивших основу

будущих ойратских ханств. Вторая конфедерация прекратит свое существование в 1637 г., когда хошуты создадут Хошутское ханство, тем самым заканчивая формирование такого крупного и сильного ойратского ханства, как Джунгария. Важным элементом легитимности правителя и функционирования политических структур становится получение ханских регалий от Далай-ламы. Укрепление буддизмом своего влияния обусловило социальные структурные перемены: среди ойратов появились томуты (мусульмане) и шабинеры (подданные ведущих лам). Буддизм обладал огромным объединительным потенциалом, но политические обстоятельства уже определили вектор развития ойратов, как и восточных монголов; одним из важнейших итогов существования Второй конфедерации стал распад Монголии на Западную и Восточную.

3.3.2. Джунгария как Третья (Поздняя) конфедерация: этно-религиозный аспект идентичности «поздних» ойратов

У ойратов культурная (религиозная) и социальная (этническая) системы, будучи глубоко взаимосвязаны, сыграли свою дифференцирующую роль: первая вывела на передний план буддизм и определила его как господствующее учение, вторая повлияла на этническую сегментацию (точнее сказать, разнообразие) и таксономию ойратов «по значимости», когда прежние лидеры-этносы уступали место новым. При этом среди новых лидеров в Средней конфедерации по происхождению половина не была собственно ойратами (торгуты и хошуты)[337]. Перемены требовали наличия (утверждения) таких установлений, положений и норм, которые, сохраняя прежние

[337] Хотя это обстоятельство не обладало принципиальным характером и исторически было всегда обусловленным (т. е. ойратами могли считать себя разные этнические группы, вошедшие в состав их конфедераций), тем не менее, весьма характерно, что оба эти этноса через свое происхождение были связаны с Чингисханом (вернее, с членом его семьи) и его военно-правовым наследием, а их ламы сыграли важную роль в усилении позиций Гелук среди ойратов.

тенденции (роль двух первых систем), гарантировали традиционную преемственность ойратов в политическом развитии, что корнями уходило в политическую культуру кочевников[338]. Таким образом, важной стала нормативно-правовая система. Формирование у ойратов законодательной базы на основе буддийских постулатов стало логичным следствием практически одновременного появления и укрепления двух[339] ойратских государств на стыке первой и второй третей XVII в.[340]

Уход торгутов и общее ослабление хошутов, вызванное междоусобной борьбой, позволили элётам занять ведущую роль среди ойратов. После смерти в 1634 г. Хара-Хулы, который предпринял серьезные усилия по объединению ойратов, населявших Джунгарию, Западную Монголию и Тяньшань, его сын Хотогочин (Эрдени-Батур-Хунтайджи, правил в 1635 – 1653 гг.) в 1635 г. создал Джунгарское ханство. Датировку появления этого государства обычно соотносят с информацией в Черепановской летописи: «В сих летах начало свое возымело в калмыцких тайшах Зенгорское владение, ибо Кара-Кулы тайши сын Батур тайша благоразумием и храбростью своей, как рассеянные калмыцкие республики с их тайшами вместе совокупил, и часть Бухарии завоевал, и с того времени как в 1635 г. он, Батур тайша, стал именоваться контайша[341]» (цит. по: [237, с. 98]). По мнению Г. И. Слесарчук, «русское правительство положительно отнеслось к образованию Джун-

---

[338] Ключевые концепты политической культуры кочевников связаны с такими понятиями и терминами, как *Тенгри, хаган, хан, торе, яса* и их развитием в пространстве и времени [468, p. 10].

[339] У торгутов, которые стали оседать у Волги с 1630-х гг., процесс образования ханства (наличие фиксированной территории, единой вертикали власти с аппаратом управления и насилия, наличие подданных) затянулся практически на весь XVII в. Но откочевка торгутов с конца XVI в. и их формальное отделение от остальной массы ойратов в 1630-х гг. позволяет, тем не менее, характеризовать это событие как начавшийся тогда же процесс формирования Калмыцкого ханства.

[340] Очевидно, что эти процессы (государствообразующие и законодательные) развивались, в известном смысле, параллельно.

[341] По И. Я. Златкину, Батур титул «Эрдэни-Батур-хунтайджи» получил от Далай-ламы [237, с. 98].

гарского ханства», поскольку власть единого правителя «лучше обеспечивает мир» в пограничных районах [361, с. 261].

Создание «владения» к 1635 г. следует считать случившимся лишь в части появления государственного образования, поскольку, видимо, еще не было джунгаров как таковых, да и правитель не носил титула «хан». Чтобы разобраться в смысле и значении титула «хан», следует обратить внимание на более ранний период, и начать с титула «хаган». Одним из важных, хотя и небольшим по объему, исследований является статья И. Рехевильца, где он, упомянув тех, кто ранее специально затрагивал этот вопрос (Б. Я. Владимирцов, П. Пеллио, Л. Хамбис, Л. Лигети и др.), делил специфику использования этих титулов до и после 1229 г., т. е. времени вступления на престол Угэдэя. До него использовали только титул «хан», и только Угэдэй стал зваться *хаганом* [541, p. 272 – 274]. Причина такого решения заключалась в том, что после смерти Чингисхана стал неясен титул главного хана, т. к. его сыновья, обладавшие собственными улусами, звались так же. В поисках подходящего звания выбор пал, благодаря сильному культурному влиянию уйгуров, на древний тюркский титул хаган (qaγan). Таким образом, *хан* – титул правителя народа, отличный от правителя (хагана) всего Великого монгольского улуса (yeke Mongγol ulus).

К. Этвуд отмечает «поразительное различие» между политиями чингисидов и джунгаров, заключавшееся в титуле их монархов, поскольку чингисиды носили титул хан, тогда как джунгары обладали таким титулом редко, и он никогда не был наследственным [410, p. 613]. На последний аспект обратила внимание Дж. Мияваки, заявившая, что И. Я. Златкин был не прав в утверждении о ханстве у джунгаров, т. к. во главе тогда стал хунтайджи, и поэтому было бы корректнее назвать его владение не *ханством*, а *хунтайджийством* ([517]; [515, p. 261]). Кроме того, титул «хунтайджи» (от китайского титула huang taizi, т. е. «имперский принц-наследник»), доставшийся им после короткого периода подчинения ойратов потомку Даян-хана [410, p.

613-614][342], определенно ставил его обладателя на ступень ниже, по сравнению с титулом хана, которым владели, например, хошуты.

Появление Джунгарии В. А. Моисеев связывал с необходимостью централизации власти у ойратов: «Необходимость сохранить классовое господство над массой аратов (рядовых кочевников) и рабов, населением завоеванных территорий, ожесточенная борьба с Цинской империей, наряду со всегда существовавшими в Монголии идеями единства привели к высокому уровню централизации власти в Джунгарском ханстве, более прочной и эффективной государственности по сравнению с соседними кочевыми и земледельческими государствами Средней и Центральной Азии» [299, с. 32]. В создании Джунгарии (как и других ойратских ханств) свою особую роль сыграло обстоятельство, подмеченное В. М. Бакуниным: общества, цивилизации имеют отличия в парадигме развития в зависимости от обладания «государственной» или «безгосударственной» традицией. Традиции государственности являются принципиальными в структуре политической культуры, направленности и содержания политического процесса, вообще политической сферы государства. Они препятствуют развитию этатистского сознания у той части общества, которая склонна к пренебрежению существующими нормами и узаконениями; они выступают регуляторами общественных, производственных и иных отношений. Безусловно, существование государства Эсэна и последующие попытки ойратских правителей управлять всеми монгольскими народами (а до того – претензии ойратов в Персии на власть в иль-ханстве), подтверждают наличие у ойратов таких государственных (точнее, государствоформирующих) традиций. Начиная с Эсэна, буддийский фактор влиял на формирование конфедераций и способствовал созданию трех независимых ханств.

---

[342] Как отмечает источник, титул хунтайджи Батур получил от Гуши-хана после кампании 1637 г., поскольку последний, обладая ханским титулом от Далай-ламы, уже имел право предоставлять титулы другим ([126, p. 37]; об этом также писала Дж. Мияваки: [516, p. 269]).

Складывание ойратских государственных образований не уничтожило существовавшие между западными монголами тесных связей разных уровней, несмотря на то, что торгуты и хошуты в основной массе покинули свои исконные земли. Свою роль в становлении этих государств сыграла международная обстановка: весь XV в. и первую половину XVI в. в Могулистане шли войны и конфликты, когда части тех территорий были захвачены казахами, узбеками и ойратами[343]. Важной была и религиозная ситуация: период второй половины XVI в. характеризовался в Могулистане не только внутренней борьбой оазисов между собой, но и возрастанием вовлечения в политические процессы деятелей суннитского ордена Накшбандийа, точнее, двух его ветвей – ишкия (т. е. белогорцы, актаглыки) и исхакия (так называемые черногорцы, каратаглыки). Его лидеры (ходжи) быстро обратились в богатых и влиятельных локальных правителей, с которыми считались могольские ханы. Как отмечал О. В. Зотов, «соперничество было тем более острое, что доктринальных различий группировки не имели, а боролись исключительно по политическим мотивам» [239, с. 107]. Такие события оказывали, конечно, негативное воздействие на экономическое развитие региона, включая и владения ойратов.

Часто упускается из виду, что, кроме давних идей о единстве, традиционных для монгольского сообщества, важнейшую роль в укреплении Джунгарского ханства сыграл и тибетский фактор, а именно та централизация власти, которая существовала в Гелук и о которой Батур-хунтайджи был хорошо осведомлен, благодаря тесным контактам с гелукпинскими ламами. Можно выделить еще одно обстоятельство: И. Я. Златкин пишет, что Батур-хунтайджи строил в первую очередь монастыри, вокруг которых позже возникали более или менее постоянные поселения: ставка хана, склады купцов

---

[343] После того, как моголам не удалось отвоевать Семиречье и Западный Тянь-Шань у казахов и киргизов, с середины XVI в. государство моголов (Могулистан) сосредоточилось территориально в Восточном Туркестане [239, с. 72 – 73].

и т. п.; за короткий срок он построил четыре таких городка [237, с. 118]. Т. Барфилд отмечал, что для любой группы кочевников позиционная оборона сулила опасность, но такого рода городки имели немало позитивных аспектов: «Город-крепость служил надежным хранилищем товаров для внешней торговли. Чем больше таких товаров получало кочевое общество, тем менее мобильным оно становилось, поэтому в конце концов хранить сокровища в укрепленном городе становилось безопаснее, чем возить их с собой по степи» [160, с. 131]. В 1639 г. у Батура был «городок» Кубоксары (Кобок-Сари), «и в том де городке живет у него, у контайши, лаба… и заводит на контайшу пашню, а пашют де… пашню бухарские люди – сеют пшеницу и просу, и семена де завезены из Бухары» (цит. по: [361, с. 264]; Упоминания об этом также можно найти в: [97 с. 239]). Упомянутый «лаба» был, скорее всего, представителем Далай-ламы; И. Я. Златкин в своей монографии приводит фрагмент из статейного списка Меньшого-Ремизова: «А были у контайши в те поры, как он, Меньшой, отдавал государево жалованье, Ильдентайша Урлюков сын да четверы послы бухарские, Казачьи орды Янгира-царевича[344], да Далай-лабы» [237, с. 129] – отметим, что здесь описывается ситуация, имевшая место в сентябре 1640 г.

Влиянием Далай-ламы следует объяснить и установление в целом мирных отношений между ойратскими ханствами и новой династией, установившей власть в Китае – Цинской, подразумевавшее возникновение известного торгового обмена. Так, в «Автобиографии» Далай-ламы Пятого Пятого отмечено: «В межгосударственных отношениях ойратов [джунгаров] и китайцев [маньчжуров] возникли некоторые разногласия. Исходя из сложившейся ситуации, я предложил руководству ойратов быть в будущем миролюбивым и, следуя примеру ханов (dpon) Кукунора [хошутов]... преподнести императору в качестве компенсации многочисленные дары, в частно-

[344] Также известен как Джангир-хан.

сти лошадей. Пограничные территории должны быть четко разграничены, обе стороны должны придерживаться закона...» [405, p. 195].

Определение Далай-ламой джунгаров ойратами не случайно: в этническом плане Джунгария представляла собой собрание представителей всех ойратских народов. Несмотря на откочевку многочисленных подданных Хо-Урлюка, Гуши, и Далай-тайши, немало торгутов, хошутов и дербетов, а также иных этнических подразделений ойратов все еще пребывало в пределах территории, где существовала предыдущая конфедерация. Относительно Третьей, Поздней конфедерации ойратов, «История Хо-Орлока» сообщает: «половина хошутов – один Ойрат, джунгары вместо торгутов – один Ойрат, дербеты – один ойрат, половина хойтов – один ойрат, и их называли „последние четыре ойрата“»[345] ([67. с. 26]; [612, с. 161 – 162]). Несомненно, это описание конфедерации, которая была образована в пределах Джунгарского ханства. Следует уточнить, что не джунгары, которые входили в этот состав ойратов отдельно, а хойты заменили умалившихся торгутов. В «Мэн-гу-ю-му-цзи» отмечается: «… поколение хойтов, по фамилии ихэ-мингань. Сначала оно входило в состав дурботскаго аймака; с переселением же в Россию торгутов в 1636 году, хойты являются одним из четырех ойратов» [109, с. 115][346]. Н. Я. Бичурин отмечал, что, несмотря на уход торгутов в Россию, а хошутов – в Кукунор, «Чжуньгария по-прежнему продолжала называться Дурбан-ойрат» [177, с. XLI][347].

В государственных образованиях хошутов и торгутов были также представлены и другие ойраты, однако их не представляется возможными

„[345] Qosud dumdaγuriyar nige Oyirad, Torγud-un oron-du J̌egün γar nige Oyirad, Dörbed nige Oyirad, üledegsen Qoyid-un dumdaγur-iyar nige Oyirad geǰü, Segül-un Dörben Oyirad geǰü nereyidügsen bayina“.

[346] После ухлда большей части торгутов в Россию, хойты «поднялись» до уровня одного из основных (четырех) ойратских народов ([528, p. 6; p.81. Note. 204]; [267, с. 113]). На. Сухбаатар и Д. Баярсайхан, исследовавшие историю хойтов, указывают, что «хойтский аймак был одной из самых важных частей Джунгарского ханства» [613, p. 128].

[347] Ю. Н. Рерих также именовал Джунгарию Ойратией: [340, с. 53].

считать за «Четыре Ойрата»[348]: Поздняя конфедерация имела принципиальное отличие от подобных ранних образований – она потеряла свою значимость конфедерации, когда правители крупных (четырех) улусов выступали на равных правах, а все серьезные вопросы обсуждались на чуулганах[349].

В складывавшемся в то время Калмыцком ханстве основное население состояло из трех крупных групп (улусов): торгутов, дербетов и хошутов. Небольшие группы, такие как хойты, джунгары и др., постепенно поглощались этими более крупными, главным образом торгутами[350]. Они могли называться калмыками, хотя, как отмечал П. С. Паллас, в целом именовали себя *олюдами* или *елюдами* [319, с. 455. Сн.]

Этнический состав Хошутского ханства у Кукунора изучен недостаточно. Очевидно, что ханство включало значительную часть хошутов, а также представителей других ойратов: торгутов, джунгаров, дербетов, хойтов и др.[351] Интересно заметить, что в «Биографии» Миванга Пхоланая даже название народа и имя Далая-хунтайджи, возглавлявшего хошутов Кукунора, приведено как «глава монголов Далай-хортайджи»[352] [134, p. 16]. Таким образом, уже тогда, во второй четверти XVIII в., хошуты могли именоваться *монголами* (mang gol = Deγedü Mongγol?), а их глава – как *хорский* (hor –

---

[348] С указанной точки зрения интересно привести мнение В. Успенского, который, указывая на упоминание ойратов в китайских источниках как союзе четырех основных этнических групп, отмечал, что «всего же более поражает нас в китайских сведениях об ойратах этнографическое деление их на роды или отделы и усилия заставить ойратов быть в количестве четырех (Сы О-лу-тэ), отзывающиеся несомненным и полнейшим отсутствием критики и видимым давлением административных и богдоханских распоряжений» [378, с. 75]. См. также ниже.

[349] Чуулганы, уже не общеойратские, сохранились в Джунгарии и Хошутском ханстве. См. также 2.3.1.

[350] Отсюда иное наименование российских калмыков – торгуты, по названию основного этноса. Напомним, что выше нами уже отмечалась возможность переноса названия основного ойратского этноса – элётов – на всех ойратов.

[351] Представители тибетских этносов также сыграли свою роль в этногенезе цинхайских ойратов [437, p.21].

[352] «Mang gol gyi rje bo da las hor tha’i ji».

монгольский) *тайджи*[353], т. е. этноним «хошут» исчезал. И действительно, в «Мэн-гу-ю-му-цзи» специально отмечено: «Хошотский род в прежнее время был одним из четырех ойратов и кочевал в Цин-хайе и Или. С умножением потомков Гуши-хана, хошоты назывались цин-хайскими или алашаньскими элютами, но не носили своего стариннаго прозвания хошотов[354]; это последнее название осталось только за потомками племянников Гуши-хана, Дорчжи и Эрхэ-дайчина-окчотобу. О времени переселения их в Россию нет сведений» [109, с. 147].

Элёты (элюты), как отмечалось, были крупнейшим этническим образованием эпохи Ранней конфедерации. В. П. Санчиров в отношении слова элёт пишет: «…В современном монголоведении нет единой точки зрения на время появления этого этнонима и его этимологию… Сложность толкования значения этого термина заключается в его многозначности, так как в разные периоды истории он имел разное значение и прилагался к разным этническим подразделениям» [67, с. 21 – 22]. Таким образом, поскольку хошуты Гуши-хана также были известны как элёты[355], то все ойраты этого региона (Кукунор) определялись элётами. Аналогично, ойраты Джунгарии, из-за наименования основного подразделения – джунгары, могли быть названы в целом джунгарами[356]. Отмеченное следует понимать как важный этап конституирования идентичности «поздних» ойратов: при случившейся фрагментации прежде территориально единых ойратов на первый план вышли интересы ведущих этнополитических объединений, когда каждый из них

---

[353] Что касается самого хошутского правителя, о котором идет речь, то это шестой сын Гуши, получивший титул хунтайджи 4 декабря 1658 г.

[354] Х. Цэнгэл отмечает, что они стали зваться как «цинхайские ойраты» (= элеты) с 1720-х гг., когда были инкорпорированы в цинскую политическую систему [583, p. 97].

[355] Ч. Белл писал о Гуши Тензин Чогьяле, как главе монголов-элетов [414, p.124].

[356] Как правило, когда речь заходит о конфедерации ойратов середины XVII в. – первой половины XVIII в., то она описывается именно как конфедерация (союз) ойратов Джунгарии [576, p.34].

стал определять себя как «Четыре Ойрата»[357]. Это вызвало актуализацию раннего термина «элёт», ставшего внешним индикатором идентичности «поздних» ойратов, и переосмысленного в контекстах политической культуры. Важными аспектами политической культуры кочевников были, кроме упомянутых ранее, например, некоторые особенности военной организации общества; у ойратов она оказалась идеологически подкреплена буддийским фактором, ввиду внешних и внутренних причин и контекстов. Мы согласны с мнением К. Этвуда, что «буддийская воинственность усилилась среди джунгаров и калмыков в связи с тем фактом, что эти два государства были не только окружены странами с чуждой религией, но также включали в себя многих подданных не-буддистов» [410, p. 624]. Таким образом, в новых условиях слово «элёт» понималось как «ойрат», но уже в религиозной трактовке, т. е. это был показатель не столько этнической, сколько конфессиональной идентичности[358].

Это слово продолжали использовать, например, маньчжуры во второй половине XVII в. Так, в РГАДА хранится документ, содержащий перевод записей известного маньчжурского вельможи Сомготу[359], где высказывается благодарность русским властям за то, что когда «калмыки-олуты… приходили просить ратных людей, вы, воспоминая о начатой между нами дружбе… ратных людей им не дали» [РГАДА. Ф. 62. Оп. 1. Д. 2. 1692. Л. 30]. Использование Сомготу слова «олуты» показывает, что, во-первых, ойраты по-

---

[357] Х. Цэнгэл утверждает, что с XVII в. каждая ойратская группа стала называть себя «Четыре ойрата» [584, p. 93].

[358] Соответственно, и термин «калмык» не терял своей актуальности для мусульманского окружения ойратов. В целом же следует признать, что не только ранняя этническая история ойратов, но и особенности их более позднего этнического развития требуют дальнейших изысканий. Так, в попытках связать ранних ойратов с поздними Р. Таупьер, изучив легендарные сведения и исторические данные по союзам ойратов вплоть до XVII в., пришел к следующему выводу: ойратские объединения обладали «мощными благородными линиями, которые вели свои корни на сотни лет назад: чоросы – к VI в., торгуты – к X в., хойты – к XII в., а хошуды – к началу XIII в.» [576, p. 21].

[359] Сомоту (1636 – 1703 гг.), маньчжур, возглавлял Имперский Секретариат и был главой китайской делегации на переговорах между Китаем и Россией (например, он подписал Нерчинское соглашение 1689 г. между Россией и Китаем от имени императора Канси).

прежнему именовались маньчжурами *олётами*, во-вторых, у них было понимание определения ойратов, объединившихся в Джунгарское ханство, как *калмыков*, но этноним *джунгар* еще не был широко использован.

В русских документах середины XVII в. ойраты Джунгарии (элёты) также могли именоваться *калмыками*; в частности, первому российскому послу в Китае Федору Байкову (февраль 1654 г.) было наказано «ехать из Тобольска на сибирские города, на калмыцкие улусы и на иные кочевья, куда ближе и податнее он усмотрит» [51, с. 9], чтобы добраться в столицу Ханбалык. Соответственно, он в январе 1655 г. прибывает к Аблаю, от которого в июне того же года двинулся далее через земли «контайшиных детей и мунгальских мурз» [51, с. 10]; очевидно, что здесь Аблай (хошут) и контайшины дети (джунгары) понимаются как *калмыки*. К июлю 1688 г. относится запись, где русские власти обращаются с просьбой «к Кутухе калмыцкому[360], которого по их вере и китайский хан принимает себе за главу… оказать службу свою и радение в прекращении ссор между российскою даурскою землею и китайцами, и для того бы нарочно он сам, Кутухта, поехал к Богдыхану в Пекин» [51, с. 57].

Примерно в середине периода Поздней конфедерации, т. е. истории Джунгарии, завершается трансформация понимания ойратами своей родовой, территориальной и иной принадлежности. Вот что отметил Габан Шараб: «…Прежние ойратские знатные владельцы один другого подданных от своих не различали, а различать начали Бошокту хан, завоевав Цецен хана; Зорикту хун тайджи, отняв у Санджипа, и условились, чтоб однородцев от себя к другим не отпускать, а прежде один другому отдавали» [52, с. 96 – 97]. Фактически, здесь Габан Шараб отмечает наличие процесса различения ойратов по владельцам, начавшийся еще с последней четверти XVII в.; отмеченное есть признание следующего этапа в развитии принадлежности и, соответственно, идентичности ойратов, причем инициаторами он видит пра-

[360] Здесь: джунгарский.

вителей Джунгарии. В действительности, одно из проявлений этого процесса можно обнаружить, вероятно, еще в событиях 1646 г., когда Батур-хунтайджи совместно с Очирту выступил против хошуто-дербетской группировки Кундулена. В ходе боев Очирту неоднократно пытался помириться и со своим дядей Кундуленом и помирить Батура с дербетами, на что Батур отвечал, что он, Очирту, является хошутом, и действует, исходя из родственных отношений: «Вы – хошут и, наверное, поэтому вы заступаетесь за своих [соплеменников-] хошутов. А мои братья-дэрбэты прибыли, чтобы убить меня. Поэтому выдайте мне дэрбэтов [на расправу]»[361] [79, с. С. 48][362]. Такое различение, как и вышеприведенное мнение Габан Шараба, обосновывалось не только политическими причинами, но и рефлексировало имевшиеся (суб)этнические различия: идентичность приобретала все более конкретные показатели и контексты, подвергаясь ограничениям уровней коммуникаций, тем самым определяя границы и содержание общества.

Последнее влияло на дальнейшее укрепление у ойратов социально-политических и территориальных связей при крушении прежних кровнородственных. Однако сложно установить, когда «прежние» кровнородственные отношения потеряли свою значимость[363]; источники позволяют констатировать, что уже к началу XVIII в. можно отнести запустившийся процесс преобразования этнополитических объединений в большие этнические группы. Так же, как и прежде, они именовались *улусами*, но уже – в качестве ханств: Джунгарское, Хошутское и Калмыцкое[364]. Конечно, этот про-

---

[361] Очирту высоко ценил Батура-хунтайджи, он даже предложил ему совместное управление ойратами, и они были известны как «хоюр тайчжи» («двое тайджи»).

[362] Весьма показательно, что Батур называет дербетов братьями – значит, они признавались им родственными джунгарам, ближе, чем хошуты или хойты.

[363] Кроме того, улусы и аймаки, образовавшиеся на основе новых социально-политических и территориальных связей и отношений, сами способствовали формированию новых кровнородственных связей.

[364] По Д. Снису, существовали определенные группы людей (в частности, у ойратов), которые позже стали идентифицированы как «этнические группы». Например, их появление могло быть связано с перемещением некоторой части населения по разным причинам, к примеру, из-за войн или женитьбы. В последнем случае это называлось inje – при-

цесс имел свои особенности у каждого из ойратских образований, что уже обсуждалось выше. Отмеченное можно отнести в целом к монгольской истории, начиная с ранних времен. Тогда, как отмечает Д. Снис, «Mongγol ulus определялся идентичностью его правителей, а не какой-либо формой этнической или племенной идентичности его субъектов» [568, p. 168]. Он считает улус политической сущностью, объектом, который лишь в эпоху империи стал обозначать «народ», благодаря появлению определенных «коллективных идентичностей». Тем не менее, это был во многом политический конструкт: в то время «этническая идентичность не имеет ничего общего с биологической реальностью, но оказывается определенного рода практикой, реализуемой группой в ходе социального взаимодействия с другими группами» [346, с. 250]. Отмеченная П. О. Рыкиным специфика этнической идентичности справедлива и для характеристики последующей этнической истории ойратов и восточных монголов, в том числе процесса формирования у первых патримониальной улусной системы.

Этническое развитие государственных образований ойратов свидетельствует о том, что крупные этнополитические объединения джунгаров, торгутов и хошутов поглощали мелкие этнические группы. У западных монголов происходила трансформация родовой, территориальной и иной принадлежности – в дополнение к политической (определенным ханствам), они стали различать друг друга на (суб)этническом уровне. Шли изменения в идентичности ойратов, обусловленные созданием трех ойратских государств и последующими переменами в этнической, религиозной и нормативно-правовой системах ойратов. Иначе говоря, в начале XVIII в. этнополитические объединения стали преобразовываться в большие этнические группы – улусы, тем самым очерчивая границы своих обществ и ограничивая прежний уровень коммуникаций.

бытие своего рода человеческого приданого с невестой (под этим же предлогом Цэван-Рабдан послал войско в Тибет) [568, p. 175].

Кризис Первой конфедерации случился из-за межрелигиозных разногласий в среде чороских правителей, когда двое внуков Эсена увели своих подданных элётов в Могулистан, где они в основном были уничтожены Ахмад-ханом (Алачи-ханом). Ойраты ослабели, и в условиях давления со стороны соседних народов в лидеры вышли торгуты и хошуты. Во Вторую конфедерацию, образовавшуюся до 1570 г., вошли торгуты, хошуты, дербеты, элёты (джунгары) и другие ойраты. Следует отметить, что именно в период этой конфедерации их прежние родоплеменные группы стали преобразовываться в этнополитические объединения.

Встреча главы Гелук Соднама Гьяцо и Алтан-хана, правителя тумэтов, обозначила новую страницу в истории буддизма у западных и восточных монголов, т. к. воссоздавался не только союз, который был между Хубилаем и Пагба-ламой – актуализировался буддийский фактор в самых разных своих проявлениях: от ритуалов и вручения титулов до появления института перевоплощенцев у монголов. Религия становилась важным фактором в политических процессах, что подтверждалось событиями на юго-востоке монгольского мира, где маньчжуры разгромили последнего хагана Лигдана и стали претендовать на идейное наследие Чингисхана. В связи с прибытием к Кукунору халхасов Цогт-тайджи и подданных Лигдана, в Амдо начались межрелигиозные столкновения.

Религиозная ситуация ухудшалась и в Центральном Тибете, где школа Карма Кагью при поддержке цзанских правителей теснила школу Гелук. Далай-лама и ряд ведущих лам Гелук обратились за помощью к ойратам, которые сами еще с конца XVI в. пребывали в кризисе. Фактически, Вторая конфедерация находилась в стадии распада и намечалось новое объединение, но уже под лидерством джунгаров, наследников элётов. Не согласные с такими процессами, этнополитические объединения торгутов и дербетов продвигались в сторону Сибири, а хошуты возглавили объединенную ой-

ратскую армию и двинулись в Кукунор, где в начале 1637 г. разбили войско Цогт-тайджи. Фактически, исчезновение прежней конфедерации случилось в течении 1630-х гг., когда в 1632 г. торгуты вышли к Волге, в 1635 г. джунгары объединили ойратов на землях прежней конфедерации и создали Джунгарское ханство, а хошуты – свое ханство в 1637 г. Во всех этих событиях ламы сыграли важнейшую роль, участвуя в переговорных процессах и поддерживая связи между расходящимися ойратами. Столь скорое и одновременное появление двух ойратских ханств было следствием существовавших у них давних традиций государственности.

Джунгарское ханство являлось Третьей конфедерацией, куда вошли джунгары, хошуты, дербеты, хойты и другие ойраты. Отличие от прежних конфедераций заключалось в отсутствии общего чуулгана с ушедшими торгутами и хошутами. Создание новой конфедерации на фоне центробежных процессов у ойратов сказалось на особенностях формирования их новой идентичности: западные монголы стали соотносить себя с конкретным ханством, и подчеркивали свою религиозную принадлежность к буддийскому миру. Последнее далее повлияет на такие феномены, как установление посольских отношений с иерархами Гелук и получение грамоты на ханский титул от Далай-ламы.

ГЛАВА 4. ТИБЕТСКИЙ ФАКТОР В ЭТНО-РЕЛИГИОЗНОМ РАЗВИТИИ ОЙРАТОВ В ПЕРИОД С 1640-х ПО 1690-е ГГ.

4.1. Деятельность Далай-ламы Пятого в контексте политической истории хошутов и Хошутского ханства

С началом управления в Тибете Далай-ламы в середине XVII в., прекратилось многолетнее соперничество направлений тибетского буддизма за обладание властью. Тем не менее, малоизученными остаются такие обстоятельства, как особенности взаимоотношений тибетских и ойратских лидеров, политика хошутов в отношении Тибета, значение духовной сферы религиозных институтов в истории этих ойратов.

В Стране Снегов происходило формирование сакрального центра монгольских народов. «Небесная мандатность» цинских императоров все еще находилась в стадии формирования своего авторитета, что касается минского Пекина, то он уже не являлся центром притяжения для кочевников. Фактически только Лхаса воспринималась как центр, где заключались перемирия и иные соглашения, ее влияние вышло за границы буддийского мира, мнение Далай-ламы принимали во внимание мусульмане Центральной Азии[365]. При Далай-ламе Пятом Тибет значительно расширил границы своего влияния. Он установил в целом прочные торговые отношения с Китаем, мусульманскими оазисами Восточного Туркестана, с Индией. В Тибете оседали купцы из разных исламских регионов. Как писал А. Берзин, «основной поток иммигрантов-мусульман из Кашмира и Ладака пришелся на середину XVII столетия – период правления Пятого Далай-ламы» [Берзин]. Для Гуши-хана экономическое развитие ханства и Тибета были среди приоритетов.

[365] Соответствующий интересный доклад «The Incorporation of Muslim Ethnic Groups into the Power Structures of the Kokonor Region During the Ming era (1368 – 1644)» был представлен Бьянкой Хорлеманн (Bianca Horlemann) на 15-м Семинаре IATS в Париже в июле 2019 г.

Наступивший мирный период был благоприятен для развития торговли, где преобладали лошади (со стороны хошутов и тибетцев) и чай (со стороны китайцев). Безусловно, Далай-лама был заинтересован в укреплении и усилении хошутов Гуши-хана, контролировавших ситуацию в Тибете.

Гуши-хан в основном пребывал у Кукунора[366], приезжая в Лхасу по религиозным и политическим делам. Он скончался в декабре 1654 г. В указанном выше контексте особенно важно отметить, что после его смерти более трех лет политические процессы в Тибете шли под контролем только Далай-ламы и дэси, и лишь в феврале 1658 г. тибетский иерарх назначил царем (rgyal po) Даяна (Далай-Батур, Далай-хан), старшего сына Гуши-хана.

Вот что записано в «Автобиографии» Далай-ламы:

«Глава Палкор Чойде [которого звали] Чаган номон хан, и Сечен Понпо, искусные в традициях и потому много знающие в направлениях доктрины, на встрече с правителем Дордже[367] рассказали ему о славной сущности этого события, подобной сверканию [солнца] в осенний день. В шестой день [я] возвел его на трон и официально назначил как Тензин Дордже Гьялпо. Красный и белый шелка, чай, одеяния и особые шерстяные одеяния, были во множестве преподнесены в больших наборах»[368] [128, p. 458]. В конце того же 1658 г. он стал хунтайджи: «Множество предметов, таких как одеяния,

---

[366] «Улусы хошоутских тайшей, не присоединившихся к походу Туру-Байху в Тибет, с начала 1640-х гг. находились восточнее кочевий калмыков» [390, с. 59], т.е. они занимали земли между калмыками в России и джунгарами. Племянники Гуши – Очирту и Аблай – продолжали кочевать на прежних землях; например, землями Аблая были территории между озерами Зайсан и Балхаш, реками Чу, Или, Аягуз и далее вплоть до гор Юлдуза, где кочевал Солтон-тайша хойтский [237, с. 111]. Очирту зимой 1639 г. также был на своих землях, и у него гостил Зая-пандита: «он зимовал в кочевьях Очирту-тайджи (Цэцэн-хана) на (реке) Харбага в (горах) Тарбагатая» [79, с. 42]. Видимо, тогда же посетил Аблая, у которого «совершил обряд отпевания души умершей матери Аблая Тайсун-аги» [79, с. 42]. Тайсун-ага была второй супругой Байбагаса, первой была Гунджи-хатун, чьим сыном и был Очирту.

[367] Имеется в виду Даян.

[368] «cha gan no mon khan/ dpal 'khor chos sde'i mkhan po/ se chen dpon po can lugs de la mkhas pa mang po dang sde pa bka' bgros pa'i rdo rje re la 'phrod lam yod pa'i snyan pa dang bcas 'char ston byung ba bzhin tshes drug gi khri 'don skabs bstan 'dzin rdo rje rgyal po'i cho lo phul/ shal dkar dmar ja gos dang snam bu phung por spungs pa'i ster cha gtos che ba».

колчан, меч и т.д. в большом разнообразии были подарены Далай-Батуру при официальном назначении на позицию Далай-хунтайджи»[369] [128, p. 473]. При Даян-хане ситуация в Тибете в целом была спокойной.

В 1660 г. Даян-хан и Даши-Батур разделили свои владения. Старший остался в Уйе, а Даши-Батур, согласно традициям монгольских народов, как младший сын («отчигин»), возглавил сородичей, хошутов Кукунора [281, с. 87]. Даян скончался в апреле 1668 г., после него царем, опять три года спустя, в апреле 1671 г. стал Соднам Вангьял, его старший сын, получивший титул Тензин Далай-хан (правил до 1700 г.) [532, p. 267 – 268]. В период его «царствования» была война Галдана Бошогту-хана с Цинами, и то обстоятельство, что он не ведал ни о смерти Далай-ламы в 1682 г., ни о тайных связях регента с Галданом, свидетельствует о его полном отстранении от политики, которую вел дэси. Таким образом, очевидно, что практически сразу после смерти Гуши-хана влияние хошутов в Тибете стало ослабевать.

В начале 1668 г. скончался дэси Принле Гьяцо ('Phrin-las rgya-mtsho), и Далай-лама сам занимался светскими делами до осени 1669 г., когда он отправил гонцов к хошутам в Кукунор для консультаций по кандидатуре нового регента. Как отмечает Х. Ричардсон, это было скорее формальным моментом, поскольку тибетский лидер уже знал, что дэси станет Лобсан Тхудоб (Blo bzang mthu stobs) [548, p. 339].

Несмотря на приведенную выше информацию, будет неверно воспринимать хошутов только как военную силу или пассивных реципиентов решений Далай-ламы, было также их обратное влияние, например, в религиозном (сакральном) плане. Так, Далай-лама писал в «Автобиографии», что Кунчи гьялмо (ханша Гунджи) смогла доставить в Лхасу знаменитую статую Авалокитешвары[370], которая когда-то была вывезена из Центрального

---

[369] «gon pa/ sag thag ral gri sogs ster cha tshan grangs dang bcas da la'i pa thur la da la'i hung tha'i ji'i cho lo byin».
[370] Один из четырех «самосозданных» сакральных объектов.

Тибета в Кхам[371]. Ее возвращение было отмечено пышным празднеством и религиозными церемониями, с участием Гуши-хана и дэсрида [128, p. 231 – 232]. Ханша Гунджи была вдовой Байбагаса, старшего брата Гуши, и возглавила ойратов после смерти мужа[372]. Согласно Х. Цэнгэлу, ей в событиях 1637-1642 гг. принадлежала едва ли не важнейшая роль: она принимала активное участие во всех военных действиях хошутов, начиная с войны с Цокту и вплоть до подчинения Цзана (1642 г.) [615, с. 112]; [394, с. 53]. Кроме того, именно она организовала поездку Далай-ламы на «интронизацию» в Ташилхунпо в 1642 г.[373], а позже приняла деятельное участие в восстановлении известных лхаских монастырей Цуглаканг (Gtsug lag khang) и Рамоче (Ra mo che) и в наполнении их культовыми предметами; с ней неоднократно встречался Далай-лама ([128, p. 219, 231]; см. также: [615, с. 109 – 110]). Она ведала всеми делами своего покойного супруга, посылала посольства в Россию, и с ней считались русские посланцы [394, с. 53], ее глубоко уважал Зая-пандита [79, с. 51][374]. Значение Гунджи отмечал и Габан Шараб, который писал, что «жизнь и дела хотя и намерен был описать, но за чрезмерную ее в делах строгость, описание оставляю» [52, с. 99].

Нам не удалось найти информацию, подтверждавшую поездку к Далай-ламе такого видного хошутского деятеля, как Аблай, племянника Гуши-хана. Судя по всему, он был противоречивой фигурой: будучи глубоко верующим буддистом, он выделился из всех своих сородичей постройкой Аб-

---

[371] Согласно предсказанию Падмасамбхавы, ее перемещение из Центрального Тибета куда бы то ни было станет причиной проблем как в центре, так и на окраинах, тогда как возврат на прежнее место будет способствовать умиротворению и процветанию.

[372] Х. Цэнгэл убедительно доказал, что упоминание в тибетских источниках Гунджи как старшей супруги Гуши-хана является ошибочным [615, с.107 – 112]; согласно калмыцким и русским источникам, она осталась вдовой Байбагаса.

[373] Уже после инаугурации Далай-ламы как верховного правителя Тибета, в том же 1642 г., на встречу к нему прибыли такие известные хошутские лидеры, как Кундулен-Убаши, Очирту-тайджи, ханша Сайханджу [128, p. 404].

[374] Ее старший сын Цэцэн-хан, имевший доверительные отношения с Далай-ламой, в поминовение матери, скончавшейся зимой 1652 г., приказал передать монахам ее стадо в 20 тыс. голов, и отдал в обучение (послушники) 300 мальчиков, в т.ч. 100 киргизских [79, с. 72].

лаин-кит – одного из наиболее известных ойратских стационарных монастырей (хурул, кит, 1654 г.), освященного Зая-пандитой [86, с. 189]. Вместе с тем, он не чурался и иных методов и приемов для усиления своей власти и влияния[375]. Аблаин-кит изначально был задуман не только как комплекс зданий сакрального характера, но и как фортификационное сооружение, настоящая крепость. Он не единожды помогал Аблаю выдерживать осады, когда он и Очирту не могли поделить наследство своего отца Байбагаса, скончавшегося в промежутке между 1630 и 1637 гг. Аблай тогда захватил значительную часть наследства и выступил против Очирту, взяв в союзники дербетов [79, с. 166]. Воинственность этого хошутского лидера проявилась еще в первой половине 1640-х гг., когда он предлагал русским властям «итти на твою государеву службу на Урлюк-тайшу с войною» вместе с Кундуленом [237, с. 131]. Попытки Зая-пандиты, который «был не только просветителем… но и выдающимся для своего времени политиком» [238, с. 22], и других лам помирить противников не привели к успеху[376].

Вообще же, начальный период существования Третьей конфедерации ойратов характеризуется частыми столкновениями ойратов между собой, в основном, по военно-политическим проблемам и вопросам, связанным с лидерством в пределах своего сообщества или между ойратскими образованиями, а также с внешними врагами. Так, Джангир-хан (Янгир, 1628 - 1652), сын казахского Аблая, вел долгую борьбу с джунгарами. Он даже побывал в плену у Эрдени-Батура, но спустя время вернулся на родину. В 1643 г. Эрдени-Батур возглавил ойратскую коалицию против Джангира, куда вошли силы Хо-Урлюка, братьев Аблая и Очирту, Чокура и др. Однако в нем не

---

[375] Например, в Ремезовской летописи сохранилась информация, что Аблаевы послы в 1658 г. просили у русских властей в Тобольске панцирь Ермака, который и был ему отправлен по указу царя Алексея Михайловича [91, с. 205]. При вручении панциря Аблай рассказал русским посланцам о Ермаке «по своим преданиям» и сообщил, что земля с могилы Ермака помогает ему «находиться в добром здравии» и побеждать, а панцирь нужен «чтобы пойти [войною] на Казачью Орду» [91, с. 207 – 208].

[376] Этого удалось добиться Галдаме (сыну Очирту) и Цагану (сыну Аблая), севших играть в шахматы между противниками.

приняли участие Кундулен-Убаши и дербетский Далай-тайша; первый заявил, что находится с Джангиром в дружбе[377], а второй еще ранее вместе с казахским правителем выступал против Хо-Урлюка. Эрдени-Батур обвинил Кундулена и детей Далай-тайши в том, что они «на Янгира не пошли и ево де, контайшу, выдали» [97, с. 234]; [237, с. 130][378]. Летом 1646 г. Кундулен в союзе с сыновьями Далай-тайши выступил против джунгарского лидера, на стороне которого был Очирту. Свидетелем тех боев был торгутский правитель Дайчин. Кундулен был разбит. Зая-пандита вновь взялся примирить противников, но их встреча, состоявшаяся зимой того же года, ни к чему не привела. Позже Кундулен поехал на поклонение к Далай-ламе; об этой встрече сохранилась небольшая запись в «Автобиографии» Далай-ламы [128, p. 413]. Аблай вновь нарушил мир с Очирту в 1661 г., но был разбит и укрылся в монастыре. В 1669 г. он направился к дербетским правителям и к Кундулену, с которыми начал вести боевые действия против торгутов. Союзникам удалось занять торгутские пастбища (междуречье Волги и Яика), но вскоре Аблай поссорился с сыновьями Кундулена и Далай-тайши, и откочевал от них. Этим воспользовался торгутский правитель Аюка, который, решив отомстить за притеснения своих сородичей, напал на Аблая: в 1671 г. «Аблая-тайшу взял Аюка-тайша и отвез к Москве»[379] ([77, с. 245]; см. также: [79, с. 107, 167]).

Надо отметить важную деятельность Зая-пандиты по примирению ойратов [79, с. 49, 51, 52 и др.]: авторитет этого ламы оказывал огромное влияние на умонастроения и решения ойратских правителей. Вместе с тем, многое происходило не по его решениям и даже вопреки им, что мотивирова-

---

[377] Судя по отдельным данным, Джангир был женат на дочери одного из калмыцких правителей, которая родила ставшего известным Тауке-хана.

[378] Новая война началась в 1652 г., в ходе которой во время единоборства Джангир был убит Галдамой, сыном Очирту; тем не менее, неприязнь между джунгарами и хошутами сохранялась.

[379] В документе сказано, что «Аблай-тайша в полон взят и к Москве был привезен и на Москве умре» [77, с. 271]. Его дальнейшая судьба не вполне ясна, скорее всего, он скончался в Москве в 1674 г.

лось этническими основаниями политики ойратов, межэтническими трениями, которые начались, как отмечалось выше, около 1640-х гг., ввиду кризиса и перестройки их этнополитических объединений. Далай-лама, будучи заинтересованным в стабилизации политической ситуации, как у хошутов в Тибете, так и у союзников-ойратов, выступал за единство и тех, и других, при необходимости был посредником в разрешении спорных вопросов; его мнение становилось, во многом, окончательным.

У хошутов, как и у джунгаров, продолжала сохраняться роль чуулгана – важного органа управления, традиционно ведущего политического института в ойратской политической структуре. Именно чуулган удерживал ойратов от образования централизованной власти, наподобие монархической, которая временами на короткий срок (например, при Эсэне) объединяла их в пределах единой политии. После откочевки в Кукунор, хошуты установили свое господство в этом полиэтничном и мультиконфессиональном ареале согласно обычаям и практикам ойратской системы управления. Тем не менее, несмотря на ее децентрализованный характер, нельзя рассматривать политическую организацию хошутского ханства как состоявшую из разбросанных кочевых групп во главе со своими лидерами, поскольку они объединялись системами союзов.

Судя по правам на самоуправление джунгаров, торгутов и хойтов Хошутского ханства, они представляли собой своего рода небольшой союз, но, в отличие от Джунгарии и волжских калмыков, здесь было настоящее равноправие: торгуты правили торгутами, джунгары – джунгарами, хойты – хойтами [109, с. 131, 133, 135]. Каждую весну (обычно в апреле) происходил общий съезд (чуулган) знати для проведения ритуалов поклонения Кукунору, «все важные вопросы должны были обсуждаться на таких встречах, и все тайджи были обязаны присутствовать» [419, p. 187], т.е. решения принимались исключительно коллегиально. Важный момент – в работе съезда всегда принимал участие представитель Далай-ламы [419, p. 187]. Традици-

онное место проведения таких чуулганов находилось близ горы Цаган-толга («гора со снежной вершиной»), находящейся между местечком Наран-царан Дабаа и Кукунором, в 25 км к югу от озера[380]. Союз хошутов совместно возглавляли восемь тайджи[381], известные в истории как «восемь тайджи Кукунора». Его главой был хунтайджи, который во времена Даши-Батура (т. е. после 1660 г.) звался по-тибетски mtsho sngog spyi dpon – Основной Правитель Кукунора [419, p. 187], и был ответственен за политические и военные дела кукунорских хошутов[382]. Таким образом, восемь тайджи составляли постоянную управленческую структуру, организацию союза кукунорских хошутов. Формально они были независимы: «… правление восьми тайджи в Кукунорском ареале и само имя «восемь тайджи» использовалось в течение всего периода чтобы показать политическое лидерство в Кукуноре» [там же, p. 188]. Однако фактически находились под непосредственным управлением Далай-ламы; как признавался Даши-Батур, «мы все являемся последователями Далай-ламы, и в важных вопросах просим Далай-ламу дать инструкции» [там же, p. 190][383].

Около 1665 г. у кукунорских хошутов возникли внутренние разногласия, на разрешение которых Далай-лама отправил Принле Лхудрупа (phrin las lhud grub) из Гоманга, который встретился с хошутской знатью в храме Данас у Кукунора, и они совместно поделили землю и людей на левое и правое крылья [419, p. 191]. Таким образом, при участии представителя Да-

---

[380] Это гористая местность с вершинами Цаган-толог-ой-урту [204, с. 449 – 450].

[381] Это были сыновья Гуши-хана, а впоследствии его внуки. Система «восьми тайджи» существовала до 1723 г., и была отменена Цинами после восстания Лобсан-Данзина, будучи замененной на 29-знаменную структуру управления.

[382] Над Основным Правителем Кукунора находился хошутский хан, который, после кончины Гуши-хана, обычно пребывал в Лхасе; таким образом, политический центр хошутов был в Лхасе (Тибете), тогда как сам народ – у Кукунора. Хунтайджи последовательно были: Далай-Батур, Даши-Батур, Лобсан-Данзин.

[383] Такая структура политической власти и управления кукунорских хошутов устраивала Пекин, поскольку появлялась возможность осуществлять непрямое руководство Тибетом. Однако у ойратов светская власть, если она сама не являла одновременно и духовную, как правило, не делила политическое руководство обществом с религиозными лидерами.

лай-ламы, произошли перемены в политическом и социально-экономическом управлении кукунорскими хошутами: появились левое и правое крылья со своими лидерами, которые подчинялись «восьми тайджи». Подобного рода визиты лам к ойратам, как и визиты ойратов в Тибет, позволяют отмечать перемены в формализации буддизмом своего положения в ойратском сообществе, когда шло переструктурирование религиозно-идеологического пространства.

На последнее обстоятельство значимое влияние оказало изобретение Зая-пандитой письменности *тодо узуг* в 1648 г. Причиной этого была не только цель распространять учение буддизма, но и сугубо социально(этно)-политическая: создать инструмент, способный объединить ойратов, затем всех монголов, а далее и маньчжуров. Для ламы было очевидно, что ойратские ханства все более расходятся, что уже вряд ли будет единое государство, но важно было сохранить единое религиозное пространство[384].

Новая письменность значительно усилила у ойратов влияние школы Гелук и буддизма в целом, поскольку стало возможным более интенсивное распространение и укрепление его позиций у ойратов, разбросанных в разных сторонах Евразии. Появилась определенная группа населения, способная читать и трактовать тексты на *тодо* – это были ламы. Со временем, благодаря большой переводческой работе Зая-пандиты и его учеников, ламы стали вести религиозные службы, используя новые тексты [404]. Письмо обусловило появление определенной стабильности в отношениях ойратов между собой и с соседними народами, поскольку стала возможна фиксация договоренностей, документов, событий и т.п., оно же повлияло на усложнение ойратских сообществ, укрепление их независимости. В конечном счете, письменность (а через нее – буддизм) способствовала сохранению и развитию политической и культурной интеграции и политий, и этнических групп.

---

[384] С этой целью Зая-пандита в 1654 – 1655 гг. навещал кочевья ойратов и калмыков и «утолял» их духовную жажду «нектаром Учения». См.: [79, с. 75 – 77].

Зая-пандита был тем более обеспокоен межойратской враждой, поскольку с востока надвигалась угроза маньчжурской экспансии. И. Я. Златкин писал об «антиманьчжурской позиции Зая-Пандиты» и считал, что «весьма возможно, что отрицательное отношение владетельных князей Джунгарии к вопросу о контактах с Цинской династией было результатом влияния их первосвященника» [237, с. 150]. Как показывает изучение событий, маловероятно, чтобы влияние Зая-пандиты имело столь долгосрочный характер, и, скорее, «отказ» от «контактов» диктовался более глубинными обстоятельствами.

Свою роль в росте влияния хошутов играло и то обстоятельство, что через их земли шли торговые пути, связывавшие Россию, Китай, Восточный Туркестан и Бухару. Аблай и Очирту были известны установлением торговых и посольских отношений с Россией и участием в посреднических операциях. Как отмечается в источниках, «от Аблая де тайши будет ехать до Китайсково государства 2 месяца. А ехать с Москвы на Тоболеск, а с Тобольска Аблая-тайши на улусы… А в Индейскую де землю дороги он не знает и в ней не бывал… а в Бухарах де и подле Бухарской земли в иных землях он бывал» [77, с. 86]; «Х Китайскому государству все знают – ехать к Аблаю-тайше: до Китая от Аблая 2 месяца ехать, а только с Москвы ехать на Тоболеск, а с Яика к Абле-тайше» [77, с. 458].

Выход на север к России мог открыть новые экономические возможности, и неудивительно, что среди ойратских послов в сибирские города и к русским властям стали появляться посланники и от верхушки хошутов, пребывавших в Кукуноре. Имевшиеся отношения между тибетским первоиерархом и мусульманским миром оказали определенное влияние на посылку в сибирские города и Москву не только «природных» ойратов[385], но и му-

[385] Этнический фактор имел немаловажное значение для ойратов, в том числе в дипломатических отношениях. Например, Федот Алчин, толмач посольского приказа, свидетельствовал, что «говорили де ему калмуцкие послы что они природные калмуки контайшины люди. Их контайша де иных иноземцев опричь своих природных людей к Великому

сульманских деятелей, например, Ирки-муллу, который был посланцем супруги Гуши-хана в 1652 г. В последующем он и другие послы-мусульмане представляли в России интересы как хошутов (также от Аблая, Очирту и их детей), так и других ойратов [77, с. 50 – 51, 68 – 71]. Существующие документы дают немного информации о том, насколько значительные имели хошуты торговые отношения с Россией: в основном данные касаются посольств, в частности имеются сведения о попытках хошутов наладить торг в южносибирских городах и установить прямой контакт с Москвой.

Вероятно, торговые связи между хошутами и русскими не получили дальнейшего развития уже в последней четверти того же XVII в., поскольку отношения между хошутами и джунгарами постепенно ухудшались, что препятствовало проходу караванов. Выгодное экономическое положение хошутов было одной из причин начала военной кампании против них джунгарского Галдана, но, вероятно, благодаря Далай-ламе, войны удалось избежать. Ввиду заинтересованности Джунгарии в подчинении себе хошутов, и принимая во внимание важность географического положения Хошутского ханства, этот регион оказался в центре внимания Цинской империи. Кроме того, маньчжуры стремились перенаправить экономические интересы хошутов в свою сторону.

При Далай-ламе Пятом влияние Тибета стало возрастать. Ситуация не изменилась и после начала правления сыновей Гуши-хана. Периодически случавшиеся столкновения между ойратами мало затрагивали Хошутское ханство, которое политически развивалось согласно прежним ойратским традициям, и пыталось обрести свое место в международной торговле.

Государю никово в послы не присылает. И наперед сего к Великому Государю контайша присылал их же» [РГАДА. Ф. 113. Оп. 1. Д. 1. 1640 г. Л. 156].

4.2.1. Буддизм и народ ойратов в объединительной политике Галдана Бошогту-хана

Галдан[386] был признан инкарнацией упоминавшегося ранее Энса-хутухту, одного из ближайших учеников Панчен-ламы Четвертого Лобсан Чокьи Гьялцена (blo bzang chos kyi rgyal mtshan, 1570 – 1662). Энса сделал многое для роста авторитета своего наставника и его влияния.

В малолетнем возрасте Галдан был отправлен в Тибет для посвящения в монахи и обучения. Как и его предыдущая инкарнация, он был определен на учебу в Таши-лхумпо, где его наставником стал Панчен-лама[387]. Тибетский период оказал большое влияние на развитие Галдана и понимание себя как ответственного за благо школы Гелук. Выросший под воздействием и в окружении тибетской буддийской культуры, он стал блестящим знатоком тибетской религиозной литературы и языка, и даже тексты на монгольском мог записывать тибетскими буквами[388]. Галдан обучался в Тибете до убийства его брата Сэнгэ, правителя Джунгарии, двумя другими сводными братьями - Цэцэном и Чжотба-батуром[389] [109, с. 131]. Узнав о преступлении, Галдан снял с себя обеты (букв. «снял желтое одеяние монаха», согласно «Истории Галдана») и вернулся на родину [119, S. 113]. Как писал И. Я. Златкин, Галдан, заручившись согласием лидеров Гелук, вернулся в Джунгарию «и расправился с убийцами Сенге, не дав им опомниться и организовать какое-либо сопротивление» [236, с. 151]. Маловероятно, чтобы Галдан

---

[386] Его имя означает небеса Тушита и повторяет название монастыря Галдан (Ганден).
[387] Кроме Панчен-ламы, наставником Галдана был Далай-лама [516, p. 270].
[388] Ю. Н. Рерих приводил замечание В. Л. Котвича, что «Галдан прибегал к такому способу письма» [340, с. 48].
[389] Вероятно, такое стало возможным из-за наследства их отца – Батура-хунтайджи, который перед своей смертью зимой 1653 г. завещал Сэнгэ трон и половину всех владений, тогда как остальные восемь его братьев получили остальную половину ([103, с. 147]; О поминальных службах Батуру-хунтайджи, проведенных Зая-пандитой, см.: [79, с. 73 – 74]). И. Я. Златкин назвал такой раздел «странным» и отметил, что «так в дополнение к старым возник новый очаг опасных междоусобных конфликтов, на этот раз в доме чороских владетельных князей» [237, с. 136 – 137].

так быстро из Тибета добрался до Джунгарии: по А. М. Позднееву, «в этот период джунгарских смут[390] он (т.е. Галдан – К.Б.) жил при Очирту цэцэн хане[391] в великом почтении» [82, с. 171][392]. Галдан «повез с собой благословенных бурханов, женские божества, священные сосуды из черепных костей, три изображения чойджонов, нарисованных кровью из носа Панчен-эрдэни, и прибыл в свои кочевья» [57, с. 117]; см. также: [119, S. 113][393]. Он провозгласил себя джунгарским правителем в 1671 г.[394]

И. Я. Златкин был уверен, что при Батуре-хунтайджи и Сэнгэ «в Тибете и Джунгарии зародились и стали развиваться идеи своеобразного панмонголизма и панламаизма, выразившиеся в дальнейшем в планах образования самостоятельного государства под эгидой ламаистской церкви Тибета» [237, с. 153]. Такое мнение о существовании у первых джунгарских правителей особого плана создания государства под эгидой тибетских лам представляется несколько преувеличенным. У нас нет источников, подтверждающих наличие таких идей как у тибетских первоиерархов, так и у пра-

---

[390] Речь здесь идет о борьбе за власть между Сэнгэ и его родственниками.

[391] Кочевья Очирту-тайши находились на территории Джунгарии, т.е. в пределах быстрого доступа к урге (ставке) джунгарского правителя.

[392] Дж. Мияваки приводит мнение З. Ямагучи, который сомневался, что Галдан отказался от своего монашества и вернулся домой только после насильственной смерти Сэнгэ, и считал, что Галдан вернулся домой как монах, сопровождаемый женой Сэнгэ, в 1666 г. [516, p. 270].

[393] Галдан глубоко почитал своего наставника. И. Ерофеева сообщает, что в землях бывшей Джунгарии, в прибрежных скалах урочища Тамгалытас, рядом с изображениями фигурок будд (Шакьямуни, Авалокитешвары, Бхайшаджьягуры, Нагешвараджи и Акшобхьи), среди мантр и молитв, записано «обращение к бывшему духовному наставнику Галдана-Бошохту-хана IV Панчен-ламе Тибета…», и все это было создано Галданом в начале 1677 г. [230, с. 39 – 40].

[394] Галдан получил титул «хан» после того, как стал хунтайджи («наследный принц»). На этом основании Дж. Мияваки считает, что государство джунгаров до того периода нельзя считать ханством, скорее – «хунтайджийством» [517]. Следующим ханом будет Галдан-Церен (правил в 1727 – 1745 гг.). Для джунгарских лидеров обладанием ханским титулом от Далай-ламы означало их определенное выравнивание в отношениях с соседними ханами: Богдо-ханом (цинский император) и Цаган-ханом (российский император). См.: [411, p. 613 – 614].

вителей Джунгарии[395]. Кроме того, следует принимать во внимание роль отдельных лидеров как в Тибете (т.е. не только совместную деятельность Далай-ламы и Панчен-ламы, но и их соперничество), так и у ойратов (т.е. не только джунгаров, но также хошутов и торгутов), иначе говоря – специфику определенных исторических периодов. Безусловно, должны существовать и внешнеполитические условия, чтобы реализовывать идеи панмонголизма и панламаизма, однако тогда их не было – и Батур-хунтайджи, и Сэнгэ были заняты организацией своего государства, хотя во внешней политике Джунгарии Тибету уделялось должное внимание.

И. Я. Златкин считал, что Галдан был направлен на родину лхаскими первоиерархами для «наведения порядка» и «объединения всех единоверцев, говорящих на монгольском языке, в единое самостоятельное государство, независимое от маньчжуров, но направляемое Лхасой» ([238, с. 39, также с. 157]; примерно о том же писал и М. Эйрис [408, p. 114]). Однако такой источник, как «История Галдана», утверждает лишь о его желании возглавить всех ойратов, и на этой почве он столкнулся с Очирту-тайджи, поскольку «представители правящей династии хошутов (Бубэй-мирза, Ханай-нойон Хонггор, Байбагас-баатур и Очирту Цэцэн-хан) более века стояли во главе Ойратского союза» [241, с. 251]. Более того – Очирту был, в известном смысле, более близок к Далай-ламе, который его высоко оценивал (описаны события после 1668 г.): «Из ойратов, по приказанию Очирту тайджи, прибыли его посланники. Правитель (Очирту тайджи) ведет жизнь пандиты»[396] [128, p. 583 – 584].

---

[395] В. Успенский писал, что мысль об объединении Монголии под властью джунгаров «воспитана и взлелеяна в Тибете по программе Далай-ламы, и в особенности, под влиянием его честолюбивых ди-ба, то-есть, светских министров, помнивших величие Тибета при Срон-цзан-гамбо и его преемниках…» [378, с. 171].

[396] «o rod nas o chir thu tha'i ji'i mi sna ched bstad mngags pa 'byor/ rgyal po pandi ta'i rnam thar 'dzin pa…»

Летом 1675 г. «Цэцэн-хан начал военные действия против Галдана Бошокту-хана» [79, с. 108][397], но был разгромлен [57, с. 117]. Галдан, скорее всего, не убивал Очирту, своего тестя, но последний оказался в крайне стесненном положении и вскоре скончался[398]. Не желая подчиняться власти джунгаров, некоторые ойратские роды стали уходить на Волгу и в Кукунор: так, в 1672 г. хошутский Кундулен-Убаши и дербетский Соном Церен-тайджи прибыли на Волгу к Аюке, к нему же в 1678 г. вернулась и Дорджи-Рабдан, вдова Цэцэна, родная сестра Аюки. Были и те, кто направился в пределы Цинской империи: Хороли, племянник Очирту [109, с. 116]; [116, p. 76 – 77, note. 261], Лубсан-гомбо-рабтан (внук Очирту), обратившийся к маньчжурам по совету Далай-ламы [109, с. 413 – 414], и др.

Эти события ухудшили отношения между торгутами и хошутами, с одной стороны, и джунгарами – с другой. У халхасов также были претензии к Галдану, поскольку бабушка Чимэд-Доржи (Чихунь Дорчжи) Тушэту-хана была сестрой Дорджи-Рабдан [375, с. 27]; 119, S. 114]; [57, с. 117]. Он начал воевать с Галданом, но их помирил цинский император; джунгарский правитель стал выжидать случая отомстить Тушэту-хану. Тем не менее, нельзя сводить причины внимания Галдана к Халхе к указанному событию. Истоки вмешательства ойратов в дела Халхи уходят еще в период правления Сэнгэ: когда у восточных монголов в 1662 г. началась борьба за престол Дзасакту-хана, последний Алтан-хан Лувсан был разбит и бежал под покровительство джунгаров.

Цэван-Рабдан (tshe dbang rab brtan, 1663 – 1727), сын Сэнгэ, вначале поддержал Галдана, они даже отправили совместное посольство в Россию осенью 1671 г. [237, с. 159 – 160]. Позже, вследствие возникших между ни-

---

[397] По поводу их конфликта русский документ сообщает, что весной 1677 г. «приходил на него, Гагана, Учюрта-тайша войною, а людей с ним, Учюртой, было тысяч с 30 и болши, и был у них бой, и Гаган де Учюрту-тайшу убил и людей ево Учюртиных побил многих» [77, с. 318 – 319].

[398] Дж. Мияваки считает, что Очирту был захвачен в плен [516, p. 270].

ми разногласий, Цэван-Рабдану пришлось бежать и укрыться в районе Или. Это случилось не ранее 1680 г.[399]

Галдан поочередно покорил всех ойратов, обитавших в Джунгарии: «владение имели каждой ноен особливо а не под властию контайши, точию тот контайши чрез множественную силу всех во владение свое присовокупил, а тех особливых владениев было и назывались первое зенгоры, второе хоиты, третие хошуты, а у зенгорцов владелец был Бушукту хан, а у хоитов Алдыр хошучи, у хошутов Аблай, и оные Бушукту хан, хошучи и Аблай имелись наши природные деды и жили у показанного зенгорского владельца контайши во владении назад тому лет с шестдесят», - показывали ойраты, бежавшие от маньчжурского наступления в 1757 г. в Усть-Каменогорскую крепость [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 7. 1757. Л 3 – 3об.].

Когда весной 1678 г. стало известно, что Галдан собирается пойти войной на кукунорских хошутов, император приказал не вмешиваться в межойратский конфликт: «чтоб он нашим подданным никакой обиды и утеснения не чинил, пропустить его с войском под крепким конвоем нашего войска» ([237, с. 170]; см. также: [378, с. 172]). И. Я. Златкин видит причины конфликта между Галданом и владельцами Кукунора в том, что первый посягал на кукунорские земли, т. к. они были завоеваны «обще» их дедами[400], а владеют ими только хошуты; «так постепенно вырисовывается весь план действий Галдана, стремившегося создать объединенное монгольское госу-

---

[399] П. Кульвинский примерно в 1680 г. «сопровождал из Москвы в Сибирь калмыцкого посла Баинбека с «товарищи», посланных для переговоров Галданом Бушукту-ханом и «Араптар» тайшею, вёз царские грамоты и подарки, которые и передал тобольскому воеводе А.С. Шейну. Послы поехали дальше с другим провожатым» [340, с. 54]. Таким образом, около 1680 г. джунгарские лидеры продолжали отправлять совместные посольства в Россию.

[400] Галдан решил завоевать Кукунор, и «для оправдания своего решения он представил благовидный и основательный предлог, именно – что он желает взять только по праву принадлежащие ему земли, так как предок его Докэсин-ноян участвовал в завоевании Гуши-ханом Кукэ-нора» [378, с. 172].

дарство под эгидой Далай-ламы» [237, с. 170][401]. Однако поход так и не состоялся: «неизвестно, кто и по какой причине удержал Галдана от вооруженного вторжения в Кукунор в 1678 г.» [237, с. 171][402].

Внимание Галдана переключилось на Восточный Туркестан, где уже продолжительное время враждовали черногорцы и белогорцы, в борьбе за власть использовавшие войска разных ойратских лидеров[403]. В год смерти Сэнгэ (1670), или чуть ранее, там стал править Исмаил-хан, сторонник черногорцев, опиравшийся на ойратского Элдан-тайшу, соперника Сэнгэ [110, с. 243, 57, 137, 321]. Как отмечал Ч. Валиханов, «кашгарский хан Измаил, ревностный черногорец, принудил Аппака оставить свое отечество. Ходжа перебрался в Кашмир и оттуда в Тибет, представился Далай-ламе и успел так ему понравиться, что тот отправил его к джунгарскому хонтайдзи Галдану с письмом, в котором просил его, Галдана, утвердить Аппака в Кашгаре и Яркенде. Галдан, пользуясь этим случаем, в 1678 году покорил Малую Бухарию и сделал Аппака своим наместником, назначив ему столицей Яр-

---

[401] Тем не менее, в том же 1678 г., вероятно, осенью в урочище Гурбан-Тулгату на Алтае, где летовал Галдан, прошел съезд, где, кроме джунгарской знати, были представители торгутов (калмыков) и Джирмахай, посланец Далай-ламы. Принятые решения касались отношений ойратов с тибетцами, вернее, в основном должны были разрешить проблему взимания податей хошутскими правителями с жителей Кукунора, Кхама и других областей Тибета, равно как и судьбу тех лиц, что находились под прямым управлением Далай-ламы, но жили за пределами Тибета [52, с. 91; 79, с. 115, 284 – 286]. Отсутствие на съезде кукунорских хошутов следует оценивать не только как их несогласие с постановкой таких вопросов и принятых решений, но также как отказ их от обсуждения общеойратских проблем и фактическое отложение от остальной массы ойратов. Действительно, последняя четверть XVII в. выявила про-цинские настроения значительной части кукунорских хошутов.

[402] Скорее всего, на такое решение влияние оказал Далай-лама, которого к тому времени уже мог посетить ходжа Аффак (Аппак, Афак, Хидайаталлах), лидер группировки «белошапочников» из Восточного Туркестана. Согласно В. Успенскому, Галдан решил сам отказаться от таких планов, т.к. в регионе продолжали оставаться маньчжурские войска [378, с. 172].

[403] Так, Сэнгэ, а также Очирту-тайши в борьбе различных мусульманских партий в Яркенде поддерживали Йылбарс-хана, сторонника белогорцев. Несколько позже Сэнгэ лично был в Яркенде, где проконтролировал процесс передачи власти от Йулбарс-хана его сыну, Абу Саид-султану [110, с. 137].

кенд» ([187, с. 127 – 128]; см. также: [237, с. 167])[404]. Галдан совершил ряд походов в Восточный Туркестан и Среднюю Азию в 1679 – 1685 гг. [86, с. 217-218][405]. Благодаря поддержке джунгаров, ходжа Аппак в 1691 – 1692 гг. через своего сына ходжу Яхъю пришел к власти в Восточном Туркестане (Яркенд)[406]. Однако мнение, что Аппак просил Далай-ламу помочь ему, спорно. По Й. Элверскогу, вмешательство ойратов в борьбу между белогорцами и черногорцами было обусловлено ее негативным воздействием на финансовую ситуацию у джунгаров [448, p. 225], что и привело к захвату ими Таримского бассейна[407] и приходу к власти белогорцев[408].

Войну с казахами Тауке джунгары объясняли причинами религиозного характера; вот что говорили представители Галдана Бошогту-хана при встрече с иркутским воеводой в 1691 г.: «верами они, калмыцкой Бушухту-хан и Казачья Орда разны: Бушукту-хан де их с калмыки и с ыными Орды верует в Далай-ламу, а Казачья де Орда верует особливо по-крымски в

---

[404] В. А. Моисеев, ссылаясь на В. Кузнецова, приводит отрывок из письма Далай-ламы к Галдану, где указано: «Вам надлежит послать войско, чтобы восстановить его (Аппака) положение» [298, с. 12]. При этом он считает, что для Галдана было важно не столько письмо от его духовного наставника, сколько предлог для вмешательства в дела Восточного Туркестана (там же); см. также: [421].

[405] Джунгары также продвинулись на юг к Фергане и подчинили своей власти такие города и регионы, как Сайрам, Ташкент, Туркестан, отдельные районы Афганистана и Казахстана [154, с. 220]; [365, с. 37 – 38]. Под их влиянием также находились Коканд, Андижан, Ош, они вели переговоры с шахом Персии [393, с. 21 – 22].

[406] По мнению О. Ф. Акимушкина, это случилось в период 1678 – 1683 гг. [110, с. 54, сн. 100]. Ниже он уточняет, что Галдан около 1680 г. помог белогорцам разбить Исмаил-хана, тем самым оказав существенную помощь ходже Афаку, и подчинить ему Яркенд и Кашгар [110, с. 324]. На этот же год ссылается и биограф Зая-пандиты [79, с. 115]; вероятно, в этот год произошло окончательное подчинение всего Восточного Туркестана Джунгарии (см. также: [239, с. 120]). О перипетиях судеб ходжей Восточного Туркестана, вовлечении ойратов в их правление или, наоборот, низвержение с "почетной" ссылкой в Джунгарию писал О.В. Зотов [239, с. 108 – 109].

[407] После покорения Яркенда Галдан направил Далай-ламе собранные там налоги [472, p. 506]; джунгары собирали в Восточном Туркестане ежегодную дань в размере 100 тыс. танга [385, с. 155, 157].

[408] Дальнейшая история Кашгара и Яркенда вновь оказалась связана с межмусульманскими трениями и войнами, в ходе которых сам ходжа Аппак однажды инициировал вторжение к ойратам и захватил большое количество пленных и скота [187, с. 128 – 129]. При Цэван-Рабдане и Галдан-Церене у власти в этом регионе (Яркенд, Кашгар, Акса, Хотан) укрепятся черногорцы.

Махмета, обрезываютца по-бусурмански. И посылал де Бушухту-хан в Казачью Орду, чтоб они съединачились и веровали с ним, калмыцким Бушухту-ханом, и с иными Орды в одного Далай их ламу, от того де с ними учинилась и ссора, потому что они не похотели по-калмыцки в Далай-ламу веровать. И за то де у них были бои великие и многие де их города Бушухту-хан их разорил, и на те де боях Казачьей Орды владельцова ханова сына, имя ему де Салтон, и взяв де ево, Салтона, отослали к своему Далай- ламе, и тот де Салтон и доднесь у Далай-ламы, а живет де он по воле и дает де ему честь достойную[409]» [98, с. 340].

Следует отметить, что активная внешняя политика ойратов не противоречила традиционному мировоззрению буддийских лидеров, для которых «политический порядок не воспринимался как арена имплантации трансцендентного взгляда» [443, p. 514]: ойраты боролись не за «вселенское успокоение» (конфуцианство, политика Китая) или «дар-аль ислам» (ислам, политика деятелей Накшбандийя), но за право следовать своей вере и всемерно ее защищать[410]. Иначе говоря, учение буддизма не использовалось ойратами для обретения (создания) соответствующего государства или строя. Поддержка Гелук и Далай-ламы стали ключевыми для ойратов с точки зрения их религиозной и политической ориентации и организации: они **уже** «имплантировали» трансцендентность в бытии, поддержав желтошапочников, и в последующем их политика (внешняя) исходила из текущих событий и процессов. Религия (буддизм) стала восприниматься ими как сущностная для сохранения своего образа жизни, как средство для роста могущества и влияния, поддержка Гелук и Далай-ламы[411] – как необходимое

[409] О последующей судьбе Султана будет сказано ниже.
[410] Л. Петек именовал Джунгарию периода правления Галдана как «ламаистская монархия в Или» [531, p. 14].
[411] Сюда можно включить широкий спектр взаимодействия: от отправки посольств и подарков в Тибет до военной поддержки.

(кармическое) **деяние**. Тибет воспринимался как сакральное место, именно туда направляли прах наиболее достойных лиц[412].

Распространено мнение, что именно благодаря успешным походам в Туркестан Галдан получил от Далай Ламы титул «Тензин Бошогту хан» (Bstan- 'dzin Bo-shog-thu Khang) [187, с. 127-128]; [176, с. 46; 405, p. 52]. Получение таких титулов интерпретировалось подданными как акт освящения права властвования данного правителя; Дж. Мияваки соотносит получение титула (она переводит его как «Правитель Небесной Судьбы, Который Защищает Религию») с утверждением Галданом себя как единого правителя над ойратами Джунгарии [516, p. 270]. Как отмечает Ю. Ишихама, «когда мы рассматриваем эти дела ханов после вручения им инвеституры… (то) можно сказать, что титулы и печати были предоставлены тем, от кого можно было ожидать вклада в dGe-Iugs-pas, и что в свою очередь, они должны были попытаться оправдать эти ожидания» [472, p. 507]. Вручение Далай-ламой Галдану титула «благословенного хана» было оценено И. Я. Златкиным «еще одним подтверждением особых отношений, существовавших между церковью и Галданом, который фактически выступал в роли представителя интересов влиятельных лиц, окружавших далай-ламу» [237, с. 172 – 173]. Вообще же, И. Я. Златкин был самым известным представителем той части историков, которые последовательно отмечали важнейшую роль религиозного фактора в политике этого джунгарского правителя.

Поскольку империя Цин была важным игроком во всех политических комбинациях и маневрах, которые имели место в отношениях между ойратами, халхасцами и Тибетом, в ряде случаев требовалось подтверждение от цинского императора, или, в крайнем случае, надлежало информировать его об изменении статуса правителя конкретного народа. Изучение источников цинского периода подтверждает наличие подобной практики сообщения

[412] Отправка в Тибет на склоне лет (или по политической необходимости) прежних лидеров была распространенной практикой в политике ойратских правителей.

между ойратскими и цинскими правителями. Как сообщает «Цин шилу», в сентябре 1679 г. от Галдана «был прислан посол с подношениями в виде кольчуги, дробового ружья, коня, верблюда, соболиного меха и других даров. Гонец передал послание: “Далай-лама пожаловал Галдану-тайджи титул Бошокту-хана, так примите дары в знак почтения Императору”. Император Канси сказал на это: “Ранее государства ойратов и Халха в своем докладе трону просили пожаловать им имперскую печать (о выводе войск) и назначить им дань. Я разрешаю им платить дань и передаю имперскую печать, а также жалую им награду; отныне не дозволяется платить дань людям, которые самовольно провозгласили себя ханами. Однако Галдан-тайджи прислал посла с личным докладом и дарами, посему я разрешаю ему подавать дань”. Канси дал согласие» ([137, с. 34 – 35], цит. по: [263, с. 82 – 83])[413]. Была и иная сторона содержания таких отношений: приезд и представление дани «варварами» был обязателен с точки зрения изъявления покорности императору, поскольку иначе неявка понималась как сопротивление и, следовательно, такие «варвары» подлежали наказанию; приезд «варваров» также означал, что в империи все идет по верному пути [294, с. 43 – 44]. Сам Галдан еще в 1677 г. отправил в Пекин свое первое посольство «с данью и грамотой» [237, с. 165], продолжая более раннюю традицию[414].

Галдан осознавал силу единой религии, ее возможность объединить все монгольские народы. Из всех ойратских народов только джунгары пытались реализовать идею создания объединенного ойратского и/или ойрато-монгольского государства, активно используя буддийский фактор; вероятно, Галдан полагался также на свой высокий статус тулку. Тем не менее, рели-

---

[413] И. Я. Златкин отмечал, что «Сюань Е [Канси] согласился с доводами палаты и принял дары Галдана, молчаливо тем самым признав за ним право на ханский титул, пожалованный далай-ламой» [237, с. 172].

[414] Джунгары еще при Сэнгэ были привечаемы в маньчжурском дворе: с конца 1669 г. Канси велел особо выделять послов от джунгаров, которых на приемах следовало сажать на самом почетном месте, и только после них могли садиться остальные посланники – халхасы и русские [118, p. 42].

гиозная политика Галдана была неоднозначной. Будучи глубоковерующим человеком, он, при необходимости, привлекал все возможности, в т.ч. и духовенство, для решения военных задач. Так, по его приказу, с известного Большого Ойратского монастыря, основанного Зая-пандитой, в период войны с Цэцэн-ханом было рекрутировано около 700 монахов, а поставленный им новый управляющий Ноян-гэлунг казнил около ста монахов [79, с. 188]. В результате монахи разбежались, многие ушли к волжским калмыкам. Например, совместно с Дорджи-Рабдан к калмыкам прибыл известный лама Ачиту-Цорджи, вместе с «около 1000 духовных лиц и мирян-простолюдинов, прикрепленных к монастырю» [79, с. 188].

Галдан основал множество школ для обучения монахов сутрам и тантрам [435, p. 154], «построил три (монастырские школы) Тарни-инь расанг, Лантрам расаког и Сабдан рнсанг» ([119, S. 113]; см. также: [614, с. 174, 176])[415]. Послы Галдана часто приезжали к Далай-ламе, среди них было немало лам; регент Сангъе Гьяцо (sangs rgyas rgya mtsho, 1653-1705) писал: «27 ноября 1681 г. главный проповедник западных монголов (ойратов) Лобсан Церинг вернулся из Китая и подарил… [далее перечисляется множество подношений – Б.К.] В тот же день Далай-лама дал благословение и общую аудиенцию 200 тибетцам и западным монголам, включая посла Бошогту-хана, которого звали Нбаванг Чодраг, прибывшего с верхних регионов, и Эртена-тайджи, сыну Чогту из дербетов» [125, p. 285].

Активная религиозная деятельность Галдана могла способствовать возникновению соперничества между джунгарами и халхасами, в т. ч. – в сфере веры, которое усугублялось тем обстоятельством, что столкнулись интересы двух учеников Панчена Четвертого – самого Галдана как инкарна-

---

[415] Интересно отметить, что в тибетской литературе Галдан, известный также как Галдан Зоригту-хунтайджи, упоминается не только в связи с деятельностью по строительству дацанов или помощью общинам монахов, но также как правитель восточной части земель торгутов: «gshan yang phyi sog thor gvod kyi shar gayon ru'i sog po'i rgyal po dg’a ldan dzo rig thu hung the’i ji’i dus su btsugs pa'i mtshan nyid lam rim brgyud pa sogs grwa tshang bzhi la khyon bsdoms phal cher dge 'dun» [454, S. 373].

ции Энса-хутухту, и представителя монгольской аристократии Богдо-гэгэна (инкарнации Таранатхи). Этот момент получил определенное отражение в используемом нами архивном документе – «Извлечении» из истории Богдо-гэгэна Первого; в нем отмечается, что «в это время жил в Тибете в курне Галдан сын Олютского хана» [АВПРИ. Ф. 143. Оп. 491. Д. 575. Л. 118 об.]; что он ненавидел халхасцев; что Далай-лама дал ему титул ширэту, и звали его Арачи-ширэту[416] [АВПРИ. Ф. 143. Оп. 491. Д. 575. Л. 118 об. – 119].

Будущий Богдо-гэгэн родился в 1635 г. вторым сыном Тушэту-хана Гомбо, отцом которого был Абадай, потомок Гэрэсэндзэ, младшего сына Даян-хана. В четыре года он принял обеты упасаки (dge bsnyen)[417], в пять был интронизирован и получил имя Лобсан Танпе Гьялцан (blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan, 1635 – 1723)[418]. В 1649 г. он совершил поездку в Тибет для поклонения святыням и духовным лидерам, в ходе которой Панчен подтвердил его как инкарнацию Таранатхи, и взял себе в ученики. В конце 1651 г. Джебцзун-дамба был интронизирован как духовный лидер всех трех ханств Халхи [515, p. 600].

Галдан рассматривал Джебцзун-дамба-хутухту как объект своей политической деятельности и пытался добиться его подчинения, поскольку джунгарский правитель ставил задачей объединить весь монгольский мир. Джебцзун-дамба, будучи признанным духовным лидером восточных монголов, мог стать могущественным союзником или серьезным противником в реализации политических и религиозных планов Галдана. Сам же Богдо-гэгэн оказался в специфической ситуации: с одной стороны, он, вероятно, осознавал особый авторитет Галдана для верхушки Гелук, особенно для Далай-ламы, поскольку новый Панчен-лама Пятый Лобсан Еше (blo bzang ye shes, 1663 – 1737) еще проходил курс обучения и не был знаком с Богдо-

---

[416] Арачи-ширэту – малоизвестное имя (сан) этого джунгарского лидера.
[417] Об обете упасаки см.: [146, с. 366].
[418] Интересно отметить, что уже тогда, т.е. еще до выезда в Тибет, его имя повторяло два из трех имен Панчен-ламы, его будущего наставника.

гэгэном; с другой, Галдан был признан воплощением Энса-тулку, немало сделавшего для усиления позиций Богдо-гэгэна[419]. Представляется справедливым мнение Т. Скрынниковой, отметившей, что «изменение ситуации в регионе требовало ослабления связей монгольского духовенства с Тибетом и изменения характера этих связей. В положении Джебцзун-дамба-хутухты в ламаистской церкви Халхи XVII в. отразилось основное противоречие этого периода – стремление к объединению на фоне реальной раздробленности» [359, с. 40]. Иначе говоря, Богдо-гэгэну приходилось самому искать выход в сложившейся ситуации, не полагаясь на помощь своих прежних духовных наставников.

У Галдана положение было более надежным. Он обладал таким важным инструментом влияния, как мобильная, сильная и преданная ему армия, а надежный тыл ему обеспечивала независимая Джунгария, созданная трудами его отца, брата и самого Галдана. С геополитической точки зрения, ханство пребывало в очень выгодной позиции: оно было окружено естественными барьерами – большими пространствами пустынь и степей[420] – с юга и юго-востока, имело влияние в Тибете. Джунгария непосредственно граничила с Россией, в ее состав входили земли Восточного Туркестана и часть Западной Монголии. Экономически Джунгария была независима.

Цинский двор принимал во внимание изменения на приграничных территориях, и готовился к войне с Галданом. Угроза тем более ощущалась для Цинов долгосрочной, поскольку далеко на западе находилось государство торгутов (калмыков), с которыми джунгары сохраняли, в целом, дру-

---

[419] А. Барейа-Старжинска выразила согласие с мнением Ж. Смита, отметившего принципиальную роль («политический маневр») Энса-тулку в признании Далай-ламой и Панчен-ламой Богдо-гегена Джебзун-дамба хутухты Лобсан Танпе Гьялцана как инкарнации Таранатхи [412, p. 252 – 253].

[420] Карту см.: [199, вклейка]. Вклейка содержит копию карты И. Рената и «Схему Джунгарской Калмыкии», составленную В. И. Волобуевым на основании карты И. Рената. Джунгария была окружена степями, пустынями и горными массивами с юга и юго-запада, оставляя возможность прохода войск по удобным землям лишь с северо-востока, т.е. с территории Халхи.

жественные отношения. Несмотря на разногласия между западными и восточными монголами, их всех объединяла религия во главе с Далай-ламой. Цины понимали, что контроль над Тибетом – это первый и важнейший шаг к контролю над ойратами и халхасами [291, с. 121 – 123], и император Канси считался с малейшими нюансами религиозного фактора. Например, он не подвергал сомнению хубилганство джунгарского лидера[421]. «Перед нами несомненный конфликт двух противоположных сил и тенденций: с одной стороны, панмонгольские, а возможно, и панламаистские устремления некоторых руководящих кругов церкви в Тибете, с другой – экспансионистские планы маньчжурских и китайских феодалов, заинтересованных в захвате всей Монголии, и в первую очередь Халхи» - так оценил И. Я. Златкин возможные цели тибетских и цинских лидеров [237, с. 157].

Особое значение цинские императоры придавали буддийскому духовенству, которое было на стороне Пекина. Маньчжурским правителям (Нурхаци, Абахаю и их преемникам) нельзя отказать в стратегическом видении: еще в начале своего правления в Китае они частично перехватили у тибетских первосвященников право на создание новых линий инкарнаций «перевоплощенцев» - тулку. Не исключена роль маньчжурского двора в укреплении влияния линий тулку у монголов: Чанакья-хутухту (chang lcang skya, также известный как Джанджа/ Чанкья-хутухту) у южных монголов и Джебцзун-дамба-хутухту[422] (rje btsun dam pa) – у северных[423]. В изучаемое время основная проблема Цинов заключалась в монголах – после успехов в

---

[421] Как сказал автору известный тибетолог П. Швигер, император не высказывался прямо о хубилганстве Галдана.

[422] Инкарнации последнего будут играть видную роль в истории монгольского буддизма, в политике монгольского государства вплоть до начала XX века. Нынешнему Богдогэгэну Десятому около 7 лет, он родился в Монголии.

[423] В. Хейссиг пишет, что с целью подчинения «ламайской церкви» Монголии Пекину, высшими главами были назначены: во Внутреннюю Монголию – Пекинский Чанакья-хутухту Нгаванг Лобсан Чойде (Ngag dbang blo bzang chos ldan, 1642 – 1714), во Внешнюю – Джебцзун Дамба (Rje btsun dam pa). Очередное воплощение Нгаванга Лобсан Чойде, Ролпе Дордже (Rol pa'i rdo rje, 1717 – 1786), станет ключевой фигурой в цинской религиозной политике по отношению к монгольским народам [463, p. 33].

первой трети XVII в. процесс их подчинения замедлился, а в 1640 г. и вовсе состоялся съезд монголов и ойратов, решения которого были (и в Пекине это понимали) направлены против цинской активности во всем регионе.

Период с 1644 по 1654 гг. был для джунгаров относительно спокойным, поскольку восточным монголам приходилось все больше внимания уделять нарастанию активности маньчжуров, причем отношения внутри самих монголов не были мирными [82, с. 153 – 154]. События, случившиеся в середине XVII в., оказались судьбоносными для всего монгольского мира: в 1655 г. скончались давние соперники – Тушэту-хан Гомбо и Цэцэн-хан Шолой. По А. М. Позднееву, сменившие их дети послали своих заложников в Пекин: в 1657 и 1658 гг. Дзасакту-хан Норбо, а также, вероятно, Тушэту-хан и Цэцэн-хан, отправили в Пекин своих представителей с выражением подданства, за что были поощрены подарками и грамотами. Монгольским ханам передали письмо от императора, где отмечалось, что они «уразумели предопределение неба» и им следует подчиняться повелениям императора, чтобы «жить мирно и благополучно и наслаждаться добродетелью» [82, с. 159 – 160, 163][424]. Поощрения получали и ламы, например, в 1661 г. Даньцзинь-ламе, владельцу Сайн нояновскаго аймака, пожаловали титул «уважающего разумность и последующего за справедливостью» [82, с. 164]. С целью полного подчинения восточных монголов, маньчжуры запустили у них административную реформу, затронувшую такую важную часть управленческой традиции, как титулатура: вместо монгольских званий чжинун, ноян и других, их лидеры получили степени ванов [82, с. 160 – 163].

Галдан, который провел в Тибете немало времени, осознавал силу единой религии, способной объединить все монгольские народы. Из всех ойратов только джунгары в то время могли претендовать на создание едино-

---

[424] «Вне всякого сомнения, хао шэн чжи, т. е. «любовь ко [всему] живому», есть наиболее часто употребляемое определение к дэ»: чжэнь и хао шэн вэй дэ — я, император, полагаю, что любовь ко [всему] живому и есть дэ». Цит. по: [294, с. 31]. Здесь явно выражена та же идея, что и в культе бодхисаттвы – любовь ко всему живому.

го ойратского и ойрато-халхаского государства, в их планах религиозный фактор имел важное значение. Однако у самих восточных монголов возраставшим влиянием стали обладать маньчжуры, противостоявшие таким планам джунгарского лидера.

Таким образом, Галдан возглавил Джунгарию около 1669 г. Он был признан перевоплощением известного ойратского ламы Энса-тулку. За заслуги перед учением он получил от Далай-ламы титул Бошогту-хан. Галдан подчинил своей власти многие ойратские группы, Восточный Туркестан, совершил ряд походов в Среднюю Азию. Буддизм в Джунгарии процветал, однако активная религиозная деятельность Галдана могла привести его к соперничеству с халхаским Богдо-гэгэном. Цинский двор готовился к столкновению с Джунгарией укреплением своих позиций в Монголии.

4.2.2. Роль религии в джунгаро-халхаской войне

В рассматриваемое время светские правители Халхи пребывали в состоянии взаимной вражды. В 1684 г. Бубэй, цзасак Дзасакту-хана, докладывал императору, что «халхаские ваны совершенно бездеятельны и сварливы, они несомненно разорят свои владения и дойдут до самого крайнего положения» [82, с. 182]. Пекин был заинтересован в прекращении усобицы у восточных монголов, т. к. она облегчала планы Галдана. Вот что император Канси писал о западных завоеваниях Галдана и угрозе маньчжурским интересам в Монголии: «Галдан уже разбил мусульманские владения… [Число] подчиненных им в [ходе] войны городов составляет более 1200. Следовательно, [Джунгарское ханство] является государством, взявшим за обычай воевать. Разве Халха может ему противостоять! Семь ее хошунов, составляющих [всего] 100 тыс. человек могут быть полностью уничтожены в течение года» [62, с. 59 – 60]. Одновременно, как отмечал И. Я. Златкин, изме-

нилось отношение к самому Галдану – его стали ограничивать в торговле, о чем джунгарский лидер информировал Далай-ламу [237, с. 174, 176].

Император обратился к Далай-ламе с просьбой вмешаться в конфликты в Халхе. Последний сообщил письмом, полученным в Пекине в декабре 1684 г., что направил туда Джарбуная, однако посланник, добравшись до Куку-хото, скончался [237, с. 172 – 173]. Это вызвало новое обращение императора к Далай-ламе, и тот направил Галдан-ширэту (ширэгэту)[425]. К тому времени ситуация осложнилась тем, что Тушэту-хан Чимид-Дорджи присвоил беглых людей Дзасакту-хана Цэнгуна; последний обратился с жалобой к императору [57, с. 118], но вскоре скончался. Новый Дзасакту-хан Шара решил попросить помощь у Галдана, с которым был связан родственными узами [82, с. 190]. Джунгарский хан, вероятно, уговорил Дзасакту-хана откочевать ближе к Джунгарии, но на последнего напал Тушэту-хан, и Шара был убит [394, с. 119]. Ситуация складывалась в каком-то смысле стандартная: лидеры Халхи вступили в новую стадию борьбы между собой и никак не могли помириться.

Между тем, Галдан прикочевал с улусом от Или к алтайским горам, а дербетам поручил продвигаться далее, до реки Хобдо, и заняться там земледелием и скотоводством, чтобы кормить армию. И «секретно отправил до 1000 человек лам разъезжать по Халхе – халхаские ханы и на это не обратили внимания» [82, с. 189].

Под давлением императора в 1686 г. в местечке Хурэн-Бэлчир состоялась встреча монгольских лидеров, где основным был вопрос о примирении Дзасакту-хана, надеявшегося на поддержку Далай-ламы, с Тушэту-ханом, за которым стоял император. По итогам встречи Галдан-ширэту совместно с Арани, посланником императора, донесли в Пекин в октябре 1686 г., что им удалось, собрав халхаскую знать, примирить между собой Дзасакту-хана и Тушэту-хана [82, с. 184]; [237, с. 174]. Но после собрания Галдан обвинил

[425] Глава монастыря Ганден.

Тушэту-хана в неуважении к Далай-ламе, т.к. на том сейме Богдо-гэгэн (брат хана) и представитель Далай-ламы сидели на одном уровне [57, с. 118]. По мнению А. М. Позднеева, тогда все знали, что таково было распоряжение богдохана [82, с. 189]. Галдан пытался спровоцировать халхасов напасть на него, но те, имея инструкции из Пекина, воздержались.

В 1687 г. скончался Цэцэн-хан Норбу. Это событие позволило Канси перехватить инициативу у духовенства в вопросе подтверждения очередного хана: Канси разослал письма халхаским ханам, а также Далай-ламе и Богдо-гэгэну, с информацией, что он, император, назначает преемником Йелден-Арабдана, старшего сына Цэцэн-хана [448, p. 77].

Галдан, с целью выяснения ситуации, тогда же направил в Халху своего брата Дорчжичжаба с небольшим отрядом, но отряд был разгромлен, а Дорчжичжаб убит. Так появился повод к военным действиям против Тушэту-хана. Галдан весной 1688 г. с тридцатитысячным войском перешел через Хангай и вторгся в Халху, причем ему якобы большую помощь оказали те самые ламы, что ранее были посланы туда [82, с. 191]. Началась ойрато-халхаская война. Войска Тушэту-хана были разбиты, огромная территория Халхи быстро переходила под контроль Галдана [94, с. 260, 299]. Русские купцы и посланники, бывшие в Монголии в то время, отмечали «бежь великий» халхасов. Их главный монастырь Эрдэни-цзу подвергся частичному разрушению ([515, p. 603]; см. также: [94, с. 333]), халхасы говорили, что «калмыцкий Бушукту хан … все их улусы и каменные городки без остатка разорил» [51, с. 58 – 59][426].

Хутухту бежал на юг и оказался под защитой маньчжурских войск. Таким образом, в ситуацию оказался вовлечен и император Канси:

«Двадцать седьмой год правления императора Канси (1688), июль, цзя-сюй.

---

[426] В Отписке «таболенина Ивана Качанова» сообщается, что Галдан «многие городки разорил, и шабинаров их многих побрал же» [94, с. 326].

Придворный чтец трех династий отправился к Джебдзун-Дамба-хутухте. В пути он встретил ойратов, которые сообщили, что везут письмо от Галдана к Канси. В письме Галдана было сказано: “Джебдзун-Дамба-хутухта и Тушэту-хан попрали учение Далай-ламы и не оказали уважения Ширэгэту. Я призвал их к уважению норм поведения, к дружелюбию и к верным действиям. Но они не послушались и стали творить неправое дело. Так что, в конце концов, я поднял войска и пришел. Я пришел уничтожить их жилища, опираясь на чудодейственный дар Далай-ламы. Эти двое делают не то, чего все желают. Поэтому им некуда податься. Если они куда и придут, то их все равно не примут”» ([137, с. 54 – 55], цит. по: [263, с. 83]; см. также: [294, с. 148]; [62, с. 59]). В ответ император призвал стороны к миру и пообещал помощь Далай-ламы.

Богдо-гэгэн не сразу решился на принятие подданства маньчжуров. Как сообщают русские дипломатические источники, «11 ноября [1688 г.] явились посланцы от Очирдара Кутухты и от других тайшей с прошением о принятии их всех с улусами в подданство» [51, с. 59]. Воевода Ф.А. Головин направил к ним Кочанова с документами для получения шерти[427], однако «Кутухта уклонился от данного слова» [Там же]. Вскоре он заявил своему окружению, что «русские не исповедуют буддийской религии… лучше … вступить в подданство Китая, под властию котораго мы можем снискать вечное счастие. Все с радостью поклонились хутукте и вопрос о подданстве был решен» [109, с. 329][428]. То же сообщается в маньчжурских документах: в октябре 1688 г. Богдо-гэгэн заявил, что русские не поклоняются Будде, а под властью императора монголам будет благословение на 10 тыс. лет [118,

[427] О смысле и значении шерти см.: [372, с. 136 – 138].

[428] Дж. Мияваки сомневается, что было «великое собрание» халхаских правителей во главе с Богдо-гэгэном по вхождению в состав империи Цин; в действительности, по ее мнению, он бежал к маньчжурам лишь с двумя представителями халхаской знати. Она внимательно изучила источники, и считает, что «Мэн-гу-ю-му-цзи», основной источник о том событии, сам базируется лишь на устном свидетельстве одного из пожилых (80-летний) представителей монгольской знати [515, p. 603].

р. 98]. Источник сообщает: «Во время похода императора Канси, для усмирения северной Монголии, Чжэбцзун-дамба-хутукта, во главе 7 халхаских знамен, представился ему в главной походной квартире и был пожалован богдоханом в великие ламы, чтобы он мог управлять ламством» [109, с. 353]. Богдо-гэгэн, от имени всех халхасов, попросился в подданство, хотя в действительности уже многие самостоятельно подчинились маньчжурам. Вероятно, в то время Джебцзун-дамба-хутухту еще не обладал абсолютным авторитетом среди халхасов.

«Цин шилу» приводит слова Галдана, обвиняющего Тушэту-хана и хутухту в убийстве Дзасакту-хана и своего младшего брата, на что император постановил, что «Тушэту-хан и другие оставили клятвы о союзе, убили Цзасакту-хана, напали на ойратов, убили младшего брата Галдана Дорчжи-Чжаба. Это целиком их вина. Необходимо отправить людей с повелением Далай-ламе и приказать ему отправить известного Великого ламу вместе с министрами, которых предоставит трон, для переговоров с представителями Галдана и Тушэту-хана» ([137, с. 60], цит. по: [263, с. 84]). Признание императором вины Тушэту-хана нельзя оценивать как поддержку планов Галдана или даже правоту претензий джунгарского правителя: императору нужно было выиграть время в быстро изменявшейся геополитической обстановке в Монголии. Понимая недостаточность силы своего указа для Галдана, император в январе 1689 г. обращается к Далай-ламе: «Галдан относится с большим почтением к твоим, лама, законам и принципам. И потому, если ты также пошлешь туда послов, чтобы они приказали двум государствам впредь навечно прекратить вооруженную борьбу, то и твое и мое основное желание — вызволять запутавшихся и опекать попавших в беду — будет удовлетворено[429]. Если ты, лама, будешь посылать туда послов, то их можно будет направить совместно с моим посольством» ([137, с. 60 – 61], цит.

[429] Пожелание императора явно сопоставляется с деятельностью бодхисаттвы, в основе которой – любовь ко всему живому.

по: [263, с. 84 – 85]; [293, с. 145]). К Галдану из Лхасы прибыл Чжирун-хутухту, от императора – Илагуксан хутухту. Но расчеты императора не оправдались – Чжирун совместно с Галданом стал планировать дальнейшие военные действия, а Илагуксан[430] перешел на их сторону [57, с. 122].

В декабре 1689 г. Шамбалин-хамбо передал Канси пожелание Далай-ламы отдать Тушэту-хана и хутухту Галдану, при этом гарантировал им жизнь. Император заподозрил Далай-ламу в поддержке джунгаров: «Если сейчас схватить Тушэту-хан и Джебдзун-Дамба-хутухта и отдать их Галдану, то значит, мы поддерживаем одну из сторон. Куда тогда приведут мои и твои страстные устремления, чтобы ойраты и Халха жили в мире и согласии?.. Я отказываюсь верить, что те слова, что мне передал Шамбалин-хамбо, принадлежат тебе, лама. Если это твой совет, то почему ты не предоставил детальный доклад? Я очень сомневаюсь»[431] ([137, с. 66 – 67], цит. по: [263, с. 85]). К тому времени Далай-ламы не было в живых уже 7 лет. Дэси Сангье Гьяцо, успешно укрывавшему смерть Далай-ламы, было необходимо показать его внешнеполитическую активность, в том числе и для поддержки Галдана, который находился в тяжелой ситуации.

Канси в то время не мог отвлечься на Галдана, т.к. было «нараставшее обострение взаимоотношений между Цинской империей и Россией на Дальнем Востоке» [207, с. 49]. Чтобы развязать себе руки, император пошел на мирные переговоры с Россией, закончившиеся подписанием Нерчинского договора 27 (29) августа 1689 г. С русской стороны его подписал воевода Ф. Головин. Хотя граница между государствами не была четко обозначена, был разрешен торг, определены правила урегулирования пограничных конфлик-

---

[430] Илагугсан-хутухту сыграл важную роль в планировании военных кампаний Галдана, особенно в битве под Улан Бутуном в 1690 г., когда он обеспечил Галдана информацией о военных силах империи. После гибели Галдана Илагуксан-хутухту ушел к Цэван-Рабдану, который позже был вынужден сдать его Канси. Хутухту был прилюдно казнен в Пекине.

[431] Детальное рассмотрение этого и других писем императора Далай-ламе дано у А. С. Мартынова [294, с. 148 – 149]; об этом же писал и И. Я. Златкин [237, с. 186].

тов [305, с. 53]. Такой документ был крайне важен для Цинов, т.к. он позволял начать войну с джунгарами, которым пришлось не только вести военные действия против Цинов, но и одновременно сдерживать продвижение русских на Алтае и Прииртышье.

Между тем, как отмечал И. Я. Златкин, «цинское правительство к лету 1690 г. пришло к твердому убеждению в необходимости уничтожить мощь Галдана» [237, с.189 – 190]. Джунгарского хана обманом завлекли на территорию ближе к Великой стене, и в местности Улан Бутун 1 августа 1690 г. состоялась генеральная битва, в которой ойраты были разбиты превосходящими силами противника. Галдан, хотя и понес потери, все еще сохранял определенные силы. Уже осенью 1690 г. он был у Кукунора, где мог встретиться с дэси. Тогда было решено (возможно, с подачи дэси) вручить титулы и звания буддийскому духовенству и отдельным лидерам, в т.ч. и императору, от имени Далай-ламы. Надо отметить, что вручение титулов и наград от имени верховного ламы могло бы стать одним из наиболее ярких действий, позволявшим судить о деятельности Далай-ламы, т.е. о том, что он жив, и более того – что он в контакте с Галданом.

Цинский источник сообщает, что в ноябре 1690 г. Далай-лама, все тайджи Кукунора, и Галдан передали императору Канси письмо с просьбой и надеждой, что Канси примет почетный титул от Далай-ламы. Канси ответил: «Если возможно установить мир между двумя народами, ойратами и Халхи, то я готов принять почетный титул от далай-ламы» ([137, с. 80 – 81], цит. по: [263, с. 86]). Но, т. к. война между ойратами и халха не закончена, а его представитель перешел на сторону Галдана, Канси отказался от титула и приказал вернуть подношения послам Далай-ламы и хошутов Кукунора [57, с. 122]; [82, с. 205].

Как минимум дважды – в 1693 и 1695 гг. тибетские иерархи, в частности дэсрид, безуспешно пытались помирить Галдана и Цэван-Рабдана [237,

с. 199 - 200][432]. Галдан уже не мог вернуться в Джунгарию, где Цэван-Рабдан полностью взял власть в свои руки, и был вынужден остановился на р. Кобдо, а потом еще ближе к Халхе – к Орхону. Он вновь стал требовать выдачи Тушэту-хана и Богдо-гэгэна, утверждая, что лишь они являются виновниками всех событий. Император отказал. Убедившись, что его инициативы не дают желаемого результата[433], император летом 1691 г. собрал сейм в Долонноре, чтобы «в торжественных церемониях официально принять их [халхасов] в свое подданство» [82, с. 220]. Богдо-гэгэн считал, что ойраты уничтожили храмы и книги, и теперь он и не знает, как быть. Таким образом, взяв за основу религиозный вопрос, хутухту, тем не менее, сослался на необходимость следовать указаниям императора, т.е. выделил политический аспект событий. Он просил у императора хорошей земли и восстановления храмов. Согласно «Эрдэнийн эрихэ», по «высочайшему повелению Чжэбцзун дамба хутухту возвели в достоинство великаго ламы и дали ему в управление желтую веру; а тридцать пять человек, которых представил он в этот раз на аудиенцию, поделали ванами, бэйлэми и тайчжиями, сменив старые титулы (их) – чжинуна и нояна» [82, с. 78 – 79].

Вопрос стоял достаточно остро – кто овладеет Халхой. Канси, потративший, как и его предки, годы на выстраивание отношений с монголами, не мог отдать ее Галдану. Поскольку события развивались быстро, император, кроме письменных обращений к враждующим сторонам, вновь обратился за помощью к Далай-ламе. Кроме того, он продолжал активно использовать пекинских лам, которые стали основным проводником политики Цинов. Галдан же продолжал слать посольства в Пекин; видимо, иногда они были ведомы ламами (в донесении императору от 1694 г. упоминаются трое

---

[432] Цэван-Рабдан призывал кукунорцев бороться с Галданом, но те отказались, т.к. «они приняли присягу не воевать с Галдан-Бошогту» [57, с. 122].

[433] И. Я. Златкин писал, что следует избегать попадания под влияние китайских источников, которые «идеализируют личность и политику императора Сюань Е, наделяя его идеальными чертами справедливого, миролюбивого и мудрого монарха», как то и случилось у А. М. Позднеева в отношении оценки результатов политики Галдана [237, с. 156].

лам: Наман, Лак-балмо и Джама) [82, с. 232]. И. Я. Златкин вскользь упоминает о письме Галдана в Пекин осенью 1692 г., где тот писал «о помощи, полученной от далай-ламы. Мы не знаем ничего о характере и размерах этой помощи, но, бесспорно, без нее Галдан не смог бы быстро оправиться от неудач 1690 г.» [237, с. 199]. В то время «Далай-лама стал моральным принципом, в верности которому заявляли оба соперника, обвинявшие друг друга в отказе от него» [405, p. 290 – 291].

Летом 1696 г., после окончательного разгрома Галдана и допроса пленников, Канси узнал, что Далай-ламы, скорее всего, уже много лет нет в живых, и отметил в своих записях: «… странная история, что Далай-лама, в действительности, уже мертв более девяти лет… и что дипа… сокрыл это и заставил Панчен-ламу присоединиться к себе, и что они выпустили фальшивое предсказание от имени Далай-ламы: “К Галдану придет успех, если он пойдет на восток”» [408, p. 114][434]. Но, не будучи до конца уверенным, он в июне 1696 г. направил своего представителя в Лхасу, одновременно указывая Сангье Гьяцо на его возможную вину: «Вы скрыли известие о паринирване далай-ламы, самовольно действовали от его имени и спровоцировали мятеж Галдана… На первый взгляд диба исповедует учение Цонкапы, но на самом деле он тайно вступил в сговор с Галданом и обманывал далай-ламу и панчен-ламу, нарушая тем самым учение Цонкапы… Я не виню далай-ламу, князей и ханов Куконора. Теперь я отправляю послов в место проживания [в покои] далай-ламы. И если он жив, то мой посол встретится с ним лично, чтобы обсудить договоренности с Галданом согласно моим планам. Я не могу уделить внимание всем мирским делам, однако если диба обманет моего посла и не разрешит ему встретиться с далай-ламой, то я не смогу с этим фактом смириться» ([137, с. 121], цит. по: [263, с. 87].

[434] Согласно Помплуну, еще в 1694 г. «джунгарские пленники сообщили Канси, что регент скрывает смерть Далай-ламы Пятого» [537, p. 108].

Слова императора о том, что он не обвиняет в случившихся событиях Далай-ламу или правителей Кукунора, подтверждают то значение, которое Канси придавал тибетскому лидеру, его влиянию на ойратов, да и самим кукунорским хошутам. Император допускал связь активности Галдана с «обманом» дэси. Император писал дэсриду: «Ты говорил моим послам про Четырёх олётов, что они якобы являются у тебя защитниками веры и покровителями. Как я могу спокойно смотреть на то, что ты призываешь Четырёх олётов и просишь их помогать тебе?» [57, с. 123]. Дэсрид встретился с представителями императора и заявил, что Далай-лама скончался еще в начале весны 1682 г. и уже имеется его очередное воплощение. Более подробную информацию он пообещал представить через своего посланника. В конце 1696 г. (либо в начале 1697 г.) к императору с двумя письмами от дэси прибыл Ньиматан Шабдрунг-хутухту [560, p. 96], на аудиенции в Пекине сообщивший Канси, что Далай-лама Пятый скончался еще 16 годами ранее, и уже есть его 15-летнее воплощение Цаньян Гьяцо (blo bzang rin chen tshangs dbyangs rgya mtsho, 1683-1706). Канси был крайне недоволен, но согласился с просьбой отложить объявление об этом до осени 1697 г., хотя и потребовал сообщить эту новость всем ойратам[435] [408, p. 114 – 115][436].

Император стремился к полному уничтожению бывшего хана; в приведенном ниже документе он отмечает, что с этой целью лично возглавил войска. Спустя десять месяцев после письма к дэси он требует от Цэван-

---

[435] Сам же он еще летом указал: «Тридцать пятый год правления императора Канси (1696), июнь, и-ю. Канси велел представителям Палаты по делам инородцев написать письмо кукунорскому владетельному князю Гончиг-далай-хану, с сообщением: “Галдан разбит и обратился в бегство. Далай-лама уже девять лет как мертв, диба скрыл это известие и от лица далай-ламы обманом вовлек Галдана в мятеж. Приказываю узнать новости о Галдане. Если он бежал на запад, задержать его и прислать ко двору под стражей. Что касается дочери Галдана, жену Бошокту-жинона, людей Галдана в Куконоре, все должны быть доставлены ко двору”» ([137, с. 120], цит. по: [263, с. 87]).

[436] До тех пор, пока дэси не получил эту, в целом скорее положительную, нежели отрицательную реакцию императора, он в страхе возможного вторжения маньчжурских либо монгольских войск приказал совершать службы, в том числе с использованием ритуалов бонпо и их магических «бомб» (btso) [408, p. 115].

Рабдана подключиться к поимке Галдана, уже будучи уверенным, что тот обязан подчиниться: «Галдан по натуре своей обманщик, он стал причиной раскола и гибели государства Четырех ойратских племен и Семи аймаков Халхи, преследовал Джебдзун-Дамба-хутухту, Тушэту-хана, бесцеремонно вторгся в границы моего государства и неоднократно учинял беспорядки… Я разбил войска Галдана и убил его жен и детей... Пользуясь его нуждой, вы непременно должны отправить карательный поход для отмщения. Кроме того, далай-лама давно скончался, а диба ложно утверждал, что он якобы еще жив, за что я строго предостерег диба… Очевидно, что протекция далай-ламой Галдана была обманом» ([137, с. 153 – 154], цит. по: [263, с. 88]).

Тибет в тех событиях показал свою геополитическую значимость; как отмечалось А. С. Мартыновым, «нельзя не признать, что политическая обстановка того времени придала на короткий срок желтой вере такую важность, которую она не должна была иметь согласно принципам устройства мира хуа и» [294, с. 152]. Т. Д. Скрынникова также отмечала, что в период ойратско-халхаской войны проявилась независимость политики Лхасы, поскольку Галдан «пользовался расположением Тибета вопреки желанию маньчжурского правительства» [359, с. 40]. Следовательно, императору было важно показать себя как истинного и верного сторонника учения Гелук (Цзонкхапы) и самого Далай-ламы, представив Галдана в превратном виде. Вот что писал император Галдану: «В своем письме [ты] пишешь, что в [твоих] действиях [ты] руководствуешься учением Цзонхавы. Но я также неизменно покровительствую учению Цзонхавы, защищаю и распространяю его… Далай-лама прекрасно знает, что я защищаю учение Цзонхавы, и потому докладывает мне [обо всем], так что обмен посольствами [между нами] не прерывается уже много лет. Халха же и ойраты явно [занимаются лишь тем, что] говорят пустые слова о своем следовании учению Цзонхавы и наставлениям далай-ламы, тайно же нарушают [и то, и другое]. Это известно во всех землях...»» [цит. по: 293, с. 151 – 152]. А. С. Мартынов отмечал, что

в таких посланиях император выступает как универсальный монарх мира, соответственно, он «находится целиком в рамках традиционной китайской политической теории» [293, с. 52], предполагающей ответственность правителя за мир и процветание мира, а его подданным – предписывающей быть искренними и преобразовываться.

Императору важно было найти такое идеологическое оружие, которое, не ставя под сомнение истинность Галдана как воплощенца (это признавалось всеми), могло бы нивелировать этот уровень, и выход был найден в той же сфере (религии), но под неожиданным углом зрения – он обвинил Галдана в обращении в ислам. Это был во многом безупречный шаг – все его достижения в Средней Азии можно было разом обесценить, поскольку получалось, что его помощь «белогорцам» - не более чем подмога своим собратьям[437], «разумное» объяснение получала и его политика в отношении Богдо-гэгэна. Иначе говоря, достижения Галдана были использованы против него самого. В одном из своих посланий император утверждал: «Внешне ты придерживаешься учения Цзонхавы, на самом же деле ты перешел в ислам и не желаешь, чтобы я способствовал процветанию учения Цзонхавы и далай-ламы» [цит. по: 293, с. 153]. В императорских посланиях выделяется важный момент, значение которого проявится при захвате джунгарами Лхасы в 1717 г.: он различает закон Цзонкхапы и деятельность Далай-ламы[438]. Галдан тоже ссылался на закон Цзонкхапы[439], и называл себя покровителем религии.

---

[437] Имеются и соответствующие мусульманские источники. По мнению ученых, существовала широкая нарративная «традиция среди мусульман Гималаев и Центральной Азии о тайном обращении в ислам выдающихся буддийских деятелей» [606, p. 15], к которым относили, например, и Далай ламу Пятого. В другом исламском источнике упоминается, кроме Далай-ламы, и Галдан [607, p. 284].

[438] Такой подход был удобен для цинских властей, поскольку тем самым он выводил линию перевоплощений далай-лам за ситуационный контекст отношений с ними императора, и давал свободу действий для развития отношений с другими лидерами Гелук, например, с Панчен-ламой.

[439] Речь идет об обращении Галдана к южным монголам примкнуть к нему, содержащее ссылки на учение Цзонкхапы, в ответ на которое император и написал упомянутый выше текст. См. также: [405, p. 291 – 292].

С. Чулуун приводит документы, хранящиеся в РГАДА, где Галдан, борющийся с Богдо-гэгэном, именует себя «Галдан Шаджин Баригч» (Galdan Šasin bariγč»), т.е. «Галдан, Поборник Религии» [427, p. 62][440].

3 мая 1697 г. Галдан отравился. Как сообщал Фиянгу, командующий маньчжурской армией, а дочь Галдана и еще около 300 семей, с телом хана, подчинились ему [118, p. 109 – 110]. Маньчжуры ослабили внимание к северо-западным границам, более интересуясь ситуацией в Тибете, где к управлению должен был прийти воплощение Великого Пятого.

Маньчжуры, переняв и обогатив своим опытом многовековые традиции китайской дипломатии, заложили основы собственной внешнеполитической стратегии: «сущность того и другого сводилась к проведению активной наступательной политики, включавшей в себя в качестве неотъемлемого компонента военные операции, захватнические войны с целью расширения границ империи» [305, с. 36]. В ходе расширения своей территории маньчжурам пришлось столкнуться с двумя идеологиями Центральной Азии: идеей Великого хана у монголов и концепцией «патрон – патронируемый» тибетского буддизма. Будучи к тому же взаимосвязанными, эти идеологии могли бросить вызов конфуцианской политической теории [586, p. 49]. Религия традиционно использовалась правителями для решения разного рода политических и иных задач, стоявших перед государством, в том числе для подчинения народов и управления ими. «Важно отметить, что представление об императоре как защитнике тибетского буддизма было частью политической идеологии империи Цин почти до ее конца», - пишет известный российский монголовед В. Л. Успенский [377, с. 229].

Политика Галдана, направленная на объединение монголов, играла «объективно положительную роль» [394, с. 116]. Слабая Халха могла легко подчиниться Галдану, поэтому Канси выступал «за установление мира». Несмотря на вовлечение, по просьбе Канси, тибетских правителей в примире-

[440] Еще ранее Гуши-хан имел подобный титул – Šasin-i bariγči nom-un qaγan [593, p. 232].

ние враждовавших сторон, джунгаро-халхаская война привела халхасов в цинское подданство. Война стала джунгаро-цинской, в результате которой Галдан покончил жизнь самоубийством. Цинские власти обратили внимание на Тибет, проявивший независимую политику в тех событиях. Императоры патронировали прежде всего направление (школу) тибетского буддизма, нежели конкретное лицо, например, лидеров этих школ.

4.3.1. Буддийский фактор в законодательстве ойратов

Первые десятилетия XVII в. принесли значительные потрясения всем народам Центральной Азии, они оказались существенными и для монголов. Еще в начале века Вторая ойратская конфедерация стала претерпевать перемены, а прежние порядки рушились под влиянием внешних и внутренних событий. К первым следует отнести формирование мощной империи маньчжуров, которые еще с 1620-х гг. стали подчинять себе южных монголов, ко вторым – разлад в ойратском сообществе, где джунгарский правитель Батур-хунтайджи поставил под сомнение лидерство хошутов. Немаловажным обстоятельством усложнения функциональных возможностей сообщества было нараставшее влияние лам Гелук у ойратов. В таких условиях надлежало выработать новые[441] правила и принципы взаимодействия, причем не только для ойратов, но и в союзе с восточными монголами. Таким образом, была предпринята попытка создания конфедерации западных и восточных монголов[442] на основании документа, который бы регламентировал взаимодействие этих народов, а также сохранял доказавшие свою эффективность прежние модели взаимопомощи и сосуществования.

---

[441] По-своему были правы П. С. Паллас, Ф. И. Леонтович и др., считавшие, что у ойратов существовали различные «древние законы», ставшие одним из источников законов 1640 г. Как отмечают ученые, целый ряд таких документов был принят в самом начале XVII в. [68, с. 8], к ранним следует отнести и законы хана Алтана (1507 – 1582).

[442] Мы согласны с мнением Д. Сниса, который предлагает называть это объединение ойратов и восточных монголов конфедерацией [568, p. 183].

Произошедшие изменения у ойратов постулировали необходимость разработки права, основанного на ценностях и нормах. Ценности связывали культурную и социальную системы ойратов, где бы они ни проживали, тогда как нормы, в основном происходившие из сферы социального, регулировали социальные отношения (интегрировали сообщество) – в зависимости от реалий окружения западных монголов.

Законы 1640 г. заложили основания для дальнейшего роста влияния школы Гелук среди ойратов и монголов. Безусловно, возникавшие в последующем новые законоположения уточняли либо корректировали отдельные статьи, создавая, по сути, новые законы, в зависимости от ситуаций и проблем, однако авторитет законов 1640 г. никогда не оспаривался, поскольку они появились не случайно, но в результате произошедшей институциональной эволюции – предыдущая конфедерация, существовавшая на родовых началах, распадалась, новая же формировалась под значительным влиянием буддизма (учения Гелук). Таким образом, эти события не только стали основой для формулирования положений законов, но и определили (укрепили) существовавший порядок, «матрицу» действия в тех или иных ситуациях, меры воздействия на нарушителей законоположений. Закрепление политических и экономических прав в положениях закона; заинтересованность тибетской стороны в росте своего влияния среди ойратов, следовательно, укрепление буддийской идеологии у этих кочевников; политическое самоопределение ойратов (путем образования разных государств) – все это, в комплексе, оказало мощное воздействие на институциональные перемены у ойратов. На сущностное содержание законов 1640 г. и последующих аналогичных актов у ойратов повлияли прежние и текущие события и проблемы, расстановка политических сил в регионах.

Вопрос, кто был автором или инициатором создания законов 1640 г.[443], соответственно, и созыва чуулгана, остается открытым [176, с. 50]; [53, с. 9]; [241, с. 300]. Вероятно, все ойратские главы осознавали необходимость принятия законов, тогда как инициатором мог быть кто-то из хошутских лидеров, скорее всего, Очирту, возглавлявший ойратский чуулган. Законы стали составляться примерно с 1635 г., и были утверждены на чуулгане, который состоялся в начале сентября 1640 г. Что касается самого съезда, то идея о его совместном проведении могла быть выдвинута одновременно и ойратами, и монголами.

К. Ф. Голстунский отмечает особенности ситуации, сложившиеся в то время у монголов и ойратов: 1. Долгая вражда между ними; 2. Внутренние распри в Халхе, из-за чего оттуда изгнали Цогту-нойона; 3. Внутренние неурядицы у ойратов из-за притязаний Батура-хунтайджи, с чем не были согласны хошутские лидеры (Очирту, Аблай) [53, с. 7]. Он был уверен, что такие обстоятельства, а также усиление маньчжуров «должны были немало заботить монголо-ойратов и вызывали естественную потребность сближения монголо-ойратских князей» [53, с. 7]. Я. И. Гурлянд, вслед за К. Ф. Голстунским, писал, что законы должны были преодолеть внутренние неурядицы у ойратов и монголов, упоминая уход из-под власти Батур-хунтайджи Гуши, Аблая, Очирту и изгнание из Халхи Цогт-нойона[444]. Кроме того, Законы должны были «санкционировать распространившееся учение желтошапочников» [54, с. 99]. Примерно то же выделяет И. Я. Златкин: урегулирование межойратских взаимоотношений, подготовка к отражению возможной внешней опасности; укрепление внутреннего порядка [237, с. 113].

По Д. Снису, власть аристократии и процессы государственного управления являлись подлинными организаторами жизни кочевников. Тщательно изучив сходства и различия между «государственными» и «безгосу-

[443] Также известны как (Степное) Уложение, Цааджин Бичиг, Устав взысканий, Их Цааз.
[444] Подробный разбор списков законов и критику их русских переводов дал М. И. Гольман. См.: [202].

дарственными» обществами[445], он приходит к открытию «безглавого государства» [Headless State]: без столицы, центра, главного правителя, но с законами, правителями, подданными [568, p. 181]. В нем статусная (политическая) власть являла собой горизонтальные отношения обладателей власти, и была в состоянии воспроизводиться с участием или без главного правителя. Многое решалось на местном уровне, на основании укоренившихся правил и практик, и не было необходимости в наличии центральной власти. Таким государством, созданным в 1640 г., Д. Снис признает конфедерацию ойратов и монголов, с совместным правом и аристократическим социальным порядком [568, p. 181].

С учетом принятия ойратами последующих законодательных актов, следует отметить религиозный контекст законов. Как известно, вводная часть в монгольских установлениях еще со времен Чингисхана была наиболее сущностной, предварявшей последующее содержание документа. Так, все указы Чингисхана и его потомков начинались словосочетанием «Силою Вечного Неба» [504, p. 229], да и само правление Чингисхана обожествлялось как предопределенное Небом. По мнению М. Россаби, Чингисхан верил, что бог Неба Мункэ Тэнгри доверил ему дело объединения всех монголов и завоевания всего мира [345, с. 26].

Буддизм удовлетворял потребности ойратов в социальной интеграции, обеспечивая идентичность, увязывая сакральное и мирское. Среди ойратов с начала XVII в. отчетливо наблюдается тенденция к политическому обособлению, однако благодаря активности лам (прежде всего, Зая-пандиты), удавалось сохранять единое этническое пространство и политическое взаимодействие[446]. Ойратским лидерам было важно формировать определенное

---

[445] О «государственных» и «безгосударственных» обществах см. выше.

[446] Вот что писал П. С. Палласа о законах 1640 г.: «Подлинно примечания достойно, что калмыцкие князьки издревле помышляли о законах, и сделали такия учреждения, которыя могут посрамить узаконения тех европейских земель, которыя политичными почитаются, и вольных азиатских народов варварами называют. У калмыков есть уложение на монгальском языке, которое во время Галдана Хана двадцатью четырьмя монгальскими и

мировоззрение своих подданных, т.е. на законных основаниях использовать идеологическое воздействие религии, воспринимавшейся сообществом в качестве основной, обладавшей легитимирующей функцией. Поскольку, как выше отмечено, символическое было передано в руки лам, то их глава становился основным идеологом общества.

Съезд состоялся в сентябре 1640 г. в урочище Шибегыин Улан-Бура у подножия Тарбагайских гор [68, с. 3], на землях Очирту-тайджи[447]. Место выбиралось, вероятно, с учетом таких нюансов, как «чингисидство» хошутов и их успехи в Кукуноре, поэтому туда «могли приехать монгольские князья-чингисиды, не умаляя своего достоинства» [241, с. 301]. Согласно «Биографии Зая-пандиты», на съезде «первенствовали Дзасагту-хан и два ойратских тайджи» [79, с. 44], последних следует отождествить с Батуром-хунтайджи и Очирту. По А. М. Позднееву, в съезде участвовали главнейшие из халхаских ханов, «но роль их, по всей вероятности, была здесь совершенно пассивною» [82, с. 131]; по М. Моузесу, для Монголии эти законы завершили формирование двух равновластных разделенных высших классов [519, p. 123].

Их цааз (Законы 1640 г.)

Законы открываются стандартным для подобных актов поклонением «высшим покровителям»[448]: ламе Очир-Даре[449], Шакджамуни (Шакьямуни),

---

укрятскими [ойратскими – Б.К.] князьками в присутствии трех Кутухт или главнейших духовных сочинено и утверждено» [319, с. 486].

[447] Р. Таупьер считает, что съезд состоялся на землях Дззасакту-хана, и подчеркивает, что мнение о его проведении на землях ойратов обычно присуще российским ученым [576, p. 80 – 81].

[448] Такой прием был обычен для монголов; например, согласно ССМ, в год Барса (1206 г.) у истоков Онона состоялся съезд монгольской знати, на котором Тэмуджин был провозглашен Чингисханом. После того, как он отблагодарил своих соратников, и перед тем, как объявить решения в отношении себя, Чингисхан произнес слова уважения и почтения Небу и Земле: «Ныне, когда я, будучи умножаем, пред лицом Вечной Небесной Силы, будучи умножаем в силах небесами и землей, направил на путь истины всеязычное государство и ввел народы под единые бразды свои…» [71, с. 168].

[449] Как верно было отмечено Дж. Крюгером, под подобными «ламами» следует понимать бодхисаттв [498, p. 37, note 6], в данном случае – Ваджрапани. Обращение к Ваджрапани

«высокого святителя Зункавы… владыке веры». В тексте подчеркивается глубокое почтение к тибетским лидерам: «молитвенно припадаю к стопам двух святителей: покровителя Далай-ламы… и Банчэнь-Эрдэни». На событии присутствовали три «святителя»: Амогасидди-Манзушири, Ангхобия-Манзушири и Инзан-ринпоче[450], причем последний упомянут дважды ([53, с. 35]; см. также: [68, с. 13]).

Идея патронирования Тибета тем или иным высшим существом (бодхисаттвой) была в ходу в тибетской историографии еще в период жизни Далай-ламы Первого. Ко времени Великого Пятого у всех представителей направлений тибетского буддизма было твердое убеждение, что Тибет находится под защитой бодхисаттвы Авалокитешвары. Ю. Ишихама приходит к убеждению, что укрепление идеи единства (манифестации) Далай-ламы как Авалокитешвары происходит в период 1642-1653 гг., по аналогии с иными буддийскими землями: «Китай управляется Маньчжушри, следовательно, “современный” Китай “в действительности” под правлением маньчжурского императора (идентифицированного с Маньчжушри), значит… “современный” Тибет таким же образом, “на самом деле”, правится персоной, долженствующим быть “манифестацией” Авалокитешвары» [470, p. 544 – 545]. Соответственно, и ойраты с восточными монголами полагались на покровительство высших сил. Упоминание таких высших существ в преамбулах принятых законодательных актов символизирует обращение к ним за помощью и поддержкой в решении самых различных вопросов и проблем, нашедших отражение в последующих пунктах (статьях) законов. Ве-

---

(на калмыцком и монгольском – Очир-Дара) в начале подобных текстов традиционно, так, «Биография Зая-пандиты» начинается с упоминания бодхисаттв Манджугоши и Очирдары. В изучаемый период времени, да и позже тоже, под титулом лама (bla ma – выше нет, наивысший) понималась высокореализованная духовная личность (например Далай-лама; см. также: [286, с. 160]). Прочие же, как правило, звались согласно полученным званиям и титулам, в тексте они указаны как «три «святителя»». Следовательно, распространенное мнение, что в тексте законов 1640 г. под ламой Очир-Дарой подразумевается известный Нейджи-тоин, является ошибкой.

[450] Речь идет об Энса-тулку.

роятно, у ойратов и восточных монголов не сразу сложились представления, какие бодхисаттвы являются их покровителями[451], что нашло свое выражение в упоминании различных будд и бодхисаттв в начале текста законов.

Согласно отдельным пунктам, официально признавалось наличие двух родственных народов, каждый из которых имел собственное наименование: ойраты и монголы. Законы разделяют их вполне четко: вначале указывается «сорок и четыре» (docin dorben qoyar), потом называются ойраты и монголы (Oyirad Mongγol qoyar) [68, с. 13 – 14, 54]. Анализ содержания статей позволяет утверждать о наличии определенного государственного аппарата управления с иерархией должностей, сфер ответственности и соподчинения, во главе с ханами, хунтайджи и тайши (yekhe noyad).

Несмотря на имевшиеся время у ойратов центробежные процессы, законы являют их определенное единство. Ф. И. Леонтович приводит мнение известного исследователя калмыков Ф. Бюлера, что законы имели «намерение утвердить на прочном основании ослабевший тогда политический союз ойратства» [286, с. 26]. Слабой стороной управления ойратов К. Этвуд называет политическую, экономическую самостоятельность ведущих фамилий (родов), «потому что каждый мятежный аристократ мог быть уверен в получении послушания своих подданных в любых целях, которые бы он ни поставил им» [410, p. 626]. Получение, например, звания хана от Далай-ламы давал его обладатель значительное преимущество, однако и само звание могло подвергаться сомнению.

Особая роль в возрождении «слабевшего политического союза» отводилась буддизму, чье влияние на законы безусловно. Ф. И. Леонтович, как и Я. Гурлянд, сопоставив дух и содержание Ясы и законов 1640 г., назвал «каноническое право» одним из важнейших источников ойрато-монгольских законодательных актов [286, с. 212]. Более того, он считал, что одна из воз-

[451] Тем не менее, указанные трое – Ваджрапани, Будда и Цзонкхапа – были и остаются в числе «защитников» калмыцкого (ойратского) народа.

можных причин их появления – потребность «приспособить общественный быт монголов к догматам и требованиям новой религии» [286, с. 213]. Как «основные положения монгольского ойратства… нормированного уставом 1640 г.», Ф. И. Леонтович называет: «с одной стороны, пощада жизни беззащитных и слабых… господство лам, игравших видную роль не только в мирное, но и в военное время… а с другой – беспощадное истребление открытых врагов ойратства и ламаизма[452]» [286, с. 237]. К. Ф. Голстунский не соглашался с ним: ни «великая Яса Чингисхана, ни пайцзэ, ни ярлыки, ни каноническое буддийское право» [53, с. 10] не были источниками этих законов[453]. Однако его мнение, что «никаких канонических постановлений в законах не содержится» [53, с. 10], представляется некорректным: подобного рода «постановления» и не обязаны быть в их составе, так как утверждались они с определенной целью – добиться политического сплочения ойратов, а также союза (конфедерации) с монголами. Собственно, К. Ф. Голстунский и сам отмечал, что «законы 1640 года имели в свое время и главным образом, значение политического акта» [53, с. 6]. Тем не менее, очевидно воздействие традиций тибетского буддизма в их оформлении [350, с. 40]; [352, с. 133]. По Я. И. Гурлянду, при написании закона «несомненно было принято во внимание тогдашнее политическое положение кочевников, отношение населения друг к другу и, может быть, распространившаяся религия желтошапочников[454]» [54, с. 101]. Согласно Р. Таупьеру, законы 1640 г. установили

---

[452] Я. И. Гурлянд, проводя сопоставление отдельных положений Ясы Чингисхана и законов 1640 г., отмечает, что «Яса Чингис-хана является продуктом религиозных верований и суеверий шаманства» [54, с. 138]: он отмечает влияние шаманизма на наказания за различные проступки согласно Ясе (за бросание в огонь нечистот, или если кто-то подавился в присутствии знатного человека и т.п.), и отмечает, что «в уставе 1640 г. также отразились многия шаманския верования, оставшиеся у буддистов» [54, с. 141].

[453] Тем не менее, К. Ф. Голстунский допускал, в качестве одного из таких источников, «религиозное движение, вследствие распространения желтошапочной секты Зункавы». См.: [53, с. 12].

[454] Ш. Б. Чимитдоржиев писал, что после 1640 г. Тушэту-хан Гомбодорж и Цэцэн-хан Шолой укрепляли свое положение «стремясь к объединению Халхи под религиозным знаменем» [394, с. 68].

«открытую буддийскую природу Великого государства», появившегося на их основе [576, p. 117]. В тексте, изданном Ф. И. Леонтовичем, они заканчиваются буддийским благопожеланием [286, с. 136, 185]; таким образом, опубликованный им список законов начинается и заканчивается обращением к сакральным авторитетам. Вообще же законы 1640 г. во многих своих пунктах походят на законы Алтан-хана и являются частью политико-правовой традиции кочевников [615, с. 132]. А. Ш. Кадырбаев отмечает особенный контекст законов 1640 г.: в них предусмотрена ответственность за преступления против государства [244, с. 7 – 8]. После подчинения Цинам, в 1709 г., Халха сменила эти законы на другие, известные как Халха джирум, ойраты же продолжали использовать их (калмыки – вплоть до 1892 г.).

Дополнения Галдана

Указы джунгарского правителя Галдана, увидевшие свет в течение 1670-х гг., обычно трактуют как дополнения к законам 1640 г. Как писал Н. Я. Бичурин, «Галдан-Бошокту… известен остался в Истории как просвещенный Государь и законодатель. Он пополнил Степное Уложение, изданное отцом его Батором-Хонь-Тайцзи…» [176, с. 54]. Галдан издал два указа, второй датирован 1678 г., в отношении первого такой информации нет. Однако можно предположить, что первый указ мог появиться вскоре после его прихода к власти, на что могли оказать влияние как минимум два обстоятельства. Прежде всего, это экономическое положение на территориях, подвластных Галдану, поскольку основное содержание указа посвящено борьбе с голодом и бегством кочевников из прежних мест кочевок[455]. Но главной целью издания указа было «наведение порядка» в ханстве, укрепление централизованной власти [237, с. 167]; судя по всему, И. Я. Златкин не различал хронологически указы Галдана между собой.

---

[455] Такие периоды случались и ранее; например, И. Я. Златкин писал, что «в 1644 г. в Джунгарском ханстве был голод» [237, с. 134], когда ойраты уходили для пропитания, например, в Россию: они были в Теренинской волости Тарского уезда [361, с. 262].

Еще в период правления Сэнгэ в Джунгарии шел рост населения, и пропитания стало не хватать[456], поэтому Сэнгэ начал заселять свои земли «бухарцами» и «таранчи»: согласно «Статейному списку посольства томского сына боярского П. Кульвинского к джунгарским тайджи Чокуру и Сенге» от 1666-1667 гг., «бухарские люди» живут у этих тайши «и на тайш пашни пашут. А хлеб в Калмыцкой земле родитца сильной, яровой всякий, кроме ржи» [77, с. 157]. Имело место и бегство ойратов из Джунгарии; так, в Памяти из Посольского приказа в Сибирский приказ от 9 февраля 1671 г. приведено обращение Сэнгэ к русским властям: «Улусных де ево людей с тысечю человек отъехали на его великого государя имя в 3 города, а подати де с них никакой ему, великому государю, и ему, Сенге, нет, и чтоб великий государь указал тех колмыков отдать ему, Сенге» [77, с. 224 – 225]. Расширение территории Джунгарии за счет включения в ее состав земель, населенных мусульманами, определили появление в 1678 г. нового указа Галдана, статьи которого (три из шести, т.е. половина) оговаривали взаимоотношения с ними ойратов[457].

В указах Галдана акцентируется социальная сфера [68, с. 30 – 32], где определена ответственность низших официальных лиц за заботу о бедных (ст. 1, 3, 4): «если он мог их прокормить, но не прокормил, и кто-нибудь умрет (с голоду), то наказать его по положению (об убийстве). При этом следует выяснить путем расследования, действительно ли человек умер (с голоду) или нет» (ст. 4). Как отмечал Д. Снис, в политическом дискурсе того времени было в обычае упоминать не людей вообще, а стратами: знать, подчиненные, буддийские священнослужители; при необходимости выходили

---

[456] Появляется большой соблазн объяснить ситуацию т.н. мальтузианской ловушкой, однако довольно быстрое ее разрешение позволяют, все же, предположить, что речь идет о стандартной ситуации колебания численности населения ввиду его миграций, в т.ч. извне, т. е. временных.

[457] Интересно отметить, что они названы только как котон, т.е. мусульмане Восточного Туркестана. Другие мусульмане не оговариваются ни в законах Галдана, ни в законах других ойратов, из чего следует, что имевшиеся между ними мусульмане-ойраты (томуты) подчинялись законам наравне с прочими ойратами.

отдельные положения или указы, касающиеся отдельных классов подчиненных [568, p.194].

Тот факт, что Галдан, сам бывший признанным хутухту (инкарнацией), не указал в статьях какие-либо ссылки на религиозные авторитеты и установления, еще раз доказывает приведенный выше тезис, что законы 1640 г. как и последующие, в целом, основывались на религиозном фундаменте, что и подтверждается упоминанием в преамбуле имен, авторитетных в мире тибетского буддизма. Оба указа Галдана заканчиваются благопожеланиями на санскрите: в первом указе просят Галпа Сприка (желаемый мир) «оказать помощь всем живым существам, ради мира и спокойствия их» [68, с. 31], концовка второго созвучна: «Да будет счастье, благополучие и мир для всех!», это же повторено на санскрите: «Сарва мангалам!» [68, с. 32].

Таким образом, ойраты, находившиеся в Джунгарии, довольно рано осознали недостатки законов 1640 г., необходимость внесения уточнений, и выступили с новыми законоуложениями, которые «в сущности представляют собою некоторые комментарии фрагментов 1640 г. и тесно и непрерывно связаны с этим уставом, ничем от него не отличаясь по духу и времени» [54, с. 102, сн. 2]. Гораздо более кардинально к ревизии законов 1640 г. подошел один из их соавторов, хошутский Гуши-хан, написавший в 1647 г. новые законы для ойратов (прежде всего хошутов).

«Монгольское уложение» Гуши-хана

Гуши-хан малоизвестен в исторической науке как законодатель, хотя одним из самых значительных достижений Гуши-хана в формулировании идеологических (религиозных) оснований своего государства следует признать составленное им законодательство. Кроме того, он, возможно, принял участие в разработке особого тибетского закона, в котором отразились произошедшие в Стране Снегов перемены. Речь идет об акте, известном как mchod yon nyi zla zung gi khrims yig (Закон двоичности, одаряемого и дарителя, солнца и луны). Ю. Ишихама, специально рассмотревшая этот доку-

мент, прямо не указывает, кто был автором, однако, исходя из содержания ее статьи, можно допустить, что под ним она подразумевает троих: Далай-ламу, регента Соднама Чойпела и Гуши-хана [470, p. 552, note 3]. В этом тексте Далай-лама Пятый, упомянув Алтан-хана, Холочи, и связанных с ними прежних далай-лам, очень высоко оценивает заслуги Гуши, называя его правителем Тибета: «Ради исполнения фундаментального обета, данного в прежние времена им [Гуши-ханом], известным как держатель буддийских учений и правитель Дхармы, и как результат заслуги, что он накапливал в прежние времена и по мандату Небес, он был облечен властью (dbang bskul ba) правителя заснеженной земли Тибета» [470, p. 540].

По мнению Г. Цэрэнбала и Х. Цэнгэла, Гуши-хан является автором таких важных законов, как «Тринадцать разделов» (Арван гурван бүлэгтэ цаазын бичиг», 1643) и «Монгольское уложение» («Монгол цааз», 1647) [616, с. 45 – 54].

«Монгольское уложение», законченное Гуши-ханом в 1647 г. – документ, имевший целью сохранение и процветание хошутского государства в Амдо. Оно уникально тем, что Предисловие ('go brjod) к нему написал сам Далай-лама, который отметил в «Автобиографии», что высказал свое мнение по подготавливаемому Гуши-ханом закону (khrims yig)[458] [128, p. 251 – 252]. Текст Предисловия был обнаружен Х. Цэнгэлом и опубликован с переводом на монгольский [616, с. 326 – 334]. Оглавление можно перевести как «Предисловие к новым, продуманным и важным законам для хоров и согов[459], заново написанным Тензин Чокьи Гьялпо[460]». В нем Далай-лама, после традиционного вступления с упоминанием будд и бодхисаттв, нирваны и сансары, излагает политическую ситуацию в Тибете, предшествовавшую его приходу к власти. Отметив, что в едином государстве халхов и ойратов нет порядка, он напоминает о прежней роли хошутского лидера в примире-

[458] «rgyal pos khrims yig mdzad rtsis dang sog po'i gzhung gi dan yig 'go brjod».
[459] Hor и Sog – традиционные тибетские наименования для монголов и ойратов.
[460] Имеется в виду Гуши-хан.

нии этих народов, за что тот получил титул Дай-Гуши [616, с. 331 – 332]. Кратко остановившись на значении учения Цзонкхапы в контексте ситуации в Тибете, Далай-лама указал, что те трудные времена длились долго, но прошли, и многое изменилось. Тем не менее, нет необходимости переделывать тибетское законодательство, а поскольку прежние законы у ойратов не действуют, то важно следовать новому, религиозному закону, написанному Гуши-ханом, крепкому, но не строгому, соответственно изложенному им. Предисловие заканчивается указанием следовать позитивным деяниям: «… надо поддерживать сородичей, идти, опираясь на мудрость, плохое следует подавлять, а добрые дела ободрять… обо всем этом как золотом написано в законе (Гуши-хана)» [616, с. 334].

В подготовке «Монгольского уложения» Гуши-хан опирался как на монгольские правовые традиции (например, подобное законодательство Алтан-хана, законы 1640 г. и др.), так и на мнения и знания своих близких друзей, например, дэси Соднама Чойпела. К сожалению, сам документ сохранился в плохом состоянии, однако его отрывки, а также содержание Предисловия от Далай-ламы, позволяют допустить, что роли буддизма в нем уделено весьма значительное внимание. Далай-лама в тексте отметил, что документ написан и для ойратов с монголами, и для тибетцев. Мы полагаем, что такое замечание тибетского лидера имело, в том числе, сугубо политическое обоснование: согласно «Мэн-гу-ю-му-цзи», хошутскому хану от императора в 1646 г. «пожалованы были латы, шлем, лук и стрелы для того, чтобы он управлял всеми элютами[461]» [109, с. 118].

Таким образом, Гуши-хан принимал самое активное участие в развитии законодательства своего времени; вероятно, хошутский лидер добивался внутреннего единства не только для своего ханства, но вообще для всех территорий, где признавали Далай-ламу духовным наставником. Гуши-хан был

[461] У нас нет соответствующих источников, которые бы подтверждали указанную информацию. Можно предположить, что здесь имеются в виду не все ойраты (элюты), но те, что пребывали у Кукунора, и которые могли туда прибыть позже.

единственным ойратским лидером, облеченным доверием и поддержкой со стороны тибетского и маньчжурского правителей, также «нельзя упускать из виду, что основой деятельности Гуши-хана было религиозное рвение» [396, с. 136], поэтому сугубо религиозный контекст в «Монгольском уложении» не подлежит сомнению. Также очевидно, что глубокое преклонение перед учением должно было проявиться в содержании следующего законодательного акта, принятом хошутами Кукунора спустя почти сорок лет.

«Основное уложение Кукунорского чулгана»

Идеи Гуши-хана стали основополагающими для такого важного юридического документа, как «Основное уложение Кукунорского чулгана» (Хөхнуурын чуулганы цаазын бичиг), который является важным историческим памятником. Не вполне ясна причина принятия этого нового закона. В 1660 г. началось формирование двух общностей – кукунорских и тибетских хошутов, при этом первые были несколько оттеснены от тибетских первосвященников. Как писал Л. Петек, «потомки Гушри-хана, живущие там [у Кукунора], всегда были довольно ревнивы к своим кузенам в Тибете» [532, p. 281]. Возможно, подобной «ревностью» следует объяснить и желание обрести «свой», кукунорский закон, где религия, не ограничиваясь рамками Гелук, была представлена более широко.

«Основное уложение Кукунорского чуулгана» было принято на съезде кукунорской знати в 1685 г. в местности Цаган Толгой под предводительством Далай Батур-хунтайджи, лидера хошутов Кукунора. Содержание «Уложения» основывалось на таких ойратских, монгольских и тибетском законодательных актах, как законы 1640 г., Законоуложение Алтан-хана, Закон семи хошунов Халхи и Тибетский закон [616, с. 8]. Этот документ сохранился лучше, чем «Уложение» Гуши-хана, и его содержание позволяет судить о роли религии в этом ойратском сообществе[462].

---

[462] Как отмечалось, у Кукунора проживали не только хошуты, но они преобладали.

В статьях отмечается значение союза «солнца и луны» (Далай-ламы и Гуши (Гаши)-хана), подчеркивается высокий статус духовных лиц (рабжамба, гавж, гэцэл, банди), приводятся выдержки из ряда известных работ: сочинения Сакья-пандиты «Субхашитаратнанидхи», «Алтан Герел» и др. Г. Цэрэнбал и Х. Цэнгэл отмечают связь «Основного уложения Кукунорского чулгана» с упомянутой выше тибетским актом «Закон двоичности, одаряемого и дарителя, солнца и луны», и другими трудами Далай-ламы [616, с. 221, 222]. Некоторые пункты практически дословно повторяют Уложение 1640 г., например, в части наказания за приглашение шамана или хранение онгонов (ongγod – духи предков) [616, с. 283].

«Основное уложение Кукунорского чуулгана» было призвано объединить хошутов и, в известном смысле, сблизить сторонников разных тибетских буддийских направлений. Кроме того, хошуты Кукунора, вероятно, уже тогда глубоко осознавали кризис ойратской конфедерации, и такого рода законы обладали уже не столько общеойратскими идеями, сколько были призваны решать локальные задачи, когда идея национального (всеойратского) единства сменялась у них идеей религиозной преданности.

Принимавшиеся ойратами законодательные акты исходили из актуальной внешне- и внутриполитической ситуации. Законы 1640 г. следует признать наиболее общепризнанными и авторитетными, поскольку они должны были укрепить отношения ойратов с восточными монголами, и способствовать единству ойратов в условиях распада их прежней конфедерации. Но именно последствия распада вызвали необходимость выработки новых, более «локальных» вариантов законов, появившихся как в Джунгарии, так и в Хошутском ханстве. Несмотря на то, что буддийский фактор дан в них достаточно явно, в хошутских актах религия представлена более масштабно, что следует объяснить близостью тибетских сакральных авторитетов и ролью хошутских «царей» (rgyal po).

4.3.2. Буддийский фактор в политике первых правителей у калмыков

История калмыцкого народа в составе России, а также формирования Калмыцкого ханства, является особенным историческим случаем. Несмотря на то, что многие вопросы уже получили необходимую интерпретацию и объяснение, все еще остается много неизвестного или недостаточно изученного. Основные этапы, события первых исторически значимых контактов между калмыками и русскими властями общеизвестны: официальной датой вхождения калмыков в состав России считают 20 августа 1609 г., когда отдельные лидеры кочевавших в Южной Сибири калмыков подали грамоту на имя воеводы г. Тары И. В. Мосальского о подданстве, но лишь в 1650-х гг. они согласились дать шерть русским властям, «учинят, чего искони веку от них николи не бывало — оне ево Мончак и внук его родной Манжик тайши, сами... великим государем шартовать станут» [315, с. 116]; [264, с. 131 – 132][463], после чего в 1664 г. Мончак получил символы власти.

Калмыки стали оказывать большое влияние на все процессы, имевшие место в районе Прикаспия, Северного Кавказа. Эта южная часть России в то время была в незначительной степени интегрирована в систему управления государства, и неожиданное появление здесь кочевников, чуждых этнически и религиозно всем местным народам, позволило Москве определиться с выбором стратегического союзника на этом направлении своих геополитических интересов.

Процесс формирования нового государственного образования ойратов далеко от их традиционных мест кочевий – на юге европейской части Рос-

---

[463] Согласно архивному документу, астраханские татарские мурзы заявляли, что «калмыцкой клятве на бурхане верить можно» [РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. Д. 1. 1655 г. Л. 63]. В этой связи В. Колесник писал: «Тайши вначале упорно отказывались давать клятву на буддистских святынях, ссылаясь на то, что бурхан у них находится в дальних улусах, но в конечном счете все-таки вынуждены были уступить» [267, с. 78]. Следовательно, в политических договоренностях использование сакральных и культовых предметов по-особому освящало как само действие, так и необходимость его исполнения.

сии – был связан с рядом обстоятельств. Основной костяк зарождавшегося ханства составили торгуты, к которым также присоединились дербеты[464] и хошуты, что имело следствием усиление власти лидирующего правителя, кем был торгутский Хо-Урлюк-тайша (погиб в январе 1644 г.). Формирование ойратских государств в Центральной Азии имело место примерно в один период – 1630-х гг., и шло в условиях трений и борьбы внутри этих государств, но при разрешении территориального вопроса. Несколько более позднее сложение торгутского (калмыцкого) государственного образования было обусловлено, во многом, поисками подходящего для кочевий места и формированием взаимодействия с новым политическим, культурным и иным окружением. По Г. Рота, прибытие калмыков обусловило общую ситуацию нестабильности в регионе [554]. Но именно эти обстоятельства, с одной стороны, потребовали десятилетий на «притирку» отношений с соседями, а с другой, дали время калмыкам укрепить вертикальные и горизонтальные связи в своем сообществе. В новых условиях нужен был не только сильный лидер, но также требовалась единая религия, способная сплотить общество в условиях постоянных перемещений; такое учение предоставила школа Гелук. Была поддержка и от сородичей, например, джунгаров: в 1645 г. они направили к калмыкам большое посольство, в составе которого было 60 буддийских священнослужителей, с целью укрепления у них веры и попытки уговорить вернуться на прежнюю родину [РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. Д. 1. 1645 г. Л. 92].

Появление калмыков-буддистов в Поволжье привело к изменению геополитической и религиозной картины региона, сказалось на кросс-региональных политических и этно-религиозных процессах. Вместе с тем, нельзя не заметить, что буддизм не был чуждым для региона[465] [250, с. 161 –

---

[464] Дербеты в выборе своего дальнейшего исторического пути оказались между торгутами и чоросами, и меньшая часть примкнула к первым, большая – ко вторым [267, с. 47].

[465] Локальная буддийская цивилизация возродилась в Каспийском регионе практически после трехсотлетнего отсутствия (существовала в начале правления династии Хулагуи-

162]. Образ жизни калмыков был схож с образом жизни других кочевников, для нового регионального общества (калмыков) именно буддийский фактор и язык оказались центростремительной силой в сохранении культурной и цивилизационной идентичности.

Важную роль в религиозной истории калмыков сыграл неоднократно упоминавшийся Энса-тулку. Следующая информация о нем относится к началу 1643 г.: согласно Пятому Далай-ламе, к нему «прибыли Энса-тулку и торгутский Дайчин, во главе множества паломников. Торгутский Дайчин пришел впервые и подарил сотню оседланных лошадей вместе с церемониальным шарфом»[466] [128, p. 219]. Дайчин (? -1672), старший сын Хо-Урлюка, отправился к Далай-ламе после съезда 1640 г., когда был принят «Их Цааз», в подготовке чего Энса-хутухта сыграл важную роль[467] [68, с. 13]. Фактически, Дайчин был первым торгутским правителем, который встретился с тибетским лидером.

Торгуты пробыли в Тибете около года, и перед отъездом на родину получили прощальную службу от Далай-ламы: «старшие и младшие царицы и Дайчин на прощание получили [от меня] основные религиозные и [другие] вещи, которые они хотели. В тантрическом зале [я] исполнил специально установленную [церемонию] поднесения огня защитному божеству, а также подарил [им] хадак с написанными [словами к] защитникам дхармы»[468] [128, p. 223]. Для торгутов отношения с Далай-ламой были значимы, они приняли активное участие в тибетской кампании Гуши-хана и продолжали поддер-

---

дов в Персии) благодаря продвижению калмыков к берегам Каспийского моря. Подробнее см.: [Китинов 250; 253].

[466] «dben sa sprul sku dang thor god dai chin gyis gtsos pa'i 'grul pa mang ba 'byor/ thor god dai chin gyis thog mar mjal dar la rta sga ma brgya tham pa byung»

[467] Видимо, после съезда Дайчин остался в Джунгарии вместе со своей сестрой, которая вышла замуж за Батур-хунтайджи (прав. 1635 – 1653). В Джунгарии Дайчин встретил хутухту, и они вместе отправились в Лхасу.

[468] «rgyal mo che chung dang dai chin gyis gtsos pa rnams la gang 'dod kyi chos 'brel dang dngos po'i rdzong ba bzabs/ sngags khang du bkang gso btsugs thog chos skyong rnams la 'phrin bcol bris pa'i snyan shal phul»

живать тесные отношения с лидерами Гелук; многие торгутские ламы (калмыки) обучались в монастырях Гелук[469].

Дайчин высоко оценен в историографии по истории калмыков, он считается «первым объединителем улусов и всекалмыцким правителем», который хотел образования «единого калмыцкого государства в привычной для них форме ханства» [241, с. 344]. Важное значение для его авторитета имело налаживание контакта с Тибетом и Далай-ламой, однако, когда тибетский первоиерарх прислал ему «грамоту и печать на ханское достоинство», он отказался, аргументируя тем, что «подобных ему много имеется» [52, с. 92]. Можно предположить, что это случилось после второго визита Дайчина в Тибет в начале 1650-х гг., когда, возможно, он не встретил Далай-ламу, поскольку тот отправился в Пекин на встречу с императором Шуньчжи; таким образом, титул был выслан вослед.

Еще пребывая в Джунгарии, Дайчин женил своего сына Пунцога (Пунцук, Мончак) на дочери Батур-хунтайджи, от брака родился Аюка, он воспитывался в Джунгарии у своего деда. Дайчин забрал его с собой, возвращаясь в первый раз из Тибета [109, с. 452], что случилось в 1646-1647 гг. [79, с. 193]. Несколько позже Дайчин передал власть Пунцогу, при котором роль торгутов среди калмыков возросла.

Пунцог проводил среди калмыков ту же политику, что и другие ойратские лидеры в Джунгарском или Хошутском ханствах – обессиливал соперников и подчинял их себе [149, с. 23]. Н. Пальмов сообщает: «Еще в 1744 г. дербетев владелец Лабан-Дондук высказывал Татищеву», что «напред сего те хошутовы владельцы имели собственные немалые улусы и торгутским как хану, так и главным владельцам подвластны не бывали, но токмо по свойству с ними обще кочевали, которые все от торгоутов разорены и приведены в бессилие и убожество, и ныне состоят под властью торгоутов».

---

[469] В Таши-лхумпо был отдельный циканг (Thor got spyi khang, общежитие) для торгутов [436, p. 595].

Дербетский улус, по ряду причин, обладал большей стойкостью, и хану приходилось считаться с ним, «прочие же улусы… не могли играть никакой серьезной роли в калмыцкой жизни» [323, с. 202]. При нем к торгутам присоединился Кундулен с 3000 кибиток [310, с. 23].

После недолгого правления Пунцога у власти около 1669 г. стал Аюка[470] – его старший сын. Изучению многогранной деятельности Аюки посвящено немало публикаций. В контексте нашего исследования следует заметить, что роль религиозного фактора, в частности буддийского, при Аюке, получила недостаточно освещения как в российской, так и в мировой исторической науке. Вероятно, одним из таких, практически никак не изученных вопросов, является его встреча с Далай-ламой. Действительно, в научной литературе нет упоминания об этом важном событии, между тем оно позволяет не только узнать о его поездке в Тибет, но также лучше понять отдельные пассажи из истории калмыков. Аюка в январе 1682 г. побывал на приеме у Далай-ламы, т.е. буквально за три месяца до его смерти. О прибытии калмыцкого правителя сообщается в «Биографии Далай-ламы Пятого», написанной дэси Сангье Гьяцо. Вот что он сообщает: 10 января 1682 г. Далай-лама присутствовал на ряде служб, проведенных молодыми монахами монастыря Намгьял для его долголетия, по окончании которых дал благословение и аудиенцию ряду «особых» лиц, среди которых были упомянуты торгот (Thor-khod, торгут) Айоки (A-yo-khi, Аюка), два посла от Бошогту-хана, некий дербетский тайджи и другие, а также около 300 рядовых ойратов [125, p. 298]. Скорее всего, Аюка решил навестить Далай-ламу, чтобы лично проинформировать последнего о положении дел в улусах, а до того провести переговоры с Галданом Бошогту-ханом, с посланниками которого Аюка и прибыл в Лхасу; вероятно, во многом благодаря этой поездке в том

[470] Согласно В. И. Колеснику, Аюка пришел к власти в 1671 г. «благодаря ходатайству и помощи своего двоюродного дяди Дугара, родственников Лоузана, Назара и дербетовского Солом-Церена» [267, с. 96], миром решивших противодействие со стороны ряда тайшей.

же году был «установлен мир с “черными калмыками”, т. е. джунгарами» [241, с. 362]. Тогда же Аюка мог наладить тесные отношения с дэси. Также возможно допустить, что посещение Аюкой Джунгарии повлияло на решение Цаган-Батыра прибыть со своим улусом к калмыкам в 1686 г. – фактически единственный случай откочевки знатного джунгарского владельца к калмыкам в период роста могущества Джунгарии. Встреча калмыцкого и тибетского лидеров имела для первого большое значение: Аюка лично представился первоиерарху своего учения, до того из калмыцких лидеров только его дед, Дайчин, встречался с этим же Далай-ламой.

Уже в конце того же года Аюка был в своих кочевьях на Яике, и в начале 1683 г. в ходе переговоров о новой шерти вел себя совершенно по-иному, нежели прежде – как независимый правитель, он даже отказался принять грамоту сам. Такой поворот в поведении Аюки озадачил воеводу А. И. Голицына, который удивленно интересовался у его посланца: «Откуда он, Аюка, то взял, такие неподобные дела вчинать, что он Аюкай бутто никогда великим государем не бьет челом?» Воевода напомнил, что и Дайчин, и Мончак, и сам Аюка раньше «бивали челом». В случае с грамотой воевода заметил, что даже турецкий султан, польский король, персидский шах и те царскую грамоту принимают, «встав, сами» [241, с. 360].

У специалистов нет единого мнения относительно времени образования Калмыцкого ханства. Так, М. Л. Кичиков считал, что оно появилось в 1650-х гг., когда решился территориальный вопрос и начался процесс централизации власти торгутского правителя [264, с. 121 – 122]. Авторы «Истории Калмыкии» выделяют значение шертей 1655, 1657 и других годов, которые повлияли на формирование ханства, хотя торгутский правитель остальными калмыцкими лидерами признавался, в целом, не более, чем primus inter pares. Значение шертей, других условий и обстоятельств, повлиявших на образование калмыцкой государственности, специально изучался А. В. Цюрюмовым [388]. В рассматриваемое время калмыки состояли из не-

скольких крупных этнополитических объединений: кроме торгутов, также дербетов, хошутов, джунгаров, которые, формируя отдельные улусы, обладали суверенитетом, своим войском, управлением и т.п. Иначе говоря, среди калмыков сохранялась традиционная для ойратов система автономного управления. Такая структура власти гарантировала перманентное обострение вражды и соперничества как между владельцами улусов, так и внутри правившего дома, тем более что не было никаких регламентов в вопросе передачи власти. И. Я. Златкин был прав, утверждая, что власть в Джунгарии была более крепка и централизована, нежели в Калмыцком ханстве, причинами он видит «мощь ханского домена и относительное превосходство его военных сил», а также умелую внутреннюю и внешнюю политику и удачные войны [237, с. 268 – 269].

Не все калмыцкие лидеры соглашались на подчинение Аюке. Среди них был известный лама Дондуб Гьяцо[471], о котором сохранилось немного информации. Он был послан на учебу в Тибет еще Пунцоком, отцом Аюки [610, p. 193], вероятно, в начале 1660-х гг., обучался в Гоманге, поскольку позже был настоятелем этого факультета[472] [56, с.102]. Ученики Дондуба Гьяцо получали посвящения и учения у Пятого Далай-ламы [129, p.10]. С. Ч. Дас писал, что «монах из Дрепунга Тондуп Гьяцо, достигший второй ступени совершенства бодхисаттвы, распространил буддизм в стране торгоутов, но развитие религии было затруднено переходом торгоутов к русским» [Цит. по: 259, с. 89]. Дондуб Гьяцо был известным проповедником буддизма, и, возможно, главным ламой в кочевьях Аюки до тех пор, пока тот в начале 1684 г. не дал шерть российским властям «на вечное и верное подданство… на договорных статьях» [241, с. 361]. Лама, очевидно, был против

---

[471] Известен также как торгутский Дондуб Гьяцо (thor god don grub rgya mtsho), Ценпо-ва (Божественный) Дондуб Гьяцо (bstan po ba don grub rgya mtsho), Тохорский Дондуб Гьяцо (stod hor don grub rgya mtsho), Гоман-лама и хамба номын хаан Донровжамц (см.: [614, с. 87]).

[472] По Г. Лидже, это случилось в 1673 г. Тогда же он стал известен как Будисатва Зорлунгба [610, p. 193].

этого, и решил уйти к джунгарам: «в семнадцатый день первого зимнего месяца[473] [Бошогту-хан] остановился в своей ставке в [окрестностях реки] Кобдо. Туда [пока Бошогту-хан находился там] из … торгутов прибыл Гоманг-лама» [79, с.122]. Судя по последующим событиям, он в конце 1690-х гг. оказался в Лхасе, потом был назначен наставником монастыря Литанг в Кхаме, где и скончался в 1710 г. [251]

Еще при жизни Аюки было известно, что он получил грамоту на ханский титул от Далай-ламы, что случилось, как принято считать, в 1690 г. Изначально этот год был указан В. Бакуниным, секретарем по калмыцким делам при Астраханском губернаторе в 1720-х – 1740-х гг. Он писал, что Аюка «от Далай-ламы первый он испросил себе около 1690 года титул ханский» [149, с. 26]. Позже его информация неоднократно повторялась: «около 1690 года Далай Лама наименовав его ханом, прислал ему на сие достоинство печать» [310, с. 28], «Аюки получил благословение Далай-ламы и грамоту на ханское достоинство в 1690 году» ([288, с. 446]; см. также: [241, с. 352]). Однако он не мог получить тогда титул, так как Далай-ламы Пятого уже не было, а Далай-лама Шестой будет интронизирован лишь в 1697 г.

История получения Аюкой титула «хан» важна для понимания роли буддийского фактора в политике калмыцких правителей; она практически никак не изучена, и для прояснения ситуации следует вновь вернуться к аналогичному событию, связанному с его дедом, Дайчином.

Ю. Ишихама отмечает, что нет никаких сведений в «Автобиографии Пятого Далай-ламы» о вручении Дайчину ханской инвеституры, однако ей удалось обнаружить маньчжурский документ XVIII в., где дается следующее: «Я спросил Сонома Дарью[474] (отца Далай-ламы), как предшественники Далай-ламы вручали титулы. Он сказал мне: “Пятый Далай-лама предоставил звание Шукура Дайцинг-хана и печати отцу Айоши, а когда Саянджам-

[473] 1688 г.
[474] Здесь: Соднам Даргье, отец Далай-ламы Седьмого.

су (Шестой Далай-лама, Tshangs dbyangs rgya mtsho) был Далай-ламой, он присвоил звание Дайцинг Айоши-хана (Da'j ching a yo shi khan) Айоши-хану”» [472, p. 502]. Итак, хотя Дайчин и отказался от титула, он все же был передан Пунцогу – отцу Аюки, и это было не просто звание хана, но именной, личный титул – «Шукур-Дайчин-хан»; Аюка получил титул «Дайчин-Аюка-хан». Ханские регалии не переходили по наследству, поэтому каждый последующий правитель пытался получить свое личное звание. Что касается передачи Далай-ламой Шестым Аюке ханского титула, то это не могло случиться ранее 25 октября 1697 г., когда состоялась церемония интронизации Цаньяна Гьяцо в Потале, где присутствовал и представитель Аюки. Вероятно, титул был доставлен Аюке в начале следующего, 1698 г.[475]

Однако остается более запутанный вопрос – что имел в виду В. Бакунин, когда утверждал о приобретении Аюкой в 1690-м г. ханского титула?

Ю. С. Лыткин писал, что в 1690 г. Аюка получил (не «испросил») ханский титул, и объединяет это событие с передачей грамот калмыцкому духовенству [288, с. 446]. Мы считаем, что Ю. С. Лыткин был прав – но лишь в той части, что Аюка получил некий титул одновременно с «грамотами» калмыцкому духовенству. Иначе говоря, если согласиться с этой датой – 1690 г., то следует признать, что то была «грамота» не от Далай-ламы, а от дэсрида Сангье Гьяцо, к тому времени уже 7 лет действовавшего от имени Далай-ламы Пятого; в таком случае, это могло быть обдуманным решением дэсрида в рамках политики по укреплению позиций как своих, так и его основного союзника – Галдана Бошогту. Как отмечалось, осенью того года дэсрид от имени Далай-ламы вручал разного рода титулы и инвеституры

[475] Дж. Мияваки указывает на этнический контекст вручения титула Аюке: он был сыном дочери Батура-хунтайджи, рожденной от дочери Гуши-хана, родной сестры Галдана Бошогту-хана, и, следовательно, имел непосредственное отношение к хошутам: «Даже в таких политических маневрах чингисидский принцип должен соблюдаться как минимальное требование для признания ханства маньчжурскими Цинами на востоке и тюркоязычными племенами на западе» [516, p. 272]. В отношении хошутов см. 4.2.1.

лидерам и духовенству буддийских народов, и поэтому вполне мог послать такие регалии Аюке[476], с которым он встречался в 1682 г.[477]

Калмыцкое ханство возникло не потому, что Аюка получил формальные регалии ведущего правителя от Далай-ламы, но поскольку разрешился ряд крайне важных вопросов: определилась, в целом, территория для кочевок и места для экономического взаимодействия (торга), выстроилась структура управления (соподчинения) и внешних сношений, то же произошло в религиозной сфере (лидировали торгутские ламы). Получение Аюкой ханских регалий стало окончательным доводом в пользу признания его главным правителем, и тем самым возникла вертикаль соподчинения знати власти Аюки. Таким образом, можно говорить о процессе складывания ханства в период, начиная с 1670-х гг., когда Аюка показал свои управленческие, боевые и властные возможности, и до второй половины 1690-х гг., когда он получил звание и печать хана из Тибета.

Кроме печати от Далай-ламы, у Аюки, очевидно, была еще одна. О ее последующей судьбе упоминает Х. Хаслунд, который свидетельствовал, что в конце 1920-х гг., посещая торгутов Синьцзяня, он видел печать Убаши-хана, полученную им в 1776 г. от Цяньлуна «в обмен на прежнюю печать, полученную от минской династии» [462, p. 308 – 309]. Печать эта хранилась во дворце Сенг-чен гегена, правителя над всеми торгутами, среди документов, касавшихся торгутской правящей фамилии. Эта информация подтверждает китайскую политико-историческую традицию, согласно которой лидеры народов, подчинявшиеся императору, получали такие печати, которые были обязаны лично обменивать в случае смены династий, иначе считалось, что они сохраняют верность предыдущим хуанди. Следовательно, ее от династии Мин мог получить Хо-Урлюк, либо кто-то из его предшественников,

---

[476] Вместе с теми регалиями Аюке, к калмыкам мог отправиться и Бюконгин (Буканг)-лама, также получивший назначение к калмыкам возглавить сангху, поскольку предыдущий главный лама – Дондуб Гьяцо – к тому времени отбыл к Бошогту-хану.

[477] Тогда же и императору был предложен титул, от которого тот отказался (см. 3.2.2).

она хранилась и использовалась по наследству торгутскими правителями вплоть до Убаши.

В начале мая 1697 г. в горах Алтая покончил с собой Галдан Бошогту-хан. Эта новость, вероятно, достигла волжских калмыков во второй половине того же года, и Аюка, с целью разведки обстановки в Джунгарии, у кукунорских хошутов и политики Китая в регионе, решил направить посольство в Тибет [289, с. 446]. Столь ответственное дело он поручил одному из самых доверенных людей – Арабджуру, своему двоюродному племяннику, брату Дорджи Назарова.

Вероятнее всего, Арабджур отправился в путь весной 1698 г.[478] из улуса своего отца, кочевавшего в междуречье Волги и Урала. Делегация была значительной, в ее составе были Цаган Замсо – мать Арабджура, его сестра Галдан-Бум, вооруженный отряд, представители буддийского духовенства[479]. Посольство шло через Джунгарию, что было обычным путем для калмыцких посольств и паломников[480]; надо отметить, что «паломничества калмыков в Тибет через Джунгарию… в XVII веке были не менее часты, чем в XVIII веке» [324, с. 10]. В «Мэн-гу-ю-му-цзи» записано: «невестка Аюки отправилась в Тибет на поклонение далай-ламе с своим сыном Арабчжуром. Цэван-рабдан задержал их на обратном пути и Арабчжур вынужден был

---

[478] Н. Нефедьев считал, что посольство отправилось в 1698 г., решая также задачу доставки дочери Аюки в Джунгарию [310, с. 36]. Оно действительно могло передать Далай-ламе «благодарность за ханское достоинство» [289, с. 446], поскольку ко времени его выдвижения на Восток Аюка уже должен был получить ханские регалии.

[479] В литературе обычно указывается цифра 500 чел. посольства. Доступные материалы не дают определенной информации о численности посольства, среди специалистов одним из первых эту цифру называет Н. Пальмов [324, с. 13].

[480] «Паломничество традиционно было одним из центральных явлений, способствующих и, возможно, даже в некоторой степени порождающих культурное единство Тибета» [481, p. 103]. То же самое можно отметить и в отношении ойратов: такие паломничества порождали их культурное (религиозное) единство (паломничества светских лидеров), давали продолжение единой линии преемственности и получение сакральных знаний (паломничества учеников и лам).

проситься в подданство Китая» [109, с. 452 – 453][481]. Он получил титул и кочевье в Сэртэне [109, с. 153, с. 474, сн. 579]; [378, с. 97].

Согласно источникам и исследованиям историков, Арабджур провел в Тибете несколько лет и затем был вынужден остаться в Китае, поскольку резко ухудшились джунгаро-калмыцкие отношения: летом 1701 г., ввиду семейной ссоры Аюки со своими сыновьями, один из них, Санджип, увел свои 15 тыс. кибиток в джунгарскую сторону. Цэван-Рабдан вначале задержал их у себя, а позже и вовсе отобрал у него всех подданных [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/2. 1732 – 1773. Кн. 2. Л. 144 об.][482]. Изучение архивных материалов дает сложную картину тех событий.

Как полагали подданные Санджипа, они оказались захвачены Цэван-Рабданом, «ибо де тогда оной Санжип намерен был того владелца контайшу з зенгорцами взять в российское подданство однако де чрез усилность зангорских калмык были взяты и разобраны по разным улусам» [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 3. 1757. Л. 211]. Однако такая точка зрения, предполагавшая переход джунгаров в российское подданство, не подтверждается другими документами. В отчете капитана И. Унковского[483] содержится редкая информация, позволяющая довольно уверенно предположить, что, скорее всего, Санджип намеревался пройти к хошутам и тем самым поселиться поближе к Тибету, где уже жили его родственники – Арабджур с близкими и всем посольством. Санджип просил Цэван-Рабдана пропустить его посланника к Далай-ламе, однако у того якобы обнаружили письмо, в котором

---

[481] Арабджура задержали в Пекине «под предлогом, что Двор, будто бы из особенного расположения к Аюке, признавал опасным дозволить родственнику его возвращение чрез земли хищных киргиз-кайсаков, которые делали нападения и на свиту дочери его, невесты Цеван Раптана» [310, с. 36]. О причинах задержки императором Арабджура см.: ([168, с. 65]; см. также: [267, с. 118]).

[482] Вероятно, этой откочевкой Санджип выразил протест Аюке и ушел к своей сестре, которую ранее Арабджур по пути в Тибет доставил в жены Цэван-Рабдану, который «долго не отпускал сына Аюки, Сань-чжаба, и, только после настоятельных требований, изгнал его одного, оставив у себя всех его спутников» [109, с. 452].

[483] Его в декабре 1721 г. Петр I послал к Цэван-Рабдану, правителю Джунгарии, чтобы обсудить пограничные проблемы между странами.

калмыцкий правитель просил разрешения у тибетского лидера убить контайшу [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 1. 1724. Л. 103 об.]. Свою роль могло сыграть и желание вернуться на прежнюю родину торгутов – желание, которое сыграет свою роковую роль спустя 70 лет.

Судя по всему, конечной целью Санджипа был регион Кукунора. Дело в том, что торгуты издавна связывали себя с Тибетом. Как отмечал П. Рычков, «о торгоутах сказуется, что они начало и происхождение свое взяли от Тибета… От Тибета ж отделясь, пристали они к славному Чингис Хану» [349, с. 127]. Прежняя родина торгутов (Тангут) оставалась притягательной для этого народа. Кроме того, для ойратов было важно не только обладание конкретной территорией, но и возможность чтить ее как сакральную, сущностную для выживания. Такие земли – это Тибет, вернее, ее части, находившиеся под их протекцией, и прежде всего Амдо. Там, в составе государства хошутов, продолжало пребывать немало торгутов, к которым принадлежала и Гунджи, супруга Байбагаса, родная сестра Хо-Урлюка.

Есть специалисты, которые отмечают наличие похожих, в известном смысле, реакций на те или иные события, имевшие место у ойратов. Так, В. И. Колесник выделяет параллелизм событий среди калмыков и джунгаров: приход к власти Аюки и Галдана в 1670 г., их борьбу с дядьями, поддержавших их в начале правления, разгром хошутов, ориентация Аюки и Галдана на Россию [267, с. 98]. Он считал, что если хошуты братья Кундулен, Байбагас, Гуши, а также торгутский Хо-Урлюк, джунгарский Хара-Хула и дербетский Далай-Батыр были поколениями отцов, строивших отношения на преданности, взаимопомощи, равенстве и т.п. (апофеозом он считает 1630-е гг.), то поколение сынов – это Очирту Цэцэн, Аблай, Чокур, Дайчин и другие, продолжавшие ойратскую экспансию на различных направлениях (вершина – чуулган 1640 г.). Эти два поколения обладали схожим мировоззрением, обозначенным им как «патриархальный романтизм», чем «пронизаны все ойратские историко-литературные памятники» [там же, с. 99]. Да-

лее, оценивая борьбу двух братьев – Очирту и Аблая, он заключает, что они боролись без цели, желая доказать свое благородство и великодушие. А дельнейшие события – умаление хошутов (их разгром и подчинение торгутами и джунгарами), захват Аблая Аюкой и Очирту Цэцэна – Галданом, и спасение хошутов Гуши за счет удаления в Кукунор – это «цена приверженности к патриархальному романтизму, который в ойратском обществе XVIII в. представлял собой очевидный анахронизм» [там же, с. 101]. По-другому он оценивает Мончака, Аюку и Галдана – для них важна была политическая целесообразность, когда верность «благородным традициям и племенной солидарности несовместимы» [там же, с. 102]. Примеры, приведенные этим известным историком, действительно, интересны определенными совпадениями, однако трудно согласиться с его выводами и оценками. Кроме того, он упускает из виду роль двух важных факторов, оказывавших безусловное влияние на предводителей ойратов: религиозного и этнического.

В. И. Колесник, кажется, в принципе не использует понятие «союз (конфедерация) ойратов», он говорит об «ойратской этнополитической общности» [там же, с. 112]. Часть религиозную В. И. Колесник, фактически, затрагивает в изучаемом пассаже лишь однажды, приводя следующую фразу: «Наконец Галдан и Аюка получили как безусловное признание собственной правоты ханские титулы от Далай-ламы» [там же, с. 98]. Во-первых, не ясно, о какой «правоте» идет речь. Во-вторых, он путает два разных титула – тот, что был предоставлен Галдану (Бошогту[484] – обычно переводимый как «Благословенный правитель»)[485], был, конечно же, более низкого уровня, нежели врученный Аюке (Дайчин-хан – «Великий Правитель/хан [ойратов]»); кроме того, титулы были вручены разными Далай-ламами. До Аюки титулом «хан [ойратов]» владел Очирту Цэцэн-хан, и по кончине последнего в 1678 г. (к тому времени Галдан уже семь лет был из-

[484] Титул также мог звучать как Тензин Бошогту хан, что тоже не обладает соответствующим этническим (общеойратским) контекстом, присущим титулу Аюки.
[485] Переданный ему позже титул «тензин-гьялпо» остался малоизвестным в истории.

вестен как Бошогту-хан) титул никому не вручался почти двадцать лет, пока его не передали Аюке в 1697 г. Позже ни у джунгаров, ни у хошутов не зафиксировано носителей такого титула: первые звались хунтайджи, вторые (кукунорские) – кроме хунтайджи, также правителями (dpon).

Таким образом, попытка В. И. Колесника подкрепить свои интересные идеи о «параллельных» событиях ссылкой на «признание правоты» ойратских лидеров со стороны Далай-ламы представляется не вполне успешной. Вместе с тем, ойратские сообщества действительно были похожи в своем социальном и политическом обустройстве и развитии.

Структурно Калмыцкое ханство, как Хошутское и Джунгарское, состояло из сословий знати, податного населения, и духовенства. По Н. Нефедьеву, у калмыков было четыре сословия: 1. Владельцы (нойоны), 2. Зайсанги, 3. Духовенство, 4. Простолюдины [310, с. 92]. Этот вопрос был специально рассмотрен И. Я. Златкиным, который отметил наличие двух основных классов: феодалов и крестьян-аратов, классы делились на сословные группы [237, с. 266]. Этнополитические объединения состояли из «своих» улусов во главе с нойонами, улусы делились на отоки, последние – на аймаки (группа кибиток, иногда связанных родством). Самой мелкой административной единицей был хотон [237, с. 256 – 260].

Политические ориентации, требования и идеология (религия) являются основными параметрами в процессе политических перемен, т.е. в изменении (модернизации) политических систем [445]. До первой трети XVII в. политическое и иное развитие ойратов шло на основе единой истории и культуры. В процессе их размежевания, когда значительное влияние на ойратов стали оказывать Цинская и Российская империи, прежние алгоритмы (в ориентациях, требованиях и религии) со временем оказались смещенными. Случившийся далее политический кризис не был поддержан религиозным. Буддийский фактор, представленный школой Гелук, способствовал усложнению политической системы ойратов, поддержал «государственные»

(государствообразующие) тенденции значением (требованием) получения ханских регалий от Далай-ламы и определением роли главного ламы.

Следовательно, распад Средней конфедерации имел позитивные последствия: лидеры этнополитических объединений сфокусировались на развитии основных этносов (джунгарский, хошутский, торгутский), между ними сократились вооруженные столкновения, новообретенные территории позволили сбалансировать экономическое развитие и оптимизировать социальный состав населения. Новый толчок получил процесс политического развития ойратов, под чем мы понимаем совокупность взаимодействия политических структур и систем под воздействием текущих политических процессов, обуславливавших изменения в различных сферах культуры, религии, поведении политической элиты. Благодаря политическому развитию возросла способность политической системы западных монголов к своевременному реагированию на происходящие изменения и трансформации, что позволило им сформировать отдельные государства (Калмыцкое, Хошутское, Джунгарское ханства) и выходить на новые уровни взаимопонимания с соседними империями и народами.

Одним из немногих, кто уделил специальное внимание политическим традициям ойратов и калмыков и влиянию на них буддизма (отдельно выделяя роль письменности), был архимандрит Гурий. Он оценивал политическое развитие народа с точки зрения православного деятеля и миссионера, и сделанные им выводы ценны для понимания многоаспектной роли буддийского фактора у западных монголов. Заметив, что калмыки – народ «политически особный»[486] [210, с. 14], Гурий писал, что им присуще «… с одной стороны, стремление … к особному политическому существованию, усердно поддерживаемыя их вождями, - с другой стороны, развитие и утверждение … ламаизма, проповедуемаго влиятельными лицами и упрочаемаго письменными

[486] Под словом «особный» он понимал и независимость (отдельный) Калмыцкого ханства, и ее политическую специфику (особенный) ввиду важной роли буддизма в общественно-политической жизни ханства.

произведениями…» [там же, с. 31]. Политический и религиозный уклады жизни калмыков взаимодействовали и поддерживали друг друга [там же, с. 47], при этом политическая организация (политическая обособленность) калмыков была «соединена» с энтузиазмом к своей вере [там же, с. 50]. На наш взгляд, выводы Гурия вполне применимы и к оценке роли буддийского фактора в политическом развитии других ойратских государств – у джунгаров и хошутов, недаром он отмечал, что калмыки были «такими же стойкими и ревностными в новой вере, какими были их джунгарские и монгольские собратья» [там же, с. 19].

В 1630-х гг. происходил устойчивый процесс перемещения улусов Хо-Урлюка на Волгу, когда ойраты вырабатывали новые формы и методы взаимодействия с соседними народами и с русскими властями. Дайчин и Аюка получили ханские регалии от Далай-ламы Пятого, чем закрепили свое лидерство. Калмыцкое ханство, как и Джунгарское и Хошутское, возникло благодаря гибкой и эффективной политической системе, традициям государственности и роли буддийского фактора. Случившийся в начале XVIII в. кризис в отношениях между калмыками и джунгарами (из-з посольства Арабджура и ухода Санджипа) позволил выявить значение сакральных земель (Тибета и Амдо) для правившего торгутского дома.

Далай-лама уделял большое внимание положению дел в Хошутском ханстве, где постоянно находился его представитель. Хошуты воссоздали чуулган и создали особую союзную систему. Ханством правили т. н. «восемь тайджи Кукунора» во главе с хунтайджи. В Джунгарии после смерти Сэнгэ-хунтайджи около 1669 г. правителем стал Галдан, тулку Энса-хутухту. Он продолжил политику, направленную на консолидацию ойратов, и скоро создал мощное государство, и получил от Далай-ламы титул «Бошогту-хан». Галдан строил у себя множество буддийских сакральных сооружений, поддерживал монахов. Он обратил внимание на Халху, где в

1680-х гг. шли распри. Маньчжуры пытались примирить враждующие стороны, но в конфликт вмешался Галдан, и за короткий срок подчинил себе запад Халхи. Богдо-гэгэн и монгольская знать приняли подданство империи Цин, которая, таким образом, вступила в войну с ойратами Джунгарии. Канси потребовалось семь лет, чтобы закончить войну с джунгарами.

Важным этапом в истории ойратов, характеризующим возрастание влияния на них буддийского фактора, стал период середины – второй половины XVII в., когда в их ханствах были приняты законодательные акты. Начало было положено в 1640 г., т. е. еще за два года до завершения войны в Тибете и прихода там к власти Далай-ламы Пятого, когда состоялся объединенный монголо-ойратский съезд, на котором были приняты Их Цааз – Законы 1640 г. Их содержание позволяет судить о значительной роли буддизма как легитимирующего начала у всех монгольских народов.

Уже через несколько лет появились новые законы, разработанные Гуши-ханом для всех монгольских народов – «Тринадцать разделов» (1643 г.) и «Монгольское уложение» (1647 г.). Спустя сорок лет кукунорские хошуты приняли новый законодательный акт – «Основное уложение Кукунорского чуулгана», которое, в отличие от законов Гуши-хана, было написано только для хошутов. В 1670-х гг. Галдан издаст два указа для оптимизации управления в Джунгарском ханстве.

Калмыцкие лидеры присутствовали на съезде 1640 г. Их положение в России было устойчивым, поскольку русские власти были заинтересованы в калмыках. Основным этнополитическим объединением, вокруг которого группировались остальные, выступали торгуты. Их правители получали грамоты на ханство от Далай-ламы: Дайчин (около середины 1650-х гг.) и его внук Аюка (в начале 1698 г.). Важно заметить, что они оба получили аудиенцию у Далай-ламы Пятого, что повлияло на укрепление их политического авторитета. Именно при Аюке сложилось Калмыцкое ханство.

ГЛАВА 5. РОЛЬ БУДДИЗМА В ПОЛИТИКЕ ОЙРАТОВ ПЕРИОДА 1690-х – 1740-х ГГ.

5.1.1. Цинский фактор в политическом развитии хошутов и роль Далай-лам

В 1697 г. «царь» Тибета Далай-хан решил послать к императору Канси гонцов с поздравлениями в связи с победой над Галданом Бошогту-ханом [532, p. 268][487]. В том же году цинский двор прислал Эфу Арабтана, тайджи Демчога, в Кукунор, чтобы уговорить местных тайджи войти в подчинение Цин. Состоялся совместный чуулган тибетских и кукунорских хошутов в Цаган Толга, где было решено направить совместную делегацию к императору, которую возглавил Даши-Батур[488]. Специалисты отмечают, что «в усилении влияния Цинской династии на Куку-нор значительную роль сыграло ламаистское духовенство» [59, с. 44].

Делегация прибыла в Пекин в начале 1698 г. Даши-Батуру и его сопровождению вручили титулы. Вот что сообщает «История Хо-Орлока»: «… в 40-м году[489] правления Энгкэ Амугулана[490] старшим[491] был оставшихся из 10 сыновей Гӯӯши-хана Дашибаатур, и под его началом Кукунорский нутук принял подданство (Цинской империи). Дашибаатуру был пожалован титул чин-вана, (другим) принявшим подданство князьям – титулы цзюнь-вана, бэйлэ, гуна. Всего засаками[492] было назначено тридцать человек» [67,

---

[487] Даши-Батур также, как и его брат Даян (Далай-хан), не поддерживал Галдана во время его войны с Цинами. Подобные настроения были распространены среди хошутов, включая алашаньских.

[488] Даши-Батур (1632-1714), также известный как цингванг Батур тайджи, был младшим сыном Гуши-хана.

[489] В. Санчиров считает, что это случилось в 1701 г. [67, с. 34], согласно Л. Петеку - в 1697-1698 гг. [532, p. 282].

[490] Т.е. император Канси.

[491] Он был младшим по возрасту, но старшим по положению.

[492] Руководители хошунов, согласно цинской административной системе.

с. 34][493]. Таким образом, автор «Истории Хо-Орлока» считает, что результатом той поездки стало вхождение кукунорских хошутов в состав Цинской империи. Л. Петек был того же мнения: «аудиенция 1698 г., за которой последовала другая в 1703 г., означала установление маньчжурского сюзеренитета над хошутами Кукунора» [532, p. 269]; см. также: [378, с. 175]. Установление хошутами близких контактов с Цин И. Златкин объясняет экономическими мотивами: «возможно, их географической изоляцией, делавшей Китай единственным рынком сбыта скотоводческой продукции Кукунора и таким же единственным источником снабжения земледельческими и промышленными товарами» [238, с. 33].

Политика двора по отношению к хошутам, добровольно перешедшим под власть императора, строилась на основании идеи *гуй шунь* – «предаться власти [императора], сообразуясь [с мировым законом]» [294, с. 42], поскольку такое поведение считалось обычной реакцией на добродетельное влияние императорской силы *дэ*. Такие новые подданные поощрялись не только титулами и подарками, но и преференциями при торговле, при необходимости – новыми землями, они могли рассчитывать на военную защиту. Противоположным значением обладала идея *гуй сян* – «предавшиеся власти в результате капитуляции», и ее относили к случаям *ни мин* – «идущие против воли Неба» [294, с. 42-43]. В отношении таких народов применялась сила; именно к *гуй сян* позже отнесут джунгаров. Кроме таких причин, могли приниматься во внимание и другие, обусловленные локальной этнополитической спецификой. Так, после установления контроля Пекина над Тибетом, отношения двора с каждым из трех тибетских регионов различались: в Амдо пребывал амбань, в Кхаме руководил местный лидер (кит. туси), в Центральном Тибете (Уй-Цзан) был амбань с основной функцией наблюдателя.

---

[493] Примерно то же сообщает и «Мэн-гу-ю-му-цзи» ([109, с. 118]; см. также: [378, с. 175]; [532, p. 269]).

Процесс перехода хошутов Кукунора под цинскую юрисдикцию занял определенное время, он не был последовательным, шел несколькими волнами и начался не с 1698 г. Еще с 1697 г., и в начале XVIII в. (1701-1703 гг.), потомки Гуши стали переходить на сторону Китая: Цэван-Рабдан (Далай-дайчин), внук Гуши; Цаган-Данзин (Дайчин-хошоци), внук Гуши, и др. Последний будет сопровождать Далай-ламу Седьмого в Лхасу в 1720 г. [109, с. 119]. Л. Петек пишет, что в 1703 г. Даши-Батур на встрече с императором «подтвердил окончательное вхождение хошутов в политическую систему маньчжуров» [532, p. 282]. Он был особенно близок с Панченом Лобсаном Еше (blo bzang ye shes, 1663-1737), посещал Ташилхунпо в 1674, 1680 и 1690 гг., и отправлял к Панчену посланников. Но Далай-ламу лишь однажды посетили его представители, в 1698 г., в год, когда сам Даши-Батур отправился в Пекин [532, с. 282].

Отдаваясь под покровительство императора, хошуты вряд ли полагали, что тем самым фактически предложили ему закрепиться в Тибете. Между тем, цинским властям такое положение дел было выгодно для решения целого ряда геополитических задач: во-первых, укрепления своих юго-западных границ, во-вторых, контроля ситуации в Тибете, и, кроме того, они обрели инструмент воздействия на джунгаров. Свою роль сыграли и кукунорские ламы. В некоторых тибетских работах (например, в Хор чой-чжун (Hor chos 'byung)) авторы из Амдо и вообще из тангутско-тибетского региона, «где национальное тибетское движение всегда было слабее», связанные различными интересами с верхушкой пекинского ламства, как писал Б. Владимирцов, исходили из необходимости сохранения Pax Mandjurica как условия сохранения процветания учения Гелук [195, с. 241]. Действительно, существовала определенная часть ламства, заинтересованная в развитии от-

ношений с Цинами ради дальнейших успехов школы, в отличие от Далай-ламы, уже имевшего патронов в лице хошутов[494].

К тому времени значительно изменилась ситуация в Тибете.

Когда Далай-хан умер в Лхасе в конце 1700 г., гьялпо стал Вангьял, его старший сын. Но он скончался до лета 1703 г., будучи отравленным Лхавзаном, своим младшим братом, ставшим новым гьялпо Тибета [126, p. 44]. Ему противостоял дэси Сангье Гьяцо, фактически в одиночку руководивший Тибетом в период после Далай-ламы Пятого [537, p. 109]. Как отмечают современные тибетские историки, сфера ответственности дэси была обширна: к 13 основным должностям со временем добавилась должность чиновника, ответственного за жертвоприношения, и три другие должности. Основной у него была управленческая работа, которая позже, при распределении его ответственности на другие должности, охватила такие сферы, как деятельность калонов, полководцев, судей, начальников уездов, служителей храмов, посланников с императорскими указами, и др.[495] [717, p. 32].

За годы своего регентства Сангье Гьяцо смог добиться ослабления в стране хошутского влияния и мог бы противостоять Лхавзану. Однако существовали серьезные обстоятельства, не дававшие ему много шансов на борьбу, они были внутритибетского, вернее, внутригелукпинского порядка. Как отмечает Дж. Дрейфус, лидеры Гелук традиционно исходили из необходимости следовать только учению Цзонкхапы, и, вероятно, Далай-лама Пятый был первым, кто считал возможным сочетание практик и учений раз-

---

[494] Н. Цыремпилов уверен, что ряд иерархов Гелук выступал за создание государства, которое бы не ограничивалось Тибетом и было бы управляемо только этой школой, против чего был Далай-лама [586, p. 56]. О борьбе монастырей Гелук (особенно трех основных) за власть и влияние с правительством Далай-ламы, как и лично с ним, см.: [456].

[495] «sde srid sangs rgyas rgya mtshos sa skyi' dus kyi las mtshan bcu gsum nas mchod dpon sogs khag gsum phud thog gsar du las mtshan rnam grangs kha snon mdzad pa'i dang po srid skyong gi byed sgo dang/ de nas bka’ blon/ dmag dpon/ zhal lce gcod pa/ bzo rigs do dam/ gnyer pa’i rigs che phra/ sdom gcod pa/ mi dpon/ phyogs mtha’i rjong gzhis/ grva mtshan khag gi gnyer pa/ mtshong dpon/ rda ro kha’i ‘go pa/ dkon gnyer/ gser yig pa/ bkar rgya yong sdud la sogs pa phyi nang las tshan gyi spang blang byed sgo’i rim pa dvangs shel nyer gcig zhes pa dang/»

ных школ, в частности, Ньингма[496]. Великий Пятый хотел воссоздать раннюю тибетскую империю, что было возможно только при условии возрождения прежней идеологии, где «основополагающий элемент — это почитание Падмасамбхавы, полумифического основателя традиции Ньингма» [217]. С этой же целью Далай-лама укрепил соответствующие ритуалы увеличением роли «защитника» Нейчунга (gnas chung). Чтобы уравновесить влияние таких мощных монастырей, как Дрепунг и Сера, он поднял значение монастыря Ганден: включил его монахов в число участников Монлам Ченмо и сам, став главным ламой Гандена (Ганден трипа), определил, что официальный лидер Гелук – это глава Гандена [217]. Неудивительно, что, когда дэсрид решил скрыть смерть Далай-ламы и использовать для его замены подставного монаха, кандидатуру он нашел не в Дрепунге или Сера, а в личном монастыре Далай-ламы – в Намгьяле [396, с. 139], где якобы тоже проводились ритуалы Ньингма [122, p. 66].

После смерти Великого Пятого регент заключил соглашение о военной поддержке с джунгарами[497], но с таким решением были согласны не все лидеры Гелук. Цзанская знать, тесно связанная с Ньингма, беспокоилась за свои отношения с хошутами и цинским императором. Гелукпинские лидеры, особенно из монастырей в Уйе, наоборот, хотели освободиться из-под власти хошутов и маньчжуров, тогда как лидеры Гелук из Амдо желали укрепления связей с монголами и становились все более про-цински настроенными. «Если регент надеялся, что союз с джунгарами ослабит влияние маньчжуров и хошутов на дела Центрального Тибета, то он трагично недооценивал и маньчжурского императора Канси, и амдоских гелукпинцев, которые поддерживали его [императора – Б.К.]. Но что еще хуже, так это его недооценка обид многих гелукпинцев Центрального Тибета на Ньингма» [537, p. 107].

---

[496] После его кончины ньигмапинские ритуалы были заменены гелукпинскими, и их проводили монахи Гьюто и Гьюмед (тантрических дацанов Гелук) [217].
[497] Л. Петек считал, что у дэсрида были про-джунгарские настроения [531, p. 14].

Ситуация осложнялась происхождением Далай-ламы Шестого Лобсан Ринчен Цаньян Гьяцо, который родился 23 (28) марта 1683 г. в Мон-юл, в дальнем юго-восточном углу Тибетского плато. Это место находилось под властью Бутана, поэтому было предметом спора между правительством Далай-ламы (а до того – цзанскими правителями) и лидерами Друк Кагью, основавшими Бутан [408, p. 94]. Регион был богат ресурсами, отсутствовавшими на тибетском плато [537, p. 108][498], через него шел единственный прямой путь для торговли с Индией, по нему продвигались буддийские учителя и ученики. Ганден Пходрангу удалось закрепиться в Таванге (входит в Мон-юл) и основать там монастырь Ганден Намгъял Лхаце (Ganden Namgyal Lhatse). Рождение хубилгана спустя три года воспринималось как реализация возможного желания ламы возродиться в этой зоне, далекой от политического центра [408, p. 97].

Семья его родителей была известна давними связями с культом Падмасамбхавы и принадлежала к Ньингма [538, p. 702]. Регенту было важно не допустить разглашения известия, что предыдущий Далай-лама скончался и уже найдено его новое воплощение. Поэтому с трехлетнего возраста мальчик жил в удаленном монастыре в Цона, фактически в изоляции, в окружении лишь нескольких человек, занимавшихся его обучением и воспитанием [408, p. 110-111].

Императору не нравилось, что регент выбрал Далай-ламу Шестого без его участия и имел тайные отношения с джунгарами, вероятно, через Панчен-ламу. Тем не менее, он не ставил под сомнение выбор и идентификацию Далай-ламы Панченом: император назначил Чанкья-хутухту своим доверен-

---

[498] Мон-юл (ныне входит в состав индийского штата Аруначал-прадеш) обладает большими запасами полезных ископаемых: углем, нефтью, газом и др. По мнению Ш. Кондапалли из Университета им. Джавахарлала Неру, потенциал региона равнозначен трети экономики Тибета: «У него большой потенциал в полезных ископаемых, лесах, рыбных запасах, запасах зерна» [544]. В наши дни тот давний спор стал предметом переговоров между КНР и Индией, и был одной из основных причин китайско-индийской войны 1962 г.

ным лицом на церемонии интронизации и ожидал отчета [537, p. 108; 531, p. 9]. На интронизации Далай-ламы в Потале присутствовали высокопоставленные ламы Гелук, официальные лица, знать, главы халхасов, торгутов и джунгаров (от Цэван-Рабдана), либо их представители [408, p. 121]. Были и ламы Ньингма.

Однако последовавшая духовная политика и практика молодого Далай-ламы вызвала противодействие со стороны ряда видных лам, выступавших за «чистоту» учения Гелук, составивших ему мощную оппозицию [442]. К их числу относился и известный гелукпинский деятель Чжамьян Шадба [586, p. 58]. Его имя было Нгаванг Цонду (1648 -1722), он возглавил факультет Гоманг монастыря Дрепунг в 1700 г. по предложению Далай-ламы Шестого [Chhosphel]. Цонду прославился, в частности, тем, что выступил против стремления Сангье Гьяцо сменить труды Панчена Сонама Дракпы (pan chen bsod nams grags pa, 1478-1554)[499] на работы Великого Пятого в дрепунговском дацане Лосселинг [217]. Эта попытка дэси и нововведения Далай-ламы сформировали оппозицию в составе Дрепунга и Серы, которая за помощью обратилась к Лхавзану [441]; последний тоже был недоволен всесилием регента и отказом Цаньяна Гьяцо от обетов несколькими годами ранее.

Дэси, из-за политической власти столкнувшись с давлением со стороны Лхавзана, был вынужден уйти в отставку, поставив на свое место сына – Нгаванг Ринчена. Тем не менее, отношения между ними обострялись[500]. В начале нового 1705 г. на одном из собраний в Потале, возглавленном Цаньяном Гьяцо, было решено, что они оба (хан и регент) должны покинуть Лхасу [531, p. 10-11][501]. Лхавзан согласился уйти на Кукунор, однако, добрав-

---

[499] В последующем, согласно официальным гелукпинским источникам, воплотившемся в «гневном духе» Дордже Шугдене.

[500] Как следует из «Биографии Галдана», регент пытался отравить Лхавзана, однако, благодаря снадобьям Джамьян Шадбы, он выздоровел ([119, p. 125-126]; см. также: [57, с. 124]).

[501] До того регент организовал беспорядки в Сера против хана.

шись до своих соплеменников в Нагчукла, собрал верное себе войско и с ним двинулся на Лхасу [408, p. 130-131]. Сангье Гьяцо собрал войска из Уйа, Цзана и Нгари близ Лхасы, был разбит и пленен в крепости Гонкар, под охраной Церинг Таши, жены Лхавзана, которая 6 сентября 1705 г. казнила его [532, p. 273]; [537, p. 109].

Лхавзан был объявлен гьялпо трипа (rgyal po k'ri pa), полный же титул мог звучать как Тензин Джингир (Чингис) гьялпо (bstan 'dzin jin gir rgyal po) [532, p. 273]. Лхавзан отправил отчет о событиях в Пекин. Император, недовольный бывшим регентом за сокрытие правды о смерти Далай-ламы Пятого и нуждавшийся в поддержке хошутов в Уйе и Цзане, поддержал Лхавзана и выслал ему титул «ифакун-шунь-хан» (I-fa-kung-shun-han) [531, p. 15]. Хошутский хан, ставший единственным правителем Тибета, столкнулся с новой оппозицией в лице Цаньяна Гьяцо. Вероятно, Лхавзан пытался достичь с ним каких-то договоренностей, но, поскольку Далай-лама был воспитан казненным дэси, такие попытки были обречены на провал.

Император знал, что смерть регента несколько ослабила поддержку Лхасы со стороны джунгаров. «Как бы то ни было, эта ситуация и непослушание Далай-ламы создали вакуум, который джунгары могли быстро заполнить. У императора было мало времени, особенно, если халхасы и хошуты Кукунора сформировали бы альянс с Джунгарией, чтобы вытеснить их монгольских собратьев из центрального Тибета» [537, p. 110]. Цинский двор рассчитывал управлять Тибетом, поскольку его преддверие, Амдо, уже находилось под властью императора после подчинения хошутов Кукунора, т.е. еще с конца XVII в. Однако у двора был верный союзник –Лхавзан, и маньчжурам следовало приглядеться к административным способностям нового тибетского лидера.

Несмотря на отказ от данных обетов, Цаньян Гьяцо по-прежнему считался Далай-ламой. Тибетцы, в целом, воспринимали поведение Далай-ламы как «чистое видение тантры» [479, p. 142]. Вот что сообщает «История Гал-

дана»: «В то время, благодаря святости Далай-ламы [Цаньяна Гьяцо], его обеты были возвращены Панчену-богдо. Он вел себя как истинный йогин, и поэтому не имел себе равных. За это время Лхавзан хан несколько раз обращался по поводу него ко Двору» ([119, p. 125]; см. также: [57, с. 124]).

Трения между окружением Далай-ламы и хошутами, попытки Лхавзана сместить Цаньяна Гьяцо определили поворот в политике Пекина, откуда прибыло распоряжение «схватить фальшивого Далай-ламу и доставить в Пекин» [405, p. 332]; [617, p. 33]. В 1706 г. Цаньян Гьяцо был отправлен в Пекин, однако за пределами Лхасы на хошутское охранение ламы напали монахи монастырей Дрепунг, Сера и Ганден, которые освободили его и привели в Дрепунг [492, p. 43]. Хошуты потребовали вернуть ламу, пригрозив разрушить монастырь. Желая избавить монахов от страданий, Далай-лама вернулся к солдатам. Добравшись в сопровождении эскорта до окрестностей Кукунора, он 14 ноября 1706 г. по неясным причинам скончался[502] у небольшого озера Кунганор.

Лхавзан заявил, что нашел «истинную» инкарнацию – Нгаванга Еше Гьяцо (ngag dbang ye shes rgya mtsho)[503], который был полностью зависим от нового тибетского правителя. Он был признан Панчен-ламой Пятым и Канси, но не принят населением Лхасы и многими ламами; по мнению В.Д. Шакабпа, «люди не признали в нем истинное перевоплощение Далай-ламы» [396, с. 146]. Хошуты Кукунора тоже не согласились с таким выбором, осуществленным без их участия [537, p. 110].

Канси был осведомлен о невысоком авторитете Лхавзана среди хошутов Кукунора и у тибетцев, поэтому в следующем году в Лхасу прибыл Хэ Шоу, представитель императора, но спустя примерно год он отбыл в Пекин. Лхавзан мог считать себя полновластным правителем. Еще в 1703 г. Чжамь-

---

[502] Смерть Далай-ламы Цаньян Гьяцо по пути в Пекин случилась от оспы [537, p. 110]. Согласно китайским источникам, Цаньян Гьяцо умер от неизвестной болезни [405, p. 34].
[503] По мнению некоторых историков, он мог быть сыном самого Лхавзана. См., напр.: [531, p. 17-20]. Нгаванг Еше был ламой в медицинском дацане Чакпори.

ян Шадба пожаловал ему имя Чингис-хан [56, p. 177]. Под этим именем он был известен и у подданных хунтайджи: по свидетельству капитана И. Унковского, общавшиеся с ним «бухарцы», подданные Цэван-Рабдана, сообщили, что «Араптан решил женить дочь за сына Чингис-хана, который живет при Далай-ламе» [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 1. 1724. Л. 104][504]; И. Дезидери именует его Чингисханом и другом императора [115, p. 255].

При Лхавзане Тибетом управляли четыре министра (с титулами «зайсанг»), все они были хошутами: Бу-цюни Цеванг Дорджи, Пакши, и Тугуш, военный командир у Лхавзана. Л. Петек не упоминает четвертого министра, но называет ламу, тибетца, настоятеля монастыря Джампалинг (byams pa gling), который был кем-то вроде дипломатического представителя тибетских хошутов у их кукунорских собратьев еще с 1696 г. [532, p. 279]. Лхавзану надо было добиться признания в стране, и он обратился за поддержкой к известным ламам – Панчен-ламе и Чжамьян Шадбе. Вскоре отношения между Шадбой и ханом ухудшились, и лама в 1709 г. прибыл в Кукунор, где получил поддержку со стороны кукунорских хошутов[505] [441].

Неприятие большинством населения Далай-ламы определили поиск и «истинного» воплощения Цаньяна Гьяцо. В 1712 г. Даши-Батур совместно с Дайчин-Хошочи объявили об обнаружении в Литанге (Кхам) Лобсана Калсан Гьяцо (blo bzang bskal bzang rgya mtsho, 1708-1757), родившегося спустя год после смерти предшественника – в 1708 г. [537, p. 110][506].

---

[504] Как было отмечено выше, почти веком ранее Лигдан-хан, прямой потомок Чингисхана, называл себя подобным образом: «правителем монгольского государства с сорока десятками тысяч человек Батур Чингисханом» [294, с 65]. Вероятно, в обоих случаях важна была не столько попытка присвоить себе как звание имя великого предка, сколько стремление «начать заново», возглавить «новую эпоху» и идентифицировать себя как истинного лидера.

[505] У Чжамьян Шадбы были особенные отношения с хошутами, поскольку его учителем был хошутский лама, который, в свою очередь, был учеником Зая-пандиты.

[506] Как писал Л. Петек, «потомки Гушри-хана, жившие там [у Кукунора], всегда были довольно ревнивы к своим кузенам в Тибете; и, возможно, также подталкиваемые ламами, они увидели здесь возможность понизить высокое положение Ладжана (Лхавзана), несмотря на защиту маньчжуров. Как обычно для ламаистских стран, политическое намерение было одето в религиозную одежду» [532, p. 281].

Новое воплощение не сразу было воспринято императором, который, конечно, понимал важность фигуры Далай-ламы для монголов и ойратов. Он запросил Панчена относительно истинности воплощенца, но Панчен не признал его, из-за чего трения между гелукпинцами из Цзана и Амдо снова возросли [537, p. 111]. Вместе с тем, Канси было важно мнение кукунорских владельцев (хошутов), поэтому он, несмотря на сомнения Панчен-ламы в подлинности Лобсана Калсан Гьяцо, все же решается поддержать потомков Гуши-хана. Согласно его указу, изданному в апреле 1715 г., литанского хубилгана следовало временно поселить в монастыре Синина; было приказано созвать «всех кукунорских князей… для проведения съезда, на котором будут пропагандироваться идеи императорского человеколюбия и зачитано письмо за печатью Панчен-ламы» ([137, с.179-180], цит. по: [263, с. 89]).

По мнению Л. Петека, столкновение мнений Лхавзана и Дайчин-Хошочи могло привести к военным действиям между хошутами Тибета и Кукунора; кроме того, на Кукуноре была другая группа ойратов, выступавших за выполнение пожелания императора – Джодба-Батур и его сын Себтенжал со своими подданными-джунгарами, переселившиеся к хошутам из Джунгарии еще при Галдане. Но войны удалось избежать, т.к. император мобилизовал в январе 1716 г. более 4 тыс. солдат в Сиани, а Панчен выступил посредником. В итоге император разрешил хубилгану поселиться в монастыре Кумбум[507], куда он прибыл в августе 1716 г. [531, p. 24]. Таким образом, Калсан Гьяцо был признан маньчжурами как очередной Далай-лама.

Вероятно, прося оставить хубилгана в Кумбум, хошутские владельцы рассчитывали обрести влияние на него. Как отмечают ученые, «в Куку-норе и Амдо после прибытия туда Далай-ламы VII… заметно оживилась религиозная жизнь… Активизация религиозной деятельности и прибытие в Амдо большого числа духовных лиц были, возможно, связаны с заключением в

[507] Основан в 1583 г. будущим Третьим Далай-ламой Соднамом Гьяцо (1543-1588). Кумбум был более популярным, чем Хуншань, руины от построек которого находятся на расстоянии около 25 км. от Синина.

Гумбуме малолетнего Далай-ламы, в истинности которого, похоже, уже мало кто сомневался» [56, с. 54]. С его переездом «монастырь Гумбум засиял, словно Далай-ламская Потала» [57, с. 129]. Договоренности, достигнутые между хошутами Кукунора и императором, осложнили отношения между ойратами Центральной Азии. Помплун даже счел возможным считать, что «как только Канси и кукунорские правители договорились поместить мальчика в монастырь Кумбум, Джунгария и маньчжурский Китай вступили в войну» [537, p. 111].

Обратив внимание на особую религиозно-политическую роль второго лица в иерархии Гелук, особенно в разрешении очень непростого вопроса об истинности очередного Далай-ламы, император Канси в январе 1713 г. написал декрет Панчен-ламе Лобсангу Еше, который может трактоваться ~~и~~ как прямые указания Панчену, что ему следует делать и кто ему оказывает поддержку.[508] Канси подчеркнул, что он, император, «всегда дарует почести и жалует официальные посты и титулы тем, кто, придерживаясь заповедей буддизма, соблюдает монастырские правила и истово изучает доктрины» [113, p. 36]. Далее, похвалив его за благие деяния в предыдущей жизни и недавно «с благоговением» присланные подношения, император пишет: «Настоящим дарую вам титул Панчен-эртени с вручением печати и сертификата… Теперь вы можете осуществлять руководство над монастырем Ташилхунпо и всеми другими монастырями под вашим руководством, а также над их недвижимостью. Никому не будет позволено силой занять или отнять их, а монахам дозволяется жить там в постоянном мире. Вам также следует и далее продолжать соблюдать положения буддизма, распространять закон буддизма и обучать монахов и учеников…» [Там же].

Что касается дальнейшего развития института Далай-лам, то после смерти Далай-ламы Пятого, казни Сангье Гьяцо и затем гибели Цаньян Гья-

---

[508] Более подробно о влиянии политических институтов империи Цин на тибетские буддийские установления и институции см.: [560].

цо, он перешел под контроль гелукпинской иерархии и кардинально изменился. Его политическая власть была ограничена, изменилась и ритуальная система, лежащая в основе этого института. Все это привело к тому, что институт Далай-лам стал почти исключительно гелукпинской структурой[509].

С конца XVII в. начался переход хошутов в цинское подданство, в чем определенную роль сыграли кукунорские ламы. В Тибете новым «царем» стал Лхавзан, который казнил регента Сангье Гьяцо и удалил из Лхасы Далай-ламу Шестого, обвиненного в нарушении обетов. Далай-лама скончался по пути в Пекин, а в 1712 г. кукунорские хошуты обнаружили его очередное воплощение. Ребенка доставили в Кумбум, и этот регион Амдо стал скоро известен как местопребывание будущего Далай-ламы.

5.1.2. «За чистоту учения Цзонкхапы»: религиозный контекст тибетской политики Джунгарии

Первые годы своего правления Цэван-Рабдан посвятил укреплению государства и фактически 15 лет ни с кем не воевал [237, с. 218]. Однако сохранялась напряженность в отношениях с казахами (с Тауке-ханом), которые всячески провоцировали молодого джунгарского правителя на войну. В надежде на мирное разрешение споров, Цэван-Рабдан, очевидно, через своих посланников, прибывших осенью 1697 г. в Лхасу на церемонию интронизации Далай-ламы Цаньяна Гьяцо, убедил тибетского лидера вернуть из Лхасы в кочевья хана Тауке его сына, ранее отправленного в Тибет Галданом. Несмотря на такую инициативу, закончившуюся доставкой сына Тауке в сопровождении 500 джунгаров, казахи убили их. Кроме того, Тауке напал на караван от калмыков, доставлявший к нему невесту (дочь Аюки), и ограбил джунгарских купцов, возвращавшихся из России [62, с. 60]. Таким обра-

[509] Далай-лама Пятый выступал за более широкое свое представительство, выходящее за пределы Гелук.

зом Цэван-Рабдан объяснил императору причины своей войны с казахами: они не сдержали обещаний и вероломно убили его 500 посланников, с почетом доставивших к Тауке его сына, и нападали на джунгарские караваны, т.е. первыми начали недружелюбные действия [237, с. 215][510].

Цины, добившиеся подчинения хошутов Цинхая, стремились привести в свое подданство и джунгаров. Одно из маньчжурских посольств прибыло с таким предложением к Цэван-Рабдану в мае 1703 г. Джунгарский правитель отклонил пекинские требования: «Народ мой, - говорил Цэван-Рабдан, - услышав о таковой государственных дел перемене, с великим страхом представит в своем воображении, как будто бы оный сам подвергнул сему обстоятельству в виде наказания» [208, с. 79]. Император понимал, что Цэван-Рабдан может снова попытаться объединить под своей властью монгольские народы, как пытался сделать Галдан, его дядя, поэтому проводил превентивные мероприятия: укреплял границы войсками и фортификационными сооружениями, раздавал награды и поощрения хошутским правителям, заигрывал с ламством.

Источники не позволяют определить время, когда джунгарский правитель решил подчинить себе Тибет, прежде всего, Лхасу. Определенно известно, что в 1714 г. ламы Серы, Дрепунга и Таши-лхунпо обратились к Цэван-Рабдану за помощью в свержении Лхавзана, устранении «ложного» Далай-ламы и интронизации «истинного» воплощения – юного Калсана

---

[510] Казахстанская исследовательница И. Ерофеева по непонятным причинам посчитала возможным изменить содержание этого письма, исключив принципиальные пункты: якобы Цэван-Рабдан обосновал перед императором войну «необходимостью защиты границ Джунгарии от враждебных происков соседей и поддержания престижа собственного дома в Центральной Азии в связи с захватом джунгарских посланников в ставке хана Тауке, грабежами торговых караванов и нападением казахских воинских дружин на свадебный кортеж его невесты» [231, с. 85]; такая самовольная трактовка письма джунгарского правителя позволила ей обвинить его не только в «экспансионистских притязаниях … на … южные земли Казахстана» [231, с. 84], но и в том, что императору «он постарался представить вторжение ойратов в казахские кочевья в наиболее выгодном для себя свете» [231, с. 85]. Добавив, что «хан Тауке мог, в свою очередь, также привести немало аналогичных обвинений в адрес джунгарского хана» [там же], И. Ерофеева не привела примеров таких «обвинений».

Гьяцо [551, p. 32]. Причинами обращения лам трех ведущих монастырей к джунгарам следует могли быть следующие обстоятельства: 1. рост напряженности в Гелук из-за неопределенности с фигурой Далай-ламы, и неоднозначная оценка действий прежнего Далай-ламы; 2. очевидно, что в сложившейся ситуации ламы не могли ждать помощи от императора и хошутов, которые совместно, при активной роли дэсрида, утвердили «ньигмапинца» Цаньяна Гьяцо Далай-ламой Шестым; 3. слава дяди Цэван-Рабдана, Галдана Бошогту-хана, который был признаваем за истинную инкарнацию Энсатулку, и достиг успехов в укреплении буддизмом своих позиций среди монгольских кочевников.

Ряд специалистов считает, что джунгары хотели предупредить маньчжурскую агрессию в Тибет и вторглись туда под предлогом защиты Гелук. Последнее они выводили из того, что джунгары, «как люди, недавно воспринявшие учение, были убеждены, что им следует разорять все религиозные учреждения в Тибете, которые не являются Гелук, особенно Ньингма и Бонпо[511]» [579, p. 320]. Очевидно, что здесь излагается крайне общая точка зрения и имелись иные, более веские основания для такого решения. Скорее, на проведение военной операции в Тибете Цэван-Рабдан пошел под влиянием комплексных причин.

Первая причина связана с религиозным фактором: фигурами Далай-ламы и Панчен-ламы. По мнению Цэван-Рабдана, Далай-ламу Шестого поставили у власти хошуты, а им может стать лишь тот (тулку), который получит одобрение от всех ойратских правителей (упомянуты сам контайша, т.е. Цэван-Рабдан, и кукунорские тайджи)[512] [АВПРИ. Ф 113. Оп. 113/1. Д. 1. 1724. Л. 105]. Также важно было мнение лам из Центрального Тибета, которые, по всей видимости, убедили Цэван-Рабдана в необходимости борьбы за

---

[511] Далай-лама Пятый еще в 1664 г. признал Бон одной из официальных религий Тибета [579, p. 328], что было вновь подтверждено нынешним Далай-ламой в конце 1980-х гг.

[512] Речь идет о *втором* Далай-ламе Шестом Нгаванге Еше Гьяцо, который «изобран был без совету» [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 1. 1724. Л. 105].

«чистоту» учения, против дэсрида, за тех наставников, кто «сохранил» «изначальное» учение Цзонкхапы. Вероятно, к таким относили, в первую очередь, Панчен-ламу [57, с. 124].

Принципиальным обстоятельством был факт процветания буддизма в Джунгарии. По С. Ч. Дасу, «Эртэни Зоригту хунтайджи[513] Цеван Рабтан поощрял буддизм в целом и особенно школу Гелугпа. Он поочередно пригласил Махамантри из Таши-лхунпо по имени Гелег Рабья и Палджор Гьятога? и позже, пригласив Тампа-рабгья из Вашула монастыря Дрепунг, и многих других, ввел внутреннее священство и служение (например, упасаков) среди монголов... Он ввел секретный путь к (стадии) Бодхисаттвы (Совершенству). Подобно знаменитому тибетскому правителю Ралпачену, он выделил по три семьи, 6 верблюдов, 40 коров и лошадей и 200 овец на содержание каждого монаха или неофита» ([435, p. 154]. см. также: [57, с. 121]). По В. Моисееву, в период правления Цэван-Рабдана вся Джунгария была покрыта буддийскими монастырями и храмами ([299, с. 35], см. также: [611]).

Вторая причина – политическая. Подчинение Лхасы позволило бы Цэвану-Рабдану контролировать народы, следующие буддизму, оказывать влияние на политику их лидеров. В рассматриваемое время практически все монгольские народы, кроме джунгаров и калмыков, в административном плане подчинялись маньчжурам, тогда как Тибет еще пребывал вне системы управления Цинов. Но Пекин все более укреплял свое положение на северо-востоке этой страны. Поскольку для джунгарского лидера буддизм был неотъемлемой частью политики, то соответствующие дискурсы становились актуальными в его внешнеполитических действиях. Так, обращаясь к калмыкам, он подчеркивал наличие между ними общего религиозного учения и призывал к объединению [82, с. 276].

---

[513] Согласно Ю. Ишихаме, Цэван-Рабдан получил титул Эрдэни Зоригту хунтайджи (Er te ni jo rig thu hong tha'i ji) около 1694 г. [472, p. 504]. И. Унковский писал, что ему этот титул (Эрдени журюкту Батыр контайша) прислал Далай-лама около 1689 г. [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 1. 1724. Л. 103].

Таким образом, джунгарский лидер осознавал, что его продвижение в Тибет не останется без реакции со стороны Цинской империи. Возможно, для дезинформирования маньчжуров, Цэван-Рабдан, заявляя, что территории «к востоку от Или до Кэма и Кэмчика искони принадлежали чжунгарам и должны быть теперь возвращены им» [237, с. 224], стал совершать набеги на Хами и угрожать землям кукунорских хошутов. Он имел, судя по всему, следующий план действий: небольшими набегами беспокоя цинские заставы на широкой полосе от Синина до Хами, направить войско в Тибет через запад страны.

Первым шагом к реализации его планов стал брак Бойталак, дочери джунгарского лидера, с сыном Лхавзана, Галдан-Дандзином, в 1714 г.[514] [565,p. 416]. «Чжунгары и хошоты из поколения в поколение брачились между собою» [109, с. 436], и одной из жен Цэван-Рабдана была сестра Лхавзана[515], и именно в этом браке родился Галдан-Церен [532. p. 276]. Такие браки «связывали различные правящие кости в каждой из трех политий ойратов (калмыки, джунгары, верхние монголы), а также связывали политии между собой через союзы трех правящих костей: джунгарских чоросов, хошутских гхалва (Ghalwas), и торгутов» [410, p. 621].

Далее, собрав небольшое войско (около 4000 чел.) в Яркенде, Цэван-Рабдан направил его в Тибет через Кунлунь; в начале августа 1717 г. джун-

---

[514] Свадьба состоялась в Или, и супружеская пара осталась там. Когда началась тибетская кампания, Галдан-Дандзин пребывал под наблюдением недалеко от урги. В 1721 г., после ухода джунгар из Тибета, он был заключен в тюрьму, а Бойталак передали Цэван-Джамбу, одному из джунгарских военачальников. Чуть позже хошутский зять был обвинен в практике черной магии и казнен, зажатый между двумя раскаленными котлами [532, p. 276]. Петек приводит и иные мнения, указывая, что зять был казнен еще в 1717 г. См. также, напр.: [82, с. 284]. По Джамбадорджи, Цэван-Рабдан умышленно выдал свою дочь за сына Лхавзана, и когда тот прибыл к джунгарам, то, поскольку он «был очень опытным человеком в делах заклинания и проклятий» [57, с. 129], хунтайджи сжег его между двух котлов.

[515] Согласно В. Шакабпе, то была не сестра, а дочь сестры Лхавзана, т.е. его племянница [565, p. 416].

гары во главе с Церинг-Дондубом (tse ring thon dhub)[516], двоюродным братом Цэвана-Рабдана, вошли в тибетский Нгари [Shakabpa 2010. P. 416]. Вскоре состоялось несколько незначительных стычек между сторонами [565, p. 416]. Джунгары распускали слухи, будто они совместно с Дайчин-Хошучи из Кукунора везут с собой Калсана Гьяцо, нового Далай-ламу, и такая информация снижала боевой дух тибетцев [565, p. 417].

В последние дни ноября того же 1717 г. джунгары захватили Лхасу. Грабеж длился два дня, при этом пострадали не только ламы иных школ (например, Ньингма)[517], но и отдельные представители Гелук. Потале и многим монастырям в Лхасе был нанесен значительный ущерб [57, с. 130][518]. Свое описание событий в Лхасе в период его захвата джунгарами приводит очевидец иезуит Ипполито Дезидери [115, p. 249-251]. По словам Панчен-ламы, «джунгары убили хана, потому что они его не узнали. Его ханша, сын и монгольская знать были арестованы… Командиры джунгаров сказали, что они должны встретиться со мной... на 14-й день… около 4000 воинов собрались в большом зале приема Поталы, где я проповедовал (им)» [565, p. 419].

Было организовано новое управление; интересный момент – джунгары не стали восстанавливать должность дэсрида, упраздненную Лхавзаном после изгнания Нгаванга Ринчена в 1706 г., а создали новую должность – секйонга (sa skyong)[519], коим стал Тагце Шабдрунг (Stag rtse Zhabs drung, 1717-1720) [579, p. 393]. Джунгары казнили многих видных хошутов [532, p. 279], ряд ньигмапинских лам. Поскольку Панчен пытался остановить ре-

---

[516] И. Дезидери писал, что Церинг Дондуб был ранее монахом в Шигаце, у Панчен-ламы [115, p. 335].

[517] По мнению М. Ариса, джунгары уничтожили 550 ньингмапинских монастырей [408, p. 160].

[518] Как говорил Цой Телей, член калмыцкого посольства 1729 г., «хонтайшин брат Черен Дундук с войском … в резиденцию самого Далай ламы учиня впадение молитвенные их храмы разорил, и бурханы и всю Далай-ламину казну без остатку пограбил; и с великим похищенным богатством возвратился» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 123].

[519] Как пояснил автору проф. П. Швигер, секйонг означает «защитник, правитель земли», и является эпитетом великих правителей.

прессии, ему, под давлением джунгаров, пришлось вернуться в Таши-Лхумпо [565, p. 421]. Попытки джунгаров наладить отношения с Панчен-ламой не удались, и они не закрепились в Шигаце. Панчен-лама традиционно высоко ценился ойратами и калмыками. В свое время Гуши-хан выражал озабоченность его безопасностью, и, по сути, этот вопрос стал одним из определяющих для выступления хошутов на запад Тибета против правителя Цзана. Гуши-хан писал Далай-ламе: «Панчен-ринпоче будет опасно находиться в Таши-лхунпо. Старшая царица ввиду почтенного возраста не сможет отправиться в Цзан. Ему необходимо направиться в Уй»[520] [128, p. 184].

Лхавзан перед штурмом джунгарами Лхасы направил в Пекин послание о помощи, однако высланная на подмогу кукунорская (хошутско-тибетская) армия не смогла оказать ему поддержки [137, с.191], цит. по: [262, с. 47-48]. В сложившейся ситуации император не мог полагаться на Далай-ламу, а также, вероятно, и на Панчен-ламу. Тем не менее, он верил в силу религии и авторитет духовных лиц и поэтому решил привлечь к разрешению проблемы главу монгольской сангхи: «57-е лето [1718], год желтой собаки. В рескрипте Шень-цзу урушиелту хуанди, данном 114-го числа 5-й луны в Хуринь, говорилось: “Беззакония Чжунгаров, по которым убили оне больших и малых лам западной страны [Тибета], достигли пределов крайности. Нет никого, помимо тебя, кто приносил бы пользу современной вере… Поэтому я послал [к тебе этот рескрипт]”. Согласно [этому] высочайшему рескрипту [Чжэбцзун-дамба], увещевая и поучая, неоднократно посылал послов к Цеван-рабтану, [хану] Чжунгарских Олотов, возмущавших веру в Западном Цзу» [Позднеев 1883. С. 86]. Видимо, в то время серьезных разногласий между Цэван-Рабданом и Богдо-гэгэном не было.

По указу императора на основе маньчжуро-китайских войск, дислоцированных в Амдо, была укомплектована новая армия, которая, однако, вес-

[520] «rgyal pos pan chen rin po che bkra shis lhun por bzhugs na sku nyen yong rgyal mo che ba na so'i stabs kyis gtsang du mi slebs pas dbus su phebs dgos tshul»

ной 1718 г. была разгромлена джунгарами у Нагчукла. В 1719 г. в Тибет были направлены две армии, во главе одной из них был Юнти, 14-й сын Канси. Осенью 1720 г. джунгары покинули Лхасу и в феврале следующего года вернулись на родину[521]. В Лхасе разместился цинский гарнизон[522]. Далай-лама был доставлен в Лхасу под эскортом маньчжурских и хошутских (кукунорских) войск [109, с. 121-123], был признан Панчен-ламой, а император утвердил его Далай-ламой Шестым[523]. Как отмечает А. Люлина, «Император действовал в этом конфликте как мудрый правитель-Чакравартин, воплощение бодхисаттвы Манджушри, стремившийся мирным и военным путями восстановить справедливость» [291, с. 93].

После неудачного завершения военной кампании в Тибет, Цэван-Рабдан в своем письме к императору от 30 декабря 1720 г. указал на религиозные причины, сподвигшие его к захвату Тибета. Джунгарский лидер писал, что Лхавзан, после того, как убил дипу, направил к нему человека со следующим посланием: «”Гуши-хан и князья[524] приняли религию, состоящую из двух частей[525], и я буду действовать соответственно. Я не вижу ничего, что разделяло бы нас. Давайте будем родственниками!” На это я ответил: “В прошлом вы делали всевозможные вещи [в религии]… Теперь приведите доктрину и изменившуюся религию в соответствие с прежним, старым обычаем, хорошо! Не оставляй дела сановникам Дибы!” Но он передал дела именно сановникам Дибы. Он начал с ними общаться и сказал: “Даже

---

[521] Вероятно, отвод войск из Тибета был осуществлен Цэван-Рабданом не только по причине военного давления со стороны Цинов, но также ввиду укрепления Россией своих новых границ в южной части Сибири, когда она вклинилась в джунгарские земли постройкой в 1716-1720-х гг. Иртышской укрепленной линии [231, с. 76-77].

[522] Одновременно, воспользовавшись ослаблением джунгаров, Канси в 1720 г. подчинил своей власти Турфан – султанат, имевший стратегическое значение для безопасности Джунгарии.

[523] Император вначале не признавал Цаньяна Гьяцо за инкарнацию Великого Пятого, поэтому не включал его в счет далай-лам; таким образом, Калсан Гьяцо признавался подлинной инкарнацией Пятого, а не Шестого Далай-ламы.

[524] Батур-хунтайджи и другие (сноска Е. Крафт)

[525] Видимо, имеются в виду Далай-лама и Панчен-лама.

если мы обязаны уважать Бокто[526], нам ничего не стоит практиковать все виды загрязняющих искусств". Я убежден, что шаби[527], которые возмущаются Бокто, являются бедствием для Желтого Учения из-за их дружбы с сановниками и пренебрежения доктриной. [Я установил], что он, Лазанг, также стал моим врагом… я отправил Церенгдондоба и сказал ему: "Если это возможно, то будет лучше жить в мире с ним. Если ничего не поделаешь, то не удастся избежать кровопролития из-за учения!"» [122, p. 64-65].

Далее Цэван-Рабдан писал, что его военачальнику не удалось найти общий язык с Лхавзаном[528], а из допросов одного из его приближенных выяснилось, что хошутский правитель «действовал в соответствии с [учением] Батма-Самбувы[529] [что] … немного отличалось от обычая» [122, p. 65]. Дальнейший пассаж не только раскрывает джунгарское видение событий, но также свидетельствует о глубинных познаниях Цэван-Рабдана учения буддизма, т.е. не только учения школы Гелук: «Когда они спросили: "Тогда в учении Батма-Самбувы были бы отклонения от доктрины обоих, Будды и Зунгкабы[530]", он сказал: "Во времена Берке-ситурхо-хана [Тисрон Децена[531]] и Камбу Будисати [Шанта-ракшиты[532]] учения Батма-самбува должны были в целом соответствовать желтой доктрине. Когда сочинения более позднего

---

[526] Панчен-лама, т.е. Богдо.

[527] Шаби – монахи, послушники.

[528] Как уже отмечалось, Лхавзан был убит при попытке вырваться из окружения. Вот как описывает ситуацию с интервенцией джунгаров Сумба-хамбо: «Галдан-хун-тайчжи [неверно, должно быть Цэван-Рабдан. – Б.К.], хан монголов левого крыла, услышал, что он [Лхавсан-хан] совершил нечто неверное в отношении установившейся системы взглядов и вступил в союз с некоторыми, кто посылал подарки, стянул в Тибет войска, в год огня-курицы [1717 г.] разгромил Лхавсана, добился очищения религии, освободив ее от грешников» [63, с. 49].

[529] Падмасамбхава, основатель школы Ньингма. Подробнее см.: [146, с. 302-304].

[530] Цзонкхапа.

[531] 38-й царь (bstan po) Тибета (втор. пол. VIII в.), известный усилиями по развитию буддизма в своей стране.

[532] Настоятель университета Наланда, которого пригласил в Тибет царь Тисрон Децен. Они совместно возводили первый в Тибете буддийский монастырь Самье, однако им стали «мешать» локальные «духи». Шантаракшита посоветовал царю пригласить Падмасамбхаву, которому в итоге удалось подчинить себе «духов», достроить монастырь и укрепить влияние буддизма в Тибете. Подробнее см.: [146, с. 384-385].

Батма-самбувы и раннего Батма-самбувы были смешаны с писаниями, скрытыми в каноне Красного[533] [учения] и выведенными из него, они более не совпадают [с учением Падмасамбхавы и Цзонкхапы]”» [122, p. 65-66]. Далее он назвал место, где совершались деяния, противные учению Гелук: «Хотя это доктрина Дердун-батма-лингбы (gter ston pad ma gling pa[534]), все вершилось в Мирулинге[535] (rme ru gling)» [122, с. 66].

Таким образом, Цэван-Рабдан считал, что, поскольку Далай-лама (Цаньян Гьяцо) стал изучать учение Ньингма и следовать «позднему» Падмасамбхаве, то уже не мог возглавлять Желтую доктрину [122, p. 67]. Он передает слова свидетеля, что это новшество «было вынесено из *еретического (учения)* белой шапки[536] и названо доктриной Тарни более позднего Батма-

---

[533] Видимо, имеются в виду учения школ Кагью и Сакья.

[534] Пема (Падма) Лингпа (pad ma gling pa, 1450-1521) – один из наиболее известных деятелей Ньингма, чье явление как одного из пяти правителей-тертонов было предсказано самим Падмасамбхавой. Лингпа прославился обнаружением многих скрытых терма (реликвий) Падмасамбхавы. Подробнее о нем см.: [453], [408]. Один из предков Далай-ламы Шестого.

[535] Монастырь был возведен при Три Радпачене, внуке Тисрон Децена, правившем в первой половине IX в., и прославившемся своей глубокой приверженностью буддизму. Монастырь известен тем, что в нем расположены храмы и культовые места поклонения Ньингма, Сакья и Гелук, при Пятом Далай-ламе здесь был построен специальный двор (пристройка) для печати сакральных текстов путем ксилографии.

[536] Согласно М. Эйрису, «ссылка на “белые шапки” в письме генерала [т.е. Фуннинги – *Б.К.*] использовалась как возможное доказательство “манихейской инфильтрации в доктрину Ньингма”, но такое предположение не должно сбивать нас [с толку]». [408, p. 129]. На наш взгляд, в своей оценке взаимоотношений ойратов с «белыми шапками» М. Эйрис упускает из виду действительно сохранявшееся негативное отношение ойратов к подобным учениям еретического направления, объединяемых понятием «белые шапки»; в частности, Батур Убаши Тюмен отмечал: «богдо Чингис хан пошел войною на белошапочников (цаган малахайту…), привел их под свою власть…» [103, с. 127]. В. Трепавлов отмечает, что белые шапки – общее определение для западных соседей Китая [372, с. 24, сн. 21], в последующих сносках он ссылается, в частности, на китайскую мифологию, согласно которой белый цвет – цвет запада. Й. Элверског под белыми шапками понимает мусульман [117, p. 109, note. 138]. Однако еще в дочингисов период под «белыми шапками» подразумевались манихеи – последователи учения Мани, в культе и внешней атрибутике которых белая шапка занимала одно из центральных мест, позже этим определением стали именовать тех, кого причисляли к еретикам. Чингисхан подверг манихеев гонениям: «Очевидно, роковыми для манихейства стали нападения монголов» [190, p. 198]. На наш взгляд, в данном контексте, Цэван-Рабдан подразумевал не столько «инфильтрацию» «манихейства» в Ньингма, сколько проявление «еретических», по его мнению, по-

самбувы» [122, p. 67]. Цэван-Рабан, перечисляя факты уничтожения и порчи ими сакральных объектов (например, балдахин над статуей Будды, фальсификация текста Канджура, и др.), заявляет, что готов дать исчерпывающее описание всего, что творилось в Лхасе, специальному представителю императора. Далее он писал, что, поскольку был указ императора к дипе о передаче Цаньяна Гьяцо в Пекин, то его окружение было добавлено к окружению Панчен-ламы; последнее было воспринято Цэван-Рабданом как желание императора сделать «Бокда банчена настоятелем главного места преподавания Желтого учения[537] и [таким образом] вернуть старый добрый обычай желтой [доктрины]» [122, p. 68], что он и пытался сделать.

Ранее в другом письме, посланном императору весной того же 1720 г., Цэван-Рабдан ссылается на предыдущее письмо императора, где тот писал о Далай-ламе как фальшивом и поддержал намерение джургарского правителя передать лидерство в Гелук Панчен-ламе [122, p. 49]. Далее Цэван-Рабдан писал: «Если цель Ваших усилий состоит в том, чтобы распространять учение и позволить живым жить в мире, то в ответ на это письмо внесите свой вклад, чтобы выразить свое внутреннее, праведное мнение», и предлагал императору издать указ, чтобы «Чжебцзундамба хутухту, посоветовавшись с джунгарами и народом Кукунора, организовал дела в соответствии с доктриной прежнего обычая», иначе ситуация «будет плоха для учения, а также заставит страдать всех живых существ» [122, p. 50]. Цэван-Рабдан поясняет причину написания письма: его посланник, который должен был создать «нерушимую дружбу» джунгаров с халхасами и народом Кукунора, пропал без вести. Джунгарский правитель продолжал интересоваться вопросами сохранения «чистоты» учения Гелук [56, с. 261].

Желание Цэван-Рабдана видеть во главе Гелук Панчен-ламу определялось не только его оценками внесектарианской политики Далай-ламы

ложений в учении Далай-ламы. Существующее в литературе мнение, что под «белыми шапками» в источниках обозначались мусульмане, зависит от контекста материала.

[537] Вероятно, имеется в виду Потала.

Шестого, но и тем обстоятельством, что в середине XVIII в. все еще не утвердилось единое мнение, кто главнее – Далай-лама или Панчен-лама[538]. Информацию об этом можно найти в записях бурятского пандито-хамбо ламы Дамба-Доржи Заяева, который в 1734-1741 гг. посетил Тибет. Он отправился туда обычным ламой и только в Тибете принял обеты гецула и гелюнга – от Панчен-ламы и Далай-ламы, а звания пандит и хамбо получил в 1764 г. Он писал, что «во всем Тибете главнейшим ламой является святой панчен-лама. Считается, что он главнее далай-ламы» [351, с. 123].

Со смертью Канси, после событий в Кукуноре в 1723 г. и столкновений между джунгарами и цинскими войсками, стороны оказались в тяжелой ситуации. Цины запросили мира [237, с. 233], с тем же к джунгарам прибыли монгольские и хошутские послы: «чтобы не воевать и жить в дружбе попрежнему» [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 1. 1724. Л. 60]. Для «умиротворения» Цэван-Рабдана новый император Юнчжэн направил в Джунгарию ламу (вероятно, весной 1723 г.). Российский агент Л. Ланг докладывал в Коллегию иностранных дел (КИД), что «по указу его ныне правительствующего величества один лама… с некоторою секретною комисиею к контышу отправлен. А что, однако же, между народом слух носился, якобы то учинилось для представления мирных пропозицей, ибо контыш уже и прежде сего чрез того же лама китайскому двору объявить велел, что он не несклонен на великодушных кондициях в мир вступить, но буде его богдыханское величество при резолюции своей останется его китайским вассалом учинить, то он со всякою силою тому противитца станет» [95, с. 383]. Цэван-Рабдан предложил перемирие с условием отвода войск от границ его земель, за что

[538] Панчен-лама почитается как эманация будды Амитабхи, Далай-лама – как воплощение бодхисаттвы Авалокитешвары. Традиция поиска и идентификации инкарнации Панчен-лам возникла при Далай-ламе Пятом, признавшем Четвертого и Пятого Панчен-лам. Считается, что они несут ответственность за подтверждение реинкарнации друг друга; в случае смерти Далай-ламы духовные обязанности переходят к Панчен-ламе, он же утверждает дэсрида при малолетстве следующего Далай-ламы.

обещал «приятельское соседство» [там же][539]. Император Юнчжэн согласился, оставив на границе охранные отряды.

Эти события помешали И. Унковскому, прибывшему в ургу, заключить соглашение между Россией и Джунгарией[540]. «И мое прошение чтоб городы построить - для того что китайцы на улусы мои чинили нападения, а ныне де старой Амуголи хаган умер и на место его сын вступил и прислал послов чтоб быть по прежнему в дружбе... и китайцы де стали быть в худом состоянии. Для того ныне городы мне не надобны» - говорил ему Цэван-Рабдан 4 августа 1723 г. [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 1. 1724. Л. 67].

По мнению В. Моисеева, до 1680-х гг. русские власти видели в Джунгарии сильного противника и поэтому искали союзников среди среднеазиатских правителей. Но после выдвижения Цинской империи к границам России Джунгария стала рассматриваться как возможный буфер между странами. Он ссылается на письмо к Петру Первому от посла в Китае С. Л. Владиславич-Рагузинского, сообщившего в апреле 1728 г., что «контайша… зело нужен и от китайцов не токмо оборона, но по случаю против их полезнейший союзник». Позже, в 1733 г., КИД обращала внимание вице-губернатора Иркутской провинции А. Бибикова на это [297, с. 33]. Русские власти и ранее были заинтересованы в Джунгарии - еще в августе 1712 г. первый глава Сибирской губернии князь М. П. Гагарин писал канцлеру Г. И. Головкину: «Недобро нам государь зело того беречь чтоб не был тот калмыцкой владелец контайша разорен от китайского и согнан с тех мест» [208, с. 81].

Несмотря на установившиеся относительно мирные отношения с цинским двором, хунтайджи понимал, что надо готовиться к войне. Кроме соответствующих военных приготовлений, он полагался и на тантрические

---

[539] По мнению А. Позднеева, после 1722 г. Дзебцзун Дамба-хутухту представил доклад от имени Цэван-Рабдана, где тот якобы просил мира [82, с. 288].

[540] И. Златкин считал, что И. Унковский прибыл с целью добиться добровольного вхождения Джунгарии в подданство Российской империи, «на условиях, аналогичных Аюки», но Цэван-Рабдан отказался [237, с. 232].

службы. В урге Цэван-Рабдана ламы иногда выступали в роли тех магов, чья мощь или колдовство, как предполагалось, могли помочь преодолеть могущество маньчжурских армий. Например, в архивном материале есть описание специального магического мероприятия, увиденного И. Унковским. Однажды вечером ламы Цэван-Рабдана организовали особую церемонию: в 300 саженях от места действия (праздника), на восточной стороне, «из камыша и из всякого хлама искладена была яко копна пустая и в нее положено было пороху. И пришед старшой лама зажечь порох и копна загорелась, а колмыки, которые были в панцирях тридцать человек, из оружия палили на восточную сторону и весь народ, захватя что попало в руки (камень, или палку, или земли) с великим криком бросали на восток, будто бы в победу на китайцов придти, и сам контайша шел» [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 1. 1724. Л. 45][541]. Вероятно, это была часть тантрических практик, большим знатоком которых был Лобсан Пунцог, один из духовных наставников джунгарского лидера[542]. Кроме магических ритуалов, ламы несли ответственность за распространение учения в ханстве и процветание страны[543].

После неудачи в тибетском направлении, Цэван-Рабдан обратил внимание на калмыков и «думал соединить под своей властию все четыре рода древнего ойратского союза, сделаться самостоятельным ханом всех ойрат-

[541] Аналогичное действо было описано Угримовым в отношении правления Галдан-Церена [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д 3. 1731-1733. Л. 113 об.]. Оно было совершено перед «баталией» с китайскими войсками и после ее неудачного завершения.

[542] Он также известен как Кемпотан-лама, Гоман Лаза Лобсан Пунцог и Джунгарский Нойон Хамбо Лувсанпунцог, ученик Чжамьян Шадбы ([614, с. 88]; [259, с. 131-134]). Возглавлял дацан Дрепунг Гоманг, в период оккупации Тибета джунгарами был ответственен за преследование отдельных лам из иных школ, кроме Гелук.

[543] И. Унковский писал, что он как-то передал ламам в подарок желтую ткань и просил сообщить им, что «Его Императорского величества посланник имел честь видеть две оказии вашего богомоления в праздники ваши. И присмотрел, что вы употребляете желтое одеяние, того ради послал к вам в подарок желтого стамеду сорок два аршина…» [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 1. 1724. Л. 58]. В ответ старший лама сказал: «Великого белого царя посланник прислан дабы ему со обоих сторон народ порадовать и намеренное дело хорошо исправить, сей подарок того ради к ним послал понеже обносятся потихонку начало бутто. Некоторые контайшины знатные люди злые намерения об нас восприять хотели, а ламы в контайше и народе великую силу имеют…» [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 1. 1724. Л. 58 Л. 58 об.].

ских поколений и восстановить сполна старые границы чжунгарских владений» ([82, с. 276]; см. также: [109, с. 452])[544]. Для нейтрализации его усилий в калмыцком направлении, и очернения политики в глазах российского двора, цинские послы обвинили его в узурпации трона Галдана без «позволения других ханов и духовных знатных особ» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 9. 1731. Л. 1 об.], что «…оной же Цон Араптан уже противу Закона и веры отправил войски свои на место моления[545], где Лозон хана убили, и храмы разорили, и бурханом в жертву приносимое расхитили, и многих лам побили» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 11. 1732. Л. 132 об.]. Послы считали, что такое случилось из-за его усиления торгутами, которых Цэван-Рабдан ранее отобрал у Санджипа, сына Аюки [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 9. 1731. Л. 2].

События 1717 г. были обусловлены рядом факторов: 1. Обнаружением воплощения Шестого Далай-ламы; 2. Активностью оппозиции в Гелук, стремившейся усилить свое влияние; 3. Уходом части хошутов Цинхая под власть Цин и бегством отдельных родов в Джунгарию; 4. Благоприятной экономической ситуацией (был захвачен ряд западных оазисов Восточного Туркестана). Цэван Рабдан направил свои войска в Тибет, против правившего там хошутского хана Лхавзана, с целью оказания поддержки определенной части духовенства Гелук ввиду доктринальных разногласий внутри этой школы, ее «очищения» от практик учения Ньингма.

Но, наверное, наиболее принципиальными обстоятельствами, в дальнейшем оказавшими фатальное влияние на судьбы ойратских ханств, стали внешние причины: формирование системы регионального управления как в Цинской империи, так и в Российской, встреча этих империй в Южной Си-

---

[544] В конце октября 1726 г. в разговоре с Беклемишевым зайсанг Яман сказал, что «хотя им всем пропадать, только они своего никому не упустят»; речь шла о запрете царского правительства калмыкам идти в Кубань на помощь Бахты-Гирею. Для калмыков то был повод «вернуть» бежавших туда подданных татар, а с «турецкой ордой» они, калмыки, говорил Яман, справятся сами. Но калмыки опасались двигаться в Кубань, т.к. существовала реальная опасность нападения со стороны Цэван-Рабдана, и только после его смерти весной 1727 г. эта опасность миновала [НАРК. Ф. Р-145. Оп. 1. Д. 199. Л. 255].

[545] Имеется в виду Лхаса.

бири и размежевание между ними границ. Империи проводили перевооружение своих армий, которые становились все более опытными.

5.2.1. Буддийская идентичность хошутов как фактор региональных перемен

В первой четверти XVIII в. кукунорские правители и ламы продолжали находиться под возраставшим воздействием с цинской стороны. Хошутские ламы выступали на стороне Далай-лам, т.е. не были сторонниками внутригелукпинской оппозиции, и доктринальные разногласия для них едва ли были принципиальны. Пребывая на северо-восточной окраине тибетского мира, они были тесно связаны с духовенством у других ойратов, у монголов, с пекинским ламством, через их территории и при их участии шли паломники и посланники в Тибет и из Тибета; немаловажным было и то обстоятельство, что их патронировал маньчжурский двор.

Кукунорские хошуты стремились преобразовать свой регион (к югу и востоку от Кукунора) в крупный центр Гелук, в чем-то даже сопоставимый с находящимися в Уй-Цзане святынями желтошапочной школы. Для этого было все необходимое: недалеко от Синина (30 км) находился известный монастырь Кумбум, возведенный Далай-ламой Третьим на месте рождения Цзонкхапы, а весь этот регион еще с XIV в. являл собой важный центр школы Сакья. Более того – благодаря существованию в прежние времена Тибетской империи, регионы Нинся, Синин, тангутское Си-Ся, т.е. соседние с Кукунором земли, оказались буддийскими и оказали мощное сопротивление надвигавшемуся исламу [579, p. 137][546]. Таким образом, тибетская культура давно была укоренена на тех территориях, где позже стали кочевать ойраты,

[546] Как писал О. Зотов, уйгуры в течение 860-873 гг. вытеснили тибетцев из Бешбалыка, Турфана и Комула, и стали воспринимать буддизм у местного индоевропейского населения, преобладавшего здесь еще с начала новой эры [239, с. 36]. Так Восточный Туркестан, несмотря на начавшуюся смену населения, продолжал оставаться буддийским.

и оказала уникальное влияние на их политическое, этническое и культурно-историческое развитие.

Выше уже отмечалось, что в 1709 г. хошуты в лице Цаган-Тензина (Эрдени джинонг), одного из лидеров Кукунора, пригласили Чжамьяна Шадбу создать новый монастырь в Кукуноре, обещая содействие и помощь. Шадба построил знаменитый Лавран (Bla brang bkra shis ’khil)[547], и «с тех пор они установили отношения “покровитель – наставник” с линией Чжамьяна Шадбы» [523, p. 526-527]. Авторитет Чжамьяна Шадбы был столь высок, что построенный им в Амдо Лавран довольно скоро стал одним из самых известных монастырей Гелук.

Определенный парадокс заключался в том, что среди всех ойратов именно у хошутов этническая идентичность оказалась крайне неустойчивой. В эпоху Великого Пятого, а именно в 1679 г., ойраты Джунгарии определялись как «союз четырех ойратов», а хошуты Цинхая – как «живущие на побережье Кукунора»[548], т.е. кукунорцы. В «Автобиографии Далай-ламы Пятого» ойраты названы, кроме собственно этнических наименований (thor god - торгут, jong gar - джунгар, dur bod - дербет), также как *ород* (o rod)[549] и *сог-по* (sog po). Вероятно, ввиду их ближайшего соседства с Тибетом, в отличие от других монгольских народов, и глубокой вовлеченности в его различные сферы жизни, хошуты определялись в тибетской традиции по их географической принадлежности как кукунорские (кукунорцы), а по этнической – как монголы (ойраты – sog po). Кроме того, тот регион традиционно воспринимался тибетцами как «верхний», отсюда – верхние (верховые) монголы (дээд монгол – Deγedü Mongγol). Х. Цэнгэл посвятил специальную ра-

---

[547] О строительстве Лаврана см.: [266, с. 256-257]. Чжамьян Шадба также построил тантрический факультет в монастыре Гонлун Джампалинг (dgon lung byams pa gling). В последнем проживали такие известные среди всех верующих ламы, как Туван (thu'u bkwan), Чанакья (lcang skya) и Сумба (sum pa) [Chhosphel].

[548] «sog po tsho chen bzhi bcu o rod tsho pa bzhi mtsho khri shor rgyal mo'i gram du gnas pa'i rgyal po» – «союз (объединение) больших четырех десятков монголов, союз (объединение) четырех ойратов, царь живущих у берега Кукунора» [дано по: 548, p. 330].

[549] Скорее всего, слово «ород» происходит от этнонима *ойрат*.

боту изучению истории и значения этого термина, являвшегося особым атрибутом культурной, политической и этнической истории этих хошутов. Под определением (этнонимом) «верхние монголы», который имел историческое развитие, подразумевались stod hor, в тот исторический период ойраты в целом, и «кукунорские» в частности. Впервые этноним «Deγedü Mongγol» появляется у Сумба Хамбо, который под ним вначале подразумевал, вероятно, всех ойратов (stod hor), но позже он сохранился только для тех, что жили в Цинхай-Тибетском нагорье. Остальные, и прежде всего восточные монголы, им названы как «Dooradu Mongγol» (нижние монголы). Один из основных посылов для такого разделения – религиозный: притибетские ойраты понимались им как более «приближенные» к святому Тибету, как «лучшие» монголы [583, p. 92-93, 97]. В географическом плане под этим термином понимались монголы (т.е. не только ойраты), проживавшие на территории Амдо, Тибета, Ганьсу и Сычуани [583, p. 97]. Такое «региональное» определение хошутов оказалось живучим[550] – например, в 1724 г., когда капитан И. Унковский был у Цэван-Рабдана, то в одном из его разговоров с зайсангами последние спросили у капитана: «мунгалской и коконорский народы к нам ли сходен или к китайцам», на что Унковский ответил, что «я про мунгал слыхал, о коконорцах никогда» [АВПРИ. Ф. 113. Ф. 113. Оп.1. Д. 1. 1724. Л. 138 об.]. Таким образом, в 1720-х гг. джунгары их именовали кукунорцами (коконорцами)[551]; в одном из своих писем к императору Цэван-Рабдан обозначил тех хошутов как «народ Кукунора» [122, p. 50].

Причину появления этого этнонима – «верхние монголы» (кукунорцы) – следует отнести, вероятно, к близости такого мощного идентификационного центра, как тибетский, который обладал теми же возможностями, что и

[550] В действительности, так до сих пор именуют потомков ойратов, живущих в Цинхае.
[551] Это еще один пример того, насколько быстро топоним мог стать этнонимом целого народа.

китайский (маньчжурский) – влиять на содержание идентичности[552]. Действительно, только с началом тесного религиозно-политического взаимодействия ойратов и тибетцев стало возможно появление «кукунорцев» (собственно, как и «джунгаров»), а также формирование их государственных образований – Хошутского и Джунгарского ханств. Хошуты стали обладать несколькими идентичностями: ойраты, верховые (верхние) монголы, кукунорцы. Значение их «локальной» идентичности возросло после пребывания маленького Калсана Гьяцо в Кумбуме и интронизации его как очередного Далай-ламы. Тем не менее, цинские власти, утверждаясь в Тибете, не торопились приглашать кукунорцев к управлению в Лхасе.

После вытеснения из Тибета джунгаров, Пекин должен был решить задачу организации новой эффективной власти и определения места и роли Далай-ламы, что вело к возрастанию цинского контроля в Тибете [560, p. 119][553]. Несмотря на интенции, заложенные в указе императора о совершенствовании управления и создании переходного «временного правительства», что означало подчинение сферы религии области политики, Далай-лама оставался признанным авторитетом не только в Тибете, но и за его пределами и даже за границами имперского влияния [560, p.158].

В 1721 г. «временное правительство» было распущено. Не будучи уверенным в лояльности нового Далай-ламы, император создал, в качестве исполнительного органа, совет калонов (bka’ blon, министров) – кашаг (bka' gshags) во главе с Соднамом Гьялпо (bsod nams rgyal po), подчинявшийся командиру расквартированных в Лхасе цинских войск. Институт регентства — дэсрид – был ликвидирован. В кашаг вошли четыре калона, наиболее известным из них был Канченнэ (khang chen nas), бывший руководителем из

---

[552] Парадоксально, но и письменность, изобретенная Зая-пандитой, т.е. представителем хошутов, получила слабое распространение у его кукунорских сородичей, отдавших предпочтение тибетскому языку.

[553] «…Кукунорские и китайские генералы вместе с войсками в год железа-мыши (1720 г.) привезли из Гумбума в тибетский Уй далай-ламу Галсан-Чжамцо, и с этого времени Китай подчинил своей власти Тибет» [80, с. 49].

местечка Нгари Корсум (mnga’ ris skor gsum) в Западном Тибете. На эту должность его назначил Лхавзан в конце 1715 г. [570, p. 205]. Он и возглавил правительство. Канченнэ выделился в 1719 г., когда вероломно уничтожил отряд джунгаров, в котором были и представители ойратской знати, уходившие из Лхасы в Джунгарию по причине приближения цинских войск, и, ввиду доверия к Канченнэ, остановившиеся для отдыха в его резиденции. Канченнэ достались некоторые святыни, которые джунгары пытались вывезти к себе на родину, в частности знаменитая статуя Авалокитешвары[554] из Поталы[555]. За этот поступок он был вознагражден титулом бэйсэ и назначен калоном [570,p. 205].

Уход джунгаров из Лхасы и Тибета, интронизация нового Далай-ламы, образование кашага, где не нашлось места для хошутов, и другие события имели место на фоне дальнейшего падения влияния этих ойратов. В свое время Далай-лама Пятый особенно выделил роль хошутов в будущем школы Гелук: «В отличие от прежних школ, сейчас у тех, кто носит желтую [шапку] учения, хорошее и плохое, зависит от покровителей, живущих на севере и тех, кто обитает в регионе Кукунора. Соответственно, чтобы избежать [проблем] и существовать, я благословил царя и его брата [посвящением] “деяния и смерти”, связав себя с ними обетами»[556] [128, p. 476-477]. Ю. Ишихама отмечает, что маньчжурский двор вначале, т.е. после изгнания джунгар, предполагал оставить за хошутами позицию «царя Тибета» ([471, p. 421]; см. также: [378, с. 175]). Тем более, что и сами хошуты рассчитывали на такое разрешение ввиду их преданности Далай-ламе: «благородные

---

[554] Это та самая статуя, которая была доставлена в Лхасу хошутской ханшей Гунджой. До того статуя в ходе боев Гуши-хана перемещалась в его походном храме с одного поля сражения на другое, и по завершении тибетской компании в 1645 г. была помещена в одном из залов будущей Поталы [405, p. 140-143]. Вероятно, джунгары рассчитывали использовать ее «боевой» потенциал в борьбе с маньчжурами.

[555] В настоящее время хранится в Большом зале Красного дворца Поталы.

[556] «sngar dang mi 'dra ba'i zhva ser 'chang ba'i bstan pa 'di byang phyogs kyi sbyin bdag rnams dang khad nyer mtsho sngon po skor gyi dus bde dog la rag lus pa 'dra zhig 'dug pas las gshin gyi rjes gnang gi sgo nas rgyal po sku mched dam tshig sbrel»

потомки Гуши-хана с ранних времен последовательно интронизировались царями Тибета, и вновь все должно быть как прежде» [Sum-pa 1969. P. 49]. Через хошутов можно было влиять на других ойратов, первые имели уже налаженные отношения и взаимодействие с тибетскими кланами и религиозными лидерами-тулку. Тем не менее, развитие событий, сопряженных с тибетским фактором, обусловило потерю ими вообще какого-либо политического значения, особенно после неудачного восстания 1723 г.

Когда в начале 1723 г. император Канси умер, хошуты Кукунора подняли восстание: в тот год «сын Даши-батура Лубсан-даньцзинь[557] возмутился» [109, с. 118]. Восстание было обусловлено не только недовольством хошутов новой политикой Цинов, но свою роль сыграл и определенный цинско-тибетский антагонизм в части легитимации права лидеров кочевников на правление. Например, возникал вопрос о соответствии титулов и званий, вручавшихся хошутской знати императором еще с конца XVII в., тибетским и/или традиционным ойратским (монгольским). Об этом заявлял Лобсан-Данзин на съезде хошутской и тибетской знати в Цаган Толга, пытаясь вернуть в обиход прежние титулы, при этом он назвал себя Далай-хунтайджи [109, с. 426]. Определенно, имевшаяся в таком случае отсылка на прежние порядки подразумевала безусловный авторитет Далай-ламы (титулов, им вручавшихся) для политико-управленческой структуры и культуры этих ойратов.

Для императора Шицзуна (девиз правления Юнчжэн, правил до октября 1735 г.) это событие стало поводом напомнить хошутам об их прежней высокой оценке со стороны двора и необходимости сохранять лояльность империи, присущее им со времен Гуши-хана, который оказал неоценимую поддержку Далай-ламе Пятому в борьбе с врагами Гелук, и он потребовал прекращения военных действий и наказания виновных ([137, с.

[557] Лобсан-Данзин (Blo bzang Bstan ’dzin, также известный как Лобсан-Данджин/ Тензин) после смерти своего отца в 1714 г. возглавил хошутов Кукунора; еще задолго до этого ему был дарован титул цзиньвана. Он сопровождал Калсана Гьяцо из Цайдама в Лхасу.

208], цит. по: [262, с. 48]). Однако Лобсан-Данзин, сославшись на внутрихошутские противоречия по вопросам политики в отношении Тибета, отказался подчиняться указу [109, с. 426].

В восстании активное участие приняли и ламы. Ш. Чимитдоржиев приводит данные из хроники: «Ламы оказывают помощь восставшим. Несколько тысяч лам с оружием в руках мужественно воюют. После поражения они закрылись в монастырях и продолжают борьбу» [394, с. 144]. Восстание летом 1724 г. было потоплено в крови, Лобсан-Данзин с окружением ушел в Джунгарию[558]. Цэван-Рабдан отказался передать его императору. В деле усмирения Кукунорского региона цинские власти сделали ставку на Цаган-Тензина, двоюродного брата Лобсан-Данзина.

Император Юнчжэн кардинально трансформировал свою политику в отношении хошутов – была отменена система «восьми тайджи» и создана хошунная; ойраты были поделены согласно субэтническому принципу с созданием 29 хошунов: 21 хошутские, 4 торгутские, 2 чороские, 1 хойтский и 1 халхаский ([116, p. 77, note 262]; [364]; [571, p. x-xi]). Хошуты лишились титула «царей Тибета», да и сам титул был предан забвению. Фактически была аннексирована территория, которая еще со времен Гуши-хана относилась к юрисдикции хошутов (богатый Кхам). Большую часть хошутов, вероятно, ввиду угрозы их новых возмущений, было решено переселить на северную сторону гор Алашань, тем самым удалив их подальше от Тибета.

По «усмирении» Цинхая представители двора взяли с собой в Пекин несколько ранее найденную инкарнацию – известного Чанакья-хутухту (Третьего) Ролпе Дордже (Lcang skya rol pai rdo rje, 1717-1786), вероятно, хошута по происхождению, который сыграет видную роль в истории буд-

---

[558] Балман Пандита Кончог Гьялцан (Dbal mang Paṇḍita dkon mchog rgyal mtshan (1764–1853)), 24-й наставник Лаврана, считал, что Лобсан-Данзин проиграл, поскольку был последователем Ньингма [605, p. 24]. Согласно архивному документу, «оные коконорские жители и сами междоусобную брань и войну имели, и из них половина отошли к хонтайше, под ево протекцию…» [АВПРИ. Ф. 119Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 123].

дизма как у монгольских народов, так и в самом Тибете. Большую роль в идентификации и обучении Ролпе Дордже сыграл Чжамьян Шадба. Надо отметить, что Цины старались сохранять линии перевоплощенцев, чтобы поставить их на службу империи. Так, Ролпе Дордже, воспитанный в Пекине, был беспрекословным исполнителем императорских указов. То же касается Илагугсан-хутухту: линию воплощенцев начал Сечен Чойдже Джинпа Гьяцо (Se-chen chos-rje Sbyin-pa rgya-mtsho), чьим воплощением был Джампа Чойчог Гьяцо (Byams-pa chos-mchog rgya-mtsho), который перешел на сторону Галдана. После его казни в Пекине, очередное воплощение, Джамьян Лхудруп Гьяцо ('Jam dbyangs lhun-grub rgya-mtsho), видимо, отошел от политических дел, полностью посвятив себя религии [599, p. 846].

Хошутский Очирту-тайши, бывший в близких отношениях с Далай-ламой и за свою мудрость получивший от тибетского первоиерарха титул «Цэцэн-хан», предвидел печальный конец ойратов: «Баргу бураты в российском подданстве будут; хойты – в хивинском; мои же родственники в тибетском или китайском, а меня разорят в соседстве находящиеся зюнгары; сами же зюнгары в хивинском ли или в китайском подданстве останутся, точно предсказать не могу; а Дайчинговы потомки торгуты, как находятся в тесном месте, само собою жить недолго будут, а останутся в российском или другом каком варварском подданстве» [52, с. 92]. Габан Шараб, когда писал свою работу в 1737 г., уже был осведомлен о результатах описанных им «предвидений» Очирту-тайши. Интерес представляет предположение о двойном – тибетском и китайском – подданстве хошутов, что было подтверждено современником Габан Шараба, Цой Гецулом, бывшим членом калмыцкого посольства в Тибет 1729 г.: «китайского калмыцкой народа имянуемого хошот, которые кочуют у озера Кокунур» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 107], они же «ево Далай ламины подданные народы живущие при озере Коконоре» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 123]. Вероятно, такое «двойное» подданство, при акцентиро-

вании регионального (в том числе религиозного) фактора и редуцировании того, что связано с принадлежностью к ойратам, размывало прежние идентичностные коннотации и формировало менее устойчивые стереотипы идентичности.

Тем временем в Лхасе калоны, представлявшие различные регионы страны, не могли согласовать свои представления о развитии Тибета и текущих задачах. Часто возникавшие между ними споры и конфликты 5 августа 1727 г. закончились убийством Канченнэ и началом гражданской войны [560, p. 141]. За восстановление порядка взялся Миванг Пхоланай (mi dbang pho lha nas, также известный как Pho lha ba Bsod nams Stobs rgyal, прав. 1728-1747), один из калонов, подавший в отставку незадолго до трагедии. Одной из возможных причин его решения указывают гонения на Ньингма, которые организовал Канченнэ с подачи цинского двора, тогда как Пхоланая подозревали в сочувствии к этой школе[559].

Миванг Пхоланай стал калоном не случайно. Он еще при рождении был признан воплощением хошутского ламы и одновременно военачальника Галдан-Цеванга (dga’ ldan ts‘e dbang), подчинившего власти Далай-ламы западно-тибетский регион Нгари в 1678–1683 гг. [570, p. 200]. Падма Гьялпо (pad ma rgyal po), отец Пхоланая, был дружен с Галдан-Цевангом еще со времен войны с Ладакхом из-за Нгари, когда выделился своей храбростью и полководческим талантом ([134, p. 37, 51]; см. также: [570, p. 202-203]). Падма Гьялпо, пользуясь таким покровительством, стал видной фигурой в Цзане, вероятно, в том числе и потому, что этот лама-военачальник был внуком Гуши-хана [570, p. 203]; таким образом, Пхоланай, как его воплощение[560], имел связи особого уровня с правившей хошутской фамилией и во-

---

[559] Пхоланай был поклонником школы Ньингма, но, как отмечает Сумба-хамбо, «боялся китайцев и монголов» [80, с. 50, сн. б].

[560] Кроме этого примера с внуком Гуши-хана, есть другой аналогичный пример – воплощение хошутского Зая-пандиты в тибетском мальчике [79, с. 102-103].

обще с хошутами[561]. После убийства Канченнэ его сотоварищами–калонами, он смог в кратчайшие сроки собрать армию в 9 тыс. воинов на своей родине, в Нгари и Цзане. Гражданская война, длившаяся год, закончилась победой Пхоланая, который схватил и казнил убийц-калонов и возглавил управление страной [80, с. 49]. В конце того же года прибыли представители императора Юнчжэна, которые провели суд и подтвердили право Пхоланая править Тибетом[562]; он проводил в целом ту же про-маньчжурскую политику, что и Лхавзан-хан.

Следовательно, можно отметить такую особенность тибетской политики маньчжурских правителей: они выдвигали на властные посты в Лхасе людей, так или иначе связанных с хошутами. Кроме случая с Пхоланаем, можно привести свидетельство Сун-юна (1752-1835), этнического монгола из Синего знамени, представлявшего цинский двор в Лхасе в период 1794-1799 гг., о том, что Канченнэ был зятем Лхавзана [464, p. 88]. Итак, эти тибетские политики (Канченнэ и Пхоланай), возглавлявшие страну после правления Далай-ламы Шестого и джунгарского завоевания, имели особого уровня отношения с хошутским народом. Иначе говоря, при участии хошутов в Тибете было создано совершенно особенное правительство (руководство), в составе которого были лица, представлявшие собой линии совместных воплощений (хошутов с тибетцами). Так у хошутских лидеров появились уникальные возможности для интеграции с тибетской верхушкой.

У джунгаров, видимо, было что-то подобное, и пример с Галданом Бошогту-ханом это доказывает[563], однако возможности дальнейших воплощений были ограничены, в первую очередь, вероятно, по политическим мо-

---

[561] В период правления джунгаров, он провел несколько месяцев в заточении, однако, был оттуда освобожден стараниями своего друга Нгаванга Пунцока, джунгарского ламы (о нем см. выше), в то время возглавлявшим Дрепунг Гоманг [565, p. 422].

[562] Император хотел, чтобы после этой войны во главе Тибета остался духовный лидер, но не Далай-лама, а Панчен-лама. Последний отказался, и тогда у власти встал Пхоланай.

[563] Дж. Мияваки выделяла «этническое» происхождение Галдана, как получателя титула от Далай-ламы: он наполовину был хошутом, его матерью была дочь Гуши-хана [516, p. 271].

тивам[564]. У нас нет информации, подтверждающей наличие у калмыков (торгутов) в начале российского периода линий воплощенцев, однако они могли появиться после Аюки-хана. Благодаря отсутствию таких линий, или, точнее, отсутствию связей между хубилганами и правящей элитой, джунгарам и торгутам удавалось избегать влияния Цинов на их традиционные механизмы политического управления. Вместе с тем, наличие главного ламы – назначаемого Далай-ламой – являлось сущностным аспектом стабильной работы ханской административной системы. Вкупе с традицией получения ханского титула от Далай-ламы (у калмыков), эти два религиозно-политических института («главный лама» и «хан») со временем оказались в центре внимания Пекина, искавшего способ влияния на ойратов.

Важно заметить, что хошуты в течение всего изучаемого периода действовали как истовые последователи школы Гелук и лично Далай-ламы, в отличие от джунгаров (более ориентировавшихся на Панчен-ламу) и калмыков (допускавших активность разных тибетских школ при первенстве основного ламы из Гелук, утверждаемого Далай-ламой). Вероятно, одним из наиболее примечательных показателей такой приверженности хошутов является их глубокая убежденность в том, что Далай-лама Шестой не скончался от болезни близ Кукунора, но выздоровел и скрылся в их кочевьях.

Ч. Белл приводит следующую информацию, услышанную им от тибетцев: «Далай-лама Шестой имел могущество являть несколько форм. Его собственное тело обычно пребывало в Потале, тогда как второе тело бродило неподалеку, выпивая вино и “обнимая” женщин» [414, p. 141]. Такое «поведение» позволяло ему находиться «одновременно» в нескольких местах, поэтому появилось поверье, что он не скончался по пути в Пекин, но вы-

[564] В этой связи представляет интерес требование цинской стороны к хошутам Кукунора запретить браки с аристократическими семьями из Джунгарии, хотя с торгутами такие контакты поощрялись (см. ниже).

жил[565] и провел остальную часть жизни в путешествиях, в том числе был настоятелем хошутского монастыря. Перипетии его судьбы описаны в работе Нгаванга Лхудруп Даргье (Ngawang Lhundrup Dargye) «Биография Всеведущего Нгаванга Чодрак Пелзангпо (Ngawang Chodrak Pelzangpo), Содержащая Мелодичный Дискурс о Его Наиболее Выдающихся Деяниях, [Озаглавленная] Мелодия из Шнуров Божественной Лютни» (1757 г.), то есть спустя полвека после смерти этого Далай-ламы [408, p. 134, 137]. Согласно тексту, в 1716 г. алашаньский тайджи, отец автора текста, пригласил Цаньяна Гьяцо в свои кочевья, где последний стал настоятелем монастыря Тайдун (Taitung) и прожил там до «Достижения Нирваны» в 1746 г. [408, p. 144]. Чтобы не быть узнанным, он именовал себя как Лобсан Ринчен Чодраг Гьяцо и Нгаванг Чодраг Гьяцо Пелзангпо, а его инкарнации шли у местных алашаньских хошутов [408, p. 141, 167-168]. О том, что эта уникальная инкарнация продолжалась и в начале XX в., писал Б. Барадийн, посетивший местных хошутов в 1905-1907 гг.; воплощенец, Гьялсрай Гэгэн, был еще мальчиком и пребывал в Барун-хийд в Алашани [223, с. 103][566].

Таким образом, изменение политики Цинов в отношении хошутов определил целый комплекс факторов и обстоятельств. Во-первых, политические: они имели родственные отношения с джунгарами - и те, и другие были ойратами, и признавали это родство; такие связи угрожали безопасности северо-западных и юго-западных границ империи. Во-вторых, религиозные: несмотря на обнаружение ими инкарнации Далай-ламы Шестого – Далай-ламы Седьмого Лобсан Калсан Гьяцо – деятельное участие в его воспитании (он жил в монастыре Кумбум, т.е. на территории, подконтрольной хошутам) и препровождении в Поталу после изгнания джунгаров, они уже не воспринимались в Тибете как защитники веры. Более того, в 1726 г. в од-

---

[565] Даже мест захоронения имеется не одно: одно в Алашани (в монастыре Барун-хийд – Западный монастырь), другое в Дрепунге [408, p. 135, 167].

[566] Как сообщил автору Х. Цэнгэл, ныне уже не существует той инкарнации; вероятно, она прекратилась в период, последовавший после прихода КПК к власти в 1949 г.

ном из своих декретов к Далай-ламе император Юнчжэн ставит фактически в один ряд «повстанцев-джунгаров» и Лобсан-Данзина: «Позже, когда Лобсан Данзин поднял бунт, я боялся, что бандиты налетят на Лхасу, поэтому я послал командира Чжу Ина <…> чтобы обеспечить защиту» [113, p. 41-5]. В-третьих, административные: хошуты показали свою неспособность выдвинуть единого лидера, который признавался бы ими всеми, результатом чего была неясная ситуация с управлением в Тибете. В-четвертых, экономические: с переходом Кхама под управление Пекина, экономика Тибета оказалась подконтрольна маньчжурскому правительству, и хошуты уже не имели финансовых рычагов для обеспечения контроля в Тибете. И все же, несмотря на сильное ограничение прав хошутов, цинский двор по-прежнему был заинтересован в них, поскольку они обеспечивали спокойствие в Тибете, и тем самым выступали в качестве охранителей интересов маньчжуров.

Ойратская идентичность хошутов не могла противостоять воздействию тибетского фактора, и скоро они стали известны как *кукунорцы* и *верхние монголы*. Недовольные лишением их титула «царя» Тибета, хошуты в 1723 г. подняли восстание против Цинов, которое было жестоко подавлено. В 1727 г. в Тибете, после гражданской войны, к власти пришел Пхоланай, являвшийся воплощенцем внука Гуши-хана.

5.2.2. Роль религии в политической истории Калмыцкого ханства в период правления Аюки и Церен-Дондука

После тяжелых событий самых первых лет XVIII в. хану Аюке к 1705 г. удалось восстановить свое прежнее влияние. Возможно, этому поспособствовали новости из Тибета и из Джунгарии, подтверждавшие судьбу Санджипа, Арабджура и его посольства. К нему вернулись несогласные с ним сын Гунделек, зайсанг Яман, а также ушедшие ранее на Дон Мункотемир и др. [241, с. 372]. Еще ранее Аюке удалось наладить отношения с находив-

шимся в бегах Цэван-Рабданом: выдав свою дочь замуж за него Аюка показал, на чьей стороне он находится в конфликте джунгарских лидеров. «Использование дипломатии брака с целью скрепить альянс и улучшить политическую инкорпорацию было рутинным аспектом искусства управления государством, и в пределах одного-двух поколений прежде раздельные аристократии переплетались» [568, p. 167]. Когда Аюка узнал о поражении Галдана, «в 1696 году посланцы его, вместе с посланцами Цэван-рабдана, прибыли к китайскому двору с данью и поздравлениями по случаю победы над Галданом[567]» [109, с. 452]. Однако последствия бегства Санджипа и связанные с этим непредвиденные трудности, возникшие при возврате посольства Арабджура, крайне негативно сказались на отношениях между калмыками и джунгарами. В попытке вернуть Арабджура, Аюка в 1709 г. направил «к далай-ламе и в Цинскую империю» небольшое посольство во главе с зайсангом С. Куликовым (Каюков, Кулюков) «для мольбища к далай-ламе с письмами и посылками… всего восемь человек…» [95, с. 113]. Отмечено, что документ датирован не позднее 19 ноября; в том же месяце, 8 числа, Аюка принимал посла «от китайской стороны» по имени Касыгин [95, с. 114]. Арабджура вернуть не удалось, но в ответ Пекин прислал свое посольство к калмыкам, совместно с возвращавшимся посольством С. Куликова. В «Доношении ландрихтера Сибирской губернии И. Чепелева в Сенат о цинском посольстве к калмыцкому хану Аюке» от 18 ноября 1712 г. отмечено: «бутто свойственник Аюкин в Китаех тому 16 лет и в службу приверстан 8 лет, бутто о том послуютца, но знатно, что де с немалым делом идет, для того что ис Китай никогда никуда послови посланников не посыливали, и естьли бы де не для великого дела, то б не посылали ис Китай. А обноситца де от китайцов, чтоб подговорить Аюку, чтоб ему воевать с китайцами калмыцкого владельца кантайшу… И естьли китайской хан ево завоюет, то от китай-

[567] Возможно, эти посланцы, будучи информированы императором о ситуации в Тибете и скорой интронизации нового Далай-ламы, остались ждать той церемонии, и позже доставили Аюке ханский титул.

ского владенья будет зело тяягостно. А без Аюки китайской один завоевать ево не может[568]… чтоб о том ему, Аюке, указом царского величества для вышеписанного воспрещать, чтоб он с китайским на него, контайшу, в войну не ходил для того, что он царскому величеству примирителен…» [95, с. 131; см. также с. 136, 143, 144][569].

Поскольку маньчжуры запросили разрешения у русских направить к калмыкам свое посольство, Петр I вновь поднял вопрос о посылке в Пекин русской духовной миссии[570]. Императорский двор в Пекине, со своей стороны, счел это обращение удачной возможностью для налаживания отношений с Россией, поскольку решались также и другие задачи: посещение калмыков посольством и дальнейшая изоляция Джунгарии, которая стала грозным противником Цинской империи. Таким образом, в 1714 г. к Аюке прибыло первое китайское посольство в Европу – посольство Тулишэня[571].

Беспокойство русских властей имело под собой основания: Аюка вел в целом независимую внешнюю политику, имея сношения с Китаем, Персией, Турцией, крымскими и среднеазиатскими правителями. Еще перед посольством Тулишэня, и тем более после него, правительство проводило последовательный курс на ограничение сношений Аюки с Востоком, особенно с Китаем и Тибетом, видя в них угрозу интересам государства[572]. Тем не менее,

---

[568] Маньчжуры были очень высокого мнения о военной силе калмыков. Так, император Сюань Е отмечал в своем указе от 17 февраля 1713 г., что «недавно, когда Россия воевала со шведами, торгуты помогли ей полностью разбить шведов» ([95, с. 138]; [118, p. 118]).

[569] Сенат, ссылаясь на указ Петра I, дал разрешение пекинским посланникам посетить калмыков, но указал, чтобы Аюка «на него, контайшу, войною не ходил, для того, что он, контайша, царскому величеству примирителен» [95, с. 132].

[570] Проблема возникла еще в 1689 г., когда маньчжуры захватили в плен албазинских казаков и перевели их на службу в пригород Пекина. С ними отправился и православный священник, неоднократно обращавшийся к церковному руководству с просьбой о духовной поддержке.

[571] Маньчжурским посланником была высказана стандартная цинская позиция по поводу Арабджура: тот отправился на поклон к Далай-ламе, но из-за «несогласия» между Аюкой и Цэван-Рабданом не смог вернуться обратно и обратился за помощью к императору, который и поселил его в Дан-Сертене, «и ныне он живет весьма богато» [61, с. 457].

[572] Уже 22 января 1715 г. канцлер Г. И. Головкин запретил казанскому губернатору П. С. Салтыкову разрешать послам Аюки двигаться в Китай без позволения правительства.

«в продолжении царствования Кан-си Аюка непрерывно посылал ко двору дань и адресы» [109, с. 452]. Возможно, это делалось в том числе для устранения препятствий в достижении его посланниками Лхасы – как говорили маньчжурские послы В. Бакунину, который доставлял их к Аюке, «Богдахан учинял благодеяния посыланным от Аюки к Далай ламе» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 12. 1731-1732. Л. 21][573].

В. Бакунин справедливо отмечал, что Аюка-хан «во всю свою жизнь не токмо с крымскими ханами пересылку имел, но и к шаху персицкому и к турецкому султану нарочных своих посланцев посылал» [149, с. 37]. В настоящее время уже опубликованы отдельные исследования, рассматривающие связи хана Аюки с Персией и Турцией (письма 1703 и 1710 гг.). Ш. Лемерсье-Келькеже, изучавшая письма хана Аюки к турецкому падишаху, писала, что, когда началось восстание башкиров в начале 1700-х гг., русская власть просила помощи у Аюки, но он отказался, заявив, что «мы все являемся потомками Чингисхана, и принадлежим к одному народу» [505, p. 69]. Французская исследовательница отметила: «Этот любопытный призыв к солидарности чингисидов, объединяющий мусульманские кочевые племена (башкиры, казахи и каракалпаки) и буддистов (калмыки) поверх религиозных различий, показывает живую настойчивость воспоминаний о великой Монгольской империи в восемнадцатом веке» [505, p. 70]. Эти «воспоминания» могли находить свое выражение в поощрении одних действий и запрете иных. В частности, в сфере религии можно проследить влияние требования Чингисхана о свободе религиозного выбора.

Аюка ревностно почитал учение буддизма, слава о его духовных поступках доходила до тибетских иерархов. Для последних он олицетворял

См.: ([95, с. 159]; см. также: [95, с. 182]); аналогичные указания касались отношений с Тибетом [РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. Д. 4. 1709. Л. 6].

[573] Политика цинского двора к калмыкам, судя по всему, исходила из традиционной китайской стратегической концепции «юань цзяо цзинь гун» - «привлекать дальних, нападать на ближних» [Мясников, Шепелева 1982. С. 36].

всех калмыков и являл собой идеал правителя. Вот что отмечалось в письме Далай-ламы Седьмого к наследнику Аюки, Церен-Дондуку: «… в вашей стране по времени многия бывают случаи к разорению покоя, точию [однако] Аюка Дайчин хан яко щедроподатливый государь силою благочестия, и памятию Санг Сара будучи пресовершен ото всех великих и малых имел себе почтение, и для того торгоутское государство без великий разорений до сего времени в покое пребывало…» ([АВПРИ. Ф. Оп. 119/1. Д. 33. 1737. Л. 7 об. 8])[574]. Таким образом, Далай-лама соотносил процветание калмыков с щедростью Аюки и памятованием им сущности сансары: все деяния и их последствия зависят от мотивации[575].

В религиозной политике Аюки сошлись буддийские предписания и требования Ясы Чингисхана: мирное сосуществование всех верований его подданных. Тем не менее, вероятно, его тесные контакты с главами государств, где исповедовался ислам, могли насторожить Шакур-ламу, который вернулся на родину в пик славы Аюки[576].

Шакур-лама был известным калмыцким буддийским деятелем, игравшим видную роль в политической жизни ханства в период 1719 – 1736 гг.

---

[574] Пхоланай тоже высоко оценивал деятельность Аюки: [134, p. 355]

[575] Данная идея выделена в работе этого Далай-ламы «Предваряя инициацию» со ссылкой на мнение Арьядевы:
«Помещать два сапога на голову Будды
Не без позитивной мотивации
И убирать их снова –
Оба [действия] ведут к рождению правителем.
Поэтому, является ли деяние добродетельным или дьявольским
Зависит исключительно от состояния разума»
[564, p. 14].
Здесь Далай-лама приводит известную буддийскую притчу о поступках двух человек в ситуации, когда на голову фигуры Будды капала вода: один накрыл ее своими сапогами, второй, посчитав такой поступок неверным, убрал их. Поскольку они оба имели благую мотивацию, то в следующей жизни родились правителями. Арьядева – известный буддийский мыслитель III в., один из «шести драгоценностей» буддийской философии. Подробнее см.: [146, с. 114-115].

[576] Ислам, который в разных контекстах проявлялся при правлении Аюки и его потомков, следует, скорее, воспринимать не более как ситуационный фон геополитических проектов калмыцких правителей (например, уйти из России в Персию) [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/2. 1732-1773. Кн. 2. Л. 143-143 об.].

Его жизненный путь неплохо изучен специалистами ([280]; [267]; [165]; [296]). Согласно установившейся точке зрения, Шакур-лама был прежде всего политическим деятелем[577], и основной его целью было возвращение калмыков обратно в Джунгарию, о чем через него якобы требовал Далай-лама от хана. Современники считали, что лама привез «призывное письмо» от Далай-ламы вернуться обратно [НАРК. Ф. 36. Оп. 1, Д. 15. Л. 211 об.]; ссылаясь на такие сведения, ученые уверены, что Шакур сыграл негативную роль в подготовке побега калмыков обратно в Китай ([280, с. 110]; [312, с. 16]). И. Златкин приводит русский архивный документ 1728 г., где сказано: «В прошлых годех по прибытии Шакур-ламине от Далай-ламы объявил он, Шакур-лама, повелением Далай-ламиным хану Аюке, чтоб они все, калмыки, ис под российской протекции к своему однозаконному хану откочевали, и хан де Аюка и жена его Дарма-бала[578] и Шакур-лама и емчи-гелен… предложили, чтоб им откочевать к хонтайше, обослався с ним и объявя ему повеление Далай-ламино, и надеялись де, что он, хонтайши, Далай-ламино повеление не оставит и их (так, как ханова сына Санджипа), не разорит» [цит. по: 237, с. 221]. Н. Пальмов считал, что «повеление» Далай-ламы произвело «сенсацию в степи… дебатировали вопрос, в какую сторону направляться, на восток ли Монголии, или на запад ее» [324, с. 53-54]. По М. Батмаеву, Шакур не только привез призыв вернуться к «однозаконному» правителю, но всячески пытался это осуществить, но семейные неурядицы в ханской семье помешали этому [165, с. 273].

Такая оценка деятельности Шакур-ламы представляется довольно односторонней, она зачастую исходит лишь из предполагаемой «доставки»

---

[577] В «Представлении» А.П. Волынского в Сенат от 12 апреля 1724 г. отмечено, что Шакур-лама и его ближайшее окружение «в калмыцком народе зело сильны» [321, с. 224].

[578] Дарма-Бала была двоюродной сестрой Цэван-Рабдана и должна была стать супругой младшего сына Аюки — Гунделека, но 55-летний хан сам женился на ней. Она родила ему трех сыновей.

«призывного письма»[579], общего анализа ситуации у калмыков в сложный период истории народа, и не допускает никакой эволюции взглядов этого видного духовного деятеля. В исторической литературе нет даже предположений о его взглядах на будущее буддизма у калмыков, которые могли меняться. Такой вывод можно сделать, если внимательно изучать его поступки и помнить, что он не был простым священнослужителем, но одним из высших лам, приближенных к далай-ламам.

Шакур был сыном зайсанга из улуса Дорджи Назарова, двоюродного брата Аюки-хана, брата Арабджура, и более 20 лет провел в Тибете [149, с.32]. Также В. Бакунин указал, что Шакур «был ламою в тамошнем [т.е. на Тибете. — Б.К.] одном монастыре, называемом Шакур, и губернатором над провинциею, тому монастырю подчиненной» [149, с.32]. Действительно, Шакур-лама стоял во главе дацана Шакхор, одного из семи факультетов (дацанов) монастыря Дрепунг: Гоманг (Sgo mang), Лозеллинг (Blo gsal gling), Дэян (Bde dbyangs), Шахор (Shag skor), Гьелва (Rgyal ba), Дулва (‘Dul ba) и Нгагпа (Sngags pa), все они сыграли важную роль в образовании ойратских лам и в распространении буддизма среди ойратов и калмыков[580]. Хотя ойраты и калмыки учились в основном на факультете Гоманг, для них также были открыты и другие факультеты Дрепунга. Шакур, вероятно, получил образование в Гоманге, но позже стал руководителем дацана Шахор в соответствии со сложившейся традицией [439]. Таким образом, Шакур-лама был одним из влиятельнейших духовных лиц Гелук, что позволяет допустить его значительную вовлеченность в тибетские политические процессы в первые полтора десятилетия XVIII в. [492]. По просьбе Аюки-хана и по согласованию со вторым Далай-ламой Шестым Нгавангом Еше Гьяцо, он

---

[579] «Оригиналы или копии этих подзывных грамот до настоящего времени не обнаружены. Возможно, их вообще не было» [267, с. 190].

[580] Например, Далай-лама упоминает в «Автобиографии» ойрата Цойдже, который был ранее главой дацана Дулва монастыря Дрепунг, и в начале 1656 г. выехал к ойратам (сог-по) [128, p. 436].

отбыл из Лхасы, вероятно, весной 1717 г., до захвата Лхасы джунгарами осенью того же года[581].

Скорее всего, Шакур-лама прибыл к калмыкам в составе посольства, вернувшегося в ханство в 1719 г.: в опубликованном архивном документе от 31 марта 1719 г. отмечено: «… ныне приехали в Тоболеск от далай-ламы ево, Аюкая-хана, посланцы, 24 человека, и с ними от далай-ламы у нему, Аюкаю-хану, едут калмык 24 человека, и тех пропустить» [95, с. 182][582]. Необходимость в его возвращении возникла, видимо, из-за смерти главного ламы Буканга (Бюконгина). Оказавшись в ставке калмыцкого хана, Шакур-лама сразу же оказался втянут в местные политические процессы, и мы можем предположить, что одним из важнейших событий было посещение Тулишэнем Аюки-хана за четыре года до этого.

Калмыцкая сангха обладала значительным политическим влиянием в ханстве. Шакур довольно скоро добился важных результатов: ему удалось предотвратить конфликт между Аюкой и Дасангом (старший сын Чакдоржаба), он встречался с представителями русских властей и сам лично, и через своих посланцев (например, Батур-Омбо). Ламы участвовали во всех значимых политических событиях ханства, и Шакур часто лично бывал на них[583]. Шакура высоко оценивал астраханский губернатор А.П. Волынский: «… во всех владельцах худая надежда, только главный их духовный Шакур-лама являет великую верность и усердие к Его Императорскому Величе-

---

[581] Такой период времени можно определить из сообщения одного из членов калмыцкого посольства 1729 г., где отмечено, что священнослужитель Донир Аран Джабма отправился на учебу в Тибет вместе с Шакур-ламой, стал его учеником, и «по отъезде оного Шакур-ламы остался тамо ж», после чего он был взят в плен захватившими Лхасу джунгарами, но ему удалось бежать [НАРК. Д. 63. Л. 36; АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 104 об.].

[582] А. Курапов приводит документ, где со слов Шакур-ламы записано: «…по прошению Аюки-хана Далай-лама изволил меня прислать в торгоутский народ ламою, и в 1719 г. прибыл я в торгоуты, правил должность ламинскую» [дано по: 279, с. 125]. И. Златкин считал, что Шакур-лама прибыл к калмыкам в 1718 г. [237, с. 269].

[583] Е. Беспрозванных считал, что опыт и знания Шакура позволяют «назвать его чем-то вроде канцлера Калмыцкого ханства» [168, с. 113].

ству» [НАРК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 18. Л. 95]. Вероятно, самым значимым случаем, где Шакуру удалось максимально реализовать свои управленческие возможности, иначе говоря, где буддийский фактор явил свое влияние на политику, стало разрешение вопроса о престолонаследии: 19 февраля 1722 г. скончался Чакдорджап, назначенный Аюкой еще в 1714 г. преемником с передачей ему печати от Далай-ламы, и сам хан умер через два года, в феврале 1724 г. Шакур-лама, видимо, изначально принял сторону Церен-Дондука, следующего по старшинству сына Аюки. Лама утверждал: «хан поручил мне в призрение сына своего Церен-Дондука и в поправление улусы свои» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. 1736. Д. 2. Л. 29]. Определился и еще один претендент на калмыцкий трон – Дондук-Омбо (внук Аюки, сын Гунджапа).

Российские власти обеспокоились выбором преемника–калмыцкого хана заблаговременно. После изучения ситуации, в Санкт-Петербурге решили, что новым правителем должен стать Дорджи Назаров, управлявший многочисленными торгутами из так называемых «пяти отоков». Согласно В. Бакунину, в 1722 г. в Астрахани прошла встреча Д. Назарова с генерал-адмиралом графом Ф. Апраксиным и действительным тайным советником графом Толстым. Назаров дал письменное согласие, однако в сентябре 1724 г. отказался [149, с. 36]. В сложившейся ситуации губернатор П. Волынский специально встретился с Шакуром, чтобы узнать его мнение «яко духовную персону» [321, с. 295]. На вопрос, кто из возможных кандидатов устроил бы всех калмыков, лама ответил, что такого кандидата нет, но фигура более-менее подходящая – это Церен-Дондук. Лама был готов поручиться за него: если он «впредь какие противности не токмо явно, но хотя и тайно мыслить будет, то он, Шакур-лама, не потаит, а будет де о том к стороне е.и. в-ства доносить», и его всегда возможно «переменить» согласно пожеланиям правительства [321, с. 296][584]. Таким образом, Церен-Дондук был приведен к

[584] Весьма показательно, что уже тогда лама был уверен, что простые калмыки «ни один с Волгою и с Доном, и с Яиком расстаться не захотят» [321, с. 295-296].

власти как наместник при активном участии Шакур-ламы. Как писал В. Бакунин, лама поддерживал наместника, хотя своими советами «он тем хана Черен Дондука нимало не поправил, а Донду Омбу привел против себя в крайнее огорчение» [149, с. 73].

Среди причин, по которым власти воздерживались от провозглашения Дондук-Омбо калмыцким ханом, могло быть и следующее обстоятельство: он в 1721 г. женился на кабардинке Джан, отказавшись от своей прежней супруги хошутки Солом. Интересно также отметить, что когда позже, в 1722 г., Церен-Дондук хотел жениться на дочери кумыкского владельца Чепан Чепалова, Аюке было передано письмо Волынского, чтобы хан «до того Черен Дондука не допускал, ибо то противно будет Его Императорскому Величеству, почему оное сватовство и пресеклось» [149, с. 36]. Можно предположить, что религиозный нюанс «сватовства» также был существенным для Шакур-ламы при выборе стороны, которую следовало поддержать[585].

В. Бакунин отмечал, что в день утверждения наместника со стороны калмыцких владельцев присягнули все, кроме Дорджи Назарова, «который того не учинил, принося разные отговорки» [149, с. 45]. В присяге оговаривалось «до определения действительного хана быть послушными Черен Дондуку» [149, с. 46][586].

Несмотря на наличие в документах и свидетельствах упоминаний о семейных, политических осложнениях, сопряженных с назначением Церен-Дондука наместником, вероятно, одним из важнейших вопросов был рели-

---

[585] Впрочем, он, видимо, не возражал против женитьбы Церен-Дондука на дочери Цэван-Рабдана, наметившейся в 1725 г. Летом того года при участии Шакур-ламы был послан двухтысячный отряд по изучению местности Торгой (Тургай, за Уралом), где предполагалось забрать невесту, и заодно разведать, есть ли возможность проезда «без опасения» к Далай-ламе ([АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/2. 1732-1773. Кн. 2. Л. 146]; [149, с. 57]; [310, с. 47]). Вопрос закрылся в связи за смертью джунгарского хана и последующими поступками его преемника Галдан-Церена (рожденным от хошутки Гунге), казнившего некоторых членов калмыцкого посольства к его отцу, а также Сетерджап – свою мачеху, дочь Аюки, вместе с двумя ее дочерями.

[586] Это интересный момент: российские власти еще не были уверены, назначат ли его далее ханом.

гиозный, вернее, прозелитизм со стороны РПЦ. Через страницы работы В. Бакунина фоном проходит тема христианизации отдельных калмыцких лидеров и беспокойство калмыков возможностью их насильственного крещения [149, с. 40, 47, 49-52].

Калмыки начали принимать православие еще «около» 1680 г., причем привлекались они «не столько познанием святых истин, сколько особенными видами или обстоятельствами» [310, с. 52], под чем, вероятно, следует понимать экономические и социальные условия и привилегии. Когда в 1714 г. 76 калмыцких семей приняли православие и были поселены близ Волги у Саратова, Аюка заявил Д. Е. Бахметеву, что такие действия властей имеют целью его «отогнать от Волги»: «…где мне ис которой реки воду пить?» [241, с. 422]. Проповедническую активность православных священников среди калмыков следует воспринимать как один из определяющих факторов для понимания деятельности Шакур-ламы. Еще в конце 1723 г. ближайшее окружение Дасанга – его братья Баксадай Дорджи и Нитар Дорджи – объявили губернатору П. Волынскому, что хотели бы креститься [149, с. 40][587]. Весной 1724 г. Баксадай Дорджи был крещен под именем Петр Тайшин; возможно, таким приемом он хотел показать свою безусловную лояльность русским властям, рассчитывая стать ханом[588]. Нитар Дорджи позже отказался от крещения, а спустя год скончался. Весной 1725 г. П. Тайшин вернулся в калмыцкие степи с передвижной церковью, «а при оно иеромонах Никодим Ленкеевич да несколько учеников из Московской Спасской школы для обучения калмыцкому языку и письму, чтоб впредь из них могли быть в

---

[587] Вообще же надо отметить, что дети Чакдоржаба сыграют видную роль в калмыцкой междоусобице: Дасанг, Баксадай Доржи, Нитар Доржи, Дондук-Даши, Бодонг, и др.

[588] На самом деле, в факте перехода в православие, если предположить конечной целью Баксадая Дорджи стать ханом, очевидна эволюция религиозного основания ханского института: правитель получал бы и светское, и духовное благословение из Санкт-Петербурга. Поскольку такая резкая перемена в устоявшихся религиозно-политических традициях калмыков обретения ханского звания могла повлечь за собой непредсказуемые результаты, то серьезных последствий для ханского института этот поступок не имел.

священниках и диаконах» [149, с. 50] [589]. В тот же год крещенных калмыков стали с октября направлять в Чугуев, «для помещения в число тамошних казаков» [310, с. 52-53].

Те же причины обусловили исход отдельных калмыцких семей на Урал, где они вошли в состав Яицкого казачьего войска. Как отмечал П. Рычков, согласно грамоте из Военной коллегии от 14 октября 1725 г., из некрещенных калмыков в Яицкое войско было определено 110 чел. [349, с. 105]. К 1748 г. в составе войска было уже 470 калмыков [399, с. 48], еще через пять лет их стало около 1000 чел. [182, с. 67]. Некрещенным позволялось жить при Яицком городке, но «публичнаго идольскаго капища иметь там не велено» [349, с. 121].

В период смуты 1724-1736 гг., наступившей после смерти Аюки, «в городы» Астраханской губернии вышло и было крещено из разных улусов 1446 кибиток (5282 «души») [349, с. 107]. Такие «уходы» продолжались и позже. Довольно много калмыков приняло православие позже, в 1743-1744 гг., в тот же период крестницей Джан и ее детей стала сама императрица Елизавета Петровна [310, с. 55]; «к 1745 г. численность ставропольских калмыков выросла уже до 4283 человек, к 1750 г. – до 5531, к 1754 г. – до 8695 человек» [241, с. 661]. Из крещеных калмыков тогда же, в 1740-х – 1750-х гг., стали формировать подразделения в казачьих частях, например, в Оренбургском корпусе, Ставропольском и Яицком войсках, их число постепенно возрастало. Так, «к 1771 г. в Оренбургской губернии числилось около 9,5 тысячи калмыков, в основном крещеных, которые несли службу на правах казаков в различных иррегулярных корпусах, в том числе в составе 13 национальных рот» [241, с. 665]. В 1768 г. в Области войска Донского было

[589] П. Тайшин, впрочем, сам не занимался прозелитизмом; более того, Н. Ленкевич жаловался на него около 1730 г., что Тайшин «к крещению улусных детей не допущает… деньги раздает некрещеным и гелюнгам моления ради бурханского, а не христианского» [314, с. 52].

около 500 калмыцких кибиток [182, с. 60][590]. Такие миграции были обусловлены социально-экономическими причинами и обстоятельствами, но последствия они имели в том числе и религиозного плана – на Дону стала формироваться особая субэтническая группа калмыков, среди которых стало распространяться православие. Позже таких калмыков назовут «бузавы»; полагаем, это второй случай влияния религии на появление среди ойратов (калмыков) новой субэтнической группы.

Христианизация, хотя и не имела больших успехов среди калмыков, все же сказывалась на политическом настроении лидеров ханства, а также правителей Джунгарии.

Беспокойство Аюки судьбой посольства Арабджура обусловило прибытие к калмыкам знаменитого посольства Тулишэня, который безуспешно пытался склонить хана к подданству императора. Большую роль в ханстве играл Шакур-лама, который после смерти Аюки убедил царское правительство поставить во главе калмыков Церен-Дондука, сына хана. Одной из важнейших проблем была политика властей по христианизации калмыков, что привело к образованию особого субэтноса бузавов, состоявших из калмыков, ушедших на Дон и принявших православие.

5.3.1. Буддийский фактор в этнополитической стратегии Цинской империи во взаимоотношениях с Калмыцким ханством

Практически сразу же после смерти Аюки среди калмыцких лидеров, наряду с религиозным вопросом, вновь актуализировалась проблема возвращения в Джунгарию. Вероятно, наиболее активно эта проблема стала подниматься Дарма-Балой, вдовой Аюки-хана, на фоне разногласий в ханской семье. Интерес к событиям в Джунгарии возрос в связи с прибытием в

[590] Еще в 1686 г. 200 калмыцких кибиток вошли в состав войска Донского [182, с. 60]. Вероятно, и до этого года, и после него имели место как прикочевки, так и откочевки на Дон и с Дона небольших групп калмыков.

Калмыцкое ханство в 1727 г. одного из сыновей Цэван-Рабдана – Лоузан-Шуно, рожденного от Сетерджап[591], вероятно, надеявшегося в предстоящей борьбе за джунгарский трон получить поддержку от калмыков[592]. Шакур-лама и ряд владельцев активно воспротивились таким настроениям и убедили Церен-Дондука остаться в пределах России.

По-прежнему напряженной оставалась ситуация с кадрами духовенства: с уходом Арабджура ханство лишилось важных лам[593] и возможности их восполнения были ограничены. Обнаружив себя в сложных религиозно-политических условиях, Шакур-лама решает обратиться за помощью к своим духовным наставникам и ученикам в Лхасе.

В начале марта 1729 г. Шакур-лама просит правительство разрешить ему выехать в Тибет «поклониться Далай-ламе» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 12. 1729 г. Л. 13][594]. Вместе с ним такое желание высказал Д. Назаров. В письме, написанном от имени Церен-Дондука императору, излагалась просьба отпустить его людей к Далай-ламе «для поминовения отца ево хана и для подчивания чаем[595]» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 256] и «построить церковь»[596] [324, с. 77]. Власти запретили ламе покидать ханство[597], Д. Назаров получил разрешение, но в итоге решил отправить в Тибет своих представителей. Посольство выехало из Саратова в конце де-

---

[591] Был еще один немаловажный фактор интереса к Джунгарии – по причине захвата Лхасы. И 20 лет спустя, в октябре 1736 г., граф А.И. Остерман говорил Абудже, посланнику Дондук-Омбо, что ему известно «о разорении отцем того Галдан Череня Далай Ламиной резиденцый» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 40. 1736. Л. 32].

[592] Дондук-Омбо выдал за Шуно свою дочь Черен-Балзанг; в 1732 г. он скончался «бездетен» [149, с. 57].

[593] Подробнее о составе посольства Арабджура см. ниже.

[594] По Н. Пальмову, соответствующее письмо от Шакур-ламы и Церен-Дондука было передано Петру II 13 октября 1728 г.

[595] Имеются в виду церемонии поминовения усопших, заключавшиеся в свершении особых обрядов, по окончании которых монахов угощают чаем и одаривают подношениями.

[596] Видимо, речь идет о ступе.

[597] Шакур-ламе было отказано, «Поскольку Его царское величество о ево, Шакур-ламиных, службах известен, и что он, яко доброжелатель, калмыцкому народу потребен во всяких случаях для содержания самих калмыцких владельцов и всех калмык в добром порядке» [324, с. 76].

кабря 1729 г.[598] [324, с. 79]. Можно выделить два блока задач, стоявших пере посланниками: религиозные (посетить Далай-ламу, провести церемонии над прахом Аюки, Чакдоржаба и Назара Мамутова, привезти из Тибета сакральные тексты, бурханы и т.п.) и политические (здесь отдельные члены посольства имели свои задачи, которые должны были быть обсуждены в Пекине и в Потале). Скорее всего, посольство должно было прояснить ситуацию у джунгаров, хошутов, монголов. Что касается причин, обусловивших разрешение правительства, то основной было усиление позиций Церен-Дондука, поскольку, как верно заметил А. Курапов, «с начала XVIII в. паломничество в Тибет становится формой вознаграждения за военные победы, внутриполитической лояльности правительства» [277, с. 124].

В пути калмыки повстречали два цинских посольства, которые через Москву к концу января 1731 г. прибыли в Санкт-Петербург. Одно, во главе с послом асхани амба Туши, провело переговоры с российскими властями[599] по случаю грядущей войны с Джунгарией. Маньчжурские послы убеждали царское правительство, что разгром и полное уничтожение Джунгарии – вопрос настолько решенный, что даже предлагали России часть джунгарских земель: «И когда мы над ними победу получим, то ведаем, что места их с вами граничат, а понеже наши два государства между себя в мире и в согласии, и для того усмотря к вам приличные земли вам отдадим»[600] [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 11. 1732. Л. 136].

---

[598] Е. Беспрозванных отмечал, что «до 1720 г. проезд калмыцких паломнических миссий в Тибет зависел от состояния калмыцко-джунгарских отношений … Захват в 1720 г. Тибета цинскими властями сделал калмыков зависимыми в этом плане исключительно от доброй воли китайских властей» [168, с. 33-34]. Отмеченное в целом справедливо и в отношении джунгаров, поскольку и они были отрезаны от Тибета.

[599] Целью было также поздравить Петра II со вступлением на престол, но ко времени приезда в столицу на престоле уже сидела Анна Иоанновна.

[600] Интересна приписка: «Сие китайские послы российским министрам предлагали, а калмыцким владельцам предлагать не приказано» [АВПРИ. Ф. Сношения России с Китаем. Оп. 62/1. Д. 11. 1732. Л. 136]. Это предложение российская сторона отклонила: «хотя Ея императорское величество имея такое пространное империум, никакой чюжей земли себе присовокупить не желает» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 11. 1732. Л. 138].

Второе, во главе с мерин занги Мандаем, ехало для встречи с наследником Аюки. И русские власти, и калмыцкий правитель были заинтересованы в том, чтобы посольство прибыло к калмыкам как можно позже: Церен-Дондуку нужно было время, чтобы скот, отощавший за тяжелую зиму, выправился, правительство же имело свои особые причины [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 12. 1731-1732. Л. 72 об.; Пальмов 1926. С. 121]. В Санкт-Петербурге подозревали, что маньчжуры везут с собой указ о провозглашении Церен-Дондука ханом, чего нельзя было допустить, так как он, будучи наместником, считался подданным русского царя[601]. Поездка затянулась, и это позволило В. Бакунину, сопровождавшему маньчжуров, узнать важные сведения: во-первых, он выяснил, что в Пекине надеялись привлечь Лоузан-Шуно к борьбе против Галдан-Церена, во-вторых, как говорил Мандай, в Пекине не знали, что калмыки – подданные России, и поэтому впредь к ним «ни о каких делах из их китайского государства посольств отправлять не надлежит» [324, с. 127].

Императрица Анна Иоанновна превентивно своим указом от 17 февраля 1731 г. назначила Церен-Дондука ханом. 1 мая 1731 г. астраханским губернатором генерал-майором И. П. Измайловым на луговой (восточной) стороне Волги Церен-Дондук был приведен к присяге с вручением особых знаков отличия. Поскольку Шакур-ламе принадлежала решающая роль в калмыцкой политике, перед приездом посольства подполковник В.П. Беклемишев сказал ему, чтобы переговоры прошли в нужном для правительства русле; лама дал обещание[602] ([АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 11. 1731. Л. 121-121 об.]; [324, с. 154-156]).

---

[601] Вопрос о подданстве калмыцких правителей, и соответственно, всех калмыков, неоднократно ставился еще при Аюке, однако он не актуализировался ввиду особых отношений между ним и Петром I. Но борьба за власть, развернувшаяся после его смерти, заставила царское правительство, наряду с поиском подходящей кандидатуры, обсуждать вопрос о подчинении калмыков русскому праву.

[602] Шакур-лама сдержал обещание: Церен-Дондук, сидевший рядом с Шакур-ламой, от стоявшего перед ним посла мерин зангин Мандая «мало приподнявшись на колени на

На встрече послы намекали на участие калмыков в войне против джунгаров, но Церен-Дондук дал уклончивый ответ. Расчет привлечь на свою сторону Лоузан-Шуно также не увенчался успехом [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 11. 1731. Л. 130][603]. Члены маньчжурского посольства пытались затронуть религиозные чувства калмыков, отмечая, что Галдан-Церен продолжает «антибуддийскую» политику своего дяди Галдана Бошогту-хана и своего отца Цэван-Рабдана [324, с. 170-174]. Тогда же послами было заявлено, что к Джунгарии движется огромная армия, но когда они сравнили ее с «небесным войском», то калмыки рассмеялись – стало ясно, что у империи нет достаточных сил бороться с джунгарами, и что послы считают калмыков наивными людьми ([АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 11. 1731. Л. 132 об.]; [324, с. 175]). В конце встречи Шакур-лама своим тостом во здравие императрицы ясно показал маньчжурам, чьи интересы для калмыков предпочтительнее: «ибо де весь калмыцкий народ при ея милости обретается в покое» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 11. 1731. Л. 169 об.]. В те дни послы попросили Шакур-ламу допустить их «для поклонения бурханам. И Шакур-лама им позволил, а по отпуске их… говорил своим духовным, видят ли они как посланцы льстят калмыком, будто б и они того ж закона…» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 11. 1731. Л. 170 об.].

Для понимания цинской политики в государственном строительстве в контексте формирования своего имиджа и курса в отношении торгутов, важные данные предоставляет малоизвестный пассаж из архивного документа. В нем излагается часть разговора Шакур-ламы с цинскими послами:

своем месте оную грамоту принял и положил за себя на подушку об которую опирался не с умыслу. Что китайским посланцам было зело противно, однако ничего о том не говорили» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 11. 1731. Л. 128]. Церен-Дондук, в ответ на обращение к нему Мандая, спросил о здравии императора и также поинтересовался «о наследствии Далай Ламы», на что ему ответили, что «далай Лама един всегда наследствует» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 11. 1731. Л. 128 об.]. Не вполне понятно, что имелось в виду под этим вопросом; возможно, калмыцкий правитель хотел убедиться, что в Лхасе пребывает один, законный Далай-лама.

[603] Ш. Чимитдоржиев отмечал, что Шуно был популярен в Джунгарии [394, с. 155-156].

«И паки Шакур-лама спрашивал их о пустом местечке Булунгире и имеется ли какое поселение[604]. Посланцы на то ответствовали поселены от них многие городы и уже ныне губерния, имеется губернатор[605]. Спросил Шакур лама многиель де городы имеютца под губерниею и что есть губернатор и многоль войск в губернии. Посланцы на то ответствовали, губерния имеет в каманде семь или восмь правинцей а о войсках что в губерниях обретаются о том умолчали токмо сказали: несколко имеетца полковников» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 11. 1731. Л. 131, 131 об.]. Хотя содержание разговора заставляет предположить, что обе участвующие стороны обсуждают немаловажную ситуацию, исследователи на него не обращали внимания. Между тем, за этими несколькими предложениями кроется ряд событий, имевших большое значение в истории ойратов и калмыков, в первую очередь, связанных с ролью буддизма в политических раскладах Цинской империи. Интерес Шакур-ламы к Булунгиру был вызван тем обстоятельством, что там по указанию императора осели члены посольства Арабджура ([176, с. 91]; [61, с. 469]). В изданиях, где затрагивается ситуация с посольством Арабджура, как правило, не уделяется должного внимания его религиозной компоненте ([237, с. 221]; [529, p. 215]; [311])[606]. В нашем распоряжении имеется редкий архивный документ с переводом письма (указа) Юнчжэна к Церен-Дондуку[607], свидетельствующий о привлечении Цинами буддийского фактора к их по-

---

[604] В последующем (другом) варианте протокола эта часть дана следующим образом: «Шакур лама паки спрашивал их о пустом местечке Булунгире, имеетцаль от них какое поселение» [АВПРИ. То же дело. Л. 168].

[605] У Н. Бичурина дается информация по городам и провинциям того региона, которые принимали новый статус начиная с 1724 г., т.е. практически сразу после подавления восстания кукунорских хошутов [175, с. 151-153, 155-156].

[606] Исключение составляет публикация Ц. Нацагдоржа, который указал, что в Западной Халхе в ранний период правления императора Юнчжэна (1723-1735) существовал особый торгутский хошун, чьи тайджи были родственниками Гоман-ламы, подданного Аюки-хана [307]. Нацагдорж ошибочно именует этого ламу Дондубом Гьяцо.

[607] Письмо привезло с собой цинское посольство в 1731 г.

литике по отношению к калмыкам. В деле есть два перевода письма[608], не имеющие принципиальных разногласий; второй вариант более корректен:

«И оттуда [из Тибета Арабджур. – Б.К.] возвращался Цонг Араптаном [Цэван-Рабданом – Б.К.] не пропущен, покойный отец мой принял Ево и с матерью под свою милость <…> также Гоман ламиных[609] духовных служителей бывших на мольбищах у Далай ламы, тангуцкой народ не отпустил назад завладел был их, которых боктохан собрал и содержа в своей милости, питал. Потом от зенгорцов в добычь полученных торгоутов. И бывших в разных местах воедино совокупил и учиня причастными своей милости питал же» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 9. 1731. Л. 334 об. 335][610]. Следовательно, в делегации была большая группа калмыцких лам со своими шабинерами, подчиненных главного ламы Бюконгина[611] (известного также как Буканг, и Гоман/Гоманг-лама[612]), которых, когда Арабджур покидал Тибет, по каким-то причинам задержали тибетцы, однако, благодаря вмешательству императора, они вернулись к нему.

Булунгир (Дан Сэртэн) был знаком Шакур-ламе – по пути на родину он проезжал через эту местность и Джунгарию. К тому времени Арабджур переселился в соседний регион Гас, позже его сын был определен на кочевья в Алашань [109, с.153]. В Булунгире из членов посольства оставались ламы и шабинеры, которых после восстания Лобсан-Данзина переселили в Западную Халху[613], где им пришлось отказаться от того особого статуса, что

---

[608] Перевод был выполнен 28 февраля 1731 г., письмо написано, как отмечено, «от Государствования нашего седмого году пятого месяца», т.е. в начале лета 1729 г.

[609] В тексте есть небольшая ремарка переводчика, что речь идет о Бюконгин-ламе [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 9. 1731. Л. 335].

[610] Еще один вариант перевода содержится у Н. Пальмова [324, с. 165-166], однако его перевод не совсем удачен.

[611] Он возглавил калмыцкую сангху, скорее всего, после ухода Дондупа Гьяцо к джунгарам.

[612] Титул «Гоман-лама» произошел от названия монастыря, где Бюконгин получил образование - факультет Гоманг монастыря Дрепунг (‘bras spung sgo mang grva tshang).

[613] В Булунгире были расквартированы войска и возведены китайские поселения ([109, с. 424, 432]; [307, с.171]; [175, с. 529]).

они имели в Булунгире, когда считались «подданными Аюки-хана» и «людьми Торгутского государства», и войти в 1728 г. в состав стандартной хошунной системы, существовавшей при маньчжурах[614].

Шакур-лама не знал, что Далай-лама фактически оказался в зависимости от императора: «А Далай Ламиных говорят будто их, и не толко Далай Ламиных, но и здешних калмык, а Далай Лама в их протекции никогда не бывал» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 11. 1731. Л.133 об.], однако он верно уяснил текущую принципиальность вопроса о подданстве: «А здешние калмыки кочевали от китайцов во отдалении и мало об них слыхали не толко их бывали» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 11. 1731. Л.133 об.]. Отказывая маньчжурам в единоверии («манжюры никакова закона не имеют и лам у них нет» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 11. 1731. Л. 134]), он допускал использование ими религии для достижения своих целей: «А мунгалцы хотя и того ж закона [что и калмыки], толко у манжур в непочтении, а манжуры ими гнушаются» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 11. 1731. Л. 134].

Буддийская политика Цинов часто шла параллельно с этнической, и это хорошо прослеживается на примере активности Пекина по отношению к тем или иным ойратским этносам/группам (этнополитическим объединениям) или ханствам. В изучаемый период в ойратской политике Юнчжэна происходит смещение акцентов: если ранее, в том числе и при его отце императоре Канси, внимание обращалось прежде всего на джунгаров для привлечения их отдельных лидеров на свою сторону, то теперь под милости двора призывали других ойратов, в частности, хошутов[615]. Торгуты также стали объектом политики Пекина. Содержание письма (указа) Юнчжэна к

---

[614] Их дальнейшая судьба тоже была драматичной: когда в 1731 г. Галдан-Церен напал на Халху и, разбив маньчжуров, стал продвигаться на восток, ему удалось захватить «шабинаров торгутского Гоман-ламы и людей олетского вана Сэбдэнванбо во главе с Банди» [318, с. 76]; однако, позже выяснилось, что последние сами присоединились к нему. Возможно, затем они ушли в Джунгарию [318, с. 82].

[615] З. Ахмад в своем исследовании китайско-тибетских отношений отметил период с января 1697 г. по декабрь 1703 г., когда некоторые ойратские тайджи стали подданными империи [405, p.329].

Церен-Дондуку позволяет не только внести уточнения в понимание судьбы посольства Арабджура, но и выделить особые векторы в политике Цин по отношению к калмыкам (торгутам).

Первый: в делегации Арабджура было немало калмыцких лам, которые, как правило, посещали Тибет для обучения, проведения служб и получения новых званий. В отношении их судьбы император не ощущает за собой вины, т.к. их «не пустил» «тангуцкой народ», и они остались в Тибете, скорее всего, в Лхасе. Сейчас не представляется возможным выяснить, как было на самом деле, но нельзя исключить их вовлеченности во внутритибетские события, связанные с перипетиями судьбы Далай-ламы Цаньяна Гьяцо. Кроме того, свою роль мог сыграть и Дондуб Гьяцо, в то время тоже находившийся в Лхасе и, видимо, встречавшийся со своими бывшими подчиненными. Таким образом, даже такую непростую ситуацию маньчжурский двор смог обернуть себе на пользу. Видимо, представительство калмыцкого духовенства было столь значительно, что они могли стать разменной картой в политической игре Цинов с калмыцким ханом. Поэтому император специально указал на «вину» тибетцев и добросердечие своего отца – он их «собрал» и милостиво «питал».

Следующий вектор имеет особое значение: речь шла о формировании на территории империи особого торгутского сообщества. По нашему мнению, слова из указа «потом от зенгорцов в добычь полученных торгоутов[616]. И бывших в разных местах воедино совокупил» означают, что император объединил всех торгутов, включая лам, оказавшихся в силу разных причин под его управлением, в одно сообщество, и поселил в Булунгире. В обоснование такой политики отмечалось: «нашему срединному государству все

[616] Вероятно, немалую часть тех «торгоутов» составляли ламы; вот что отмечается в письме хана Церен-Дондука к императору: «… мы же усмотрели из вашего указа: что вы изволите доволно жаловать Рабжура (брата Доржи Назарова), и геманг-ламиных духовных служителей, и других расхищенных из сану Аюковых улусов. И паки тому возрадовались…» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 12. 1731-1732. Л. 103].

народы благосклонны и приватны есть» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 9. 1731. Л. 90]. Скорее всего, таким поступком император хотел показать Аюке и другим правителям, что под его правлением калмыкам жить будет лучше, чем в России: как говорил Тулишэнь еще в 1714 г.: «велено нам четырех человек арабджуровых людей, взяв с собою, отвести их к арабджурову отцу Надзар-Мамуту, а особливо для того, дабы оной Надзар-Мамут ведал о всех высочайших его величества, священнейшего нашего хана милостях, которыя учинены его сыну Арабджуру» [61, с. 457]. Земля, которой владел Арабджур, была в пределах империи, обеспечивающей безопасность и спокойную жизнь. Первое означало кочевье на хороших пастбищах, защиту от нападений джунгаров и иных возможных притеснений; второе – процветание, получение вознаграждений, контакт с соплеменниками в Тибете и Цинхае, и потенциально возможную связь с торгутами в России. Обе возможности были явлены в указах императора. Вместе с тем, безопасность также подразумевала определенную изоляцию, а возможности – осознавать сопричастность к «благодеяниям» императора.

Император изменял мир, делая его таким, каким он должен был, с точки зрения его интересов, представляться калмыкам[617]. Его власти и влияния было достаточно, чтобы, с привлечением потенциала про-пекински настроенных лам, начать влиять на калмыцкое сообщество, манипулировать его правителями. В данном случае власть и влияние императора обеспечивались двумя факторами: 1. Доверием к нему, как к преемнику в духовном плане Юаньской династии. Такое доверие позволяло ему выступать «усмирителем» в конфликтных ситуациях между ойратами (разногласия между Арабджуром и Цэван-Рабданом), и «охранителем» традиций (право на со-

[617] Чтобы изменить мир, пишет Пьер Бурдье, следует изменить способы его творения – как общее представление о мире, так и практические пути формирования и воспроизводства социальных (этнических) групп; и в том, и в другом случае значительна роль сакрального [186, с. 149]; в конечном счете, именно от этих групп зависела как легитимность, так и силовое обеспечение центральной власти. И то, и другое имело место в цинской политике по отношению к ойратским ханствам.

хранение в империи идентичности всех подданных); 2. Совпадением его действий и пожеланий с реальностью в глазах тех, на кого рассчитана такая деятельность[618]: во-первых, он защитил Арабджура и собрал его подданных; во-вторых, перевел в институализированную форму некоторое сообщество людей – иначе говоря, оказал непосредственное воздействие на социальную структуру калмыков; в-третьих, он воспринимался как бодхисаттва, спасающий попавших в беду – формированию такого образа содействовали ламы, находившиеся под его опекой и защитой. Однако, скорее всего, нюансы такой «торгутской» политики Пекина определили окончательное решение Шакур-ламы на проведение прорусской политики[619], против тех владельцев, что выступали за возврат на прежнюю родину либо могли вообще угрожать уйти в подданство Турции.

Несомненный интерес для целей нашего исследования представляют письма, которыми обменялись стороны: от Далай-ламы к Церен-Дондуку[620] и от Церен-Дондука к императору.

Далай-лама указал на религиозные заслуги за деяния, сотворенные Церен-Дондуком в прошлые жизни, благодаря которым он смог возглавить калмыков: «силою благочестия», «силою издревле собранных благих дел», «являя свою постоянность, и твердое и непоколебимое содержание двух законов» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 33. 1737. Л. 6]. В нынешней же жизни

---

[618] Этот момент вполне совпадает с определением А. Вендтом особой роли культуры как «самосбывающегося пророчества» (self-fullling prophecy), где под «пророчеством» подразумевается *ожидание* понятных действий от Другого, а «сбывающееся» означает *совпадение* этих ожиданий. «Та же логика действует во всех *культурно конституированных* [выделено мною. – Б.К.] ситуациях ожиданий» [601, p. 187]. При определенных условиях реализации (действия) «самосбывающегося пророчества» могут произойти структурные изменения [601, p. 315].

[619] Как отмечал князь генерал-лейтенант И.Ф. Барятинский в начале 1732 г., «Шакур-лама при всех случаях не оказывал себя неверным» [149, с.85].

[620] А. Курапов приводит еще одно письмо от Далай-ламы к Церен-Дондуку, однако оно содержит общие пожелания следования буддийскому учению ([см.: 280, с. 222-224]; [168, с. 294-295]).

он продолжает почитать и служить «Гурбан Эрдэни»[621] и следовать добрым поступкам своего деда и отца, за что, как пишет Далай-лама, «поручаем тебя над бодиями[622] совершеннейшему[623], дабы он тебя от заслуженных дел не разлучал» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 33. 1737. Л. 6 об., 7].

Далее тибетский лидер восхваляет цинского императора за приверженность к буддийской вере, благодаря чему в покое и процветании пребывает не только Китай («восточная страна»), но и вся Вселенная: «Вселенныя живот и покой исходит и бурханова власть содержится во святой восточной стране, а мы яко распространители того…» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 33. 1737. Л. 7]. Калмыцкому правителю он напоминает, что «всякаго одушевленнаго живот и покой зависят в делах владетелевых. И того ради надлежит вам, яко щедроподатливу государю, также и протчим всем в вере последовать отцу и деду вашему, и между себя содержать истинную и непременную дружбу, и гурбан эрдени почитать и повиноваться, и духовную власть в мысли содержать, и от десяти грехов отдалятся[624], и памятуя нынешнюю и будущую жизни, десяти добрым и заслужителным делам с благоговением последовать» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 33. 1737. Л. 8].

Далай-лама, как и Великий Пятый, дает советы по управлению народом: «Надобно способы употреблять к содержанию здравия и покоя торгоутскаго государства, владелцов и знатных и всего подлаго народа», для чего следует «в каждом месяце по три раза постится, и весма потребно весь народ приводить к тому дабы для получения благополучия всякий человек кто какия умеет, читал молитвы, и когда сие исполнят, то еное весма может служить в нынешнем и будущем веке» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 33.

---

[621] Гурбан Эрдэни – Три Драгоценности: Будда, дхарма (учение Будды), сангха (община монахов).

[622] Ссылка в переводе: после смерти люди «учинились бодиями, то есть бурхановые сослужители» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 33. 1737. Л. 7]; речь идет о бодхисаттвах, «сослужителях» Будды.

[623] Ссылка в переводе: так называют Шакджимуни бурхана» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 33. 1737. Л. 7], т.е. Будду Шакьямуни.

[624] О десяти благодеяниях и десяти злодеяниях в буддизме см.: [146, с. 209-210].

1737. Л. 8 об.]. Последнее замечание ценно тем, что являет собой экстраполирование (расширение) действия буддийского мировоззрения (закона кармы) на общество (социальная сфера и ее институты), когда от заслуг и добродетели отдельного (каждого) человека зависит судьба всего народа и государства (ханства).

В письме от Церен-Дондука к императору отмечалось: «… как духовную, так и мирскую власти – каждую по своему достоинству – спокойно содержите[625], которые ваши добродетели во всех странах сияете, ибо содержите Манджю-Шириин[626] восемью странами владеющий престол, на котором и пребываете от всех страстей непоколебимо» [168, с. 287]. О себе калмыцкий правитель сообщал, что он «во отдаленном краю границы пребывающий, исповедая веру манджушринову и покораюся духовной власти хана Зюнкебая[627], нахожюсь в благополучии», и поблагодарил императора за заботу об Арабджуре и Зюманг (Гоманг)-ламиных подданных [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 12. 1731-1732. Л. 103]. Акцент на свою веру в бодхисаттву Манджушри в контексте восприятия императора как эманации этого бодхисаттвы («содержателя престола») позволяют сделать вывод о высоком духовном уровне почитания Церен-Дондуком цинского правителя. Значительный религиозный статус императора вновь подчеркивается в конце письма упоминанием о «престоле, поддерживающемся львами»[628] [168, с. 288][629].

---

[625] По сути, здесь калмыцкий хан определяет императора *чакравартином* – вселенским правителем, вращающим колеса духовного и светского правления. О чакравартине см.: [146, с. 372].

[626] Речь идет о вере в бодхисаттву Манджушри, которого олицетворял (чьей эманацией являлся) император. Дэсрид Сангье Гьяцо именует императора Фу-линя Маньчжугхошей (Манджушри), пригласившим Далай-ламу в Китай [125, p. 262]. После него Туван Лобсан Чокьи Ньима (thu'u bkwan blo bzang chos kyi nyi ma, 1737-1802), известный деятель школы Гелук, писал около 1745 г., что император Цяньлун был эманацией бодхисаттвы Манджушри [566, p. 139]. Этот цинский правитель был первым, кто специально акцентировал такую сакральную связь [Farquhar 1978]. До цинских императоров подобной эманацией считался Хубилай.

[627] Имеется ввиду Цзонкхапа, основатель желтошапочной школы (Гелук).

[628] В буддийской традиции трон, поддерживаемый львами, является атрибутом власти вселенского правителя.

Когда посольство мерин зангин Мандая пребывало в России, посольство Церен-Дондука во главе с Намка-Геленом тоже направлялось в Тибет через Пекин: маньчжурские чиновники, выехавшие навстречу посольству, убедили калмыков заехать в столицу «с таким резоном что Далай лама будто поддерживает китайского хана и для того де им не явясь в Пекин при дворе Богдыхановом к далай ламе приехать невозможно» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 254 об.].

По результатам переговоров с калмыцкими посланниками император Юнчжэн послал указ Далай-ламе. Ввиду его важности для нашей темы, считаем нужным поместить текст полностью: «Церинг Дондуб, сын тургутского Айоши, и многие из знати отправили своих послов в Тибет, чтобы сделать чайное подношение. Поскольку Айоши-хан умер, ни один хан не был утвержден на троне. Я вижу, что есть много посланников, которые будут бороться от имени своих хозяев[630]. Если посланники прибудут в Тибет, и все они потребуют титул хана от имени одного и того же человека, пусть Далай-лама скажет им следующее: “Я молод. Во всех делах я прошу наставления у маньчжурского императора. Мой предшественник поступал так же. И сейчас, поскольку вы все требуете титул хана от имени вашего тайджи, я пошлю сообщение к маньчжурскому трону. После того, как будет выпущен указ, я дам титул вашему тайджи. Если вы можете подождать, пока выйдет указ, то подождите. Если вы не можете ждать из-за задержки в своем марш-

---

[629] Судя по стилю обращений калмыцких посланников, император, хотя и наделенный сакральностью, также воспринимался как фигура политическая, но способствующая укреплению буддийской веры и даже олицетворяющая ее результативность. Вот как обращался Джимба-Джамсо, посланник Дондук-Омбо, к императору Цяньлуну: «Обоих Божиих распространенных предрагих законов и державы производитель, не оставляя всего народа презирая милосердием и доволствуя и всему народу уверенейши различным преукрашением науготованным предрагом великом пространнейшем престоле первый высокий владетель ваша богдыханова пресветлость…» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 41. 1737-1741. Л. 378].

[630] Накануне приема у императора среди посланцев случилась ссора по вопросу кандидата на калмыцкий ханский трон, определились две партии – Церен-Дондука и Галдан-Данжина [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 124-124 об.]. Вероятно, стороны высказали свои мнения императору.

руте, то вам лучше сначала отправиться в Западный Тибет[631]. Указ будет выпущен к моменту вашего возвращения в Га-та[632]”. Если же посланники потребуют титула, но не смогут выдвинуть одного человека в качестве хана, то Далай-лама должен сказать им следующее: “Это очень важный вопрос, кому присвоить титул хана. Вы расходитесь во мнениях, и поэтому я не могу утверждать хана, потому что моя резиденция далека от вашей страны, и я не знаю вашего тайджи. Могу ли я теперь назначить кого-то беспечно? Возвращайтесь к тургутам и проконсультируйтесь с вашим тайджи. После того, как вы сможете назвать одного человека как хана, приходите сюда и вновь испросите титул. Я также сообщу об этом маньчжурскому императору, чьему указу я последую”» [472, p. 510-511]. Этот материал показывает, что император считал важным функцию Далай-ламы назначать хана у торгутов (калмыков), но находил необходимым поставить эту процедуру под свой контроль и донести такое положение дел до посланников. Кроме того, он удостоверился после встречи с посланниками, что они не имеют согласованной позиции и могут попытаться получить титул хана как для Церен-Дондука, так и для Галдан-Данжина. Император, не зная их обоих, был более заинтересован в том правителе, кто считался бы с его мнением, для чего следовало продемонстрировать свою силу и влияние. В провожатые было выделено 300 человек [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 358 об.], что почти в восемь раз превышало численность самого посольства;

---

[631] Вероятно, имеется в виду посетить Панчен-ламу в Шигаце.

[632] Здесь подразумевается местечко, более известное как Гартар, где калмыцкие послы встретились с тибетским лидером. Дело в том, что еще в конце 1728 г. под давлением Пхоланая, который подозревал Далай-ламу в поддержании отношений с кукунорскими хошутами, в частности с окружением Лобсан-Данзина, совершившего неудачную попытку восстания несколькими годами ранее [560, p. 143], Далай-лама был вынужден переехать туда из Поталы почти на 8 лет [80, p. 49]. Гартар был расположен в Кхаме, недалеко от места рождения Калсана Гьяцо. Несколько ранее этого события, в конце октября 1728 г., Панчен-лама с подачи двора принял под свое управление три небольших района (Лхацэ, Пунцоглин и Нгамрин) ([363, с. 162]; [560, p. 144]), что Л. Петек оценил как первую попытку Пекина создать противовес Далай-ламе [531, p.154]. В Ташилхунпо было учреждено правительство Панчен Лабранг (Pan chen bla brang, 1788-1792), которое, будучи под надзором амбаней, обладало определенной автономией.

данное обстоятельство также подчеркивает то большое значение, которое император придавал этой поездке калмыков к Далай-ламе.

Калмыки посетили Далай-ламу[633] и Панчен-ламу, повстречали своих сородичей-лам. Кроме ханского титула, переданного Церен-Дондуку по указу императора, на прощание Далай-лама «удоволствовал от себя их бурханами, книгами и лекарством и послал от себя семнатцать человек лам, в том числе один великой ламма, из них были лекари» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 164 об.]. Посольству на обратном пути пришлось вновь проезжать «дарцандоевою дорогою» и снова через Пекин [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 285, см. также Л. 287]. По прибытии в столицу их посадили под караул и обвинили во лжи: «сказывались де вы не подданные Ея Императорскаго Величества, а из России пишут об вас торгоутах что вы подданные Ея Императорскаго Величества издавна» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 164 об.]. На самом деле вопрос о подданстве калмыков обострился после того, как цинское посольство, направленное на Волгу совместно с четырьмя калмыцкими посланниками, не было пропущено на границе. Тогда же вернулось посольство Мандая с новостью, что калмыки – русские подданные. Но были причины и иного плана.

Во-первых, свою роль могло сыграть решение Далай-ламы направить к калмыкам представителей своего духовенства во главе с известным ламой. Минуло практически 30 лет с запрета предыдущего императора, Канси, возвращаться на родину большому посольству Арабжура, в составе которого было немало калмыцкого духовенства; эта тема как раз актуализировалась непосредственно перед прибытием калмыцкого посольства в Пекин. В то время император Юнчжэн уже интересовался ситуацией с ламами у джунгаров, и политика ограничения численности лам у калмыков, начатая его от-

[633] Тибетская сторона исполнила пожелание цинского правителя; Намка-Гелен писал императору: на просьбу выдать «чин» Церен-Дондуку Далай-лама ответил, что он сделает это после того, как получит от императора «указ и наставление» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 287].

цом, требовала недопущения к ним тибетских монахов: им запретили выезд, с пояснением, что «оные тангуты подданные Богдыхановы с вами ехать в торгоуты не для чего» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 164 об.][634]; все переданное Далай-ламой было отобрано. Более того – калмыцким посланникам было отдельно заявлено, что «Далай-лама под державою китайскою» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 255], т.е. также является подданным императора.

Во-вторых, возникла проблема с привлечением калмыков к войне против джунгаров. В документах нет прямых свидетельств о том, что послы предлагали Пекину союз: Намка-гелюн (Намка-Гелен), руководитель посольства, вел переговоры о возможности «совместного выступления манджюро-китайцев и калмыков против Джунгарии» [324, с. 87][635]. Следует принимать во внимание, что в составе посольства были представители всех ведущих политических сил ханства, у которых были разные мнения о войне ради интересов Пекина. Если в свой первый приезд в Пекин посольство не высказало своего однозначного отношения к этому вопросу, то на обратном пути мнение членов посольства было отрицательным. Вот что отмечал Батур-Омбо: «И притом де говорили китайские министры, для чего де вы нам на контайшу не помогаете войсками своими… ево контайшу … до основания разорить» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 255]. Императорский двор предлагал, что, если калмыцкие войска придут к ним «на вспоможение против хонтайжи» [АВПРИ. 119. Ф. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 85], то после победы над ним «торгоуцким калмыкам к Далай ламе

---

[634] Цинские императоры последовательно подходили к ограничению связей Далай-ламы с ойратами, и если прежде Далай-ламы могли сами решать, кого и в каком количестве направить в государства ойратов, то вскоре эти вопросы решал один император.

[635] Первые четыре человека, отправленных назад в Россию из состава посольства, были представителями Дарма-Балы. Это обстоятельство, возможно, следует понимать как исполнение желания старой ханши поскорее узнать о результатах встречи с императором. Можно предположить, что среди калмыцкой политической элиты только Дарма-Бала была заинтересована в войне против Галдан-Церена, поэтому она и стремилась узнать результаты переговоров как можно раньше.

пут будет свободной» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 122 об.][636]. Посланники отвечали, что калмыки участвуют в тех военных операциях, куда вовлечены и российские войска, соответственно, последние «маршируют» туда, где воюют калмыки. Также посланники отметили, что их целью было попасть к Далай-ламе для «поклонения и благословения», а не вести переговоры о войне. Таким образом, члены посольства в мягкой, дипломатической форме отказали пекинскому двору. Мы можем лишь допустить, что это Далай-лама мог оказать свое влияние на такой ответ посланников.

Планам Шакур-ламы не было суждено сбыться не только из-за дальнейших событий у калмыков или неудачного посольства; политическая ситуация у ойратов и калмыков оказалась сильно подвержена влиянию со стороны Пекина, который решал аналогичные задачи на более системной, комплексной основе. Цинские власти так же полагались на политический потенциал буддизма, но с иных позиций: религия должна была служить «собиранию земель», то есть народов, под зонтом императора, воспринимавшегося как воплощение бодхисаттвы Манджушри. Во внешнеполитическом плане важные успехи были достигнуты в 1731 г., когда в Россию прибыли два посольства. Тогда же стало ясно, что калмыки, будучи подданными России, не примут участия в войне на какой бы то ни было стороне, что, безусловно, тоже не мешало планам цинского императора.

Весной 1731 г. российские власти дали ханский титул Церен-Дондуку, а летом к калмыкам прибыло маньчжурское посольство во главе с зангин Мандаем. Он пытался склонить хана к союзу против джунгаров. Между тем, еще полутора годами ранее калмыцкие правители направили посольство в Тибет, которое по пути посетило Пекин, где император дал аудиенцию отдельным членам посольства. Послы добрались до Далай-ламы, проживав-

[636] Здесь наблюдается попытка реализации китайского классического геополитического принципа «бороться с варварами руками варваров».

шему в Гартаре, на востоке Тибета, и вернулись в Россию с ханским титулом для Церен-Дондука. На предложение пойти войной на джунгаров они также ответили отказом.

5.3.2. Буддизм в Калмыцком ханстве в условиях ограничительной политики Российской империи

Несмотря на явное благоволение к Церен-Дондуку русских властей, его положение в ханстве ухудшалось. В течение осени 1731 г. его племянник и соперник, Дондук-Омбо, вместе с союзниками разбили войско хана, захватили его улус, а также улусы Дарма-Балы и Шакур-ламы. Показательно, что никто из главных политических игроков ханства – ни Дондук-Омбо, ни Дондук-Даши, ни Дорджи Назаров – не выказали желания уходить в сторону Китая[637]. Напротив, Дондук-Омбо, основной противник Церен-Дондука, двинулся в сторону Крыма. Дорджи Назаров, по неизвестным причинам, вскоре после отъезда посольства выступил против Церен-Дондука и Шакур-ламы, который, судя по всему, отдавал себе отчет, что его идея объединения калмыков рухнула. В частности, он говорил Тараканову, что «напередь сего они, калмыки… без всего друг другу верили и не токмо присяги, но и слова твердо держали, а ныне стали они не люди, но собаки и между собою едятся и, хотя и видят, что погибают, да за несогласием и непостоянством исправиться не могут» [149, с. 109-110].

Российские власти, обеспокоенные смутой среди калмыков, понимали, что сил у Дондук-Омбо значительно больше, чем у Церен-Дондука. Были причины и более веского порядка: назревала новая русско-турецкая вой-

---

[637] В 1732 г. Доржи Назаров с детьми уходил за Яик и кочевал у р. Эм (Эма), но из-за нападений казахов вернулся обратно [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/2. 1732-1773. Кн. 2. Л. 157 об.].

на[638], и власти рассчитывали на калмыцкую конницу. Поэтому 20 февраля 1735 г. лама Джимба Джамсо, наставник Дондук-Омбо, был представлен Анне Иоанновне, которая заявила, что прощает ему все его антироссийские действия, чтобы он стал «управителем» над всеми калмыками.

Но прежде следовало определиться с Церен-Дондуком, которому еще годом ранее привезли ханский титул «Дайчин-Шаса-Бюджа-хан» [324, с. 96]. Во избежание подозрений в неуважении к грамоте Далай-ламы, 10 сентября 1735 г. состоялась церемония передачи Церен-Дондуку этой грамоты, «он вскоре потом зазван в город Царицын, и тамо задержан, и отправлен в Санкт-Петербург» [149, с. 146], куда он, примкнувший к нему Шакур-лама и ближайшее окружение, добрались в январе 1736 г.

В окружении Дондук-Омбо большую роль играли томуты, которые имели значительные полномочия еще до того, как тот стал ханом в 1737 г.[639] Н. Пальмов ссылается на В. Бакунина, отмечавшего, что гвардия нового хана была составлена из томутов: «томутов содержал при своем доме для сохранения своего здоровья и додавал им случаи обогощаться… почему оные у всех калмык были в ненависти» [149, с. 196]. Кроме того, в 1720-х гг. Дондук-Омбо был вовлечен в план по организации Калмыцко-Крымского ханства. Бахты-Гирей, сын крымского хана Девлет-Гирея, планировал присоединить свои земли и людей из Кубани с крымскими подданными своего отца, включить в состав единого государства Кабарду, «откуда была родом энергичная жена Дондук-Омбо, и калмыков». [НАРК. Ф. Р-145. Оп. 1. Д. 199. Л. 33]. Некоторые калмыцкие лидеры полагали, что это ханство будет занимать Крым и Кубань, или земли вдоль Волги. Религиозный вопрос не был должным образом обсужден, хотя Дондук-Даши, следующий правитель

---

[638] В XVIII в. было четыре русско-турецких войн, и одна из наиболее важных состоялась в 1735-1739 гг.

[639] Дондук-Омбо 14 ноября 1735 г. был приведен к присяге. После того, как он оказал значительную поддержку русским войскам в войне с Турцией, 3 марта 1737 г. по указу императрицы он был объявлен калмыцким ханом.

после Дондук-Омбо, считал, что татары будут жить под властью калмыков [НАРК. Ф. Р-145. Оп. 1. Д. 199. Л. 197]. План в целом отпал практически сразу же после убийства Бахты-Гирея черкесами [см. также: 317].

Случай с томутами не позволяет говорить о каком-либо значимом влиянии ислама среди калмыков. У ойратов не было ни политической, ни военной, ни социальной, ни экономической необходимости принимать ислам. Те небольшие случаи конвертации ойратов в ислам объясняются отдельными причинами, не оказывавшими серьезного воздействия на устоявшееся влияние буддизма. Мощные школы и институты тибетского буддизма, веками поддерживаемые индийскими традициями, конституировали и легитимизировали идейные ориентации и механизмы социально-политического управления у ойратов, их политику. Иначе говоря, такие принципиальные основания, как единая идентичность, показатели государственности и узаконивания (решений) власти, в полной мере обеспечивались тибетской буддийской традицией. Поэтому связи с Тибетом понимались калмыцкими лидерами как витальная необходимость в условиях постоянной борьбы за сохранение своей идентичности, особенно если это касалось знаков власти и влияния, а также символов религии.

Одним из таких буддийских символов для калмыков была знаменитая в истории буддийского искусства сандаловая статуя Будды Шакьямуни, также известная как *Зандан жуу*. Установить этот малоизвестный факт помог архивный материал, касающийся посольства от калмыков в Тибет, направленного в 1729 г. Шакур-лама дал особое поручение своим посланникам – привезти информацию об этой статуе[640]. Как отмечено в документе,

---

[640] Согласно легендарным сведениям, она была изготовлена еще при жизни Будды и хранилась в разных регионах Индии. Согласно С.Ч. Дасу, она была перемещена из Бодх-Гаи в Бактрию в III в. до н.э., и оттуда в глубь Центральной Азии. В итоге статуя оказалась у Кумарадживы (344 – 413 гг.), крупного буддийского философа, который доставил ее в Китай. Она хранилась в Чанъане (до 417 г.), в Нанкине (до 588 г.), Янчжоу, в других местах. Ее глубоко чтили императоры Сун, Юань и Мин, а при Канси недалеко от Запретного города для нее возвели храм «Чрезмерная милость» [Терентьев 2008]. Описание

послы доставили из Китая тетрадь в 14 листов, где изложена «… история о строении Зандан Зоу[641] которая в Пекине, подлежащая учению духовным их калмыцким…» ([НАРК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 63. Л. 40 об.; о том же: АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 108 об.]).

Возникают вопросы: речь идет только о храме, где хранилась статуя, либо также о статуе? Чем мог быть вызван интерес Шакур-ламы к истории о «строении» храма? Означает ли вышесказанное, что Зандан жуу имело какое-то отношение к буддийскому учению калмыков? Архивные материалы дают лишь часть ответов на эти вопросы. Так, член посольства Самтан говорил, что в тетради излагается «именно история о строении монастыря называемого Зандан Зоу» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 134]. Вероятно, руководство калмыцкой сангхи желало знать (восстановить в памяти) особенности построения этого храма и самой статуи. Такой интерес мог быть продиктован, на наш взгляд, только одним обстоятельством – желанием возвести аналогичный храм. Интересно, что, когда посольство возвращалось из Тибета и было задержано в Пекине, некоторым членам посольства удалось посетить некий храм: «просились девять человек калмык чтоб их допустить в Пекин в одной кумирне жертву принести бурханом их калмыцким; то были допущены в кумирню один раз» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 164 об.]. Полагаем, что здесь речь идет о храме Зандан Жуу, где хранились статуи и тханки («бурханы»), особо почитавшиеся калмыками. В таком случае, могло подразумеваться не только «строение монастыря», но также находившиеся внутри него сакральные предметы, составлявшие единую композицию с архитектурным исполнением храма. Следовательно, можно допустить, что калмыцких лам интересовал не только

храма (Хунжэньсы – Сандан сы) дается в монографии В.Л. Успенского [377, с. 54-63]. Во время Боксёрского восстания (1899 – 1901 гг.) монастырь Сандан-сы был разрушен, а статуя исчезла. Терентьев ссылается на ламу Жимбой Жамцо Цыбенова, сообщившего, что храм был подожжен бурятскими казаками, которым удалось вывезти и сохранить статую где-то в окрестностях Пекина, а чуть позже ее доставили в Россию, в Забайкалье.

[641] В сноске переводчик указал, что Зандан Зоу – это «дом молитв».

храм как таковой, но также находившееся в нем убранство и предметы сакрального характера, включая статую. Считалось, что ее пребывание в определенном месте гарантировало процветание там учения, а значит, появление такого храма в калмыцких землях могло мыслиться Шакур-ламой как принципиальный и необходимый шаг к укреплению веры и возрождению государства. В таком случае, Шакур-лама, осознавая ограниченность своих возможностей в сложных политических условиях, мог полагаться на «магические» силы сакрального объекта, которым был храм с содержимым, для продвижения своих планов. Важным представляется новооткрытое обстоятельство – по крайней мере, в первой трети XVIII в. в храме находились сакральные предметы, глубоко почитавшиеся калмыками; не исключено, что в самом храме могли служить и калмыцкие ламы[642].

Кроме информации о Зандан Жуу, посольство имело ряд других поручений от Шакур-ламы. Так, выяснилось, что Шакур вызывает к себе ламу Дон Аран Джамбу, с кем он ранее прибыл в Тибет, но Джамба не знал, с какой целью [НАРК. Д. 63. Л. 6.] См. также: [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 104 об.]. Кроме Аран Джамбы, Шакур-лама призывал в ханство и других лам.

В документах содержится уникальная информация, также ускользавшая от внимания специалистов: речь идет о «нутуке» - по сути, «государстве». В своем письме Д. Назаров упоминал об отдельной бумаге, где он затрагивает этот вопрос. Переводчик отмечает, что «сие на калмыцком диалекте именуется жилище или народ» [НАРК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 63. Л. 27 об.][643]. Изученные архивные материалы и не дают ответа на вопрос, о чем конкретно запрашивал Д. Назаров императорский двор и тибетского правителя.

---

[642] А. Терентьев, ссылаясь на И. Арлингтона и У. Левисона, отмечал, что в Сандан-сы пребывало несколько сотен лам.

[643] Одному из членов посольства Цой Гецулу был задан вопрос: «в какой силе о нутуке упоминал, и вышеозначенное письмо подлинное ли или копия. А буде копия, то подлинное подано ли, и ежели подано, какой ответ получен» [НАРК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 63. Л. 37]. Тот ответил, что ничего об этом не знает.

Имеются косвенные указания на то, о чем могла идти речь: возможно, Д. Назаров собирался уйти под подданство императора и стать суверенным, в известном смысле, правителем: тем, кто имеет под властью свой улус[644]. Пример уже был – его брат Арабджур, кочевавший в Цинхае во главе своих подданных, там же были мать Дорджи и сестра.

Ф. Леонтович приводит мнение П. Палласа, который указал, что «у калмыков нутук означал орду (улус или племя), имевшую своего независимого вождя» [286, с. 164]. И. Златкин, ссылаясь на В. Бакунина (улус – это народ), и на Б. Владимирцова (нутуг – это земля, пастбищные угодья), отмечает: правитель был хозяином улуса, т.е. людей, и собственником нутука, т.е. территории [237, с. 256-257]. На наш взгляд, наиболее близок к верной передаче смысла этого слова был П. И. Кульвинский, который, определяя нутук как кочевье, владение, использовал его для перевода понятия «Белая Русь» в грамоте Петра I к Лубсану [340, с. 59]. Мнение современных специалистов совпадает с мнением П. Кульвинского: подобным термином в московском приказном лексиконе определялось политическое образование во главе с ханом [303]. Таким образом, если прежде *нутуком* считалась территория (для кочевья), как правило, отделенная от других *нутуков* естественными природными преградами либо официальным размежеванием, то в российских условиях оно изменило семантику на близкую по значению к слову *улус*, что означает *племя, народ*. Таким образом, под *нутуком* следует понимать определенную территорию с проживающей на ней народом, во главе со своим правителем.

Гипотетически возможно допущение, что Д. Назаров, за пять лет до того отказавшийся от ханского места, вновь не отрицал возможности возглавить народ, но уже в новых условиях действия «двух законов». Будучи крайне верующим человеком, из улуса которого вышло множество духов-

[644] Н. Пальмов отмечал «восточный» вектор у Назарова: имелось «всегдашнее тяготение семьи Назаровых к Китаю» [Пальмов 1926. Ч. 1. 17-18 вв. С. 63], и даже допускал, что он мог просить Цэван-Рабдана пропустить его в Восточную Монголию [там же].

ных деятелей, включая самого Шакур-ламу, Д. Назаров был, безусловно, одним из немногих, кто имел право и возможности стать светским правителем при духовном наставнике. Обращение же к руководителям Китая и Тибета указывает на особый статус, который он хотел для нового образования[645]. В связи с этим интересно отметить, что Аран Джамба, написавший письма практически ко всем, от кого были послы в Пекине, при обращении к Д. Назарову «титулует его так же как и Церен-Дондука» [НАРК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 63. Л. 23], вероятно, правителем калмыков. Фактически, Д. Назаров выступал на стороне Дарма-Балы, и на него в Пекине делали особую ставку: «чтоб он Доржа к тому[646] Церен Дондука склонял» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 85][647]. Архивный документ свидетельствует, что он действительно «яко старшей из владельцов Черен Дундука к тому склонял» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 122 об.].

Когда летом 1734 г., после 40-дневного ареста в Пекине, в Россию вернулась основная часть посольства 1729 г. (Намки-Гелен, Лорой, Батур-Омбо, Балцан и др.), все они были задержаны и допрошены. Их обвинили в том, что «… оне о себе сказывались в Пекине что не подданные Ея Императорскому Величеству, а живут в соседстве…» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 162]. Результаты поездки посольства стали своего рода Рубиконом в отношении властей к религиозным нуждам калмыков (поездки в Тибет), в дальнейшем ограничении калмыцко-цинских отношений: во главу угла стал вопрос о подданстве калмыков. Такая ситуация не была результатом разговоров в Пекине – последнее явилось, скорее, поводом к выдвинутым обвинениям и последующим решениям. Ее следует оценить как следствие общего развития Российской и Цинской империй в первой трети XVIII

---

[645] По нашему мнению, он мог рассматривать вариант создания нового государственного образования на местах прежних кочевий калмыков, возможно, у Кукунора.
[646] К войне против джунгар.
[647] Более того – сыну Арабджура, Данжину, разрешили послать к Дордже Назарову (его дяде) посланника Цойрека, однако того не пропустили на границе совместно с другими членами пекинского посольства [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 110].

в.: они обе прошли при Петре Великом и Канси через переустройство государственного аппарата управления и контроля, взаимодействие по налаживанию отношений между собой и уточнению границ. Россия утверждалась на Каспии (в стороне калмыков) и в Сибири (в стороне джунгаров), Цины – в Тибете, у хошутов, и теснили джунгаров. Высшее политическое руководство этих государств все более мыслило в масштабах растущих империй. Иначе говоря, власти и России, и Китая формировали новую идентичность своих подданных, где значение званий и привилегий империи должно было заменять прежние мотивации и приоритеты, и нивелировать значимость внешних детерминант. Соответственно, с 1730-х гг.[648] следует вести отсчет кризиса идентичности калмыков, и началу ограничительной политики России в отношении к контактам калмыков с Тибетом – политики, которая в последующие годы только усиливалась [389].

Между тем, получение грамоты на ханский титул от Далай-ламы по-прежнему рассматривалось калмыцким обществом как необходимое условие легитимизации правителя: «понеже калмыцкой народ ханство калмыцким владелцам наивяще узаконяют от Далай ламы» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 14. 1752. Л. 31 об.]. До тех пор «калмыцкие владельцы между собою по совести своей Дондук-Омбу за действительного хана, за тем, что ему того от далай-ламы не подтверждено, признавать не могли» [324, с. 252]. Таким образом, Дондук-Омбо признавался ханом лишь российским властями, тогда как при внешних сношениях даже такое его доверенное лицо, как Джимба Джамсо, называл его «владельцем» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 14. 1752. Л. 32 об.]. И потому было закономерно, что вскоре после прихода к власти Дондук-Омбо, как и предыдущие калмыцкие правители, запросил императрицу позволить ему отправить своих посланцев в Тибет к Далай-ламе. Первоначально эту просьбу озвучил зайсанг Абуджа, представитель

[648] Если сюда не включать случившуюся после смерти Аюки (в 1724 г.) междоусобицу, но последнее было характерно в истории ойратов и калмыков, у которых, как отмечалось, не было установленной традиции передачи власти.

Дондук-Омбо, в октябре 1736 г. посетивший Москву и Санкт-Петербург[649]. Как и ранее, в составе командированных в столицу находилось духовное лицо – Самтан гецуль, представлявший интересы Галдан-Норбо, сына Дондук-Омбо. «И по тогдашнему с турки военному времени, оному хану Дондук Омбе, посланцов его 70 человек к Далай ламе отправить позволено, и потому отправлен от него Джимба Джамсо с товарыщи 70 человек» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 14. 1752. Л. 28]. Вместе с тем, в Указе, выпущенном по этому случаю, оговаривался ряд важных политических моментов: во-первых, упоминался прежний прецедент с посольством от Церен-Дондука, когда некоторые из посланников «представляли на ханство» Галдан-Данжина и отказывались называться российскими подданными, что было «противу высочайшей воли Ея Императорского Величества» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 41. 1737-1741. Л. 46 об.]. Во-вторых, отмечалось, что у калмыков хан назначается «токмо по высочайшему Ея императорского Величества соизволению» [Там же. Л. 47]. Последнее не означало, что запрещается запрашивать ханский или подобный титул от Далай-ламы, вопрос заключался в получении титула именно для того, кого назначит императрица. Как отмечалось в случае с Церен-Дондуком, если Далай-лама прислал чин «ханской не иному кому, но ему Черень Дондуку, то из того Ея Императорскому Величеству противности быть не имеет» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732-1735. Л. 310 об.]. Данное обстоятельство в очередной раз позволяет отметить внимание, которое проявляло правительство в отношении роли и значения Далай-ламы.

При подготовке этого посольства были нюансы, несколько отличавшие его от предыдущих. Во-первых, в Тибет были посланы чрезвычайно щедрые дары: хан закупил подарков на 10 тыс. руб. – «те, которые в 1736 г. отосланы к нему на калмыцкое войско, за кубанский поход» [АВПРИ. Ф.

[649] Тогда же Дондук-Омбо просил «отвесть от него подале не токмо улусы Дондук Даши, но и крестившихся калмык; и не допускать калмыков к принятию крещения» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 40. 1736. Л. 1, см. также Л. 32].

119. Оп. 119/1. Д. 14. 1752. Л. 28 об.]. Особенностью было и то, что, как говорил Джимба Джамсо, он везет письмо от Дондук-Омбо к Пулутайжию[650], с просьбой оказать помощь в посещении Далай-ламы [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 41. 1737-1741. Л. 397 об.]. Следовательно, Дондук-Омбо, отправляя своих посланников в Тибет, полагал, что Далай-лама все еще находился на востоке Тибета (ко времени отправки посольства Калсан Гьяцо уже вернулся в тибетскую столицу), и был хорошо осведомлен об особенностях ситуации в Тибете и большой власти, которой обладал Пхоланай.

Уже после отправки посольства против хана выступил его старший сын Галдан-Норбо[651], посчитавший, что его обошли в наследовании власти – он решил, что отец отправил в Тибет посольство не только за ханским титулом, но также за правом его другому сыну Рандуле, от Джан, стать его наследником [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 41. 1737-1741. Л. 125 об.-126][652]. Тогда, опасаясь новой волны междоусобицы между калмыцкими владельцами, правительство делало все возможное, чтобы помирить отца с сыном; сама императрица обещала помочь Дондук-Омбо и обратилась к знати и духовенству, чтобы они в такой ситуации от него, хана, «не отставали» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 41. 1737-1741. Л. 138-139]. Конфликт удалось уладить, окончательно он разрешился летом 1740 г, когда Галдан-Норбо скончался в Казани [323, с. 33].

Посольство Дондук-Омбо прибыло в Селенгинск в 1739 г., однако его не пропустили маньчжурские власти в пределы Китая по той причине, что «российских людей до Далай ламы допущать не положено, того ради подданного Российского государства калмыцкого хана посланцов принять не надлежит, и пропустить невозможно» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 14.

---

[650] Скорее всего, под этим именем следует понимать Пхоланая.

[651] О восстании Галдан-Норбо Дондук-Омбо 14 августа 1738 г. сообщал в Астрахань бригадиру А.Т. Юнгеру, что тот захотел уйти «в Баротала» [323, с. 3].

[652] Ж. Кундакбаева ничего не говорит о религиозной подоплеке бунта сына Дондук-Омбо, она выделяет лишь возможность союза «оппозиционных» калмыков во главе с Галдан-Нормо (Норбо) с казахами против калмыцкого хана [275, с. 212].

1752. Л. 31]. Таким образом, принадлежность хана к числу подданных Российской империи была показана как основная причина отказа, и дополнительно подчеркнуто, что прежние калмыцкие правители себя таковыми не обозначали: «а которые из тех калмык напредь сего были пропускаемы, и то чинено для того, что оные тогда российскими подданными не назывались» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 14. 1752. Л. 31]. Однако такая причина отказа пропустить посольство к Далай-ламе не была серьезно воспринята Дондук-Омбо. Он, даже будучи смертельно больным, писал в КИД в начале марта 1741 г., что все еще ожидает решения Далай-ламы, кого из трех сыновей поставить ханом, хотя сам предпочитает Рандула «яко годами от других старшаго, и ему любезнаго» [АВПРИ. Ф. 119. Калмыцкие Дела. п. 119/1. Д. 14. 1752. Л. 33]. Но выбор хана не соответствовал планам императрицы. Высшее руководство России старалось отслеживать этно-религиозную ситуацию в Калмыцком ханстве и сопредельных территориях, и «интересам правительства не соответствовало утверждение Рандула [ханом калмыков. — Б.К.], так как за его малолетством власть над калмыками фактически перешла бы в руки Джан, родом кабардинки, о которой было известно, что она держит сторону мусульман, а это могло бы вредно отражаться на политике. Да и сами калмыки далеко не сочувствовали Джан, еще при жизни Дондук-Омбо успевшей заявить себя кровожадностью» [320, с. 131]. Считалось, что Джан, как мусульманка и кабардинка, будет действовать против русских [209, с. 208][653]. Была и иная сторона вопроса: властям не нравилось, что «хан Дондук-Омбо мимо здешнего императорскаго двора о ханстве детям их просил Далай ламу» [АВПРИ. Ф. Оп. 103/1. Д. 10. 1762. Л. 3].

Для калмыцкого ханства начинался новый этап истории, где буддизм уже более не претендовал на активную политическую роль. Проект Шакур-ламы по созданию буддийского государства с опорой на известные два за-

[653] Специалисты отмечают, что для калмыков и соседних народов в первой половине XVIII в. «религия являлась важнейшим элементом культурно-поведенческого стереотипа» [317, с. 84].

кона не смог реализоваться по целому ряду внутренних и внешних причин. Эволюция действий Шакур-ламы показывает, что к середине 1720-х гг. он уже не полагался на джунгарский вариант. Впрочем, не исключено, что вариант с уходом в Джунгарию оказался под вопросом еще в начале 1720-х гг., когда до калмыков дошла информация о сложной ситуации в Тибете (смена Далай-лам, джунгарская оккупация), и был исключен им окончательно после того, как стали возвращаться члены посольства, направленного в Тибет в 1729 г. Изучение архивных материалов позволяет прийти к выводу, что за все время пребывания Шакур-ламы в Калмыцком ханстве можно выделить три периода, сказавшиеся на его планах: первый – 1719-1724, второй – 1724-1734, третий – с 1734 г. и до смерти ламы в 1736 г. При анализе его деятельности становится очевидно, что он хотел возрождения практики «двух законов» и создания на этой основе буддийского государства. Можно отметить значительную трансформацию планов в период 1724-1729 гг. Отправляя послов к Далай-ламе в 1729 г., он, судя по документам, ставил своей главной задачей сохранение буддизма среди народа, для чего пытался решить ряд проблем. Первое – стать духовным наставником Церен-Дондука с возможностью влияния на политику ханства. Он понимал, что ханство, распадавшееся на две части, следует объединить; задача стояла политическая, однако он намеревался решать ее, полагаясь на свой религиозный авторитет. Второе – укрепить буддизм, понимаемый им как идентификационный показатель, что позволило бы воспротивиться усилившейся христианизации. Вероятно, в качестве особого инструмента для решения таких сложных задач он полагался на храм, который собирался возвести для возможного помещения в нем статуи Зандан жуу, и стремился увеличить число своих сторонников приглашением калмыцких лам из Тибета. Судя по архивным материалам, ряд калмыцких владельцев рассматривал возможность создания особого нутука (государства), где буддизм играл бы сущностную роль. Для этого

в Тибет на консультации собирались выехать Шакур-лама и Дорджи Назаров [149, с. 66].

Разгромив Галдана Бошогту-хана, Цины продолжили давление на ойратов, в частности на хошутов, и с конца XVII в. стали принимать их в свое подданство. Большую роль в этом процессе сыграли кукунорские ламы. те временем в Тибете изменилась ситуация: к власти пришел Лхавзан, который вошел в конфликт с регентом Сангье Гьяцо и с новым Далай-ламой Шестым. Вскоре регент был убит, а Далай-лама отправлен в Пекин, но скончался по пути близ Кукунора. Попытка Лхавзана посадить на трон в Потале «настоящего» Далай-ламу не нашла поддержки у лам и верующих. Несколько позже кукунорские хошуты обнаружили перевоплощенца Шестого и доставили его в Кумбум. В ситуацию вмешались джунгары, которые в конце 1717 г. захватили Лхасу. Цэван-Рабдан в своем письме к императору объяснил причины такого своего решения: он стремился «очистить» учение Гелук от «еретических» учений, и поставить во главе школы Панчен-ламу. Джунгары покинули Тибет в конце 1720 г. Маньчжуры доставили в Лхасу кумбумского Далай-ламу и разместили там свой гарнизон.

Хошуты, пребывавшие у Кукунора, стали терять свою ойратскую идентичность, оказавшись под мощным воздействием тибетского фактора. Они стали известны как кукунорцы, верхние монголы, и были ревностными буддистами; они возвели крупнейший региональный монастырь Лавран, и довольно скоро эта часть Амдо стала известна как мощный оплот Гелук. Но в политической сфере они потеряли право на управление в Тибете, где к власти пришло правительство кашаг. Недовольные таким развитием событий, хошуты в 1723 г. подняли восстание, которое было довольно скоро подавлено. В Тибете также ситуация оставалась сложной, и после гражданской войны страну возглавил Миванг Пхоланай, перевоплощенец внука Гуши-хана. У калмыков политическая ситуация оказалась тесно связана с положе-

нием дел в Тибете и у джунгаров: в самом начале XVIII в. стало известно, что посольство Арабджура, направленное в Лхасу, уже не вернется обратно, а Цэван-Рабдан отобрал подданных у Санджипа, сына Аюки. Переговорный процесс с цинской стороной продолжился прибытием из Пекина посольства Тулишэня, но маньчжурам не удалось достичь каких-либо договоренностей. После смерти Аюки ханом при поддержке Шакур-ламы стал Церен-Дондук.

В конце 1729 г. калмыки отправили посольство в Тибет для решения ряда важных задач, в т. ч. за грамотой на ханство для Церен-Дондука. Примерно тогда же к калмыкам прибыло посольство занги Мандая, которое безуспешно пыталось привлечь калмыков к войне с Джунгарией.

Нуждаясь в калмыцкой кавалерии перед русско-турецкой войной и осознавая слабый авторитет Церен-Дондука по сравнению с Дондук-Омбо, власти в сентябре 1735 г. официально вручили титул хану титул «Дайчин-Шаса-Бюджа-хан», доставленный прежним посольством 1729 г., но вскоре его задержали в Царицыне и отправили в Санкт-Петербург. Новым калмыцким правителем стал Дондук-Омбо, который вскоре направил свое посольство в Тибет за ханским титулом, но маньчжуры не пропустили его на границе на том основании, что подданным русских властей запрещено посещать Тибет.

При новом правителе ханства Дондук-Омбо буддизм продолжал играть важную роль. Беспокоясь о судьбе религии, Шакур-лама дал задание членам посольства 1729 г. привезти информацию о Зандан-жуу – пекинском храме и находящейся в нем статуи Будды. При обращении Дондук-Омбо направить посольство к Далай-ламе за титулом ему напомнили, что калмыки – подданные императрицы, которая назначает хана сама, но Далай-лама может подтвердить выбор. Однако посольство не было пропущено на границе цинскими властями, с оговоркой, что русские подданные не могут посещать Тибет.

ГЛАВА 6. БУДДИЗМ В ГОСУДАРСТВАХ ОЙРАТОВ ПЕРИОДА С 1740-х ГГ. ПО 1771 Г.

6.1.1. Политико-управленческие традиции Джунгарии и роль религиозного фактора

В. Моисеев отмечал, что политическая структура Джунгарии в значительной степени совпадала с родоплеменным делением сообщества: во главе стоял хунтайджи[654], который «являлся верховным собственником всех земель страны и обладал большой, но все же несколько ограниченной властью» [299, с. 36][655]. Ему подчинялись так называемые «большие тайджи», возглавлявшие четыре основных улуса, затем – младшие тайджи, зайсаны и др.[656] Зарго был высшим правительственным и судебным органом[657], в его состав входили представители высших слоев (тайджи, зайсаны), ламства, а также «бухарцев»[658]. Четыре тушимела совместно со своими помощниками джаргучи управляли делами четырех основных этносов, двое дэмчи[659] ведали делами покоренных народов, налоги и иные подати находились в ведении специальных зайсанов и албачи [299, с. 37].

---

[654] Джунгарские правители отказались от титула хан и называли себя хунтайджи (кит. huang taizi) – наследным принцем или князем.

[655] «Хан Джунгарии был первым лицом в государстве ойратских феодалов» [237, с. 267].

[656] Согласно И. Я. Златкину, в Джунгарии было четыре общественных класса: великие князья, малые князья, зайсанги и высшие ламы [237, с. 270]; в целом, они совпадают с четырьмя сословиями, отмеченные у калмыков Н. Нефедьевым (см. 4.3.2.).

[657] Джунгарское ханство «отличалось сильной централизованной властью» [385, с. 155].

[658] По свидетельству майора Л. Угримова, на его встрече с Галдан-Цереном по левую руку сидели зайсанги и «бухарские беки», которым джунгарский правитель лично передавал лепешки; «беки были все в чалмах в нарочитом платье, зайсаны в своих шапках токмо все в парчовом же платье… чашники были во отменных шапках… с красными кистьми…» [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 3. 1731 – 1733. Л. 24 об.]. «Именитые уйгурские беки и ходжи входили в состав главного правительственного и судебного органа Джунгарского ханства – Зарго и принимали активное участие в его деятельности» [298, с. 18].

[659] Один из них был ойратом, другой – уйгуром [298, с. 19].

«Штатная бюрократия в степной модели или отсутствует, или крайне слаба», - отмечают специалисты [308, с. 382]. У ойратов не было большой бюрократической структуры. Эта особенность управления вызывала у маньчжуров пренебрежительное отношение к ойратским лидерам и народу в целом. Характерное мнение официальных цинских дипломатов зафиксировано в русских архивных документах, касающихся поездки маньчжурского посольства к калмыкам в 1731 г. Послы поинтересовались у зайсангов, какие они имеют ранги, на что последние спросили, «что такое они, китайцы, именуют рангами. Китайцы сказали, что рангами именуются то, кто в гражданстве или в военной службе управляет, какие должности. Зайсанги ответствовали, что у них того нет» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 12. 1731 – 1732. Л. 87 об.]. После общения маньчжуры «все разговаривали о зверской политике калмыцкой, разсуждая их грубость, и тем применяли их к контайшинскому народу или еще и грубее, и говорили мне что они, китайцы, ныне совершенно мне верят», – писал В. М. Бакунин [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 12. 1731 – 1732. Л. 88][660].

Как отмечал А. С. Мартынов, подобное мнение стандартно для китайских источников в отношении народов, не находящихся под властью императора: «”Лицом — люди, духом — звери”, “подобны диким зверям”, “близки к диким зверям”, “дикие звери по природе”, “дикие звери по духу” … — близость “варваров” и диких зверей — это настоящий рефрен политических текстов. Подобный подход к некитайцам объясняет, почему для китайских исторических текстов и официальных документов, касающихся внешних сношений, в высшей степени характерна отрицательная нравственная характеристика окружающих народов, которые в глазах китайцев,

[660] Еще ранее по пути к калмыкам мерин занги Мандай спрашивал у сопровождавшего их В. М. Бакунина об образе жизни этих кочевников; они сошлись на том, что «тот калмыцкой народ яко и хонтайшин во крави своих зверствуют», и у калмыков «обхождение во всем подобно звериному» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 12. 1731 – 1732. Л. 38 – 38 об.].

как правило, корыстны, глупы, хитры, непостоянны, непокорны, склонны к жестокости, воинственны и т. д.» [294, с. 37 – 38][661].

Между тем, если сопоставить управление у ойратов (не обладавшее сложной таксономией уровней власти) и тех же маньчжуров эпохи империи, то становится очевидно, что у первых оно было достаточно эффективным. Вот что заметил А. М. Хазанов: «В целом политическая централизация в соответствующих кочевых обществах выражена слабее, чем в оседлых. Тем не менее различия не качественные, а количественные, не столько структурные, сколько функциональные» [381, с. 281]. Аналогичное отмечается и Н. Н. Крадиным: «процессы политогенеза в обществах номадов, в целом, несколько опережали развитие социальной стратификации» [270, с. 41]. В. А. Моисеев, сравнивая степени развития государственности среди кочевников (казахов и джунгаров), писал: «уровень ее в государстве западных монголов был значительно выше, действовала она более эффективно, опираясь на разветвленный и сравнительно многочисленный аппарат, имея в своем распоряжении необходимые материальные и людские ресурсы» [299, с. 43].

Эффективность системы управления в Джунгарии была настолько высока, что ханство оказалось в состоянии вступить в состязание с двумя сильнейшими империями – Цинской и Российской [575, p. 83]. Джунгарским правителям нужно было решать одновременно две важнейшие внешнеполитические, в известном смысле взаимоисключающие задачи – сохраняя относительно устойчивые отношения как с Цинами, так и с Россией, сопротивляться их продвижению к джунгарским границам и заставлять их считаться со своими интересами.

---

[661] К обсуждаемому вопросу вполне можно отнести и следующее замечание Т. Барфилда: «традиционные китайские истории, предлагавшие образцы правильного поведения и государственной политики, писались учеными-конфуцианцами, для которых в истории иноземных династий наличествовали только дурные примеры управления и внешней политики» [160, с. 80].

В частности, теснимые русскими форпостами в Сибири, Цэван-Рабдан, а позже и Галдан-Церен стремились к той или иной степени подчинения своих западных тюркских соседей, прежде всего казахов. Вероятно, целью было образование широкой неспокойной зоны, по аналогии с той, что была на границе Джунгарии с Цинской империей, для воздействия на продвижение России в Сибири, точнее, ее политику по отношению к северным землям ханства и местному податному населению.

В такой ситуации многое зависело от военной силы. Не обладая достаточным вооружением, джунгары пытались закупать оружие в России, о чем свидетельствуют архивные документы. Так, сибирским властям было предписано не разрешать ойратам вывозить оружие, включая порох [АВПРИ. Ф. 103. Оп. 103. Д. 8. 1713 – 1742. Л. 5-6][662]. Опасения вызывало не столько «перевооружение» джунгаров, обладавших собственным военным производством[663], сколько вероятность продажи русского оружия «киргис касакам, и другим смежным им народам для обрасца» [АВПРИ. Ф. 103. Оп. 103. Д. 8. 1713 – Т1742. Л. 10].

Успехи джунгарской армии обеспечивались неожиданными маршбросками и результативными атаками чрезвычайно мобильной кавалерии. Вместе с тем, у их лидеров было понимание необходимости обладания высококачественным вооружением, сырьем для его производства, средствами обороны и защиты. Лян Фен, цинский государственный деятель и ученый, свидетельствовал в 1687 г.: «[Галдан] добывал нефть из песка, обжигал землю, чтобы получить серу, и использовал серную кислоту, чтобы сделать се-

---

[662] Вместе с тем, было решено «чтоб впредь с купцов контайшина владения пошлин не взимать, а вместо того брать с российских купцов, с покупки у них товаров» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 9. 1731. Л. 171 об. – 172].

[663] «… у контайши есть свои заводы где делают такое ружье турки сабли и панцыри…» [АВПРИ. Ф. 103. Оп.103. Д. 8. 1713 – 1742. Л. 9 об. – 10]. У калмыков боеприпасы и вооружение поступали из самых различных источников, прежде всего – от русских военных (по соглашению с правительством), а также благодаря захвату трофейного оружия на Кубани и в Крыму. Слабыми в военном отношении были хошуты – они были лишены доступа к любым рынкам, связанным с оружием.

литру, белую как снег. Медь, свинец и сталь получали из-под земли… Он делал доспехи с небольшими звеньями из кольчуги, легкими, как ткань. Если стрела могла пробить их, он убивал оружейника» [529, p. 304]. Должное внимание уделялось новым видам оружия, например артиллерии. Последнее стало возможно после появления в Джунгарии шведского военнопленного Й. Г. Рената, который, используя местные ресурсы, отливал качественные пушки для мобильной артиллерии и обучал джунгарских бомбардиров обращению с ними. Он создал «15 пушек четырехфунтовых, 5 пушек малых и 20 мортир десятифунтовых» [237, с. 238]. За помощь в перевооружении армии Галдан-Церен его «пожаловал в зайсанги, и дал ему несколко кибиток и подданных» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 8. 1732. Л. 69 об.]. Это вооружение использовалось на наиболее принципиальных направлениях нападения или обороны, соответственно, джунгарскими и цинскими армиями [529, p. 305].

У джунгаров периодически наблюдался подъем народонаселения, они были независимы, обладали собственной территорией, имели достаточно надежную экономическую базу[664]. Но до тех пор, пока джунгарские правители не приняли решение опираться, прежде всего, на собственные ресурсы, экономическое состояние региона, где позже появится Джунгарское ханство, было его слабым местом. «В большинстве работ о развитии Синьцзяна игнорируется этот важный переход от скотоводческой к оседлой экономике, но, как и многие из их предшественников, джунгары построили свое государство, объединив скотоводческие, аграрные, торговые и сырьевые ресурсы» [529, p. 303] (см. также: [299, с. 31]). Начало было положено еще Батуром-хунтайджи, который стал возводить стационарные поселения, так называемые «городки». Он, как и его преемники Сэнгэ и Галдан, развивал торговые отношения с Китаем и Россией.

---

[664] Надо отметить, что экономика Джунгарии пребывала в стабильном состоянии лишь при условии стабильности и иных ее систем. Вся торговля Джунгарии находилась в руках уйгурских купцов, они же нередко входили в состав джунгарских посольств [298, с. 18].

В значении этнической идентичности возросла роль религии (религиозной системы), скреплявшей отношения отдельного кочевника и (со)общества, к которому он принадлежал. Развивалась должная мотивация: необходимость принадлежности к сильному народу (роду), долгое время связанного с буддизмом; надежда на будущее «возрождение» в благих состояниях; духовная значимость единоверцев (сородичей) вне зависимости от расстояния между ними. Результативность такой мотивации зависела, в том числе, и от роли, влияния самой религиозной системы: степень ее проникновения в ойратское общество, наличие собственных (ойратских) лам, влияние окружения (политических и религиозных институтов империй – Цинской и Российской). Важной была возможность доступа к религиозному центру (Тибету) для получения титулов и поощрений, для обучения молодых монахов (воспроизводство веры).

Вот что писал С. Ч. Дас о состоянии буддизма при Галдан-Церене: «Галдан-Цэринг Ванпо пригласил знаменитого преподавателя и мудреца Палдан Еше, ученого руководителя Тосам-лина[665] из Таши-лхунпо, Лобсана Пунцока, аскета винаи из Дрепунга, который занимал должность главы факультета Гоманг, и Гедуна Легпа, главу монастыря Сера, из которых последнему удалось открыть занятия для изучения метафизики и диалектики. Он воздвиг много монастырей и наполнил их изображениями, священными томами и чайтьями (ступами), которыми покрыл страну джунгаров. Оказывая честь и предоставляя пожертвования ученым философам, он сильно распространил буддизм» [435, p. 154] (см. также: [57, с. 136]). Кроме просьб в монастыри Центрального Тибета об отправке к ним известных лам, джунгарский правитель обращался к руководству Ладакха, приглашая в мона-

[665] В составе Таши-лхунпо были три больших факультета: Тхо-самлинга (Thoi samling), Шарце-ташанга (Shar tse ta tshang) и Кйил-кханга (Kyil khang). Тхо-самлинг был самым большим – в его составе было 17 камцанов, тогда как в Шарце-ташанге – 12 и в Кйил-кханге – 10. [598, p. 189, note 1].

стыри Джунгарии их монахов[666] [531, p. 233]. При Галдан-Церене продолжалось строительство сюме и хурулов (храмов и монастырей), действовала система подготовки квалифицированных лам, ксилографическим способом были изданы праджня-парамитские сутры (например, «Сутра Золотого Света», «Аштасахасрика-праджня-парамита-сутра» и др.) [172, с. 158]. Возведение монастырей в Джунгарии началось еще во второй половине XVII в., вначале – в Верхнем Прииртышье и верховьях Тарбагатайского хребта, затем – в Семиречье [230, с. 35]. Их расположение было обозначено на знаменитой карте Й. Г. Рената, подготовленной им по оригинальной ойратской карте[667] [199].

У ойратов традиционно была сильна коллективная память, то есть воспоминания, разделявшиеся поколениями. Эта общая память творила единую идентичность. Особенно это проявляется в известных ойратских сочинениях («Сказание об ойратах» Габан Шараба, «История Хо-Орлока», Биография Зая-пандиты «Лунный свет» Ратнабхадры и др.), где даны описания прошлого независимых и сильных Четырех Ойратов, их конфедераций. Главные герои – это ханы и тайши, которые глубоко и искренне почитали учение Будды. Такие тексты формировали общность, иной раз воображаемую, но всегда с единой идентичностью. Именно такие тексты вновь и вновь актуализировали необходимость сохранения союзнических либо дружественных отношений между ойратскими общностями перед угрозами полного истребления или порабощения, или потери веры[668]. В. Моисеев, перечисляя причины сильной централизации власти правителей Джунгарии, упоминает социальные, военно-политические и «идеи единства», всегда существовавшие у монгольских народов [299, с. 32].

---

[666] В Ладакхе основное влияние принадлежало школе Дрикунг Кагью.

[667] Согласно карте Й. Г. Рената, в Джунгарии было 65 буддийских монастырей и отдельных храмов [230, с. 37], один из первых был построен Очирту-ханом либо Галданом Бошогту-ханом.

[668] «Создание и преобразование религии является политическим делом, тесно связанным с воображением новых социальных и интеллектуальных сообществ» [533, p. 6].

Характерным примером является политика Галдан-Церена, который понимал, что следует восстановить отношения с калмыками, и ссылался для этого на их совместное историческое прошлое. В начале 1740 г.[669] он написал письмо Дондук-Омбо, где упомянул, что «теперь от четырех орд остались хошуты, кочующие возле Синего озера к востоку, джунгары и нижние калмыки на Волге» [323, с. 45]. После раздоров на Кукуноре часть хошутов ушла к джунгарам, другая подалась под власть Китая, и сейчас их, ойратов, осталось мало, и надо жить «союзно и полюбовно» [там же]. Видимо, он надеялся на помощь калмыков в борьбе с маньчжурами, однако Дондук-Даши, следующий калмыцкий правитель, встретил его посланцев холодно и дал понять, что калмыки не проводят самостоятельную внешнюю политику. Галдан-Церен стал восстанавливать связи с Дарма-Балой, которая, со своей стороны, тоже была заинтересована в них, поскольку ее попытки наладить отношения с маньчжурским двором не удались[670].

Между тем, политическая ситуация в Пекине изменилась. Осенью 1735 г. у власти в Китае стал Хунли (девиз правления Цяньлун, правил до 1795 г.), который, видимо, пришел к пониманию неэффективности прежней политики государства в западном направлении: войны с джунгарами не были результативными, соответственно, требовался новый подход.

Галдан-Церен видел главную угрозу со стороны Монголии (Халха), которая уже превращалась в военный лагерь: она была наполнена цинскими войсками, сторожевыми постами, на границе с Джунгарией возводились крепости. Летом 1731 г. в сражении у Кобдо ойраты уничтожили двадцатитысячную маньчжурскую армию, однако спустя год джунгарские войска были практически полностью разгромлены у реки Орхон. К тому времени

---

[669] Русский перевод выполнен 28 августа 1740 г.

[670] Незадолго до своей смерти джунгарский правитель послал ей письмо, однако оно было перехвачено Дондук-Даши, который сообщил об этом 9 мая 1745 г. Н. Г Спицыну [323, с. 58 – 59]. Ей писал еще ранее ее брат Гоман-лама, бывший главным ламой при Галдан-Церене.

обе стороны были измотаны военными действиями, Галдан-Церен обсуждал сложившуюся ситуацию с Л. Угримовым. Он даже обратился к Далай-ламе за помощью в прекращении конфликта: как писал 18 октября 1734 г. кяхтинский комиссар Рязанов в Селенгинскую воеводскую канцелярию, весной «контайша де от себя посылал послов к далай-ламе и просил, чтобы их далай-лама примирил и войну прекратил, понеже де от продолжения войны со обоих сторон народы пришли во оскудение и весма им не без тягости. И по оному контайшиному намерению послал от себя далай-лама посланника в Пекин к богдыхану китайскому и объявил намерение контайши, что желает идти в согласие и сочинить трактаты» [208, с. 97]. Переговоры начались в 1734 г. и длились до 1739 г. Джунгария потеряла ряд территорий (северо-восточные районы монгольского Алтая, Хами[671] и Турфан[672]), торг разрешался раз в четыре года [394, с. 147].

Экономические интересы выступали тем началом и контекстом, который сводил за единый стол переговоров враждовавшие стороны, причем этот стол часто находился в Пекине, либо имел место в присутствии представителей императора. «Экономика … вела к созданию известного единства, тогда как почти все остальное способствовало размежеванию», писал Ф. Бродель [183, с. 16]. К «остальному» следует отнести религию: религиозные интересы могли выступать в противоположном значении – они разделяли стороны. И хотя в этом плане веры различий могло не быть или они не были принципиальными, при актуализации политических интересов религиозный фактор мог стать принципиальным.

---

[671] К тому времени цинские военные уже ясно представляли стратегическая важность Комула как плацдарма для продвижения в направлении Турфана, далее к Карашару, Юлдузу и Или, где располагался центр Джунгарии. Однако позже было решено занять часть Баркуля (а это уже территория Джунгарии, на северной стороне Небесных гор), и далее наносить удары из Комула, Баркуля и Западной Халхи [239, с. 112 – 113].

[672] Галдан-Церен не единожды обращался к императору с вопросами по разграничению на Алтае [109, с. 441 – 442]. По дополнительным договоренностям 1740 г. Джунгария получила в компенсацию часть Турфанского оазиса, с некоторыми ограничениями была разрешена торговля.

Одним из важных пунктов переговоров между джунгарами и маньчжурами был религиозный вопрос, а именно – позволение джунгарам посещать Тибет и Далай-ламу. Для императора было ясно, что джунгары нуждаются в контактах со своим религиозным центром, но их следовало поставить под контроль. После событий 1717 – 1720 гг. (захват джунгарами Лхасы), 1723 – 1724 гг. (восстание Лобсан-Данзина и окончательное подчинение хошутов империи), и смерти Цэван-Рабдана, перед Галдан-Цереном стала задача восстановления отношений с Лхасой. Однако новый тибетский правитель Миванг Пхоланай с большой осторожностью относился к инициативам джунгаров. Несмотря на сомнения императора и Пхоланая в истинности религиозного рвения джунгаров и подозрения в наличии у них коварных планов, решение было принято компромиссное – ойраты могли посылать туда посольства, но по согласованию с Пекином [394, с. 147]:

«Пятый год правления императора Цяньлун (1740), февраль, и-мао

Император Цяньлун жаловал Галдану Цэрэну высочайший указ: “В своем докладе ты написал: «наш народ верит тибетскому буддизму, поэтому я хотел просить отправить людей для участия в чайной церемонии в храмах Тибета. Однако, всякого разного груза много, и сотня людей не сможет перевезти, потому настоятельно прошу разрешить мне взять с собой 300 человек». Ранее, из-за кончины Панчен-эрдэни, ты запросил разрешения для отправки людей к участию в чайной церемонии в храмах Тибета. Я издал указ пропустить вас, однако распорядителей должно быть не больше 100 человек. Теперь ты пишешь, что 100 человек недостаточно, чтобы увезти все, и просишь увеличить до 300 человек. И эту просьбу я удовлетворяю. Ты должен выбрать людей, которые правильно понимают суть дела. Пусть они прибудут в Донкор (монастырь), я направлю людей для сопровождения”» ([137, с. 305], цит. по: [262, с. 49])[673]. В соответствии с имевшимися догово-

[673] Прибытие посольства от Галдан-Церена было редчайшим случаем появления джунгаров в Лхасе, и нашло отражение в тибетских источниках. Вот что отмечено В. Шакабпой:

ренностями с ойратами, цинские власти шли на определенные финансовые расходы для покрытия издержек при перевозке подношений послами ([137, с. 321], цит. по: [262, с. 50]). Отмеченное вовсе не означает, что маньчжуры были озабочены процветанием буддизма у ойратов в силу своей приверженности этому учению. Вопрос заключался в другом: ойраты позиционировали Джунгарию как буддийское государство, а Цины все еще пребывали в поиске механизма для борьбы с такой трактовкой, поскольку Пекин считал себя сакральным центром буддийской империи, куда и Далай-лама посылал свои «даннические посольства».

Император уделял ламам особое внимание. Все их перемещения между Тибетом и Джунгарией были под контролем, фактически, под запретом, поскольку они подозревались в участии в политических планах джунгарских правителей. Показательный случай, связанный с двумя ламами из Джунгарии, имел место по прибытии джунгарского посольства в 1743 г. в Лхасу: джунгарский посол Чунамука привез в Тибет ламу Лобсанга Тензина, который 26 лет прожил в Джунгарии, и по примеру другого ламы, Гацзинь-линьциня, хотел оставить его в Лхасе. Однако, подозревая их в шпионаже, император потребовал доставить их обоих в один из монастырей Пекина ([137, с. 339], цит. по: [262, с. 50]).

Как отмечал Й. Элверског, для ойратов связь с Тибетом была тем более принципиальной, поскольку благословения Далай-ламы давали джунгарам (и маньчжурам) не только буддийскую законность, но также законность претензий на монгольское наследие, при этом и первые, и вторые не были собственно (восточными) монголами [448, p. 221]. Вместе с тем, такие благословения давали идеологические обоснования независимости.

«В 1743 г. прибыло около трехсот представителей джунгарского правителя Ганден Церинг Вангпо, чтобы представить великолепные подношения Далай-ламе и священным местам в Цанге», однако его мнение о том, что «похоже, что на этот раз китайцы не смогли изгнать джунгаров» [565, p. 456], как мы видим, было неверно – поездка была согласована с цинскими властями.

У ойратов и калмыков еще с конца первой четверти XVIII в. прежняя политическая система, наработанная с середины XVII в., фактически перестала развиваться. Начал действовать механизм адаптации, когда, из-за нараставшего в их сообществах междоусобной борьбы и кризиса, давления со стороны соседей, ее структурные элементы оказались не способны корректно отвечать вызовам и переменам. Ослабела ее внутренняя структура (главенство первенствующего лица могло оказаться под сомнением, у калмыков работоспособность системы зависела от внешней легитимизации), изменились функции, в том числе задачи и цели (попытки джунгаров подчинить себе других ойратов, необходимость реагировать на давление империй). Соответственно, случились коррективы в идеологическом оформлении, отношениях с союзниками, направленности и содержании политических событий и процессов в ханствах:

1. В Джунгарском ханстве после событий 1717 – 1720 гг., как представляется, произошло смещение акцентов в религиозной сфере: при продолжавшейся поддержке школы Гелук, предпочтение стало отдаваться личности не Далай-ламы, а Панчен-ламы. Очевидно, что новые джунгарские правители были в незначительной степени вовлечены во внутритибетскую ситуацию, вернее, в развитие Гелук. Стабилизация политической ситуации укрепила сангху. У хошутов ситуация была иной: с одной стороны, именно в регионах их проживания (Амдо, Кукунор) смогли найти себе поддержку противники Далай-ламы Шестого, там же находился их основной монастырь – Лавран; с другой, они оказались в полном подчинении религиозной и иной политики Пекина. Лишившись своего знаменитого достижения – возглавлять светскую власть в Тибете, они обрели религиозные рычаги влияния: среди хошутов стали появляться высокопоставленные воплощенцы, впоследствии сыгравшие важную роль в истории тибетского буддизма. Что касается калмыков, то, хотя они по-прежнему были ориентированы на под-

держку Далай-ламы и школы Гелук, ввиду географического фактора (расстояния), их роль в делах Тибета была сильно ограничена.

2. Во многом благодаря политике Цинов, которые использовали все возможности, чтобы заставить усомниться ойратских лидеров в дружбе, преданности и единстве с ними джунгаров, отношения между ойратскими государствами ухудшились. Хошуты и торгуты с настороженностью относились к джунгарам, хотя все еще планировалось развитие матримониальных связей, сохранялось понимание единого происхождения и даже судьбы. Из всех ойратов только джунгары, будучи независимы от Пекина, пытались, ссылаясь на родство, общее происхождение и единую веру, поставить других ойратов под свое влияние и управление, и вновь объединить их в составе единого государства. Провал таких попыток был обусловлен, в том числе, недоверием их друг к другу по причине захвата чужих подданных, дальнейшего развития процессов субэтнической идентичности, разделительной политике Цинской империи.

3. Политическое развитие ойратов оказалось тесно связано с ситуацией в Тибете, с воздействием на них со стороны Цинской и Российской империй. Вероятно, определенную роль сыграла и система управления и власти у западных монголов, использовавшаяся в соответствующих целях религиозные авторитеты. У джунгаров политическая система оказалась наиболее гибкой – она соответственно реагировала на внешние вызовы, и ослабление связей с Центральным Тибетом компенсировалось укреплением отношений с Ладакхом и усилением роли «своих» лам. Хошуты политически ничего собой уже не представляли, но были сильно мотивированы религией. У калмыков главенствующая позиция принадлежала лицу, получавшему ханскую инвеституру от Далай-ламы, в противном случае его легитимность подвергалась сомнению. Между тем, ситуация в Тибете кардинально изменилась, когда ряд лидеров тибетского буддизма, через имперский контроль над системой воплощений, превратился в инструмент для

управления верующими, в том числе и ойратами. Система власти у калмыков, не обладавшая альтернативными вариантами функционирования, отреагировала на перемены в Тибете самым примитивным способом – консервацией своих прежних установлений. Получение титула от Далай-ламы стало едва ли не единственным вопросом повестки дня, тогда как у других ойратов он был снят: в джунгаров – в 1697 г., у хошутов – после 1723 г.

Буддизм влиял на повседневную практическую деятельность правителей ойратов. Однако принцип передачи власти в буддизме (самому достойному, понимающему единство учения и политики) входил в противоречие с управленческими традициями ойратов: лидерство отдавалось лицу, устраивавшего наиболее влиятельную властную группу; сыновьям и братьям главного правителя уделяли во владение определенную часть подданных, и более того, они могли вести самостоятельную политику. Тем самым правящий дом ослаблял уровень централизации власти, не говоря уже о лидерах других ойратских этносов, кого такие процессы провоцировали на центробежные устремления. К. Этвуд был совершенно прав, отмечая, что для ойратских государственных образований была характерна «слабая монархия при множестве знатных фамилий», при этом их ханства были «строго конфессиональными, добивающимися легитимности от внешних авторитетов, особенно религиозных» [410, p. 626].

Ойратские государства имели в основе один закон (1640 г.) с региональными вариациями, общий сакральный центр (Тибет, школа Гелук, Далай-лама и Панчен-лама), они были связаны матримониальными узами. В своих нарративах они ссылались друг на друга, их ламы были связаны между собой обучением и управлением. У ойратов появился единый письменный язык. Иначе говоря, они обладали к изучаемому периоду одной идентичностью: этнической, религиозной, которая по-своему преломлялась в каждом из ханств; вместе с тем, на их межойратские отношения нарастающее влияние оказывала политика цинского двора.

Перед джунгарами стояли масштабные задачи: сдерживать давление со стороны Цинской и Российской империй, для чего особое внимание обращалось на военное дело. В политическом развитии джунгары сохраняли независимость, были более гибки на разные вызовы, нежели другие ойраты: если хошуты уже потеряли свое самоуправление, то калмыки никак не реагировали на политические перемены, по-прежнему ожидали ханской грамоты от Далай-ламы и тем самым оказались открыты воздействию цинских инструментов влияния.

6.1.2. Религиозный аспект политики Цинской империи и падение Джунгарского ханства

История и взаимодействие культур и цивилизаций свидетельствует, что плюралистический потенциал культур и цивилизационных моделей может еще более артикулироваться политическим и социальным развитием (соответствующих сообществ и политий), тем более – при их конкуренции [444, p. 172-173]. Как правило, соперничество между собой государств, обществ либо отдельных лиц усиливается при ссылке ими на духовные и светские авторитеты. Это приводило к возрастанию различной активности: усиливались социальные, территориальные трансформации, происходили перемены в политической и экономической сферах. Такие процессы результатом имели, как правило, чрезвычайную идеологизацию общества (обществ) (т.е. повышение роли и значения религии); в свою очередь, противостояние приобрело выраженный идеологизированный характер. Любое несогласие трактовалось как сопротивление устоявшимся или насаждавшимся порядкам и правилам (обычаям), что, конечно же, отражалось в действиях государств и планах их лидеров. Последнее было особенно присуще содержанию политики цинского двора в отношении Джунгарии, в целом же было характерно для механизма взаимодействия ойратов и маньчжуров.

Буддийский фактор рассматривался Пекином как инструмент подчинения джунгаров и других «варваров», вообще же для цинской политики религиозный фактор имел важное значение в целях достижения интересов государства[674]. Например, Нурхаци, как считал А. С. Мартынов, в своей деятельности отталкивался «от традиционной китайской идеи об императоре как единственном человеке, по отношению к которому все остальные средства управления рассматриваются лишь как вспомогательные и несоизмеримые с ним по значению. Эту традиционную китайскую точку зрения маньчжуры и положили в основу своего подхода к буддизму. То, что в своем отношении к буддизму маньчжуры будут скорее следовать принципам династии Мин, а не Юань, стало ясно очень рано» [294, с. 77].

Буддизм в Джунгарии поступательно развивался при постоянной поддержке со стороны всех ее правителей, начиная от Батур-хунтайджи и до последних лидеров ханства. Однако ограничения, наложенные Пекином на контакты джунгаров с Тибетом, со временем негативно сказывались на состоянии сангхи у этих ойратов. Религиозный фактор продолжал оставаться важным в составе политической структуры, вообще политической независимости Джунгарии, и маньчжуры искали способ поставить его под свой контроль. Император решил использовать прием, какой использовали в отношении восточных монголов, он же в целом характеризовал и тибетскую политику Цинов – поскольку не было никакой возможности поставить во главе джунгарской сангхи своего, пропекинского ламу, следовало обучить молодое поколение священнослужителей ханства в храмах Пекина:

«Пятнадцатый год правления императора Цяньлуна (1750), январь, у-у.

---

[674] Так, им хотели воспользоваться в отношении России, когда ставился вопрос о позволении специальному цинскому посольству пройти в район Селенгинска и далее по р. Ангаре якобы для поиска неких святынь и поклонения им. Но русским посланникам удалось выяснить у иезуитов, что цель преследовалась вполне политическая – оставить в тех местностях некие «пограничные знаки», чтобы впоследствии, ссылаясь на их наличие, требовать «возврата» территорий как издревле принадлежащих Китаю [208, с. 84].

Император Цяньлун написал джунгарскому тайджи Цэван-Дорджи[675]: “Ныне ламы, отправленные к вам из Тибета, по всей вероятности, уже скончались. Мы очень обеспокоены, что это приведет к полному исчезновению желтой секты. Я намерен и дальше развивать желтую секту, как могу позволить ей затухать с каждым днем? Сегодня я очень много думал о вас… Среди лам в Джунгарии можно выбрать 10 или 20 мудрых монахов и отправить их в столицу. 3 – 4 года они будут старательно обучаться в Великом храме, а затем вернутся обратно. Это поможет распространению (учения) желтой секты. Эти ламы обязательно должны быть молоды, так чтобы они потом не менее 30 – 40 лет могли распространять учение желтой секты… После завершения обучения этих выбранных лам, они смогут покинуть столицу, далее можно будет разрешить новым ученикам прибыть (в Великий храм) на обучение”» ([137, с. 319], цит. по: [262, с. 50 – 51]). Император знал, что джунгарам требуются новые религиозные кадры, которые они не могли получать, как прежде, из Тибета, либо направляя туда на обучение послушников. Как мудрый правитель, заботящийся о своих подопечных, он, с состраданием бодхисаттвы, показывал свое стремление «сохранить» веру в народе, но если джунгары засомневались бы в «истинных» намерениях императора, то он был намерен оставить эту идею (попутно вообще запрещая какой-либо контакт с Тибетом), чтобы искать другие: «Учение желтой секты в Джунгарии приходит в упадок, поэтому (надо) тщательно все обдумать. Ламам из Джунгарии необязательно проходить обучение в столице. Ежели вы не желаете отправлять лам на обучение, то мы можем прекратить это дело; и если

[675] Цэван-Дорджи (он же Аджан, Цеван-Доржи-Аджа-Намжил, Цебек-Намджил-Доржа) был вторым сыном Галдан-Церена, его наследником, был убит своим старшим братом Лама-Дорджи. О Цэван-Дорджи в русских архивных документах отмечено, что он «в правлении народа поступал тирански» [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 7. 1757. Л. 46], и «держит из ученых лутшаго ламу Бояншару, которой ему в советах помогает» [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 1. 1749. Л. 30]. Сам Анджан «к российской стороне доброжелателным находится» [там же, л. 33 об.].

вы опять (захотите) отправить посла в Тибет, моего разрешения не будет дано» [Цит. по: 262, с. 50 – 51].

Однако новый джунгарский правитель Лама-Дорджи не решился послать своих молодых лам в пекинский Великий храм, под которым подразумевался, скорее всего, монастырь Юнхэгун, основанный императором Цяньлуном на месте дворца своего отца в 1744 г. Ссылаясь на болезнь лам оспой, Лама-Дорджи вновь обратился с просьбой направить опытных тибетских лам в Джунгарию:

«Шестнадцатый год правления императора Цяньлуна (1751), февраль, бин-шэнь

Цяньлун издал указ джунгарскому тайджи Ламе Дорджи: “Ты писал, что ламы из ваших мест болеют оспой, и поэтому не могут отправиться в столицу... Ныне ваш посол Эрцзин опять предоставил устный доклад: «Наш тайджи настоятельно просит направить 4 – 5 тибетских лам для многолетнего преподавания в Джунгарии, после завершения преподавания они вернутся в Тибет». Я обдумал ваши намерения и принимаю вашу просьбу. Приказываю, чтобы ламы высокого уровня направились к вам преподавать учение. После [того, как я] отправлю тибетских лам в Джунгарию, у тебя уже не будет никаких оправданий, если попытаешься обмануть нас… Только после получения твоего обещания, я снова отправлю лам в Джунгарию. Данное дело напрямую связано с репутацией Цинской империи. Я не позволю ламам учить людей, у которых нет добродетели”» ([137, с. 344], цит. по: [262, с. 51]). В ответном письме Лама-Дорджи высказал признательность императору за позволение ламам прибыть в Джунгарию и просил направить также видного хутухту «для наставлений». Цяньлун отреагировал жестко:

«Семнадцатый год правления императора Цяньлуна (1752), январь, и-хай.

Цяньлун издал указ джунгарскому тайджи Ламе Дорджи: “Я издал четкий указ, что три почтенных хутухты и добродетельные ламы проводят

обучение в столице, невозможно отправить их в Джунгарию. Однако я, опасаясь, что учение желтой секты погибнет в Джунгарии, издал указ Далай-ламе о выборе добродетельных лам в Тибете, и отправке их в столицу … После получения моего указа Далай-лама выбрал 10 лам для распространения [у вас] учения желтой секты. Ныне вы не следуете моему приказу, и сделали противоположный запрос – опять просите послать хутухту в Джунгарию. Факт состоит в том, что ты в действительности не хочешь распространять учение желтой секты ... В прошлом году я самолично выбрал тибетских лам, которые отправятся в столицу[676], и ждал твоего приглашения. Нынче ваши послы прибыли, однако же они не пригласили их. Теперь я не буду отправлять даже этих 10 лам”» ([137, с. 347], цит. по: [262, с. 52]). Последующие политические события в Джунгарии, где продолжилась междоусобная борьба и ухудшилась общая ситуация[677], затмили проблему прибытия лам из Пекина. Еще не зная об изменении ситуации в Джунгарии и попрежнему пытаясь разыграть тибетскую карту, Цяньлун заподозрил джунгаров в планировании вторжения в Тибет:

«Восемнадцатый год правления императора Цяньлуна (1755), февраль, у-шэнь.

Император Цяньлун издал указ министру военного дела: “За последние годы джунгарский тайджи Лама Дорджи несколько раз хотел пригласить тибетских лам в Джунгарию, просил отправить людей для участия в чайной церемонии в храмах Тибета, но я не удовлетворял эти просьбы. Ныне в течение этого года они не писали о необходимости отправки послов в столицу, возможно, затаили недоброе и хотят вторгнуться в Тибет. Необходимо принять меры и тайно следить за их перемещениями”» ([137, с. 305], цит. по: [262, с. 52]).

---

[676] Следует заметить, что к середине XVIII в. ряд важных тибетских лам уже устроился при дворе Цин [565, p. 457].

[677] И. Я. Златкин писал, что весной 1751 г. посол от Лама-Дорджи, взамен на мир, просил в Пекине 100 тыс. лан серебра, но ему отказали 237, с. 283].

Тибет традиционно находился в зоне внимания джунгарских правителей со времен Галдана и вплоть до падения Джунгарии, и Цины были более чем полвека обеспокоены возможностью возникновения тибето-джунгарского альянса. Пятью годами ранее, в 1750 г., в Тибете восстал Джурмэд Намгьял (’Gyur med mam rgyal), сменивший своего отца Пхоланая на посту правителя Тибета. Намгьяла, как считал Дж. Туччи, поддержали джунгары [587, p. 254], однако, как было показано выше, джунгары не имели никаких возможностей вмешиваться в тибетские дела. Скорее прав был О. Е. Непомнин, отметивший, что он лишь «установил связь с джунгарскими князьями» [309, с. 125]. В силу ряда причин, в том числе ввиду отсутствия поддержки со стороны ойратов, восстание было быстро подавлено.

По мнению К. Этвуда, именно «этническая и конфессиональная исключительность и демографическая уязвимость объясняют особый боевой тон политики джунгаров, и [особенно] во внешней политике, несмотря на случайные смелые набеги на Монголию и Тибет, тон, который резко контрастирует с космополитической уверенностью монгольской политической жизни под великими ханами» [410, p. 626]. Конечно, ойратские лидеры осознавали необходимость обладания силами и ресурсами для существования либо как независимой сильной конфедерации, либо как государства, с чьими интересами считались бы все соседи. В такой ситуации буддизм мог сыграть определенную консолидирующую роль, однако, когда эта религия (связанные с ней институты, коммуникации и контексты) в лице ряда своих деятелей была вовлечена в политику цинской империи, более сильными оказались иные обстоятельства: демографические, военные, коммуникационные.

Поскольку состояние общества зависит от коммуникаций [284, с. 78], то разрушение их системы (политических, религиозных и иных связей) стало серьезным ударом для ханства, ведь они позволяли кочевникам веками

сосуществовать рядом с мощным Китайским государством[678]. Под вопросом оказался сам общественный уклад, все социальные и иные институты с системами восприятия, взаимодействия и ретрансляции, включая властные и духовные; последние тем более оказались ослаблены, поскольку сократилась, а потом и вовсе пропала связь с Тибетом. Прежние представления, нормы и правила оказались поверженными, а новых так и не появилось. Окончательным ударом стала междоусобица.

С момента подписания мирного договора в 1739 г. и до смерти Галдан-Церена в 1745 г. джунгаро-цинские отношения были в целом мирными, однако, когда среди верхушки джунгаров началась борьба за власть, Цины стали выжидать удобного случая для начала военных действий, к которым они фактически были уже готовы. В Пекине более не полагались на возможную помощь от калмыков – более того, их российское подданство облегчало задачу покорения Джунгарии, поскольку в противном случае получалось, что Россия (через калмыков) начинает войну на Востоке. Цины видели стремление джунгаров подчинить себе Монголию и Тибет, и осознавали, что их владычеству в Китае может угрожать большая опасность[679].

Амурсана, лидер хойтов, выступил на стороне Даваци против Лама-Дорджи[680]. В 1751 г., потерпев поражение, они бежали за помощью к казахам, но через год вернулись в Джунгарию, и 12 января 1753 г. захватили и убили хунтайджи. Большую помощь оказало им войско султана Аблая. У

---

[678] Речь идет не только о взаимоотношениях между ойратами и Китаем, но и о взаимодействии между самими кочевниками – джунгарами и халха, джунгарами и казахами, джунгарами и другими ойратами. Иначе говоря, политика «бороться с варварами руками самих варваров» оказалась эффективной, и джунгары оказались «вне закона», который в Степи устанавливала династия Цин.

[679] «Джунгарское ханство правители цинского Китая считали своим серьезным соперником» 385, с. 155]. Р. Груссе также считал, что джунгары представляли собой реальную угрозу для маньчжурской империи [459, p. 520]. Ойраты «проводили резко выраженную антиманьчжурскую политику» [63, с. 12], поэтому следует согласиться с мнением М. ван Праага, что именно страх перед монголами был детерминирующим фактором во внешней политике маньчжуров в течение всего XVII и большей части XVIII вв. [539, p. 13].

[680] О родственных связях между этими джунгарскими лидерами см.: [57, с. 139 – 140].

власти стал Даваци[681], который через год вступил в борьбу с прежним союзником – Амурсаной. В августе 1754 г. Амурсана с войском в 20 тыс. прибыл в Халху, откуда направился в Жэхэ, где был принят императором. Обласканный вниманием и наградами, получив титул цинь-вана, он попросил императора помочь ему подчинить Джунгарию. Это обращение, фактически, развязывало руки Цинам; Цяньлун заметил, что «складывается [для нас] подходящая обстановка, которой нельзя не воспользоваться для решения вопроса [о Джунгарском ханстве] силою оружия» [208, с. 105 – 106].

Весной 1755 г. две маньчжурские армии вступили на территорию Джунгарии. Впереди войск двигался Амурсана, убеждавший народ, что принесет им мир и покой. Люди, уставшие от смут, встречали войска «с вином и молоком» [176, с. 63]. Даваци отступал, и к лету многие важные пункты были захвачены Амурсаной, а сам Даваци пленен у Кашгара, также был захвачен кукунорский беглец Лобсан-Данзин. Амурсана пришел к власти, надеясь на самостоятельное правление, то есть на сохранение Джунгарией независимости. Однако вскоре он убедился, что Цины проводят свою политику, поскольку по плану Цяньлуна предполагалось, что в Джунгарии будут четыре основных ойратских группы (возглавляемые одним из ведущих этносов), каждая со своим ханом, причем ханский титул они должны были получить от императора. Цяньлун проводил стандартную политику divide et rule, что подразумевало общее ослабление народа при отсутствии традиционного для него единого управления. Осенью того же 1755 г. Амурсана выступил против своих прежних союзников. Он разгромил небольшие маньчжурские гарнизоны, и 17 февраля 1756 г. провозгласил себя ханом; ему определенную помощь оказывали союзники – казахи Аблая, которые, бу-

[681] Буддизм при Даваци уже не имел прежнего влияния [382].

дучи дважды разбиты маньчжурами, отказались от поддержки и вернулись в свои кочевья [411, p. 13][682].

В том же феврале 1756 г. маньчжурские войска вновь вступили в пределы ханства. Армурсана бежал к казахам[683], и в конце года большая часть войск была выведена из Джунгарии[684], но весной следующего года вновь введена. От Амурсаны, вернувшегося в Джунгарию, ойратские правители (в основном хошуты) требовали перехода под протекцию России [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 7. 1757. Л. 5], его посланник прибыл в Санкт-Петербург с просьбой о помощи и обещанием быть в «вечном подданстве» России и кочевать между Иртышом и Зайсаном [208, с. 114]. В ответ к нему из Оренбурга с письмом прибыл российский посланник башкир Кашка Абдала с предложением российского подданства [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 7. 1757. Л. 5 об.], но Амурсана отказался [323, с. 169].

Между тем, в случае, если джунгары смогли бы защититься от китайцев и восстановить свою власть, то, согласно Указу Елизаветы Петровны, их прежних подданных, ушедших в Сибирь, следовало вернуть обратно: «по меньшей мере уж такая польза будет, что они удержаны будут от преданства их к Средней киргис-касацкой орде, усиливание которой в разсуждении то-

---

[682] В письме канцлера А.П. Бестужева-Рюмина к наместнику Калмыцкого ханства Дондук-Даши о событиях в Джунгарии (от 27 января 1756 г.) отмечалось, что «с китайской стороны против зенгорского народа действительно производится уже наступательная война, а притом и киргис-касаки Средней орды оной зенгорской народ не менше утесняют, и поныне уже многое число людей в плен к себе захватили, и видно, что ныне тот зенгорский народ находится в крайнем смятении, и есть ли у них главной владелец, о том здесь неизвестно…» [169, с. 310].

[683] Джунгарское ханство разваливается и превращается в объект захватнических устремлений со стороны Китая, Коканда и казахских жузов [297, с. 38]. «Лишь только открылись между зюнгарами распри, — подчеркивал А. Левшин, — казаки [казахи] тотчас приняли в оных самое деятельное участие. Предложив всем изгнанным князьям зюнгарским... убежище у себя, они соединялись с ними для отмщения их обид, нападали на их неприятелей и не упускали ни одного случая под видом пособия несчастным, обезсиливать набегами древних врагов своих» [285, с. 204]. Как пишет К. Этвуд, казахи не забывали попутно «безжалостно грабить своих джунгарских союзников» [411, p. 13].

[684] «… мунгалское войско отправилось обратно в свою землю которое де пошло с великою нуждою потому что пищею и лошадми обдержались и пропитание имели с нуждою» [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 7. 1757. Л. 5 – 5 об.].

го, что киргис-касаки закона магометанского, а как в Сибири, так и Оренбургской губернии махометан весма много, еще опаснейшим почитаемо быть долженствует, нежели зенгорского народа» [цит. по: 259, с. 171 – 172]. Такое отношение императрицы к исламу дает возможность современным историкам заявлять, будто ее политика, «женщины чрезвычайно набожной, весьма благоволившей буддистам, была по отношению к исламу неблагосклонной» [240, с. 18][685].

Ойраты, сопротивляясь маньчжурам, надеялись на силу своего духа и верили в магические способности своих лидеров. Так, в архивном документе приводятся слова ойратов, вышедших к русским форпостам в 1757 г., что они вместе с Амурсаной вначале ушли к казахам Аблай-султана, который принял их «с честию и ласково», дал им две тысячи воинов, с которыми ойраты бились с монголами, но подошедшее «китайское войско нас зенгорцов и киргисцов осилили», и казахи отказались далее воевать («не послушав нас, назад возвратились»). Джунгары решили сражаться, несмотря ни на что, для чего «намерены были на них мунгальцов напустить ненасную погоду и их изнурить а затем присовокупить во владение свое оставших зенгорцов» [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 7. 1757. Л. 4 – 4 об.][686]. Подобные «магические» приемы использовали и Цины: «Джанджа-гэгэн, Джирун-хутухта и Галдан-ширэгэту совершали всякого рода молебствия. Используя вещи, прибывшие от Амурсаны, [совершали обряды заклинания]» [57, с. 142]. Дело заключалось не только в вере в силу таких обрядов и приемов; если ойраты использовали их для выживания[687], то для цинского двора более важной, вероятно, была внешняя сторона действий: Небо и Будда «желают» погибели джунгаров, а цинские войска лишь реализуют их волю.

---

[685] Вероятно, центрально-азиатский ислам был менее знаком российским властям, нежели кавказский, что и определило такую осторожную политику по отношению к этой ветви религии, хотя было понимание различия ислама как «персидского» (шииты) и «турецкого» (сунниты) законов.

[686] Подробнее о таких приемах в политических и иных традициях у монголов, см.: [222].

[687] Ранее уже приводились примеры подобных (тантрических) действий у джунгаров.

Вообще же, привлечение тибетского (буддийского) фактора, о чем говорилось выше, было весьма характерной чертой цинской политики на территориях, подлежащих завоеванию, с буддийским населением. И. Я. Златкин писал, что цинские войска в свой первый поход в Джунгарию в 1755 г. распространяли «листовки на тибетском языке, убеждавшие ойратское население переходить в подданство Цинской империи» [237, с. 291]. 31 июля 1756 г. казак Ямышевской крепости В. Бурков сообщал, что он и еще шестеро жили около полутора месяца у лам, и они видел, что к его хозяину ламе Чунбе приносили из разных кочевий китайские письма, написанные на тибетском, где говорилось, чтобы они, контайшинцы, переходили в цинское подданство, за что им обещали помощь в разгроме казахов и туркестанцев и возврате земель, занятых русскими крепостями [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 1. 1756. Л. 56 об. – 57]. Судя по всему, эти письма предназначались прежде всего для лам, знающих тибетский письменный язык, и обладавших авторитетом среди народа[688]. К.Ш. Хафизова отмечала, что перед последней джунгаро-маньчжурской войной, приведшей к уничтожению ханства, цинские власти вновь приступили к дискредитации ойратских (джунгарских) ханов перед всем буддийским миром по причине якобы нарушения ими религиозно-нравственных принципов [383, с. 233].

Русские архивные документы свидетельствуют, что использование Цинами в джунгарской политике религиозного фактора имело место и ранее; в частности, в дипломатической переписке между Пекином и Санкт-Петербургом Галдан-Церен, так же, как и его отец, Цэван-Рабдан, названы в одном из документов «тхомкарами»: «Тхомкар Галдан Черен отец и сын, от рода в род худо поступают, и всем окрестным государствам обиды чинят»

[688] Цинские власти отдавали должное важности буддизма и влиянию лам у джунгаров; как отмечается в архивном документе, по «усмирении» джунгар «богдохан прислал своего генерала байди Джанджуна, которому и приказал тут быть губернатором, и оной по прибытии туда в знак того что зенгорское владение непосредственно уже принадлежит китайцам, на двух имевшихся в Зенгории богато убранных кумирнях приложил богдыханские печати…» [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 7. 1757. Л. 50].

[АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 11. 1732. Л. 140]; этим же словом обозначены и все джунгары: «…для отвращения тхомкар войско послано…» [там же]. В документе приводится это слово только по-русски («тхомкар»), без разъяснения; никто из исследователей прежде не обращал внимания на наличие, тем более смысл этого слова. Между тем, изучение как самого его значения, так и особенностей использования, характеризует особенный ситуационный контекст: на наш взгляд, наиболее вероятно его понимание (с тибетского) как «впавшие в белое» (‘thom dkar), иначе говоря – «ставшие еретиками», либо «принявшие ислам»[689]. Использование тибетского слова в дипломатической переписке маньчжуров с российской стороной – редчайший случай, который, видимо, следует понимать как показатель активного использования его в переписке/общении с теми, кто включен в сферу тибетской буддийской культуры: с тибетцами, монголами и джунгарами. Следовательно, обвинение джунгарских лидеров, начиная с Галдана, в «уходе» в ислам (таким простым приемом цинская дипломатия обосновывала свою точку зрения на основания тибетской политики джунгаров и необходимость их кары за «вред» учению), было сознательно сконструированным механизмом, запускавшим процесс обструкции со стороны других монгольских народов, прежде всего ойратов.

Осенью 1757 г. ойраты в боях в Тарбагатае и у Или потерпели жестокое поражение. Амурсана бежал в пределы России и вскоре скончался от

---

[689] Автор консультировался по этому поводу с известным тибетологом Хосе Кабезоном из Университета Калифорнии в Санта-Барбара, который отметил, что по смыслу это слово близко к значению «ушедший в ислам». Полагаю, что слово «тхомкар» – производное от ‘thom pa (среди ряда значений – «одурманенный»), и dkar wa (белый) – ‘thom dkar: «одурманенные белым», «впавшие в белое», под чем следует понимать либо еретиков (обычное у ранних монголов определение, см. выше), либо мусульман (ставших мусульманами). В текстах Калачакра-тантры (Kālacakra Tantra) тибетцы называют мусульман «ла-ло» (kla klo – те, что омрачены, от санскр. Mleccha (тиб. mustegs pa)), но наиболее общепринятое распространенное определение для мусульман – «белые шапки», «белошапочники» (mgo dkar) [166, с. 63 – 64]. Возможно и иное толкование: ‘thom в значении «быть глупым», «быть бестолковым», и kar – «большая боль», «страдание»; получается ‘thom kar: «те, кто глупы», «глупцы, [причиняющие] большие страдания».

оспы в Тобольске. Весной 1758 г. состоялся третий поход цинской армии в Джунгарию, когда последние ойраты, местами поднимавшие восстания, подверглись уничтожению. Как писал гоминьдановский историк Хун Дичэнь, после восстания Амурсаны «цинский двор приказал цзянцзюню Чжао Хуэю и другим военачальникам… разыскивать ойратов и уничтожать их» [385, с. 164]. Таким образом, была поставлена задача не только ликвидировать ханство, но и уничтожить ойратов как народ [237, с. 291]. Впрочем, эта мысль высказывалась цинскими послами в Санкт-Петербурге еще в 1731 г.: «И ежели он Галдан Чирен нашего государя бокдохана наставлению подчинитца и беглеца нашего выдаст, и по силе Указа все свои злые дела чинить оставит, и в вине своей будет просить прощения, то может быть бокдоханово величество те его противности оставить и повелит, а ежели же он сего не учинит, то без сомнения наша армия тот народ может искоренить» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 11. 1732. Л. 135]. Маньчжурские войска «обыскали все места, куда только беззащитные старики, женщины и дети могли укрыться в сию несчастную для них годины, и до единого человека предали острию меча» [176, с. 68]. Как отмечает О. Е. Непомнин, «из общей его численности в 600 тыс. человек 95% были перебиты, умерли от голода или оспы и 5% (30 – 40 тыс.) бежали в пределы России, под пятой завоевателей остались лишь 10%» [309, с. 127][690]. В подчинении оставшихся в живых ойратов он выделяет роль светских правителей и лам: «Лишь в 1758 г. цинским властям при помощи князей и лам удалось погасить пламя восстания и расправиться с непокорными» [309, с. 127]. Вот как описывал С. Ч. Дас результаты цинского вторжения: «Впоследствии, когда государство пало из-за междоусобных войн, все религиозные здания были разрушены, последствия чего даже сейчас сохранились в пустынной части страны, как поля осенью (после сбора урожая)» [435, p. 154].

---

[690] Ходжаев указывает на еще меньшую цифру: из 600 тыс. ойратов в живых осталось около 40 тыс. [385, с. 165].

Б. П. Гуревич приводит такие свидетельства: «Джунгария была буквально усеяна трупами, ее воды покраснели от пролитой человеческой крови, а воздух был полон дымом от горевших улусов, лесов и трав… Все, что имело ноги и могло двигаться, бросилось в Сибирь» [208, с. 110]. Еще 27 февраля 1731 г. маньчжуры говорили на переговорах в Санкт-Петербурге, что если из-за наступления китайских войск торгуты начнут уходить в Россию, то «вы их принимайте», можно было «принимать» и некоторую часть джунгаров, но «буде же между сими случатца кто из знатных, или тайджи и зайсанги, придворные служители, их безо всякого отрицания к нам отдайте, понеже нам надлежит ими следовать[691]» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 11. 1732. Л. 135-135 об.]; об этом писал и Н. Н. Пальмов: [324, с. 117]. Однако, когда российские власти стали «принимать» спасавшихся от геноцида, это вызвало недовольство маньчжуров[692]. В ответ русские заявляли, что еще в начале века к джунгарам ушел Санджип с 20 тыс. кибиток, «и для того в том взаимным образом и поступлено», тем более, что «зенгорской народ им [маньчжурам] не подданной» [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 10. 1757. Л. 7 – 7 об.]. Для пресечения возможных случаев военных действий, а также для укрепления своего присутствия, еще в 1745 г. в Сибирь вступили два пехотных и три конных полка русской регулярной армии [237, с. 284].

Те, кто искал спасения у казахов и киргизов, могли сохранить жизни лишь при условии принятия ислама, иначе их убивали или выдавали Цинам. Большую роль в исламизации калмыков сыграло суфийское братство накш-

---

[691] То есть проводить следствия.

[692] «Не иная страсть, но только неслыханная гордость затмевает разум его величества, памятовать прозрительное слово деда его Кансия завещание, которое сей достохвальный государь пред последним издыханием сказал, чтоб наследники и потомки его Россию всегда в сердце своем имели, или с российскою стороною осторожно поступали. Китайское войско себя небесными силами, а владеющего хана небесным сыном называть не срамятся. Здесь к речи приходит и о сем упомянуть, что его богдыханом именовать и писать не без предосуждения своей стороне, ибо богда на мунгальском языке значит святый. Манжурское правление не в ином чем, но токмо, по- видимому, в принятии зенгорцов в протекцию имею (так в тексте – ссылка) неудовольствие и злость на российскую сторону … обстоятельно показывается» [96, с. 189 – 190].

бандия; эта «традиция» исламизации ойратов уходит корнями в середину XVII в., когда благодаря Галдану Афак (Аппак)-ходжа пришел к власти в Восточном Туркестане (Кашгар и Яркенд). Вероятно, те джунгары, которые были приставлены Галданом для охраны ходжи, были первыми обращены в ислам в то время[693].

После поражения Джунгарии Цины редко использовали наименование «джунгар», но термин «олот» (элет, олет) продолжал применяться как для ойратов в целом, так и для обозначения джунгаров. Например, Н. Бичурин цитирует цинский «Устав Палаты внешних сношений» 1789 г. (также известный как «Цааджин бичиг», или «Монгольское уложение»[694]), где в параграфе, посвященном наказанию для воров скота, штрафы для ойратов были указаны отдельно: «Олотов, тургутов, дурботов, хошотов и урянхайцев судить за покражу скота, не разбирая ни зачинщиков, ни участников» [178, с. 278]. Здесь джунгары упоминаются как олоты, а урянхайцы считались частью ойратов. «Мэн-гу-ю-му-цзи» сообщает, что после «усмирения» джунгаров, они уже перестали так звать себя, но вернули прежние свои «прозвания» - элюты и чоросы[695]. Однако в действительности джунгарам было запрещено именоваться таковыми, можно было зваться олётами либо подобными названиями [432, p. 320]. Скорее всего, Цины запретили использование этого термина, чтобы уничтожить все, что связано с джунгарами, с памятью об этом народе, даже символически.

Падение Джунгарии означало завершение эпохи действия монгольских законов и прежних устоев – к власти над всеми монголами, над их территориями пришел народ, который создавал новый порядок Великой Цин

---

[693] Впрочем, Галдан проводил гибкую внешнюю политику, связанную с религией: властвуя над казахами, он «рассыпался в симпатиях» к исламу перед узбеками [430, p. 52].

[694] Первая редакция «Цааджин бичиг», легшая в основу этого Уложения, была издана цинским двором в 1696 г.

[695] «С усмирением в 1754 году чжунгар роды их ослабели; оставшиеся уже не носили старинных прозваний. Присоединившиеся к Сайн-ноинскому аймаку назывались элютами и образовали 2 знамени, а вошедшие в состав кукэ-норских кочевников назывались чоросы, которых также 2 знамени» [109, p. 131].

[448, p. 226]. Их лидеры получили право претендовать на наследие Чингисхана, предварительно сокрушив государство хана Лигдана, последнего независимого чингисида. Цины создали не только новый порядок, но и новый мир, создаваемый по правилам их логики управления, политических и иных механизмов и функций, в которых религии отводилась одна из первых ролей. У маньчжурских правителей Цинской империи была еще одна важная цель – добиться подчинения торгутов (калмыков), и первые шаги были сделаны еще с начала XVIII в.

Маньчжуры использовали весь арсенал возможных средств, чтобы оставить Джунгарию без союзников. Прежде всего, они пресекли все их связи с Тибетом. Цины акцентировали у монгольских народов пацифистский потенциал буддизма через воспитание в своих монастырях священнослужителей, которые следовали бы указаниям из Пекина. Для этого предпринимались попытки взять на обучение в Пекин молодых джунгарских лам - стандартный прием, и ранее использовавшийся при подчинении Монголии и региона Кукунора.

Буддийский фактор Цины воспринимали как существенный для подчинения монгольских народов. Разрушение системы коммуникаций (политических, религиозных, социальных и иных) между ойратами стало серьезным испытанием для Джунгарии, поэтому при кризисе власти, наступившем в ханстве после смерти Галдан-Церена, Цины стали выжидать благоприятной ситуации, которая сложилась с обращением к ним хойтского правителя Амурсаны. В результате в 1755 г. Джунгария пала.

6.2.1. Конфессиональный аспект этнополитических перемен в Калмыцком ханстве

Когда 21 марта 1741 г. скончался Дондук-Омбо, в борьбе за власть сошлись ханша Джан и Галдан-Данжин, младший сын Аюки, который был

наиболее вероятной кандидатурой на утверждение правителем калмыков. Среди прочих обстоятельств (например, поддержки его кандидатуры со стороны Дарма-Балы) важно отметить следующее, по-своему уникальное: он был в числе нескольких человек, получивших письмо от Далай-ламы в связи с утверждением ханом Церен-Дондука. Однако вскоре в бою, состоявшемся 27 июня 1741 г. между силами Джан и Галдан-Данжина, последний был убит. Правительство решило сделать ставку на Дондук-Даши, за которого высказалась и Дарма-Бала. Как часто бывало у ойратов, буддийское духовенство также разделилось на два лагеря: интересы Джан представлял Нима-гелюнг, ее противников – Абу-гелюнг.

Новый астраханский губернатор В. Н. Татищев обратился за помощью к тому, кто был «главным из духовных» – Абу-гелюнгу. В одном из своих писем к нему (ноябрь 1741 г.) Татищев, дав негативную оценку окружению Джан («плуты»), восхваляет ламу (имеет «доброе о калмыцком народе намерения и стремления») и просит повлиять на ханшу: «вас яко благочестиваго мужа и первого в духовных прошу чтоб вы с протчими верными и ко всему калмыцкому народу доброжелатели вы постаралися о том чтоб до болшаго вреда и раззорения народ не превести и потому ее ханшу вашим советам склонять дабы она волю исполнила» [НАРК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 134. Л. 102 об. – 103]. У властей была информация, что «ханша Джан вознамерилась бежать с тогмутскими татарами в Кабарду» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 23. 1745 – 1746. Л. 4], то есть она делала ставку и на своих единоверцев-мусульман. Вероятно, такие планы Джан не устраивали Санкт-Петербург, и к власти достаточно скоро пришел Дондук-Даши. Ламы приняли деятельное участие в организации его присяги, которая состоялась в Харабали 16 ноября 1741 г. Новый наместник зачитал текст присяги, где присутствовал буддийский контекст[696] [НАРК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 137. Л. 14 об.].

---

[696] Был еще некий текст присяги наместнику для духовенства [НАРК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 137. Л. 80].

В начале правления Дондук-Даши пришлось столкнуться с попытками джунгарского правителя Галдан-Церена переманить его и Дарма-Балу, соответственно, всех калмыков, к себе в Джунгарию[697]. Об этом к ним обоим было завуалированно написано в письме от Гоманг-ламы, старшего брата Дарма-Балы; он был ламой в дрепунговском Гоманге, а по возвращении в Джунгарию возглавил сангху[698]. Гоманг-лама упоминает прежнее письмо Галдан-Церена[699]: «вам Галдан Черен обо всем прежнем и будущем представлял, и какой он памятуя желтой закон и прежнюю четырех ойротов власть, при учинении им присяги, вам склонной совет подавал, по моему мнению лутше вам тому верить» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 23. 1745 – 1746. Л. 14 об. – 15]. Таким образом, джунгарский правитель вскоре после прихода к власти, обратился к Дондук-Даши и Дарма-Бале с призывом вспомнить союз четырех ойратов, общую веру и вернуться на прежнюю родину («склонной совет подавал»). В письме специально отмечается единство буддизма и ойратов: «А желтой закон со властию четырех ойротов и доныне непременно и несокрушимо состоит» [там же, л. 15]. Очевидно, что здесь Гоманг-лама увязывает «несокрушимость» учения Цзонкхапы с Третьей конфедерацией (Джунгарией), и он не мыслит ойрата вне буддийской веры: «А понеже я тебя толко одну мою меншую сестру имею, того ради не обинуяся в совет тебе представляю, что лутше умереть, нежели от закона своего отстать и учинится росианином» [там же], то есть принять православие и тем самым отказаться от ойратской идентичности.

---

[697] И. Я. Златкин приводит сведения, согласно которым еще в середине 1640-х гг. калмыки призывались Батуром-хунтайджи вернуться на прежние кочевья, для чего к ним прибыл некий лама [237, с. 111 – 112]. Возможно, это пожелание к калмыкам привез Зая-пандита еще весной 1645 г., когда он посетил многих лидеров калмыков по приглашению Дайчина. «Планы возвращения торгоутских князей остались нереализованными» [237, с. 112] по причине конфликтов, прежде всего, между самими ойратами, когда калмыкам путь в Джунгарию могли перекрыть хошуты Кундулена и Аблая [237, с. 133].

[698] Гоманг-лама в Джунгарии «надо всеми духовными их имеет первенство» [АВПРИ. Ф. Оп. 119/1. Д. 23. 1745 – 1746. Л. 2 об.]. Это был известный буддийский деятель Лобсан Пунцок (см. ниже).

[699] См. 5.1.1., об этом писал и Н. Н. Пальмов: [323, с. 45].

Однако власти, которым передал это письмо Дондук-Даши, не усмотрели каких-либо серьезных причин для беспокойства, не обратили внимания на то, какой акцент делал Гоманг-лама на значение религии для единства ойратов, их будущего. Было лишь отмечено, что этот лама пытается калмыкам «учинить возмущение» и «приключить вред», что письмо отражает лишь позицию ламы, но не Галдан-Церена, который находится с россиянами в «добром соседстве»[700] [там же, л. 22 об. – 23]. Между тем, еще в конце июля 1745 г. оренбургский губернатор Неплюев писал в КИД, что один из его людей был у Галдан-Церена, и утверждает, что тот «имеет всегдашние разговоры и сожаление, что [калмыки] обращаются в христианскую веру, токмо как им помочь не знает» [там же, л. 26].

Христианизация, действительно, воспринималась калмыцкими лидерами как одна из самых больших проблем во взаимоотношениях с русскими властями («чтоб улусы их не крестили неволею» [149, с. 51]). В свое время Дондук-Омбо был очень обеспокоен религиозной ситуацией у калмыков. Поскольку правительство в 1720-х – 1730-х гг. усилило христианизацию путем выделения значительных льгот и преференций новообращенным [213, с. 114], то хан, принимая на Кубани в конце 1734 г. российского посланца старшину Данилу Ефремова, требовал, чтобы «приходящих для крещения калмык в российские городы не принимать, для того что от того сила их народа слабеет» [149, с. 127]. В архивах сохранилось описание противостояния посланника Дондук-Омбо, зайсанга Абуджи, с графом А. И. Остерманом: первый от имени калмыцкого правителя просил императрицу запретить крещение калмыков «в городы приходящих», поскольку «оттого их калмыцкие улусы умаляются, от чего Дондук Омбо находится в немалой печали» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 40. 1736. Л. 32]. Граф отвечал, что добровольного желания креститься нельзя запретить – это «превеликий грех и

[700] Тем не менее, информация о таком «знаке неприятельства» была доведена 31 октября 1745 г. до джунгарских послов – ламы Даши и Навасбаю.

протчая в тому подобных терминах», а для Ее Величества все «равно подданные», и не крещеные, и крещеные калмыки [там же, л. 32 об.]. Видимо, зайсанг имел инструкции на уклончивый ответ, означавший отказ признать претензии; «выслушавший сие посланец говорил, что Дондук Омбо желает, дабы их российских духовных ученые люди, с их калмыцкими духовными учеными же людми имели диспутацыю, и буде христианская вера их калмыцкой покажется правея, то Дондук Омбо и сам может принять христианской закон. На что Его Сиятельство точно ничего не сказал, но вышеписанный ответ и соизъявлений повторил» [там же].

Дондук-Омбо требовал вернуть ему крещенных калмыков, «а впредь бы креститься запретить» [349, с. 108], либо отвести их «в дальныя российские места, и тамо яко сущих россиян поселить, и употребить бы в службу»[701] [там же]. Остерегаясь межрелигиозных конфликтов и не желая «возвращения» новокрещенных в буддизм, а также по просьбе самих крещенных, правительство решило построить для них крепость: «тайный советник Татищев… нашел в Симбирской губернии урочище, называемое Кунья Волошка… и построил на оном крепость, которая в 1739 году наименована Ставрополь[702]» [176, с. 107][703]. В ней к июню 1754 г.[704] их было уже 8695 чел. [349, с. 115 – 116], к 1771 г. их стало почти 14 тыс. чел. [399. с. 136].

Политика христианизации уменьшала численность податного населения, давала возможность рядовым калмыкам по экономическим и иным причинам уходить из своих улусов в русские населенные пункты, где они, приняв крещение, оказывались вне влияния нойонов и зайсангов [215]. Калмыцкие правители использовали разные приемы для пресечения попыток

---

[701] Всего же в период с 1724 по 1735 гг. «в разгар междоусобной борьбы между членами ханской семьи, было крещено 863 семей» [314, с. 58].
[702] Ныне город Тольятти.
[703] По мнению астраханского историка В. М. Викторина, всего было не менее трех Ставрополей. См.: [191, с. 21].
[704] В 1744 г. калмыки Ставрополя были переподчинены Оренбургскому губернатору, переведены в казаки и составили особое Ставропольское калмыцкое войско [310, с. 56], состоявшее из восьми рот [349, с. 118]. П. И. Рычков называет это войско Оренбургским.

подданных уходить в православие и искали пути для укрепления роли буддизма; одним из принципиальнейших моментов стал стандартный вопрос с получением Дондук-Дашой ханского звания от Далай-ламы.

Уже 7 июля 1742 г. Дондук-Даши просил российские власти отпустить его посольство из 10 человек к Далай-ламе, причем просил у императрицы, чтобы «о пропуске ево посланцов послать грамоту к китайскому хану, ибо он бес того не пропускает» [АВПРИ. Ф. Оп. 119/1. Д. 14. 1752. Л. 33 об.]. В конце августа ему было сообщено, что будет направлен запрос к китайской стороне (через Тушету-хана). Переписка продолжалась несколько лет, и 10 мая 1746 г. Дондук-Даши резюмировал, что, хотя власти «у китайского двора силное домогателство чинили, однако в том отказано» [там же, л. 37 об]. Основная причина, согласно Джунвану, «который вместо умершаго Тушету хана имеет правление», заключалась в том, что в существующем между империями трактате «не написано, чтоб Российских подданных до Далай ламы пропущать» [там же, л. 37].

После последовавшей переписки Дондук-Даши в письме от 28 февраля 1748 г. известил императрицу, что поедут «главные посланцы четыре человека, а именно Зоучи Гелюнг, Хошоучи Цой Джит тайджин, Шарап Дарджа, и Абуджи, а при них людей и с ними самими всего 113 человек» [там же, л. 42 об.]. Важнейшим вопросом, обсуждавшимся между ставкой наместника и Петербургом, была ситуация с возможным китайским отказом, как было в случае с предыдущим посольством. Дондук-Даши предложил следующее решение: нужен указ, но с пометкой, что отправляемые к Далай-ламе люди едут не за счет госказны, а на своем «собственном коште». Наместник полагал, что в таком случае их безусловно пропустят, так как нет никакого запрета для любого верующего отправляться на поклонение к своим духовным наставникам [там же, л. 50].

Власти согласились оплатить 40 чел., за 20 Дондук-Даши заплатил сам. 30 сентября 1755 г. посольство во главе с Зоучи-гелюнгом выехало в

Китай через Казань и Иркутск. На границе у китайской стороны вопросов по поводу подданства не возникло. Калмыки, как и посланники 1729 г., посетили Пекин. Вот что сообщается в «Мэн-гу-ю-му-цзи»: «В 1756 году торгутский посланец Чой чжаб[705] представился Цянь-луну, и, заявив, что он, по приказанию своего хана, Донроб-раши[706], направясь через Россию, только на третий год прибыл в Пекин[707], просил разрешения отправиться в Тибет на поклонение Далай-ламе. Богдохан приказал дать ему конвой. По возвращении из Тибета, ему были даны подарки для хана…» [109, с. 144][708]. Вероятно, посланцы Дондук-Даши успели получить от Далай-ламы[709] ханское звание и печать – «калмыцкие владельцы получают таковые печати из Тибета от Далай ламы…», это отмечено в архивном материале после возвращения посольства [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 22. 1760. Л. 2].

К тому времени ситуация в Лхасе претерпит очередные перемены: после подавления восстания Джурмэда Вангьяла император вернул Далай-ламу (тогда Панчен был еще мал возрастом) в политическую систему, т. е. он вновь стал также светским правителем. Согласно Указу от 1751 г., изменилась система управления и выбора высших тулку; Цины с одной стороны, формировали и поддерживали образ Далай-ламы как духовного лидера всех буддийских народов, находящегося вне системы государственного контроля, с другой, именно институт тулку стал орудием и основой цинского влияния в Тибете [560, p. 220]. После смерти Далай-ламы Седьмого была вновь восстановлена должность регента (в звании гьялцаба – rgyal tshab), но

---

[705] Хошоучи-Цойджит, который возглавил посольство после смерти Зоучи в пути.
[706] Дондук-Даши.
[707] В данном сочинении (Мэн-гу-ю-му-цзи) встречаются явные хронологические ошибки. Выше, в 3.1.2., мы уже отмечали подобное. В обсуждаемой части, скорее всего, слова о третьем годе были произнесены Хошоучи-Цойджипом, когда он и его спутники посетили Пекин на обратном пути из Лхасы.
[708] Согласно другому источнику, встреча произошла в Жэхэ (Чжэхоле) 5 октября 1756 г., в ходе которой Чой-чжаб (Ch’uei-cha-pu) преподнес «дань» [118, p. 198 – 199].
[709] Далай-лама скончался 22 марта 1757 г.

ее мог занять только тулку. Последующие перемены вели к все большей зависимости тибетских религиозных институтов от императора[710].

21 марта 1757 г. вышел указ императрицы Елизаветы Петровны, согласно которому Дондук-Даши стал ханом, а его сын Убаши – наместником, о чем было объявлено через год, 30 апреля (по другим сведениям, 20 февраля) 1758 г. на собрании калмыцкой знати недалеко от Черного Яра[711]. Дондук-Даши и Убаши прочли текст присяги перед статуей Будды, к которой затем приложились головой [310, с. 83]. Незадолго до возвращения посольства, в марте 1758 г., к хану прибыл посланец, сообщивший, что Далай-лама «от сего света переселился в Таралангово место[712]», и «скоро оный паки возродится» [296. с. 218]. По мнению некоторых специалистов, именно эта делегация Дондук-Даши получила «подзывную грамоту», вероятно, от Панчен-ламы, вернуться на родину [168, с. 167]. Н. Н. Пальмов, ссылаясь на мнение переводчика М.С. Везелева и астраханского губернатора Н.А. Бекетова по этому вопросу, писал, что «если в той части объяснения причин ухода калмыков, которая относится к дальневосточному воздействию на них, Везелев полагает центр тяжести в влиянии далай ламы, у Бекетова этот центр переносится на богдыхана». Он дает следующую информацию от Бекетова: было еще одно тайное посольство в Тибет, после смерти Далай-ламы

---

[710] Вероятно, апофеозом можно считать утвержденную «Тибетским уложением» (1793 г.) новую процедуру обнаружения воплощенца путем жеребьевки из Золотой урны (тиб. *gser bum*), которая происходила при участии представителей цинской власти. Тем самым уникальный религиозный ритуал вводился в сферу публичного права империи.

[711] Этому событию предшествовало заседание «конференции», учрежденной при дворе императрицы, на которой был представлен доклад Коллегии иностранных дел, где отмечалось, что обычно при смене правления у калмыков без «междоусобия не обходилось, тем наипаче, что ханы их по себе наследников своих определяли собою, да и ханских титулов просили они от Далай-ламы, ими боготворимого, а не от здешнего императорского двора, а со здешней стороны и доныне прилагаемо было старание, дабы они просили о том у здешнего императорского двора, а не у Далай-ламы…» [296, с. 219]. Поэтому было решено пойти навстречу пожеланию Дондук-Даши и одновременно объявить его ханом, а его сына Убаши – наместником.

[712] Скорее всего, под этим словом подразумевается возрождение его в раю Тушиты.

и незадолго до 1771 г., и по возвращении оттуда посланники «чрезвычайно хвалили милость тамошнего богдыхана к пришельцам» [323, с. 164].

В России буддийский фактор для пользы государственных геополитических задач наиболее последовательно был использован Елизаветой Петровной, которая, ввиду падения государства ойратов, в начале 1756 г. отправила указ генерал-губернатору Мятлеву: «понеже зенгорцы… в таком утеснении обстоят, что уже им и разстащение чинитца и затем в приеме их в здешнюю протекцыю времени терпеть не могут, того ради такого полезного случая упущать не надлежит, но всячески их, зенгорцов, привлекать должно». Вместе с тем, она наказала жестко реагировать на претензии маньчжуров: «а китайским посланцам, ежели они при крепостях появятца, приказали объявить, чтоб они ехали куда, кроме российских крепостей, усмотрят за способнее» (цит. по: [259, с. 162 – 163]).

Чтобы исключить возможные претензии Цинов, власти решили переселить новых подданных к волжским калмыкам. В той ситуации был важен религиозный фактор – единство «закона и языка» этих народов; императрица просила калмыцкого хана Дондук-Даши направить на Алтай ламу для ускорения перекочевки [НАРК. Ф. Р-145. Оп. 1. Д. 429. Л. 4][713]. Особое отношение предписывалось для мусульман – прежних подданных джунгаров: «ежели между оными зенгорскими [джунгарскими – Б.К.] подданными, желающими подданства ея императорскаго величества, сколько ни есть будут бухарцев и других из махометан, и таковых в соединение с волскими калмыками ни при каковых обстоятельствах отпускать не надлежит», поскольку для государства от такого соседства переселенцев-мусульман с горскими кавказскими народами «пользы не будет» (цит. по: [259, с. 172]).

Под влиянием разных причин, часть джунгаров еще в Сибири приняла православие [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 7. 1757. Л. 9 об.-10; Д. 3. 1757. Л.

[713] По распоряжению Дондук-Даши в Сибирь 19 марта выехали во главе группы зайсанг Наугат и гелюнг Биктюргиин (Биоктергеин), которые добрались до Бийска 20 августа 1756 г. и приступили к выполнению возложенной на них миссии.

343, 343 об., 345, 345 об.], их переправили в Ставрополь. Большинство, оставшихся буддистами, отправили к калмыкам [НА РК. Ф. 35. Оп. 1. Д. 85. Л. 5 – 6]. Выходили к калмыкам не только джунгары-ойраты, но и их подданные, например, народы Алтая (теленгиты), все они были распределены по разным улусам[714].

Ситуация у калмыков стала изменяться, особенно в религиозном отношении. «Как пришли Сюнгорские улусы, то и у них находился начальствующий лама» [319, с. 516]. Вероятно, П. С. Паллас имел в виду ламу Делека, который прибыл к калмыкам где-то в конце июля 1758 г. вместе с посланцами Дондук-Даши, возвращавшимися от Далай-ламы, о нем же писал хан в своем письме к Н. Спицыну от 5 марта 1758 г.: «В котором улусе есть де один знатной из духовных, да один лекарь, которые для моей болезни совершенно де пользовать могут» [НАРК, Ф. Р-145. Оп. 1. Д. 429. Л. 24]. Оказавшись среди калмыков, лама Делек заявил, что он является «перерожденцем», хубилганом, подкрепив свои слова «чудесами». Убаши, следующий правитель после Дондук-Даши, писал, что лама Делек «...как сюда приехал, и с нами еще не обвыкнув, удивительные дела произвел» [там же, Л. 30]. По свидетельству Н. Спицына, «...оному весь калмыцкий народ поклоняется на подобие как бы их бурханом, почему он, хутухту лама, после того в правление свое по их закону и вступил» [там же, Л. 29][715], то есть возглавил калмыцкую сангху[716]. Поскольку в найденных архивных материалах первая

---

[714] Когда в начале 1771 г. хан Убаши с большей частью калмыков отправился в Джунгарию, многие из алтайцев, бывшие в составе Хошутовского улуса, ушли вместе с улусом и, таким образом, вернулись на Алтай. Оставшиеся на Волге алтайцы со временем ассимилировались с калмыками. В конце XIX в. у астраханских калмыков в составе Александровского (Хошутовского) улуса были алтайские роды «бага-теленгутов» и «ики-теленгутов» [232, с. 122].

[715] По А. А. Курапову, это случилось 3 августа 1758 г. [277, с. 227].

[716] На самом деле случившееся очень характерно – ведь главного ламу среди калмыков всегда назначал Далай-лама. Церен-Дондук говорил, что «…хотя у них и другие ламы имеются, но без повеления Далай-ламы им того чинить не можно» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 2. 1736. Л. 82 об.], в том же смысле высказывался и Джимба Джамсо [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 41. 1737 – 1741. Л. 396]. П. Паллас отмечал, что «у торгоутских калмыков находится Лама или наместник Далай-ламы» [319, с. 515]. Сложно определить время,

информация о главном ламе у калмыков, после Шакура, касается только ламы Делека, то можно допустить, что за прошедшие более чем двадцать лет проблема, видимо, так и не была разрешена.

Вскоре лама вступил в конфликт со своими подданными, поскольку примерно в конце октября 1759 г. его шабинеры пожаловались Дондук-Даши «о учиненных от него немалых предерзостях повреждениями их бурханов, и других противных поступках, и о прочем...» [там же, Л. 29]. Хан не только сместил его с поста главного ламы, но даже арестовал – такое решение соответствовало статьям Тогтол[717], ужесточавшим наказания для духовных лиц за нарушения требований обета, обязанностей и др. Н. Спицын заступился за ламу и настоял на его освобождении [259, с. 143 – 144].

21 января 1761 г. хан скончался, его место занял Убаши. Уже 28 марта Н. Спицын получил от него письмо, в котором лама обвинялся в колдовстве и смерти Дондук-Даши: «…из того усмотря, мы ему вовсе не доверяем» [там же]. Он потребовал от Спицына, «чтоб его ламу за непристойные ево поступки отлучить в отдаленное место где б калмыков не было...» [НАРК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 330. Л. 91]. Принимая во внимание роль духовенства у калмыков и необходимость мирного разрешения ситуации, Н. Спицын информирует об этом инциденте КИД, откуда пришло указание направить ламу в Санкт-Петербург. Осенью Делека вместе с племянником, тоже ламой, отправили в Москву, затем он был направлен в Санкт-Петербург, где ему были заданы вопросы, в том числе касающиеся системы воплощений. Их содержание позволяет предположить, что чины, ответственные за курирование

когда началась такая практика. Если не принимать во внимание случай с Зая-пандитой, то можно предполагать, что первое такое назначение могло случиться в 1690 г. – события, связанные с этим годом, были описаны выше. Двумя годами ранее, в 1688 г., Дондуб Гьяцо, возможно, главный лама у Аюки (нельзя исключить, что на эту должность он мог быть назначен самим Аюкой), ушел от торгутов к джунгарам. По имеющейся информации, следующим главным ламой был Бюконгин, который мог получить необходимую грамоту (печать) от десрида в 1690 г. Таким образом, последующее обращение Аюки к Далай-ламе по поводу возврата Шакур-ламы, чтобы сменить постаревшего Бюконгина, отмечено в документах как обычное дело.

[717] См. ниже.

калмыков и их духовной жизни, плохо представляли себе, что такое «воплощение» и какое она имеет значение для верующих. По пути на новое место жительства лама Делек заболел и скончался в Воронеже [НАРК. Ф. Р – 145. Оп. 1. Д. 429. Л. 34].

В Санкт-Петербурге более следили за внешнеполитической активностью калмыков и ойратов, нежели за значением для них религии. И если в период правления Аюки власти фактически не изучали возможности (причины) калмыков уйти обратно в Джунгарию, то начиная с Церен-Дондука значение этого вопроса постепенно возрастало[718]. 22 ноября 1724 г. зайсанг Яман на вопрос губернатора А. П. Волынского о планах отдельных калмыцких лидеров вернуться в Джунгарию, ответил, что многие из знати проживали в разных регионах Азии, «однако ж, где б кто ни был, Волги нет лутче, которую они все матерью почитают» [241, с. 421]. Тем не менее, движение калмыков в любую сторону от Волги часто рассматривалось как попытка уйти из-под подданства России.

Конфессиональный аспект был долгосрочным фактором во внешней и внутренней политике России. Вот что отмечалось в Указе Екатерины II астраханскому губернатору Н. А. Бекетову: ввиду сообщений о намерении калмыков уйти обратно в Джунгарию нужно сделать все, чтобы «верный калмыцкий народ и впредь оставался при настоящем своем роде жития и расположением своим наполняя степи между Кубани и Волги, у Волги же и Яика лежащие, служил и в прикрытие тамошних границ, нежели общая в том произошла перемена: ибо при таких обстоятельствах может быть заняты были б занимаемые ими места магометанскими кубанскими и киргис-касацкими народами, во управлении своем большее затруднение причиняющими и для закона своего больше также и подозрительными» [296, с. 266 – 267]. Тем не менее, правительство не спешило изучать возможности влия-

[718] Как отмечалось выше, власти рассматривали и такие варианты, как уход калмыков в Крым (Турцию) или в Персию, по геополитическим мотивам.

ния буддизма на народ, в своих геополитических построениях более надеясь на его «верность».

Тогтол - калмыцкие законы Дондук-Даши

В первые десятилетия пребывания в пределах России для калмыцких ханов было достаточно законов 1640 г., однако со временем пришло понимание необходимости их редактирования и дополнения.

Еще в октябре 1736 г. зайсанг Абуджа, представитель Дондук-Омбо, говорил на встрече с графом А. Остерманом, что хан просит «для лутшего между российан и калмык происходящих ссор разобрания, особливого указа и права». А. Остерман ответил, что от Ее Императорского Величества последует «всемилостивейшая резолюция». Эти же вопросы обсуждал в Санкт-Петербурге и Джамбо Джамсо [323, с. 95]. Можно предположить, что главной причиной заинтересованности властей в новых законах был в том числе (даже в первую очередь) большой авторитет Дондук-Омбо, который следовало взять под контроль. Итак, имелись и интересы двора, и встречное желание калмыцких правителей внести изменения в законодательство, утвержденное веком ранее. О необходимости нового права к императрице писал и Дондук-Даши; письмо это было получено в Санкт-Петербурге 2 июня 1745 г. [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 23. 1745 – 1746. Л. 13].

Дополнения к законам 1640 г., известные как «Тогтол», были инициированы Дондук-Даши и его ближайшим окружением, прежде всего – ламами. Такой закон был крайне необходим, поскольку имели место большие перемены, случившиеся в политической, экономической, религиозной сферах ханства, и ждать «русско-калмыцкого» уложения, о котором уже много лет шли переговоры, возможности более не было[719]. По мнению А. А. Курапова, эти законы были приняты в период с 1749 по 1758 гг. [278, с. 266].

---

[719] Как отмечал Н. Н. Пальмов, вновь «идея русско-калмыцкого уложения воскресает у калмыков в 1822 г.» [323, с. 147].

Немаловажная роль в составлении Тогтол принадлежала буддийскому духовенству, а вся работа велась при непосредственном вовлечении в процесс самого Дондук-Даши: «Мы, во главе с Дондук-Даши, все светския и духовныя (лица), решив, написали вкратце светские и духовные законы» [53, с. 60 – 61]. Законы Дондук-Даши не отменяли Уложение 1640 г.[720], но вносили уточнения; по мнению Г. Цэрэнбала и Х. Цэнгэла, содержание Тогтол позволяет утверждать, что Дондук-Даши было знакомо и «Уложение» кукунорских хошутов» [616, с. 289].

Тогтол начинаются с упоминания бодхисаттвы Манджушри и поклонения ему: «Поклоняемся учителю Манчжугоше. Припадаем к стопам Очир-Дары, покровителя одушевленных существ… Преклоняемся пред совершенно чистым духовным свойством (будды)… Поклоняемся пред Зая-Пандитой, возвращающим семена мудрости»[721] [53, с. 60]. Надо заметить, что у ойратов имели значительное распространение тантрические работы, в том числе соответствующие работы далай-лам, особенно Далай-ламы Пятого. Как отмечают специалисты, «большинство далай-лам… много писали по различным буддийским тантрическим линиям (lineages), популярными в их время» [512, p. X]. В XVII в. одним из наиболее популярных бодхисаттв был Манджушри, поэтому обращение к этому бодхисаттве было традиционно

---

[720] Так, указывалось, что в отдельных случаях следует «поступить по большому писанию сорока четырех (по древнему уложению)» [53, с. 61, 69, 70].

[721] Интересно отметить, что начало Тогтол практически полностью совпадает с началом биографии Зая-пандиты: «Намо гуру Манджугошия! Припадаю к стопам Очирдары, покровителя живых существ… Преклоняю колена перед совершенно чистым космическим телом Будды… преклоняю колена перед рабджамбой Зая-пандитой, царем драконов… который… взращивает семена мудрости» [79, с. 39]. По всей вероятности, биография Зая-пандиты, написанная в конце XVII в., была хорошо известна у калмыков, что и обусловило краткое переложение ее введения в начало Тогтол. Следовательно, если принять также во внимание приведенное выше мнение Г. Цэрэнбала и Х. Цэнгэла, калмыки имели многие важные произведения, которые появлялись среди их сородичей Центральной Азии.

как в буддийских работах, так и в текстах политического значения[722]. Что касается Ваджрапани (Очир-Дара), то этот бодхисаттва считается покровителем монгольских народов, в т.ч. ойратов[723]; по сути, эти двое бодхисаттв были самыми распространенными среди них [359, с. 126].

Изучение «дополнений» Дондук-Даши позволяет отметить ряд характерных особенностей: во-первых, акцент на укрепление дисциплины как среди духовенства (им запрещалось употреблять без санкции своего руководства спиртное, ходить без оркимджи и др.), так и среди мирян, решивших принять определенные обеты [53, с. 61]. Сохранение показателей идентичности было принципиально: «каждый человек должен носить на шапке кисть» [53, с. 70]. Во-вторых, тем самым усиливался авторитет буддизма, что могло быть сопряжено с политикой христианизации. Положения следует отнести к последствиям потери контакта с Тибетом[724], когда дисциплина у лам стала падать, причины чего были, прежде всего, в сфере политического, поскольку интересы российского и цинского дворов, имея разные вектора в своей «калмыцкой» политике, в отношении их религиозного состояния (роли буддийского фактора) странным образом совпадали: созданием разного рода преград ограничивать посещение ими Тибета и Далай-ламы.

Духовенству были даны не только преференции (даже наказания за провинности должны были улучшить дисциплину и авторитет), но и новые обязанности: они должны были обучать детей грамоте: «если [чей-либо] сын не будет учиться до пятнадцати лет, то [таковых] штрафовать» [53, с. 62]. Такого рода положения могут свидетельствовать о продолжавшемся кризисе

---

[722] Поскольку цинские императоры считались воплощениями Манджушри, то в текстах, так или иначе имевших отношение к правлению маньчжуров, это имя было широко представлено.

[723] Очир-Дара также упоминается и в «Основном уложении кукунорского чулгана» [616, с. 288].

[724] К. Ф. Голстунский писал, что дополнения Дондук-Даши должны были «утвердить в народе известные знания и религию, ввиду ослабления духовной связи калмыков со своими родичами зюнгарами…» [53, с. 13 – 14].

калмыцкого монашества ввиду его малочисленности, и планах в последующем отправлять на учебу в Тибет больше подготовленных мальчиков[725].

Требование Тогтол об обязательной грамотности всего мужского населения ханства имело важное значение – то, что было привилегией лам и правящих кругов, должно было стать близко населению. По сути, было обозначено возникновение особенного сообщества, объединенного вокруг некоторых отобранных религиозных текстов, которые все читают и понимают. Итак, положение закона подчеркивает значимость религии для калмыков – такого рода интерпретация значения Тогтол прежде выпадала из поля зрения специалистов. Для ойратов было важно использовать возможности и ресурсы религии для решения задач социальной, политической и иных сфер жизни общества. Неудивительно, что такие законы, какие бы пункты они ни содержали в своем составе (в частях наказания за ограбления, воровство, семейных проблем и т.п.)[726], обязательно в преамбуле содержали ссылки на религиозные установления или авторитеты. Тем самым выходило, что мера наказания за плохое поведение изначально определялась значением (силой) религиозных установок[727]. Наиболее явно религиозное усердие проявлено в законах, принятых кукунорскими хошутами: если законы 1640 г. ограничивались упоминанием известных будд, бодхисаттв, буддийских деятелей с выражением к ним почтения, то к законам Гуши-хана Предисловие написа-

---

[725] Ситуация, фактически, разрешилась лишь в конце XIX в., когда группа монахов посетила Далай-ламу и тот высказал пожелание создания в калмыцкой степи религиозных школ – чойра [489].

[726] Безусловно, оговаривались и другие важные стороны жизни калмыков. Так, в части военного дела было записано, что «войско, предназначенное к походу, должно выступить тотчас по получении объявления [о походе]» [53, с. 62]. Самовольные миграции (кочевки), как и у других ойратов, запрещались [53, с. 70].

[727] Интересен следующий пассаж из документа «О сочинении Калмыцкаго права и о безчестие Калмыцким владельцам. 1742 – 1750»: согласно законам 1640 г., «1е… у них за убивство человека положена плата, а смерти нет. 2е: за кражу вместо наказания ворам великая платеж…» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/2. 1732 – 1773. Кн. 2. Л. 116]. Вопрос о смертной казни за убийство (такая мера наказания отсутствовала в законах 1640 г., взятых для ориентира русскими властями) стал наиболее проблемным для достижения консенсуса между представителями Дондук-Даши и Татищевым [323, с. 112 – 113].

но самим Далай-ламой, а «Основное уложение кукунорского чулгана» содержит немало выдержек из известных буддийских работ и ссылки на них.

«Тибетский период» хошутов оказал большое влияние на развитие буддизма у ойратов и монголов, определил долгосрочную роль религии в политическом, социальном, экономическом и даже этническом развитии западных монголов. «Государства джунгаров, калмыков и верхних монголов были явно конфессиональными образованиями, поместивших защиту и поддержку духовенства Гелуг в свод законов», отмечает К. Этвуд [410, p. 624]. Религия как таковая, видимо, по каким-то особым причинам была всегда близка мировоззрению ойратов разных эпох. Еще С. Козин отмечал, что единое государство, как оно мыслилось ойратами, хотя бы и в идеальной форме, сложено ими в тексте эпоса Джангар, где четко указана роль духовности, религии – «волшебное царство Бумбайское» [71, с. 58].

Летом 1742 г. Дондук-Даши обратился с просьбой направить ему посольство в Тибет за ханским титулом. Чтобы избежать проблемы с подданством, как то было при Дондук-Омбо, часть его посланников выехала на «собственном коште». Вероятно, это посольство доставило грамоту на ханство от Далай-ламы, но это было последним такого рода посольством. При нем к калмыкам прибыли бужунцы из Джунгарии. Дондук-Даши известен и тем, что при нем были приняты законы Тогтол. Они дополняли законы 1640 г. и должны были отвечать требованиям своего времени.

6.2.2. Буддийский фактор в политике Цинской империи и крах Калмыцкого ханства

Желание вернуться в Джунгарию, усиливавшееся среди калмыков на протяжении XVIII в., было обусловлено целым комплексом внешне- и внутриполитических, экономических, конфессиональных и иных процессов.

Большое значение имели экономические основания для ухода в Китай. Ввиду появления немецких колоний на Нижнем Поволжье, освоения крестьянами новых земель на землях Прикаспия и Северного Кавказа, калмыки постепенно вытеснялись с занимаемых пастбищ. Уже к середине XVIII в. более трети всего калмыцкого населения было совершенно разорено. В 1765 г. Правительство издало закон, разрешавший продажу и передачу казенных (то есть калмыцких) земель помещикам. Калмыков лишали пастбищ, заставляя уходить в полупустыни и на солончаки. Хан Убаши писал астраханскому губернатору Н. Э. Бекетову в сентябре того же года, что там, где раньше калмыки кочевали «без всякого препятствия и притеснения», теперь крестьяне захватывают скот и людей, и «если русские поселения будут разрастаться, то калмыцкое скотоводство неизбежно погибнет из-за недостатка кормов» [315, с.200-201] (См. также: [241, с. 424].

Во внутриполитических делах преобладало дальнейшее ограничение прав хана [АВПРИ. Ф. 103. Оп. 103/1. Д. 10. 1762. Л. 4 об.]. Запущенными таким образом центробежными процессами стремился воспользоваться Цебек-Дорджи, внук Дондук-Омбо, претендовавший на ханское место, для чего в декабре 1761 г. выезжал в Санкт-Петербург с подарками (две девочки, мальчик и три лошади) [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/2. 1732 – 1773. Кн. 2. Л. 291]. Он безуспешно пытался вернуть себе Багацохуровский улус, и остался известен в истории как один из наиболее рьяных сторонников идеи откочевки. Цебек-Дорджи ушел на Дон, к нему позже примкнули другие недовольные правлением хана[728]. Указом от 8 мая 1765 г. он возглавил Зарго, решивший ждать и «действовать против наместника Убуши посредством интриг» [323, с. 214]; (см. также: [267, с. 189]; [209, с. 217]).

[728] В архивном документе отмечается, что такая ситуация сложилась и по той причине, что до сих пор наместнику «от Ея Императорскаго Величества пожалованном достоинстве подтверждения» не дано, хотя его посол давно находился в Санкт-Петербурге [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/2. 1732 – 1773. Кн. 2. Л. 298].

Вообще же ситуация с Зарго была довольно непростой после перемен, осуществленных властями. Еще при утверждении Убаши на ханство, когда ему были высланы «знаки на сие достоинство… сей же граматою предписывается и о правительстве[729] калмыцкого народа, на каком основании оное впредь быть имеет» [АВПРИ. Ф. 103. Оп. 103/1. Д. 10 1762. Л. 1]. Поскольку отдельные правители (Аюка и Дондук-Омбо) «излишно в своем народе усиливались» [там же, л. 1 об.], а другие (Церен-Дондук) были «слабаго состояния хан» [там же], предлагалось увеличить число членов Зарго за счет других зайсангов «по пропорции их улусов, которые имеют все дела решить по большинству голосов, а в случае несоглашения доносить сюда и поступать по здешним резолюциям» [там же, л. 2]. Предполагалось, что тем самым и наместник не усилится, и все владельцы вовлекутся в процесс принятия решений, и можно будет избежать раскола у калмыков: «представлено калмыцкого народа не разделять порознь» [там же, л. 4 об.].

Авторы «Истории Калмыкии» пишут, что ученые, изучающие исход калмыков, считали это событие «либо следствием интриг отдельных владельцев, либо результатом мероприятий правительства, ущемлявших интересы калмыцкой знати. Вместе с тем одни авторы основной упор делают на происки того или иного нойона, другие – на ограничительные действия правительства, третьи видят причину откочевки в совокупности указанных обстоятельств» [241, с. 24].

Был еще один мощный стимул, который российские власти считали, вопреки реальности, препятствовавшим калмыкам думать о побеге: джунгары, вернее, падение Джунгарского ханства. В отличие от ожиданий царского правительства, что калмыки вынесут верные уроки из судьбы джунгаров, первые смотрели на ситуацию иначе. Довольно четко их позиция была озвучена в Пекине посланцами Церен-Дондука: хотя Цины и могут подчинить себе контайшу и его народ, но земля – исконно ойратская, которую они,

[729] Имеется в виду Зарго.

«аюкинцы», уступили контайше, поэтому ее «китайцам» не отдадут. Как бы там ни было, у калмыков был, в целом, стабильный контакт с правителями Китая[730]. С Цинами же был связан и религиозный фактор. Н. Н. Пальмов особо выделял взаимосвязь религии и политики у калмыков: «Переговоры с Пекином касательно устройства политической будущности калмыков требовали от последних осторожности и предусмотрительности. Калмыкам надо было обеспечить за собой право политической свободы, которой они тщетно добивались от России, и которую могли не получить от Китая» [324, с. 102], однако маньчжуры обещали лишь облегчить доступ в Тибет.

Важными были перемены в национальном менталитете калмыков: уверенность в преодолении всех трудностей, как то бывало веками ранее, в том числе благодаря поддержке со стороны Далай-ламы, претерпевала перемены. Как отмечается специалистами, «калмыцкая знать чрезмерно уповала на особенности кочевого образа жизни, на мобильность своих улусов, которая, по их мнению, давала им возможность при неблагоприятном стечении обстоятельств или при чрезмерном нажиме правительства уйти из-под его влияния, сменить территорию обитания» [241, с. 421]. Вероятно, калмыки уже не полагались на свою способность к адаптации к переменам, и были готовы поступиться своими землями в России, чтобы уйти – вернуться на свою прежнюю родину, где невозможны любые ограничения, в том числе (или прежде всего) религиозного характера.

Ограничения контактов и любых форм связи с Тибетом и Далай-ламой представлялись для калмыков наиболее тяжелыми. На наш взгляд, этот коммуникационный конфликт стал самым важным и, как следствие, практически неразрешимым для Убаши. Впрочем, связь с Далай-ламой и Тибетом

---

[730] Х. Хаслунд приводит мнения лам «Желтого монастыря», заявивших, что в свое время Аюка получил приглашение от цинских властей вернуться в Джунгарию и, хотя он отклонил это предложение, все же «бережно хранил секретный документ на тот случай, если торгуты пожелают в будущем установить свои юрты снова в Джунгарии под протекцией могущественного Китая» [462, p. 209].

всегда была существенной для стабильной внутренней и внешней политики ханства. Как отмечал еще хан Дондук-Даши в своем письме к Н. Спицыну по вопросу отправки посланцев к тибетскому первоиерарху, «более сего важнаго дела еще другаго не имеется, и вы находитесь не без известно, ибо, всякая кто имеет закон, крайнее сей надобности другой быть не может, как отправление в Зоу» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 14. 1752. Л. 7]. Аналогичное мнение приводил и Х. Хаслунд: значительное воздействие на рост соответствующих настроений у торгутов оказала постепенная изоляция «от главы их религии в Лхасе. Путь паломников, усердно путешествовавших в святой город ламаизма, все более и более блокировался крепостями русских казаков, а по пути туда степи, где прежде доминировали их единоверцы, наполнились враждебными мусульманскими ордами» [462, p. 211][731].

Очевидно, что после смены власти, начиная с Дондук-Омбо, каждый лидер (Дондук-Даши и его сын Убаши) сталкивался с проблемой своей легитимации как перед своими подданными, так и во внешних контактах. Вопрос тем более получал конфликтный потенциал, поскольку джунгарский и хошутский правители обладали возможностями отправки своих посольств к Далай-ламе, чего были лишены калмыцкие. Последние, по непонятной причине, хотя и были проинформированы о том, что Далай-лама не дает самостоятельно ханских титулов и все решалось по указанию императора, не воспринимали политические изменения, произошедшие в отношениях между Тибетом и Цинской империей после кончины Далай-ламы Шестого.

С Тибетом калмыков связывал и более житейский вопрос – получение лекарств, ритуальных и культовых предметов, высоко ценившихся у них[732],

---

[731] Он ниже приводит легенду, рассказанную ему тойном Гелингом, что, так как «торгуты жили, окруженные белыми волшебниками» (т.е. священниками РПЦ. – Б.К.), Убуши-хан решил уйти из России «обратно в свободные степи его предков в Центральной Азии, где они могли бы жить под протекцией священной Поталы» [462, p. 294].

[732] Батур-Омбо, член посольства 1729 г., следующим образом оценивал отобранные цинскими властями лекарства и книги: они «более цены стоят нежели в их тракте от подвод и корму ханском интересу убытку учинилось» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 18. 1732 –

и обучение в монастырях новых послушников. Первое решалось по-разному; в частности, даже когда посольство Дондук-Омбо не смогло выехать в Тибет ввиду запрета Пекина, все же удалось, не привлекая внимания маньчжуров, переправить Далай-ламе наиболее важную часть подарков и подношений, «и напротив того привезли к ним оттуда посланные на благословение бурханы, книги и протчая в трех ширях, тайно же от китайцов» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 14. 1752. Л. 44]. Дондук-Даши также пытался отправить послушников на учебу в Тибет. В отличие от джунгарских правителей, он имел основания обращаться с этой просьбой непосредственно к Далай-ламе. Так, он полагал, что из состава его посольства 1748 г. в Тибет «23 человека для обучения их закона, тамо останутся» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 14. 1752. Л. 42 об.].

Очень немногие специалисты отмечали важность религиозного фактора в исходе большей части калмыков в Джунгарию. В. Колесник, будучи уверенным в роли Далай-ламы вернуть калмыков обратно под свое руководство, отмечал: «Нет сомнения, что буддийское духовенство Калмыцкого ханства целиком и полностью разделяло позицию Далай-ламы», чтобы калмыки ушли из России [267, с. 192]. Г. Дорджиева писала о роли «калмыцкого духовенства привести своих соплеменников под идеологический протекторат иерархов Гелук» [214, с. 55]. В. Трепавлов тоже полагает, что Далай-лама желал, чтобы калмыки откочевали к «своему однозаконному хану», т.е. к императору [372, с. 158]. Прав был Е. Л. Беспрозванных, отметивший, что для убеждения калмыков покинуть Россию «активно использовался религиозный фактор» [168, с. 191], в том числе – угроза христианизации; на это обстоятельство, как одно из основных, указывали верующие, впоследствии посещавшие Тибет [379, с. 57].

1735. Л. 256]. Большой потерей для Дондук-Омбо обернулось нападение на его ставку казахов в 1738 г., когда «касаки взяли его ханскую кибитку и почитаемые по их закону бурханы (идолов) и книги» [цит. по: 275, с. 210]. Награбленное вернуть не удалось.

Как писал Р. Рахул, торгуты, ушедшие в Россию, «сохранили политико-религиозные связи с Тибетом», которые были «жизненно важны *для обоснования* [выделено мной – Б.К.] возвращения торгутов на свои прежние земли в Центральной Азии», что и случилось после якобы имевшего место обращения главного калмыцкого ламы к Далай-ламе указать дату исхода [543, p 216]. Э. Ухтомский указывал на «связь с очагами религии в Тибете, сношения с Далай-ламою, несмотря на тысячеверстная разстояния», что подтолкнули калмыков к бегству из России в 1771 г. [380, с. 14.]. «Царская администрация… не осознавала значимости религиозного фактора в жизни калмыцкого народа и тем самым давала лишний аргумент сторонникам откочевки из России», был уверен Е. Л. Беспрозванных [168, с. 35].

Н. Рычков, на основании беседы с калмыком, присланным к казахам с письмом от Убаши, выделяет роль ламы «именуемаго Лаузин Ланчин, который … возбуждал всех именем своих богов ити в Зюнгорию» [348, с. 54]. До того он «притворился мертвым живучи на Волге, но по прошествии трех лет явился опять жив, поведав при том народу, что он оживотворен был в Тибете, в столице их главнейшаго Далай Ламы, откуда привез письменное свидетельство от сего безсмертнаго первосвященника» [348, с. 54]. Его появление дало «калмыцким начальникам» возможность воспользоваться этим «святым происшествием» для убеждения простого народа покинуть Россию. Как считает В. П. Санчиров, «с достаточной долей уверенности можно утверждать, что первоначальная инициатива откочевки из пределов Российской империи исходила не от наместника, а родилась в среде наиболее знатных представителей зайсангов и духовенства во главе с Даши-Дондуком и главным ламой Лоузанг Джалчином[733]» [241, с. 424 – 425].

Кем же был Лоузанг Джалчин (Лоузан Лачин, Лаузин Ланчин), практически вся информация о котором ограничивается известиями о его значи-

[733] О роли этого ламы также писали Г. Ш. Дорджиева [214, с. 55], А. А. Курапов [280, с. 208], В. И. Колесник [267, с. 189].

тельной роли в исходе калмыков? Выше мы упоминали о той высокой позиции, которую занял у калмыков лама Делек, объявивший себя воплощенцем. Но у калмыков, вероятно, были воплощения еще одного буддийского священника, который сыграл важную роль в истории – знаменитый Анджатан-лама [259, с. 131 – 135].

Среди ойратов начало этого института следует отнести к XVII в., и было связано с известными духовными лидерами – Нейджи-тойном (1557 – 1653) и Зая-пандитой (1599 – 1662). Они имели титул «хутухта» за свое подвижничество, но не за религиозную деятельность в предшествующих рождениях, т. е. не являлись воплощенцами прежних лам, и начали линии собственных воплощений. У ойратов этот институт не получил такого широкого развития и распространения, как у восточных монголов[734].

В ойратском обществе роль лам, хотя и обладавших значительным влиянием на правителей, определялась прежде всего политическими потребностями конфедерации и отдельных лидеров. Ламы у них были, как правило, высокого происхождения [474, p. 58], а практика нахождения воплощений – довольно ограниченной. Ойратские лидеры стремились не допускать появления лиц, которые могли бы претендовать на господствующее положение в установившейся иерархии власти, ссылаясь на высший религиозный авторитет. Если у восточных монголов традиция выхода ламства (в основном высшего) из среды знати существовала продолжительное время, то у ойратов она развивалась по-разному.

Поскольку часть ойратов переместилась в район Прикаспия и Поволжья, то географический фактор сказался на специфике развития у них сангхи. В ходе процесса оседания на новом месте и легитимизации вновь орга-

---

[734] Причину такой ситуации ряд ученых видит в военно-политическом и географическом положении ойратов в конце XVI – начале XVII вв.: территориальную удаленность ойратов от Тибета, постепенное сосредоточение светской власти в руках единодержавного ойратского хана [237, с. 102 – 103]. Тем более отмеченное относится к калмыкам, перекочевавших к Каспийскому региону в начале XVII в.

низовывавшегося обустройства и порядка, культурные (цивилизационные) спецификации, ценностные ориентации соотносили и связывали социально-этнические и собственно религиозную системы. Последняя система, вернее, ее институты и положения, в том числе отраженные в законодательных актах, обуславливала сам способ (порядок) легитимизации. Со временем, под влиянием локальных обстоятельств и последствий пребывания на значительном удалении от духовного центра, в религиозной системе и связанной с нею политической системе стали акцентироваться отдельные институты. Речь идет о системе воплощений, вернее, о ее восприятии в обществе и ее влиянии на политические процессы у калмыков.

Возможно, первый такого рода опыт, за многие годы после кончины Зая-пандиты, случился после прибытия ламы Делека. Одно то обстоятельство, что он был воспринят калмыками за «святого», ввиду его хубилганства, позволяет предположить, что до того времени среди них не было явных (общеизвестных) примеров подобных феноменов. Следовательно, у калмыков к середине XVIII в. традиция поиска и обнаружения воплощений, очевидно, прервалась[735]. Одним из наиболее известных лам, давших линию торгутских инкарнаций, был лама Анджатан, современник ламы Шакура.

Об Анджатане сохранилось мало сведений. По данным К. Лидже, он был торгут по имени Лобсан Санджи, обучался в Тибете 24 года [610, с. 167]. К. Лидже ссылается на мнение Г. О. Авляева, что его имя – Анджатан – возникло от титула Аран-джамба (Рабджамба) [там же, с. 168]. Лобсан

---

[735] У нас практически нет данных о том, насколько в Джунгарском и Хошутском ханствах сохранялась эта традиция, поскольку ее наличие, или, вернее, устойчивая преемственность зависела от политических коллизий, которых было немало в истории этих государственных образований. Как писал А. М. Позднеев, хубилганство распространилось среди ойратов «в период маньчжуро-китайских войн в Чжунгарии», когда «поколение Дурбэтов [дербетов] должно было отделиться от союза [ойратов] и перекочевать в Улан Кам, явившись, таким образом, в ближайшем соседстве с Халхою. Нет сомнения, что именно это соседство Халхи и связь с Халхасами роковым образом повлияли на развитие буддизма среди Дурбэтов» [330, с. 235 (прим. 1)], то есть привело к появлению среди них «воплощенцев». Вопрос об их появлении среди торгутов, вернувшихся в 1771 г. в Китай, требует отдельного изучения.

Санджи был направлен на учебу в Тибет, вероятно, Аюкой, и получил образование в Дрепунг Гоманге. Он изучал тантрические практики под руководством Чжамьян Шадбы и, согласно источнику «Происхождение дхармалиний в стране торгоутов, благотворной, всеблаженной и всеочищающей», он достиг «полного понимания таких тантрических практик, как священные танцы, художественные пропорции и музыка» [259, с. 152]. Согласно источнику, Лобсан Санджи изучал учение Калачакры[736]. У калмыков были развиты тантрические практики[737]. Лама перед возвращением на родину имел встречу с Далай-ламой Шестым, который подарил ему несколько тханок.

По возвращении Анджатана к калмыкам, Бокшурга-нойон дал ему 30 человек, которые составили костяк анджатан-шабинеров возникшего позже Анджан-курэ [140, с. 145-146]; [610, с. 168]. А. М. Позднеев писал, что «при первом калмыцком хане Аюке верховным жрецом был Анджатал-лама»[738] - не исключено, что Анджатан действительно был главным ламой до 1719 г., то есть он занимал эту должность (после смерти ламы Бюконгина) до возвращения из Тибета Шакур-ламы[739]. Скорее всего, Лобсан Санджи, получивший высшую степень геше «рабджамба», вернулся в ханство где-то око-

---

[736] Известно, что в монастыре Лавран, основанном его учителем Чжамьян Шадбой, особый акцент делали на изучении системы Калачакры.

[737] Тантризм был знаком калмыкам еще ко времени прихода их в Нижнее Поволжье в 1630-х годах; выше отмечалось, что в 1643 г. Пятый Далай-лама лично провел тантрическую службу для калмыцкого (торгутского) правителя Дайчина и его окружения. Тантрическим был, например, Цаган-Аманский хурул [181]. Имея в виду тантризм, русский священник, миссионер П. Смирнов писал в 1870-х гг. о том, что ламы на службах «на голову возлагают особого рода повязку, вроде кокошника, сделанного из пяти деревянных дощечек или картонной бумаги с заостренными кверху зубцами. На каждой личинке нарисованы изображения бурханов: Абиды, Амога-Сиди, Бирюзана, Очир-Садова и Ранда-Самбоба … Развернутая повязка представляет пятизубовый венец-титилге» [362, с. 20]. Подобного рода «кокошник» ламы надевали, как правило, во время совершения тантрических обрядов, посвященных идамам класса Ануттарайога-тантры, например, Ямантака и Гухьясамаджа [о них писал В. П. Андросов [146, с. 200, 396]. Как отмечал А. М. Позднеев, обрядовая практика у калмыков не имела отличий от подобных практик у бурятов и монголов, и по квалификации калмыцкие ламы не уступали духовенству монгольских монастырей [330, с. xiii].

[738] Позднеев А.М. Дневник поездки к калмыкам 1919 г.// А СПб Ф ИВРАН. Ф.44. Оп.1. Д. 61. Л. 19. Дано по: [280, с. 216].

[739] По Н. Н. Пальмову, он вернулся в марте 1719 г. либо еще год спустя [324, с. 53].

ло 1712 г. На наш взгляд, именно его имел ввиду Тулишэнь в числе трех лам Аюки-хана, с которыми он встречался 1 июля: Гева, Арамджамба и Самтань [61, с. 467, 471]; см. также: [324, с. 39].

Сохранилось крайне мало данных о деятельности Анджатана среди калмыков, о последовавших воплощениях. Некоторую информацию можно почерпнуть из своеобразного источника – текста «некролога», написанного на китайском и ойратском на постаменте посвященного ему памятника, стоящего близ г. Турфан (СУАР КНР)[740]. Согласно «некрологу», Анджатан «под именем Гелек вместе с… Лобсаном[741] обучался в лхаском монастыре Дрепунг, где под наставничеством будды Байцзя муян[742] принял обеты анджатана» [цит. по: 258, с. 32]. Всего было 19 воплощенцев Анджатана-ламы, и они длились 386 лет[743]. Особо отмечен был Седьмой Анджатана по имени Лубсан (Лобсан) Данцен (Данзан), который в 1771 г. «был одним из тех, кто повлиял на решение торгутского племени вернуться на Родину»[744] [цит. по: 258, с. 31]. На наш взгляд, под Лобсан Данценом следует понимать никого иного, кроме ламы Лоузанга Джалчина. В ходе дальнейших изысканий следует особое внимание обратить как на возможности, так и на количество инкарнаций этого ламы в период пребывания в России, поскольку в тексте «некролога» имеются явные хронологические нестыковки[745].

---

[740] Фото памятника, совместно с текстом некролога, было любезно предоставлено автору китайской исследовательницей Да Ли.
[741] Речь идет о ламе Кемпотане из Джунгарии, которого звали Лобсан Пунцок (см. выше).
[742] Имеется в виду Чжамьян Шадба.
[743] Последнего звали Лобсан Даньби Ньима (1918 – 1985), он был торгутом, в 1923 г. был признан воплощением Анджатана-ламы и, таким образом, стал продолжателем линии этого ламы. По нашим сведениям, этой инкарнации более не существует.
[744] Как показал астраханский татарин Мустафа Абдулов, лама Лоузанг Джалчин заявлял по возвращении в Джунгарию, что «якобы по ево старанию и склонению калмыцкой народ побег ис протекции российской в китайскую сторону зделал, да и по ево предводительству тамошних мест достиг, желая в воздаяние за то получить себе главное в сем народе начальство» [241, с. 425].
[745] Например, получается, что в среднем инкарнации этого ламы жили по 20 лет, при этом только последний прожил 67 лет, «первый» вернулся из Тибета к калмыкам при Аюке в возрасте около 40 лет. Правда, до «первого» были еще 2-3 воплощенца.

Появление воплощенца ламы Анджатана сыграло двоякую роль: с одной стороны, глубокая вера в его слова и действия показывает достаточно высокий уровень религиозности калмыков, с другой – их слепая вера в «верность» призывов и поступков ламы дала ему возможность стать одним из главных организаторов и вдохновителем исхода калмыков в Цинскую империю. Также нельзя забывать о силе, заинтересованной в укреплении института перевоплощенцев среди ойратов – о маньчжурах. Цинской династии принадлежит большая роль в распространении системы тулку у восточных монголов, т. к. такие ламы, подчинявшиеся указаниям императора, служили надежным инструментом умиротворения монгольских народов. Слова Лоузанга Джалчина, приведенные выше, что после смерти «он оживотворен был в Тибете, в столице их главнейшаго Далай Ламы, откуда привез письменное свидетельство», возможно, следует трактовать как первый ход, сделанный процинскими ламами в сложной геополитической игре по «возврату» калмыков на земли прежней Джунгарии.

Нельзя сказать, что русские власти были в неведении относительно происходящих перемен в настроениях калмыков. Они регулярно получали информацию об их подготовке к уходу, но надлежащих выводов сделано не было [267, с. 170 – 177]; [216, с. 77 – 85]. Сама Екатерина Великая 10 февраля 1770 г. писала Нурали-хану, предупреждавшему о побеге калмыков, что такое маловероятно, поскольку «они, будучи под высочайшею протекциею ея императорскаго величества, имеют счастие… пользоваться всеми к жити человеческой нужными выгодностими, а притом и непорочною справедливостию» [216, с. 85]. Между тем, информацию поставляли люди вполне надежные. Замьян, владелец Хошутовского улуса, писал Н. А. Бекетову в начале 1767 г., что «дербен ойродов природное тамо место, а паче потому что китайцы однозаконцы, при том же слышно о китайском хане, что он к

подданным оказывает великие милости, к тому ж где и Далай-лама калмыцкой оттуда недалеко» [216, с. 77][746].

Из-за возрастания негативных процессов и ухудшения ситуации у калмыков, руководители ханства приняла решение вернуться в Джунгарию. Подготовка к уходу велась скрытно в течение двух-трех лет. После долгих секретных обсуждений был определен срок – начало 1771 г.[747] Убаши в ночь перед выступлением с Волги заявил войску о своем решении «не только с большим прискорбием, но и с великими слезами», также сказав, что его вынуждают передать в аманаты «своего сына и еще детей 5 владельцев и ста зайсангов» [209, с. 219]; [296, с. 268]. Суть настроения народа была выражена следующими словами Убаши: «Россияне пусть остаются в своем, а мы, калмыки… бывали: со злодеями – злодей, а с мирными – мирные. При жизни отца моего каким образом бывало? Вы сами знаете, в миру ли мы находились!»[748] (имеется в виду участие калмыков в войнах России)[749].

«3 января 1771 г. был арестован находившийся при ставке наместника капитан А. Дудин со всей подчиненной ему воинской командой» [241, с. 427]. Были отправлены отряды к Яику с задачей отогнать у казаков табуны и подготовить переправы, а также вестовые по улусам для организации сбора и движения. Перед своим последним походом Убаши помолился «бурханам о спокойном и благополучном путешествии» [209, с. 220]. 5 января 1771 г. калмыки двинулись к Яику. Нашлось немало и таких, кто был против откочевки: торгутский нойон Асархо, хошутский Теке и др., и сама природа, ка-

---

[746] Часть светских лидеров калмыков желала уйти из России «православной» в Китай «буддийский»: «Чем нам жить на свете вот этак под неправоверным ханом, так лучше хоть помереть в стране правоверного хана» [57, с. 146].

[747] Согласно Х. Хаслунду, этот период был указан главным ламой, который исходил из предсказания Оракула Далай-ламы, что благоприятным для бегства будет год тигра (1770) или год зайца (1771) [462, p. 212].

[748] Он счел нужным повторить это же на приеме у китайского императора, когда подарил императору фамильные ценности - две сабли: «теперь ему не надо будет изнурять себя войнами» [296, с. 271 – 272].

[749] В декабре 1769 г. власти потребовали от Убаши снарядить 15-тыс. войска, хотя обычно брали не более 5 тыс. [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/2. 1732 – 1773. Кн. 2. Л. 326, 328].

залось, была против: в начале января 1771 г. Волга так и не покрылась устойчивым льдом[750], и Убаши 5-го числа ушел с более чем 30 тыс. кибиток, или не менее 120 тыс. чел. [348, с. 55]; [310, с. 70]; [241, с. 431].

Российские власти не были готовы к такому развитию событий.

По приказанию императрицы, казахи Аблая в начале лета настигли калмыков и окружили их у реки Ширин-Шилик. Однако калмыкам удалось прорвать окружение, что далее вызывало подозрение со стороны русских и казахов, а Нурадыл Урусов сообщал, будто еще годом ранее Аблай получил сообщение из Пекина, чтобы он не препятствовал уходу калмыков [241, с. 430]. Спустя восемь месяцев едва ли половина ушедших с Волги добралась до берегов Или. Как сообщали очевидцы, рядовые калмыки обвиняли в бедах своих правителей, поскольку они «безумным своим разсуждением, побегом из природнаго и всеми довольствиями украшенного своего отечества России, как себя, так и их до гибели довели»» [241, с. 430].

По прибытии торгутов к границе империи, Цяньлун направил своих представителей к Убаши, через которых заявил: «Если вы хотите направиться в Тибет вскипятить чай перед Далай-ламой, мы вам дадим разрешение. Сейчас Тибет входит в состав нашей территории. В Желтой Религии нет никого выше, чем Далай-лама и Панчен Эртэни лама» [118, p. 256]. Убаши и его ближайшему окружению было предложено направиться для встречи с императором в Жэхэ (Джехол), недалеко от Пекина, где специально для встречи посольств от кочевников-буддистов, в летней императорской резиденции, был возведен дворец Путо-цун-шенг (Путуозунчгмяо) – в известном смысле, копия Поталы [494, p. 46].

Прибытие калмыков отмечалось во время мероприятий, посвященных важным датам и событиям: 80-летию матери императора, 60-летию самого Цяньлуна и «возвращению торгутов» [518, p. 175]. Чтобы показать двору и

---

[750] По другой информации, начался ледоход; см.: [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/2. 1732 – 1773. Кн. 2. Л. 427 об. 2].

знати значение буддизма для процветания империи, встреча императора с монгольскими союзниками, в том числе торгутами, была организована в павильоне Ванфагуйи («Десять тысяч дхарм, вернувшихся как одна») Путуозунчгмяо. П. Бергер, изучившая картину, созданную Игнацем Сичелпатом и Яо Вэньханем, где было изображено это собрание, отметила, что событие было оформлено буддийскими украшениями и пронизано буддийскими идеями. Был алтарь с мандалой и образом проповедующего Будды, множество лам, возглавляемых Джебцун Дамба-хутухту Третьим Ешей Танпе Ньимой (Ye shes bstan pa'i nyi ma) и Национальным Наставником (guo shih) Ролпе Дорджи [415, p. 16]. В Жэхэ были поставлены два монумента, посвященные этому событию [324, с. 197 – 198].

Вот что сообщал Цяньлуну имперский комиссар, министр присутствия Септен Палджур (Se-pu-t’eng Pa-le-chu-er): «Мы провели расследование и выяснилось, что торгуты-элюты, которые бежали из России, являются потомками Аюки-хана, отличаются от элютов в Джунгарии. Они являются другим племенем, потомками Аюки-хана. Они никогда не подчинялись нам и никогда не были подданными джунгаров. Говорят, что они подчинились России только сорок или пятьдесят лет назад[751] … Это торгутский обычай поклоняться ламаизму желтой школы. Поэтому они обращались к нам (ранее) позволить им направиться в Тибет для совершения религиозных служб. Религия русских подобна мусульманской. Их письменность и религия отличаются от торгутских, поэтому они не могли поладить. Сейчас же вся Джунгария умиротворена, и они думали, что вся долина Или станет пуста. Поэтому Убаши убедил 80 или 90 тыс. семей их племени присоединиться к нам в надежде, что им будет дозволено практиковать их религию желтой школы. Это очень естественно. Как сказано в эдикте, нам не следует о них беспокоиться. Все будет сделано согласно предыдущему эдикту, где сказано, что

[751] Видимо, здесь подразумевается период правления Церен-Дондука, когда впервые возник вопрос о российском подданстве калмыков, ставший камнем преткновения для допуска калмыцких посланников в Тибет.

если они не подчинятся нам, тогда надо приготовиться к их усмирению». Он получил указание от императора, где было написано: «В этом [усмирении] нет необходимости» [118, p. 258].

Достигшие своей прародины, калмыки были рассредоточены в пределах прежней Джунгарии, превращенной в провинцию Синьцзян. Совместно с народом в Синьцзян вернулся и бывший Большой Ойратский монастырь, именовавшийся уже как Хутугту-гегяна-курээ («Монастырь святейшего Хутугты», т.е. Зая-пандиты) [79, с. 189]. Императоры Цин поддерживали буддизм среди торгутов; согласно С. Ч. Дасу, «когда страна [торгуты] была подчинены императору Китая, вожди были восстановлены в своих статусах, и практика драгоценной религии возродилась» [435, p. 154].

По словам английского представителя Дж. Богля, находившегося в 1774 – 1775 гг. в Тибете, Панчен-лама Балдан-Ешей сказал ему, что «несколько лет назад племя Татар, которые были подданными России, ушло к китайцам, и что император Китая ранее писал ему об этом, похваляясь своей удачей» [169, с. 210 – 211]. Е. Беспрозванных делает вывод, что «идеологическое влияние буддийского духовенства на калмыков было огромно» [там же, с. 211]. Следует добавить, что, судя по этой информации, высшие ламы Тибета были устранены от политической игры, разыгранной императором для решения давней династийной задачи: подчинения всех монголов маньчжурской власти. Действительно, источники отмечают, что возвращением калмыков «завершилось покорение монголов, начавшееся с воцарения Маньчжурской династии» [109, с. 144][752].

Маньчжурским правителям Китая, видимо, не приходилось решать дилемму – считать себя чакравартинами[753], Вращающими Колесо Учения, либо покровителями буддизма, тем самым отдавая некоторую долю власти духовным лицам – они исходили из другого: «фундаментальным элементом

[752] Т. Гибсон считает, что «торгоуты едва ли были помечены [в тибетских работах. — *Б.К.*] даже после их возвращения в Синьцзян» [455, p. 91].
[753] На идее чакравартина строится буддийское политическое учение [449, p. 6].

их имперской инициативы была, фактически, проекция себя в качестве конечного апофеоза справедливых правителей в повторяющихся циклах истории и мифа» [449, p. 8]. Стремление к справедливости и гуманности во имя спокойствия и благоденствия было основной идеей, излагавшейся во всех письмах и указах, посылаемых вассалам и иноземным правителям. Такой прием был не только традиционен китайской политической мысли, но созвучен идеям в буддийских работах, и если во втором случае вопрос политического подчинения не акцентировался либо вовсе не ставился, то в случае взглядов на миропорядок правителей Китая, одно следовало за другим.

В сфере политического цинские власти использовали разнообразные приемы для утверждения видения нового мира, который стал бы возможен для калмыков, если они уйдут из России в Китай. Это было обращение бодхисаттвы (императора) к своему дальнему верующему – мягкое, доброжелательное. Многообещающие намеки императора, совместно с пропекинской политикой ряда лам, искажали картину настоящего и давали калмыкам ложные надежды на светлое будущее.

Цинские власти имели целью недопущение любых попыток образования целостной идеологической платформы, способной объединять всех ойратов. Таким образом, все достижения, которыми обладали ойраты к середине XVIII в. (опыт образования и успешного развития независимых государств, сохранение национальной памяти о единстве Четырех Ойратов (конфедераций), независимые от Пекина ламы), фактически, были уничтожены; результаты функционирования трех систем (социальной, культурной, нормативно-правовой) уже не достигали прежнего уровня, а идентичность ойратов оказалась размытой в общей массе монгольских поданных Цинской империи, а в случае с джунгарами – и вовсе запрещена.

Указывая на важность буддизма, императоры покровительствовали ему ради укрепления своей власти и единения государства. Наиболее харак-

терным примером для такого вывода является текст «Лама-шо», высеченный в 1793 г. по указу Цяньлуна на мраморной плите в Юнхэгуне:

«Хотя Наша династия покровительствует Желтой церкви... мы не проявляем какое-либо предубеждение, не желаем проявлять рабский пиетет перед священниками, (как это было) при династии Юань... Покровительство Нашего царства Желтой церкви простирается совсем по-другому. Так как монголы поклоняются Будде и имеют явную веру в лам, мы должны защищать ее только во исполнение нашей политики и распространения нашей любви к слабому» [291, с. 150]. Как писал А. С. Мартынов, «можно поразному оценивать политику маньчжуров в монгольском мире и ту систему понятий, которая использовалась для оформления ее. Но в одном Цинам отказать никак нельзя: их «универсализм» отнюдь не был примитивным по форме. Притязание на «мировое» господство было искусно облечено с помощью традиционной китайской доктрины в классическое одеяние универсальной благотворительности. «Я являюсь повелителем Поднебесной, — утверждает император … — и если [я] не приму и не вскормлю пришедших [ко мне] людей, то кто же их примет и вскормит?» [293, с. 147].

Калмыки, оставшиеся в России, были изолированы от всяческих контактов с Тибетом. Российские власти запрещали паломникам посещать Далай-ламу, как и сородичей, вернувшихся в Джунгарию. Осенью 1771 г. Указом Екатерины Второй ханство было упразднено. Из-за событий 1771 г. калмыки понесли катастрофические демографические, экономические, политические потери. Большой урон был нанесен религии, были потрясены основы идентичности. Созданное на месте ханства наместничество, значительно ослабленное после ухода соплеменников, оказалось в условиях постоянной борьбы за свое выживание – борьбы, вновь актуализировавшей феномен военного дела ойратов [400; 333]; [577, p. 595].

Отмечая роль буддийского фактора у калмыков (ойратов в целом), следует отметить такое обстоятельство: явления и процессы, способство-

вавшие, либо наоборот, препятствовавшие сохранению и развитию у них духовных и политических систем, при общем теоретизировании никак не отличались друг от друга. Та или иная их роль обуславливалась расположением различных компонентов, степенью их интенсивности и проявления, что во многом происходило под воздействием сторонних сил, преследующих собственные цели.

Как уже отмечалось, падение Джунгарии повлияло на переход в православие и ислам части населения бывшего грозного ханства, спасавшегося от уничтожения. Именно эту причину – угрозу потерять свою веру и связанную с ней идентичность, и следует считать основной, повлиявшей на исход калмыков в 1771 г. Ученые выделяют комплекс причин решения уйти из России: социальные (трения среди знати, демографические потери), экономические (потеря пастбищ, уход рядовых калмыков на заработки в русские регионы, ограничения в торговле, в т.ч. заграничной), политические (ограничение ханской власти, правовые реформы) и др. Однако религиозные следует считать наиболее принципиальными. Буддийский фактор (риторика и действия, явленные в ходе приемов посольств, позволении посетить тибетских первоиерархов, обращения и подарки ханов и т.п.), разыгранный цинским императором, в наиболее негативном контексте показал ограничительную политику царского правительства, где не было уделено должное внимание к религиозной стороне жизни калмыков. Также очевидна отрицательная роль отдельных монахов, например инкарнации Анджатан-ламы, в организации и исходе калмыков в 1771 г.

Ограничения в связях с Тибетом тяжело переносились калмыками. Начиная с Дондук-Омбо, каждый последующий правитель ханства сталкивался с проблемой своей легитимизации из-за значительных трудностей в посещении посольством Лхасы и встречи с Далай-ламой. В исходе калмыков в 1771 г. большую роль сыграл главный лама, известный в исторической науке под именем Лаузин Ланчин (Лоузан Джалчин), перевоплощенец из-

вестного Анджатан-ламы. Вероятно, его активность была частью плана цинских властей, активно использовавших буддийский фактор в своей «торгутской» политике.

6.3. Стимулы и кризисы идентичности ойратов: роль политики, этничности и буддийского фактора

Ойратские сообщества Первой и Второй конфедераций, ввиду своей этнической пестроты, должны были обладать высоким уровнем интеграции и особенным (отличительным) показателем идентичности для своих участников. Новые члены сообщества, на разных этапах примыкавшие к ойратам, с течением времени в той или иной степени воспринимали показатели единой идентичности, однако среди них должны быть полностью интегрированные представители (как правило, в таких случаях речь идет о правящих кругах). Такое сообщество, в ходе своей дальнейшей эволюции, обладает единой религиозной (духовной) системой, достаточно влиятельной для легитимизации существовавшего порядка, что обеспечивалось ведущими этническими группами (позже – этнополитическими объединениями).

При такой легитимизации важными становятся символы или институты, призванные являть объединяющую идентичность и интеграцию сообщества, и имеющие отношение к сфере религиозного (показатели веры (принадлежность к определенному направлению учения), ритуалы и традиции, и т. п.). В ранний период истории ойратов, ввиду проблемы гомологии социальным и иным потребностям своих членов, представлявших разные народы, перед обществом стоял задача институализировать и «переработать» разнообразные религиозные (духовные, культурные) феномены. Поэтому позже, в период Третьей конфедерации (Джунгария), ойраты имели немало сходного, единого в сфере культуры и образа жизни. То же касается и других государств ойратов – Хошутского и Калмыцкого.

В условиях нарастания контактов и связей, и расширения сферы влияния Российской и Цинской империй, были перемены в количестве и качестве внешних детерминант, тогда как внутренние потенциалы ойратов не поспевали за такими переменами. Очевидна обеспокоенность не только калмыцких, но и джунгарских лидеров существовавшими религиозными трансформациями, особенно в условиях активизации православного миссионерства среди калмыков (впрочем, как и джунгарских подданных)[754] – нарастало давление на принципиальные основы калмыцкой (ойратской) идентичности, сформировавшейся под воздействием буддийских положений и институтов, и прежних ойратских духовных традиций, что неминуемо вело бы к исчезновению народа[755]. Для нас ценно мнение Ф. Барта, который, хотя и указывает на культурные показатели как сущностные, тем не менее, выделяет пограничные дискурсы этничности: «Критическим фокусом исследования с этой точки зрения становится этническая граница, которая определяет группу, а не ее культурное содержание» [413, p. 14].

Буддизм способствовал не только значительным этическим и политическим диспутам (например, при составлении законов, в Зарго, в том числе при участии представителей от мусульман), и развитию государственности у ойратов, но в последнем случае, как ни парадоксально, также становлению их различий, вернее, их различному восприятию внешними силами с последующей заинтересованной интерпретацией и использованием. В целом ханства ойратов выглядели похожими, подобными (образом жизни, единой религией, культурными и политическими констелляциями и др.), но можно

---

[754] Л. Угримов упоминает об обсуждении в урге у Галдан-Церена вопроса о крещении его джунгарских подданных, и в ответ на обвинения зайсангов о насильственном обращении калмыков в православие отвечает, что «не надеюсь тому быть понеже у нас поставляетца великой грех ежели кого неволею крестит» [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 3. 1731 – 1733. Л. 106 об.].

[755] Ойраты уже проходили, как было отмечено выше, через подобные ситуации, когда исчезновение целого народа элетов обусловило кризисную ситуацию в их обществе, и только с восприятием (сохранением) буддизма как основного определяющего показателя оставшимся ойратам удалось выжить и сохраниться.

обнаружить специфические особенности при анализе их пограничных контекстов: политических и экономических условий обитания и деятельности, преследуемых (воспринимаемых, то есть актуальных) интересов (часто выходящих за пределы сообществ). Во всех случаях буддизм должен был вновь и вновь проявлять свою гибкость согласно местным условиям, либо, наоборот, отстаивать свои устои и положения.

Именно локальные условия (оценка со стороны «буддийского» Китая) позволяли интерпретировать политику джунгаров как антибуддийскую (антидалай-ламскую) и нацеленную на создание постоянной неустойчивой ситуации в регионе, однако для самих ойратов-джунгаров их действия (например, в Тибете) обуславливались собственными интересами: проявлением (необходимостью актуализации) своей религиозной идентичности, интерпретированной в политической плоскости как обладание права на «назначение» Далай-ламы или сохранения учения «в чистоте». Поскольку для джунгаров вопросы идентичности стали особой политической ценностью, то из всех ойратов более всех они проявляли беспокойство о судьбе своих сородичей и призывали к прежнему объединению. Это объяснимо, так как джунгары, первыми создав сильное централизованное государство, были заинтересованы в укреплении ойратского единства, что означало: 1) усиление, вернее, сохранение религиозного наследия, 2) укрепление контактов и взаимодействия между ойратами, 3) актуализацию членства в составе единого сообщества. Отмеченные аспекты можно интерпретировать как стремление джунгаров к сохранению, точнее, возрождению единой (общеойратской) этно-религиозной идентичности, являвшейся основным условием к объединению. Один из наиболее характерных примеров – перемены в политике Цэван-Рабдана: он пытался, захватив Лхасу, использовать религиозный фактор для влияния на монгольский мир, но, когда это не удалось, обратил внимание на этнический (прежде всего, ойратский) дискурс – стал укреплять отношения с российскими калмыками. До того были попытки устано-

вить отношения с «кукунорцами» и халха, однако они не увенчались успехом. Примером сочетания обоих дискурсов (религиозного и этнического) в политике этого джунгарского правителя может служить отрывок из разговора его зайсангов с капитаном И. Унковским. Джунгары искали у русских военной помощи для подчинения себе монголов и хошутов Кукунора, акцентируя при этом единство веры и речи (письма) – ведь русские помогли Аюке подчинить себе мангутов[756], хотя те и калмыки «не одного закону. И о том хан Аюка обрадовался, также бы и мы обрадовались ежели бы мунгалской и коконорской народы к нам помощию императорского величества присовокуплены были для того, что оне с нами одного закону и грамоты» [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 1. Д. 1. 1724 г. Л. 138 об.].

Такие контексты были неприемлемы для цинской идеологии, подразумевавшей наличие только одного центра (императора) конституирования идентичности и формирования миропорядка, в том числе «монгольской» идентичности [431, p. 64 – 79]. Отмеченное тем более мотивировалось интерпретацией Цинами себя как буддийской монархии – ведь джунгары тоже претендовали на создание буддийского государства (с включением Монголии)[757], а идентификация предполагает понимание (наличие) культурной дифференциации.

Вместе с тем, Цинская империя (внешняя сторона) позитивно относилась к «буддийской» активности торгутов (калмыков), выражавшейся в поддержании отношений с Тибетом путем отправки с различной целью посольств и обучения там лам. Причиной такого отношения было не отсутствие со стороны торгутов угрозы Тибету, или сложившемуся региональному порядку, но потому, что их идентичность основывалась более на религиозных

---

[756] Имеются в виду татары.

[757] Как отмечал Л. Угримов, армия Галдан-Церена разбила тридцатитысячное китайское войско, «а к мунгальцам де послали чтоб оне в их китайские дела не мешались и шли б в нашу сторону без опасения понеже де оне одново с нами закону» [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 3. 1731 – 1733. Л. 101 об.].

дискурсах[758]. Вот как емко описал идентичность калмыков Джимба Джамсо, посланник Дондук-Омбо к Далай-ламе, в своем письме к императору: «…а между собою (яко ж калмыки) питаемся собственным своим, а издревле как четырех родов степных народов имеющагося обыкновения и веры не отстали, и даныне еще от распространенного драгаго закона, душею, языком и совестию, ими тремя случаями не разлучены. Того ради мы и путь свой имеем (в Тибет)» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 41. 1737 – 1741. Л. 378 об. – 379]. Отмеченное не означало, что этническая идентичность калмыками не акцентировалась или нивелировалась – она актуализировалась при кроссрегиональных (внешних, через границы) контактах, но внутри группы преобладали культурные (религиозные) контексты, которые формировали буддийскую «внутреннюю» идентичность. Цинские посольства, посещавшие калмыков, выделяли общее, а не отличное и, таким образом, являлись как бы «своими», то есть не внешней стороной, тем более – не внешней угрозой.

Аюка, со своей стороны, тоже пытался найти общие основания для дружбы с маньчжурами, выделяя сферы, где их интересы могли совпадать: происхождение и религию. Так, он отметил, что «между маджурами и мунгалами никакой большой различности не видно, и они во всем имеют между собою великое сходство, то думать потому должно, что конечно они произошли от одного роду и поколения», и запросил мнения императора по этому поводу [61, с. 468]; также отметил «великое сходство» в шапках и плащах [там же, с. 472]. Аюка интересовался, посылает ли Далай-лама своих послов к императору, на что маньчжуры ответили, что он «посылает к его величеству послов своих весьма часто» [там же, с. 472]. Калмыцкий хан пожаловался, что «как пресекся свободной проезд южными землями[759], то его

[758] Причины очевидны: инорелигиозное и иноязычное окружение, пребывание вдали от сакральных мест и объектов культового поклонения, и т.п.
[759] То есть через Джунгарию.

люди с того времени в западной Дзан[760] ездить не могут» (там же); таким образом, даже в плане значения духовных коммуникаций калмыки и маньчжуры оказывались как бы в подобном, схожем ситуационном контексте.

Акцентируя религию как сущностный аспект и показатель идентичности торгутов (калмыков), китайская сторона выделяла их от остальных ойратов. Поддержанием посольских отношений и согласием (после преодоления искусственно создаваемых препятствий) на получение торгутскими правителями ханского титула от Далай-ламы, Пекин внес свою лепту в усиление религиозного контекста в их политической практике и этнической идентичности. Цины противопоставляли калмыков джунгарам[761], подчеркивая инаковость первых (от вторых), в том числе именуя их более *торгутами* (обладает суживающим значением), нежели *калмыками* (более широкого плана, «общеойратского»).

На подобных религиозных дискурсах Цинами формировалась идентичность и хошутов. Тот же мерин занги Мандай говорил, ссылаясь на свои познания («понеже в том он Мерин зангин лучше других искусен»), что «мунгалы произошли все от Чингисхана которого фамилии нынешний Тушету хан, а калмыки де от особливого роду и имеютца. И ныне четыре рода торгоуты, аюкинцы[762] и контайшинцы, и будет контайшинцев и аюкинцев всех одна доля, а три доли де калмыков под китайским владетелем которые называютца куконорцы» [АВПРИ. Ф. 62. Оп. 62/1. Д. 9. 1731. Л. 64]. Здесь

---

[760] Аюка упоминает не Боронталу (подразумевается Центральный Тибет в целом, также Лхаса), но конкретно «западный Дзан (Цзан)», иначе говоря, местопребывание Панчен-ламы. Вероятно, для калмыков этот тибетский лидер продолжал оставаться значимым религиозным авторитетом, кем он был и для джунгаров.

[761] С подачи цинской дипломатии, и спустя годы после захвата Лхасы джунгарами, калмыками отмечалось, что Церен-Дондук, двоюродный брат Цэван-Рабдана, разбил Лхавзан-хана и устроил погром лхаских монастырей [АВПРИ. Ф. 119. Опись 119/1. Д. 18. 1732 – 1735. Л. 123].

[762] Интересный прием: посол проводит различие между «торгутами» и «аюкинцами», что можно объяснить разграничением торгутов (как собственно этот этнос) от аюкинцев (все другие калмыки в ханстве) – иначе говоря, это различение обосновывалось уже не этническими, а политическими дискурсами.

маньчжурский посол изложил свое собственное представление о численном соотношении калмыков (аюкинцев), джунгаров (контайшинцев) и хошутов (кукунорцев), и очевидно его стремление преувеличить число цинских подданных ойратов (хошутов). Показательно и то, что он считает торгутов и хошутов, по сути, одним и тем же народом: «… и продолжал он Мерин зангин… что те калмыцкие началники которые ныне в их владенье, с аюкинцами – одна кость и одно тело» [там же, л. 64 об.][763]; с точки зрения обсуждаемого вопроса (близости торгутов и хошутов) показательно его замечание о религиозной тяге хошутов к Тибету: они «… и ныне кочуют за калганскою стеною к тангуцкой стороне где их далай лама» [так же]

Импульсы китайской культуры шли от ядра к периферии, однако Китай не ставил целью полное подчинение кочевников. Им была создана специальная иерархическая система титулов и обращений, что позволяло ослаблять натиск кочевников и вовлекать их в китайскую государственно-административную структуру. Срединная империя воспринималась как сакральный центр всеми кочевыми и полуоседлыми соседями империи, считавшими за честь направлять к императору так называемые даннические миссии и получать китайские титулы и звания. В свою очередь, для кочевников обладание титулами было необходимо не столько для того, чтобы войти в состав китайской правящей верхушки, как то предполагалось китайской стороной, сколько для утверждения своего авторитета у окружающих народов. Титулы ставили обладателя на определенную ступень ранговой лестницы, в отлаженную систему взаимоотношений между элитами кочевников разных культур и верований – особое социальное пространство, организованное «по законам дифференциации символической системой» [186, с. 145]. В какой-то момент сложилась такая ситуация, когда непризнание им-

[763] Как считал Н. Н. Пальмов, еще ранее посольство Тулишэня могло увезти дочь Аюки в жены некоему хошутскому вану из Кукунора, чтобы еще ближе связать торгутов с хошутами, и тем самым получить дополнительный рычаг влияния на калмыков для вовлечения их в войну против джунгаров [324, с. 20 – 22].

ператором какого-либо правителя автоматически могло вести к его «бойкоту» со стороны лидеров, облагодетельствованных Сыном Неба.

Общение на Востоке – это прежде всего обмен дарами, которые были важны не столько материальной ценностью, сколько способностью переводить обмен в «отношения психологической зависимости» [269, с. 294]. Дары обладали и сакральным характером. «Игры обмена» – так полисемантично назвал свою известную работу Ф. Бродель. По Ж. Батаю, это особенная игра, когда идет обмен дарами, предполагающий не только обмен «сакральностями» для «общей экономики», но более того – «*дарение* должно превращаться в *приобретение власти*» [161, с. 149]. Именно это и происходило при общении кочевников с императорами, и в отношениях ойратов с Далай-ламой. Богатые подношения ойратских правителей тибетским монастырям и видным ламам были подарками особого, сакрального плана, поскольку сам факт передачи воспроизводил, конструировал и позиционировал дуализм «религиозный лидер» – «светский правитель», под которыми следует понимать Далай-ламу (или другого высокопоставленного монаха) и ойратского правителя. Таким образом первый приобщался к мирским процессам, положение же второго, благодаря подношениям, сакрализировалось.

По нашему мнению, одним из важнейших последствий трансформативных процессов середины и второй половины XVII в. стала большая гибкость ойратского общества в плане сосуществования в нем разных религиозных доктрин. Вероятно, и к ойратам можно в известной мере отнести значение той «связки», о которой писал Й. Элверског: «буддизм создал мощную связку между “быть монголом” и “быть буддистом”» [449, p. 12]. Именно в тот бурный период прослеживаются явления и процессы, повлиявшие на возникновение у ойратов института главного ламы, позже (у кал-

мыков) ставшего известным под особым званием *шаджин-лама*[764]. Полагаем, что такой институт был призван объединить под духовным главенством монаха из школы Гелук все ойратское общество, несмотря на различные религиозные воззрения его отдельных членов. Таким образом, основным, определяющим и объединяющим началом и идентификационным показателем ойратов выступил не религиозный, а этнический компонент (ойратское происхождение), хотя и подразумевалось лидирующее положение не тибетского буддизма в целом, но конкретно школы Гелук. Вопросы, связанные с глубинными причинами создания института «шаджин-ламы», его первыми «моделями», являются неизученными в науке и, вероятно, приведенные ниже результаты исследований К. Колльмар-Паулинц позволят определить, прежде всего, время, к которому следует отнести начало этого института, а также разобраться в отдельных терминах и понятиях.

К. Колльмар-Паулинц отмечает, что в тибетских и монгольских текстах на стыке XVI-XVII вв. буддизм передавался терминами *шаджин* и *ном*[765], местные шаманистские практики (например, поклонения *онгонам* (ongγod – духи предков) увязывались с определением шаманов как *боге* (böge) (мужчина) и *идуган* (iduγan) (женщина). Однако уже с XVII в. используется сочетание *šasin mörgül* (для определения буддизма) и *böge mörgül* (для определения шаманизма) [496, p. 95]. Изучив монгольские и тибетские тексты XVII-XIX вв., она пришла к выводу, что с XVIII в. слово *шаджин* относится уже не только к буддийскому учению, но, став общим понятием для учений, стало обозначать «религию вообще». Таким образом, появились понятия *böge-ner-ün šasin* – «учение шаманов», *keristos-ün šasin* – «учение

---

[764] Далее автор использует термин «шаджин-лама» вместо термина «главный лама». Как известно, этот институт у калмыков, оставшихся в России, появился после исхода большей части народа на территорию прежней Джунгарии, то есть после 1771 г.

[765] Слово *шаджин* (šasin) происходит из санскритского śāsana (означает *учение* в смысле *религия* или *не-религия*, в том числе *учение Будды*); слово *ном* (nom) корнями уходит в греческий nomos (означает *порядок, закон*). Оба слова перешли в тибетский язык из уйгурского. Греческое слово попало к уйгурам, видимо, благодаря учению Мани.

христианства», *lalu-yin*[766] *šasin* – «учение ислама», было и такое понятие, как *γadaγadu šasin* – «учение других» [там же, p. 100]. Более того – она уверена, что у монголов в рассматриваемый период «трансформация религиозного поля на уровне дискурса привела к материализации "учения шаманов"» [там же, p. 91][767], то есть учение шаманизма было в известном смысле структурно оформлено под влиянием и при участии буддийских монахов[768]. Следовательно, это были не просто новые термины – по ним можно проследить развитие религиозной ситуации у монгольских народов, поскольку в них шли серьезные столкновения между сторонниками различных религиозных взглядов. Это, кстати, нашло свое отражение еще в положениях свода законов 1640 г. В свое время Д. Банзаров отмечал, что у монголов (сюда он относил все монголоязычные народы) после принятия буддизма религиозные представления стали подразделяться на *хара шаджин* и *шира* [шара] *шаджин* [151, с. 4] - соответственно, шаманизм и учение школы Гелук. Существовал также *улан шаджин* – «красная вера», учения других школ тибетского буддизма[769]. Можно предположить, что и в этом случае термин «шаджин-лама» мог подразумевать под собой духовное лицо, буддийского монаха, который возглавлял бы все варианты шаджин (религий).

Следовательно, процесс формирования института основного (главного) ламы в ойратских государствах был вызван внутренними объективными причинами. Таким ламой мог быть только буддийский монах, возглавивший (духовно) не только сангху, но вообще всех членов общества, поскольку, как отмечалось выше, среди ойратов были приверженцы разных направлений тибетского буддизма, а также шаманисты, мусульмане и христиане. Это

---

[766] К. Колльмар-Паулинц выводит это слово из тибетского kla klo, что в переводе с санскрита означало *mleccha* (не ариец, варвар): в ранних буддийских текстах типа Kālacakratantrarāja и Vimalaprabhā так обозначали мусульман [496, p. 95, note 56]. О дефинициях для мусульман в тибетской религиозной культуре см. выше.
[767] О различных значениях слова *шаджин* писал К. Загастер: [556].
[768] Нечто подобное имело место в Тибете в отношении учения Бон.
[769] О духовности ойратов и калмыков до принятия ими буддизма писала Э. Бакаева [147].

не означало, что последователи иных направлений должны были следовать указаниям главного ламы, но они должны были подчиняться решениям светского правителя, который согласовывал их с ламой. Хронологически появление этого института следует отнести к периоду не позже второй половины XVII в.[770], что было связано с наивысшим расцветом хошутского правления в Тибете, стремительным расширением ойратских государств и активнейшей ролью школы Гелук[771]. Вероятно, первым таким основным ламой следует считать Зая-пандиту Окторгуин Далая (1599 – 1662), безусловный религиозный авторитет во всех государствах ойратов, более того – таковым он почитался и среди восточных монголов [79, с. 43]; [238, с. 30]. Этому ламе удалось за два года стать общемонгольским ламой, чего никто не добивался ни до, ни после него [238, с. 30]. Хотя у ойратов, по ряду причин, не мог появиться духовный лидер, подобный Богдо-гэгэну у восточных монголов, однако (правда, на короткий период) у них возникла подобная монгольской единая централизованная структура. Можно выделить некоторые факторы, оказавшие воздействие на такую ситуацию:

1. В период, когда школа Гелук утверждалась среди ойратов (этап распада Второй конфедерации), терял свое влияние чуулган и шла консолидация крупных этнополитических объединений, такая ситуация не способствовала созданию единой централизованной религиозной структуры. В это же время у восточных монголов тоже отсутствовала централизованная власть, однако в борьбе чингисидов между собой победа должна была достаться тому, кто мог бы объединить принадлежность к Золотому Роду с важным религиозным явлением своего времени – институтом перевоплощенцев. Им стал по-

[770] Что касается возможности существования подобного института в более раннее время (например, при Эсене), то имеющаяся ограниченная информация позволяет констатировать лишь наличие такого лица в терминах тех времен, начиная с Юаньской династии и даже ранее – Государственный Наставник (см. выше).

[771] По Д. Банзарову, XVII в. был судьбоносным и для шаманизма: «шаманство старанием Нэйджи-тойна, Дзая-бандиды и многих других лам в Монголии истреблено было в XVII столетии», при этом он отмечал, что шаманизм по-прежнему местами сохраняется, и частью практик и культов вошел в состав буддийских представлений [151, с. 44 – 45].

томок Гэрэсэндзэ, в котором воплотился известный тибетский буддийский деятель Таранатха.

2. Несмотря на становление ойратских государственных образований на стыке первой и второй третей XVII в., не представляется возможным на том этапе утверждать о наличии в каждом из них своих, независимых друг от друга, сангх, и Зая-пандита признавался единым религиозным лидером у хошутов, джунгаров и калмыков (торгутов). После его смерти в 1662 г. к подобному значению (в том числе как политика) несколько приблизится Дондуб Гьяцо. Богдо-гэгэну значительную поддержку на раннем этапе становления его духовного лидерства окажут Далай-лама и Панчен-лама.
3. Определенную роль сыграла и международная обстановка, и трения между ойратами и халха. Зая-пандита мог лишь рассчитывать привлечь на свою сторону императора Канси, тогда как авторитет Богдо-гэгэна, способствовавшего вхождению Халха в состав Цин, и претерпевшего некоторое охлаждение отношений с тибетскими лидерами, был всячески поддержан императором, стремившимся укрепить роль религии у своих новых подданных.

Интегрирование религиозной системы в парадигмы государственного управления с целью модификации и оптимизации внутригосударственных и региональных политических процессов – такова основная цель государства, стремящегося сосуществовать с той или иной религией. Расширение государством сферы своего политического и иного влияния постулировало объективную необходимость давать ответы на вновь возникающие вызовы [А. Тойнби]. Исторически сложилось, что властям разраставшихся государств (будущих империй) следовало идентифицироваться во вновь обретенных территориях, в пространственном и временном континууме, и, предположив возможные сценарии развития событий, выбрать наиболее оптимальные. Вероятно, это обстоятельство повлияло на решение царя Василия Шуйского разрешить ойратам, в начале XVII в., кочевать на южносибирских окраинах государства, поскольку они, будучи буддистами, не усиливали местные му-

сульманские народы, с которыми у Москвы были нелегкие отношения. Еще с первых контактов Москвы и ойратов русским властям была более важна геополитическая выгода от своих новых подданных – насколько их можно было привлечь к военным операциям и как они способствовали бы развитию отношений с монголами и Китаем (этот вопрос затрагивался, например, В. Трепавловым: [371]). У российской стороны не было столь многочисленных инструментов влияния на ойратов, как у китайской. Русское правительство обладало информацией о связях калмыков с Пекином, Лхасой, со своими сородичами в Джунгарии и проявляло известную гибкость в ее использовании для выгоды государства. Но религиозная специфика народа, в целом, оказывалась за пределами внимания русских властей. Было понимание выгоды от их непринадлежности к мусульманам, и во многом только этим понимание сферы духовного и ограничивалось. Если в середине XVII в. в документах могло указываться, что Дайчин «…на Куране шерть учинил…» [РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. Д. 2. 1657. Л. 19], то и век спустя ламы могли именоваться «идольскими попами».

Роли лам значения не придавалось (исключение составляет разве что Шакур-лама, да и то по причине его политического веса и авторитета), несмотря на то, что они участвовали в переговорных процессах от имени основных лидеров калмыков; так, в 1663 г. в Астрахань прибыли два посольства от Дайчина и Пунцога, возглавляемые ламами [РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. Д. 1. 1663 г. Л. 93, 152], позже и Аюка вводит их в состав посольств в Москву [РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. Д. 6. 1690 г. Л. 24]. Внутренним калмыцким законодательством (Законами 1640 г., где был значим буддийский контекст) власти стали интересоваться только после неоднократных обращений калмыцких ханов (начиная с Дондук-Омбо) по урегулированию различного рода тяжб и необходимости выработки совместных юридических актов. Один из крупнейших знатоков буддийского Востока князь Э. Ухтомский констатировал в конце XIX в., спустя 120 лет после исхода 1771 г.: «А вот уже

скоро два века с половиною, как мы имеем дело с буддизмом в наших пределах и ничего почти толком не поняли в мировоззрении лам. Наше неведение о них – их сила, и наоборот. Это на первый взгляд звучит парадоксально, но в сущности справедливо» [380, с. 21 – 22]. Его выводы звучали неутешительно: «… русское начальство, беззаботное относительно религиозной жизни опекаемаго народа, придумывает, чем бы его озадачить … нужно, чтобы и мы … понимали их нужды, - особенно не стесняли их в религиозном отношении (ибо все интересы этих подданных Белаго Царя сводятся к одному: к вере)» [там же, с. 23, 25].

Высокий уровень сплоченности ойратов Первой и Второй конфедераций достигался, прежде всего, за счет интеграции их лидеров с последующей легитимизацией складывавшегося порядка дел религиозной системой. В период существования Третьей конфедерации ойратское общество явило большую гибкость в духовном плане. Именно в тот период у них появляется институт главного ламы, позже ставшего известного у калмыков как шаджин-лама. Первым главным ламой был хошутский Зая-пандита. Религиозная специфика калмыцкого общества оказалась, в целом, вне внимания российских властей, чем воспользовались маньчжуры.

Политическая структура у джунгаров, как и у калмыков, не была сложной. Это вызывало пренебрежительное отношение к ним со стороны маньчжуров, именовавших их, как и другие народы, не находящихся под властью императора, «варварами» и «зверьми». Но у ойратов оно было достаточно эффективным, т. е. различия были не столько качественные, сколько количественные, скорее структурные, чем функциональные. При Галдан-Церене из Тибета (из Центрального Тибета и из Ладакха) приглашались ламы и известные наставники, возводились новые храмы и монастыри, издавались тексты праджня-парамиты.

В религиозном отношении: у джунгаров более акцентировалась личность Панчен-ламы; у хошутов появились линии совместных воплощений с тибетцами (как правило, школы Гелук); калмыки полагались на авторитет Далай-ламы, не принимая в расчет перемены в международной арене.

Противостояние Джунгарии и Цинской империи углублялось ролью религиозно-идеологического фактора, когда любое несогласие трактовалось (со стороны маньчжуров) как попытка нарушить сложившийся порядок дел. Не имея рычагов воздействия на джугаров, император полагал возможным обучать джунгарских лам в Пекине, чтобы далее через них влиять на политику ханства. В Джунгарии нарастали кризисные процессы, началась полоса междоусобиц. Обращение хойтского лидера Амурсаны за помощью в его борьбе с хунтайджи Лама-Дорджи позволило маньчжурам вмешаться в ойратскую междоусобицу, и в 1755 г. территория Джунгарии была захвачена цинскими войсками.

У калмыков были свои нюансы в роли религиозного фактора – шло нарастание процесса христианизации, и калмыцкие правители безуспешно пытались донести до правительства всю глубину проблемы. Российские власти обращали внимание на буддийский фактор прежде всего с точки зрения его значения для геополитики государства. Что касается реального положения дел в вопросе положения буддизма у калмыков в тот период, то анализ Тогтолов Дондук-Даши показывает, что их буддийская идентичность переживала кризис.

В силу нараставших проблем, хан Убаши принял решение увести калмыцкий народ из России обратно на родину, на земли прежней Джунгарии. Большую работу по убеждению лидеров ханства в необходимости уйти под протекцию императора, воплощения бодхисаттвы, проводил лама Лоузан Джалчин, который, как показывает изучение документов, был признан перевоплощением известного ламы Анджатана, современника Шакур-ламы. У ойратов институт перевоплощенцев не получил такого распространения,

как у восточных монголов. Однако в нем как удобном инструменте влияния были заинтересованы Цины, которые уже успешно использовали его для реализации своих целей в Тибете и Монголии.

Буддизм способствовал развитию идентичности и государственности у ойратов, и вместе с тем, становлению различий, особенно усиливавшихся при их акцентировании сторонними силами. Иначе говоря, ойратские сообщества, будучи подобными в содержательном отношении, различались в пограничных контекстах. Этим воспользовались маньчжуры, которые путем посольских миссий и посредничества в контактах ойратов с Тибетом, добились сокращения, а затем и прекращения коммуникации между ойратскими ханствами. Россия не обладала столь разнообразными инструментами влияния на ойратов, какие были у Цинской империи, тем самым упуская из внимания сущностный аспект буддийской идентичности этих ойратов, воспринимавшийся ими как витальный.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Буддийский фактор оказал существенное влияние на политическую и этническую историю ойратов периода середины XV в. по 1771 г. Вопросы политического развития и этногенеза ойратов, роли религии, ввиду своей специфики, требуют особого внимания, поэтому важно представлять раннюю историю ойратов. Информация из источников позволяет констатировать наличие тесных связей ойратов с монгольскими и тюркскими этносами, а также полагать, что этноним *ойрат* не был их самоназванием; кроме того, состав ранних ойратов все еще уточняется в науке.

Благодаря монгольским завоеваниям, ойраты были представлены на огромном пространстве Азии от Монголии до Ближнего Востока, войдя в тесный контакт с локальными этносами и культурами. Наиболее существенное влияние на них оказала тибетская буддийская культура, с которой они могли ознакомиться уже в первой половине XIV в.

Важное событие произошло в конце XIV в., когда ойраты были переданы в правление братьям Угэчи Хашиге и Батуле. Последовавшая затем смута привела к противостоянию ойратов и восточных монголов. В начале XV в. Батула (Махаму) стал самым влиятельным среди ойратских лидеров. Затем ойратов возглавил его сын Тогон, который разбил лидеров восточных монголов Адая и Аругтая, но в 1439 г. он скончался. Главным правителем в Монголии стал Дайсун, назначивший Эсэна, сына Тогона, *тайши* – первым министром. Однако власть Дайсуна скоро стала номинальной, и уже в 1440-х гг. Эсэн действовал как независимый правитель. Согласно монгольской политической традиции, власть должна была принадлежать представителю Золотого рода, т. е. чингисиду. В таких условиях ойраты нуждались в иной, отличной от восточных монголов, идентичности; им надлежало решить две задачи – обозначить свою инаковость и обрести соответствующую идеологию. Первое решение было найдено в политическом объединении тех, кто

был против доминирования восточных монголов – такова была одна из причин появления Первой конфедерации ойратов. Вторая задача была более сложной, поскольку идея единого правителя логично вытекала из идеи власти, полученной от Неба, а это означало правление чингисида. В этот критический период истории происходит близкий контакт ойратов с тибетским буддизмом. Эсэн неоднократно направлял своих лам в Пекин и просил императора предоставить им титулы и необходимые для служб сакральные предметы. Он стал первым правителем ойратов, который возвел буддизм в ранг государственной религии, что случилось после 1449 г., когда им была разгромлена минская армия и пленен императора.

В истории ойратов было три конфедерации: Первая (Ранняя), Вторая (Средняя), и Третья (Поздняя). Первая (Ранняя) ойратская конфедерация состояла из следующих этнических групп: 1. элёты, 2. хойты и батуты, 3. баргуты и бураты, 4. некие четыре части. Очевидно, что элёты были наиболее мощной единицей конфедерации, ее лидером, а в «четыре части» входили торгуты и хошуты. Элёты были подчинены чоросами в 1437 – 1438 гг., торгуты и хошуты присоединились к ойратам примерно в тот же период; первые прибыли, вероятно, из северной части Амдо, вторые – с юго-востока Монголии. Эта конфедерация существовала в период с 1430-х гг. до конца XV в., кризис начался около 1470-х – 1480-х гг., когда из ее состава вышла большая часть элётов. Вероятно, именно они подразумеваются в средневековых мусульманских источниках как *калмаки*, которые были уничтожены в Могулистане Ахмад-ханом в период 1485 – 1504 гг. Калмаком называлась территория Джунгарской впадины и Западной Монголии, где жили кочевники, не исповедовавшие ислам. Непростой и длительный процесс исламизации улусов Джучи и Чагатая обусловил иную трактовку этого слова – так стали называть тех, кто был шаманистом или буддистом. Ойраты же, начавшие селиться в Калмаке еще при Чингисхане, тоже стали зваться *калмаками*, словом, ставшим их новым этнонимом.

С тесным мусульманским окружением столкнулись ойраты, оказавшиеся в ходе монгольских завоеваний в Персии. Сложные региональные политические процессы обусловили принятие ими ислама, однако история их взаимоотношений с мусульманами Среднего и Ближнего Востока показывает, что еще продолжительное время на них оказывали определенное влияние прежние буддийские и шаманские установки и предписания. Персидская страница истории ойратов не только отражает глубинную привязанность ойратов к своим ранним духовным предпочтениям, но также подтверждает особую роль религиозного фактора в истории этого народа, где бы он ни проживал, и более того – обнаруживает их способность использовать религию как важный инструмент в своей политике.

Исход и гибель элётов значительно ослабил ойратов, и заставил их уходить на запад под давлением восточных монголов. В условиях постоянных столкновений и войн с соседями, у ойратов начался процесс формирования новой конфедерации при участии, в качестве ведущих, торгутов и хошутов. Члены Второй (Средней) конфедерации (основные: хошуты, дербеты, элёты (джунгары), торгуты), образовавшейся до 1570 г., оттеснили участников Первой конфедерации. В то время у ойратов прежние родоплеменные группы сменялись на этнополитические объединения. Период существования Средней конфедерации в духовном отношении характеризовался последовательным укреплением буддизмом своих позиций.

В рассматриваемое время торгуты и хошуты, благодаря активности в Амдо новой тибетской буддийской школой Гелук (*желтошапочная*), стали воспринимать ее учение. В 1578 г. состоялась встреча Соднама Гьяцо, главы школы Гелук, и тумэтского Алтан-хана, воссоздавших союз, подобный существовавшему между Хубилаем и Пагба-ламой, и возродивших идею объединения всех монголов под знаменем религии. Хан в знак почитания и уважением преподнес Соднаму Гьяцо титул *Далай-лама*. Буддийский фактор повлиял и на появление у трех халхаских лидеров особых титулов

Тушэту, *Дзасакту* и *Цэцэн*, что подчеркивало их отличие (и независимость) от хаганов, возглавлявших южных монголов-чахаров. Тем временем чахарский Лигдан-хаган потерпел поражение от маньчжуров, которые покровительством различным буддийским школам (особенно Сакья, Кагью) и заявлением о себе как политических правопреемниках Чингисхана, стремились усилить свое влияние в Монголии и Тибете. С бегством из Халхи в Кукунор Цогт-тайджи, сторонника Карма Кагью, и прибытием туда же подданных Лигдана, ситуация в Амдо приобретала напряженный характер. Фактически, там начались религиозные войны: Цогт был противником Гелук, тогда как тумэты, господствовавшие в этом регионе, поддерживали эту школу.

Ухудшение ситуации в Тибете из-за столкновений между школами Гелук и Карма Кагью (*красношапочная*) обусловило обращение руководства *желтых шапок* к ойратам. Среди причин такого решения следует выделить религиозные (ойраты следовали Гелук) и политические (они были оппонентами восточных монголов, определенной частью поддерживавших Кагью). Между тем, у самих ойратов еще с конца XVI в. ухудшались социально-политические и экономические возможности, они были в состоянии войны с соседними народами, нарастали внутренние противоречия. Все это способствовало процессу распада Второй конфедерации, с завершением формирования крупных этнополитических объединений элётов (джунгаров и дербетов), торгутов и хошутов. Шел, в известном смысле, объективный процесс этнической фрагментации ойратов – процесс, парадоксально развивавшийся в условиях актуализации идеи объединения перед лицом внешних угроз. Объединительная политика элётских (джунгарских) лидеров обусловила миграцию торгутов и дербетов в пределы Сибири, когда первые, тесня Ногайскую орду, в 1632 г. вышли к Волге – это событие следует оценить как важный этап в завершении существования Второй конфедерации. Активность ойратского ламства, особенно выходцев из торгутов и хошутов, безусловно имела политическую направленность: они поддерживали лидеров, решив-

шихся на миграции от родного ареала, и в целом способствовали формированию ойратских государств. Последнее обстоятельство имело не только политический контекст: воспринятый ойратами, тибетский буддизм обрел у них особенную воинственную форму – немаловажный инструмент для наступательной внешнеполитической активности.

Вторая конфедерация завершит свое существование в 1637 г., когда войска Гуши-хана разгромят армию Цогт-тайджи и создадут у Кукунора Хошутское ханство, тем самым заканчивая формирование такого крупного и сильного ойратского государства, как Джунгарское ханство (1635 г.), которое явило собой Третью (Позднюю) ойратскую конфедерацию. На появление этих двух ойратских ханств, и случившееся позже становление Калмыцкого ханства принципиальным обстоятельством было наличие у западных монголов традиций государственности – существенной матрицы в структуре их политической культуры, регулятора общественных, производственных и прочих отношений и взаимодействий.

В состав Третьей конфедерации входили этнополитические объединения джунгаров, хойтов, хошутов и дербетов, не считая более мелкие группы. Новая конфедерация включила в свой состав большую часть ойратов, и сохранила звание Четырех Ойратов (Дурбан-ойрат). Но существовало ее принципиальное отличие от ранних конфедераций – отсутствовал такой объединяющий институт, как всеойратский чуулган. Среди ойратов, оседавших в Поволжье (торгуты, дербеты, хошуты), лидировали торгуты, в Хошутском ханстве – хошуты. Таким образом, ойраты звались согласно наименованию ведущего этнополитического объединения: в Джунгарии – джунгарами, в Хошутском ханстве – хошутами, в Калмыцком – торгутами. Это следует интерпретировать как существенный шаг в сторону создания идентичности «поздних» ойратов – идентичности, значение которой сложно переоценить. Во-первых, она экстраполировала интересы ведущих объединений на всех подданных в каждом из их государств, обозначавших себя как

«Четыре Ойрата». Во-вторых, такое толкование значения ханств актуализировало ранний этноним *элёт* – им вновь стали именовать себя и джунгары, и хошуты, и калмыки. В условиях исламского окружения данный этноним обрел конфессиональное содержание и стал обозначать буддиста, как и прежний этноним *калмык*. Таким образом, все три «Четыре Ойрата» возрождались не только как серьезная военная сила, но также как защитники буддийского учения.

Следующий этап в формировании идентичности ойратов начался ближе к концу XVII в., и стал следствием потери коммуникаций между ойратскими ханствами и влияния мощных соседей – Цинской и Российской империй. У ойратов, благодаря укреплению социально-политических и территориальных связей на фоне потери прежних кровнородственных, этнополитические объединения преобразовывались в большие этнические группы. Происходила трансформация родовой, территориальной и иной принадлежности – в дополнение к политической (к определенным ханствам), они стали различать друг друга на (суб)этническом уровне. Таким образом, шли изменения в идентичности, обусловленные созданием трех государств и последующими переменами в этнической, религиозной и нормативно-правовой системах ойратов. Уже в начале XVIII в. этнополитические объединения стали преобразовываться в большие этнические группы – *улусы*, тем самым очерчивая границы своих обществ и ограничивая прежний уровень коммуникаций между собой.

Политическое положение Хошутского ханства во многом зависело от ситуации в Тибете и контактов с Далай-ламой. Хошуты сохранили у себя роль чуулгана и создали союзную систему, которая объединила все этнические группы, во главе с хунтайджи, на их управление немаловажное влияние оказывал представитель Далай-ламы. Значительным культурным достижением хошутов стало изобретение в 1648 г. Зая-пандитой письменности *тодо*

узуг, предназначенной не только для укрепления буддизма у ойратов, но и объединения всех монгольских народов.

В Джунгарии в 1669 г. к власти пришел Галдан, один из сыновей Батура-хунтайджи, признанный очередным воплощением известного тибетского (ойратского) буддийского деятеля Энса-хутухту. Вероятно, он хотел объединить ойратов под своей властью, из-за чего вошел в конфликт с Очирту-тайджи, который возглавлял хошутов и ойратский чуулган. Очирту был разбит, и многие хошуты и другие ойраты, сохранявшие определенную независимость, оказались под властью Галдана. Эти события ухудшили отношения джунгаров с остальными ойратами.

За поддержку буддизма Галдан был удостоен Далай-ламой титула Бошогту-хан. Буддизм в Джунгарии процветал: при Галдане были построены монастырские школы, ламы посещали Тибет и обучались в монастырях. Такая активность, наряду со стремлением Галдана к власти над всеми монгольскими народами, привела его к столкновению с Богдо-гэгэном – главой восточномонгольской сангхи, родным братом Тушэту-хана. В 1680-х гг. Халха пребывала в состоянии политической раздробленности и взаимной вражды. Попытка цинского императора Канси примирить местных правителей с помощью представителя Далай-ламы привела к вовлечению в ситуацию Галдана, за несколько месяцев 1688 г. захватившего западную Халху. Богдо-гэгэн бежал под защиту маньчжурских войск и принял подданство Цин. Императору пришлось пойти на заключение с Россией Нерчинского договора (август 1689 г.), чтобы вплотную заняться джунгарами. 1 августа 1690 г. в битве при местности Улан Бутун джунгарское войско было разбито, а Галдан после нескольких лет скитаний скончался весной 1697 г.

Еще с начала XVII в. у ойратов росло понимание необходимости новых правил и принципов взаимодействия в отношениях как между собой, так и с восточными монголами. Среди внешних причин важнейшим было давление маньчжуров на южных монголов, из внутренних – стремление Ба-

тура-хунтайджи возглавить ойратов. Нужны были законы, основанные на ценностях и нормах (обновленная нормативно-правовая система), способные объединить культурную и социальную системы ойратов, регулировать текущие и перспективные отношения и взаимодействия. Законы, принятые на монголо-ойратском съезде в 1640 г., поддержали институциональные перемены, укрепив у ойратов буддийскую идеологию и поддержав политическое самоопределение (образование ханств).

Религия обладает легитимирующей функцией, и анализ статей законов выявляет заинтересованность лидеров ойратов в формировании должного мировоззрения своих подданных. Законы 1640 г. отмечают наличие двух родственных народов – ойратов и монголов (восточных монголов). Следовательно, авторы статей, признавая огромный объединительный потенциал буддизма, тем не менее, различали векторы политического развития и ойратов, и восточных монголов.

Дальнейшие политические процессы и события, возрастание роли религии повлияли на появление дополнительных законодательных актов в ойратских государствах. Так, в Джунгарии в 1670-х гг. вышли два указа Галдана Бошогту-хана, которые демонстрируют социально-экономический и религиозный контекст внутренней жизни Джунгарского ханства, но их появление было обусловлено скоротечными обстоятельствами и переменами. В Хошутском ханстве Гуши-хан написал такие законы, как «Тринадцать разделов» (1643 г.) и «Монгольское уложение» (1647 г.). Предисловие к последнему закону написал сам Далай-лама, призвавший своих сторонников следовать положениям уложения. На основании этих законов кукунорские хошуты в 1685 г. приняли новый акт, известный как «Основное уложение Кукунорского чуулгана». Хошутские законы были нацелены на решение разных задач: если законы Гуши-хана расширяли сферу своего действия, куда, кроме ойратов и монголов, могли войти и тибетцы, то уложение 1685

г. было ориентировано лишь на население Кукунорского региона. В хошутских законах поддержке буддизму уделено существенное внимание.

Калмыцкие лидеры также посетили съезд 1640 г., и доставили на родину экземпляр законов. Русские власти были заинтересованы в этих кочевниках, т. к. они были этнически и конфессионально отличными от локального населения. Торгуты составили основной народ будущего Калмыцкого ханства, куда также вошли дербеты и хошуты, не считая более мелкие этнические подразделения ойратов. В ходе построения этого государственного образования у калмыков укрепились вертикальные и горизонтальные связи, возросла роль буддизма. Дайчину, который в начале 1643 г. встречался с Далай-ламой, около середины 1650-х гг. прислали от Далай-ламы грамоту на ханский титул, которую он передал своему сыну Пунцогу. В 1669 г. к власти пришел Аюка, старший сын Пунцога, в начале 1682 г. побывавший на аудиенции у Далай-ламы.

Аюка был единственным калмыцким правителем, кто дважды получил грамоты на ханский титул: в 1690 и 1698 гг. В первый раз грамота была предоставлена, скорее всего, дэсридом Сангъе Гьяцо, вторая была передана Далай-ламой Шестым в 1697 г. Калмыцкое ханство сложилось в период с 1670-х гг. по вторую половину 1690-х гг. ввиду наличия территории для кочевок и торга, единой структуры управления и наказания Зарго, и общей религии. Вместе с тем, получение ханских регалий от Далай-ламы стало важным элементом легитимности правителя и функционирования политических структур, и могло выступить окончательным доводом в пользу признания Аюки главным правителем.

В 1698 г. Аюка отправил специальное посольство в Тибет во главе с Арабджуром. По ряду причин оно не смогло вернуться обратно, в том числе из-за ухудшения калмыцко-джунгарских отношений ввиду ухода в Джунгарию Санджипа, одного из сыновей Аюки, со своим улусом. Вероятно, ко-

нечной целью своего похода Санджип видел Кукунорский регион – места, где в свое время шло развитие торгутского народа.

После гибели Галдана Цины обратили внимание на Тибет, который в ходе джунгаро-халхаской войны в лице некоторых деятелей Гелук явил независимую политику, что противоречило цинским принципам устройства мира *хуа и*. Под давлением Пекина и под воздействием своих лам, хошуты Кукунора с конца XVII в. стали входить в подданство империи. Тем временем в Тибете «царем» стал Лхавзан, внук Гуши-хана. Ситуация в стране была непростой: буквально несколькими годами ранее стало известно, что регент Сангье Гьяцо много лет скрывал смерть Далай-ламы Пятого. Кроме того, он сохранял связи с джунгарами и интронизировал очередного Далай-ламу Цаньяна Гьяцо, который позже отказался от принятых ранее обетов. В Гелук сформировалась оппозиция дэсриду и молодому Далай-ламе. В такой ситуации Лхавзан вступил в борьбу с Сангье Гьяцо, завершившуюся казнью регента. Цинский двор поддержал хошутского хана, рассчитывая через него укрепиться в Тибете. Позже было решено отправить Далай-ламу Шестого в столицу, но по пути, недалеко от Кукунора, он скончался. Попытка Лхавзана поставить у власти найденного им «истинного» «Далай-ламу» результатов не дала – тибетцы его не признали. Между тем, очередное перевоплощение Далай-ламы кукунорские хошуты обнаружили в Кхаме. С согласия Канси они поселили маленького *хубилгана* на своей территории, в известном монастыре Кумбум. Это событие свидетельствовало о возраставшем интересе императора к Тибету: во-первых, в межхошутской борьбе он впервые не поддержал хана, находившегося в Лхасе; во-вторых, несмотря на «ошибку» Панчена в признании «истинным» Цаньяна Гьяцо, он своим декретом даровал Панчен-ламе титул «Панчен-эртени».

Ситуация в Тибете резко изменилась в конце 1717 г., когда Лхасу захватили джунгары. Цэван-Рабдан указал на следующие причины своего вторжения в Тибет: 1) на свое правление Далай-лама должен был получить

одобрение от всех ойратских правителей, а не только от хошутских; 2) необходимость «очищения» учения Цзонкхапы от «еретических» доктрин. Вероятно, он планировал поставить во главе Гелук Панчена, и обрести влияние на народы, исповедующие буддизм. Джунгары покинули Тибет в конце 1720 г. Вскоре маньчжуры доставили в Лхасу Далай-ламу из Кумбума.

Кукунорские хошуты, оказавшись под мощным воздействием тибетского фактора, стали терять свою ойратскую идентичность. Их уже звали *кукунорцами* или *верхними монголами*. Будучи ревностными буддистами, они возвели крупнейший региональный монастырь Лавран, и довольно скоро эта часть Амдо стала известна как мощный оплот Гелук. Но в политической сфере хошуты потеряли право на управление в Тибете, где к власти пришло правительство *кашаг*. Недовольные таким развитием событий, они в 1723 г. подняли восстание, которое было подавлено, а территория хошутов вошла в состав империи. В Тибете ситуация оставалась сложной, после гражданской войны страну возглавил Пхоланай, перевоплощенец внука Гуши-хана. У джунгаров и калмыков такие перевоплощения получили незначительное распространение, что позволяло их правителям избегать влияния цинской системы управления, использующей этот уникальный буддийский институт в своих политических целях.

Калмыков после смерти Аюки возглавил его сын Церен-Дондук, при поддержке главного ламы Шакура. В конце 1729 г. Церен-Дондук отправил в Тибет посольство, которое должно было решить ряд важных задач, в том числе получить для него грамоту на ханство, доставить из Пекина информацию о храме статуи сандалового Будды и просить калмыцких лам вернуться в ханство. Изучение документов, связанных с политическим процессом, которым сопровождалось получение указанной грамоты для Церен-Дондука, позволяет с уверенностью утверждать о практике цинских правителей по манипулированию мнением Далай-ламы для решения своих геополитических задач. На обратном пути у членов посольства возникла проблема с во-

просом о подданстве, поскольку они якобы обманули цинские власти, не заявив о себе как подданных Российской империи. Примерно в этот же период времени к калмыкам прибыло маньчжурское посольство зангин Мандая, которое безуспешно пыталось привлечь их к войне с Джунгарией.

Надо отметить, что в целом цинская дипломатия формировала образ своего правителя как настоящего бодхисаттвы, любящего своих подданных и сострадающего к попавшим в тяжелую ситуацию. Посольство доставило хану письмо от Далай-ламы, где тибетский лидер восхваляет императора за приверженность буддийскому учению, и советует калмыцкому правителю следовать вере и деяниям своего отца и деда. Также в письме были советы по управлению народом: от заслуг каждого зависит судьба народа и ханства. В ответном письме Церен-Дондука к императору выделяется акцентирование ханом своей веры в бодхисаттву Манджушри (чьей эманацией почитался император) и учение Цзонкхапы.

В конце 1735 г. калмыков возглавил Дондук-Омбо, внук Аюки.

Единая идентичность, показатели государственности и легитимизации – все это у ойратов обеспечивалось тибетской буддийской традицией. Поэтому связи с Тибетом понимались калмыцкими лидерами как витальная необходимость в условиях перманентной борьбы за существование ханства и сохранение своей идентичности. Дондук-Омбо также направил свое посольство в Тибет, но оно не было пропущено на границе цинской стороной, причиной было указано его русское подданство. Посланникам следующего калмыцкого правителя Дондук-Даши удалось добраться до Далай-ламы благодаря тому, что они заявили маньчжурским властям, что едут на «собственном коште», а не за казенный счет. Вероятно, им удалось привезти Дондук-Даши грамоту на ханство.

Джунгары также были ограничены в связях с Тибетом. Тем не менее, при Галдан-Церене в ханстве издавались сутры, он добивался у маньчжуров позволения направлять в Лхасу свои караваны и посольства, при контактах с

калмыками он так же ссылался на важность буддизма для сохранения народа. Позже Цяньлун, пытаясь обрести влияние на джунгарское духовенство, предлагал очередному правителю ханства, Цэван-Дорджи хунтайджи, обучать в монастырях Пекина молодых джунгарских лам, вероятно, рассчитывая воспитать их послушными исполнителями политики Цинов. Начавшаяся среди этих ойратов смута ускорила события, и, воспользовавшись просьбой хойтского правителя Амурсаны поддержать его в борьбе за джунгарский трон, маньчжуры весной 1755 г. ввели в ханство свои войска. Сопротивление джунгаров длилось почти три года, но в итоге оно было подавлено.

Большинство спасавшихся ушло на российскую территорию. В этой последней войне с некогда мощным ханством маньчжуры привлекали ойратское буддийское духовенство на свою сторону, чтобы сломить дух сопротивления народа. Религиозный фактор и ранее полагался ими важным инструментом; например, маньчжуры называли Цэван-Рабдана и Галдан-Церена «тхомкарами», что по-тибетски означало «принявшие ислам», «причиняющие страдания». Такого рода определения являлись особыми конструкциями для обструкции и недоверия к джунгарам со стороны буддийских народов, в первую очередь – со стороны других ойратов. После разгрома Джунгарии маньчжуры запретили оставшимся в живых продолжать именоваться *джунгарами*, но оставили за ними этноним *элёт*, тем самым рассчитывая на исчезновение джунгаров как народа, даже символически.

Буддизм продолжал оставаться существенным фактором в жизни Калмыцкого ханства, что было подтверждено принятием при Дондук-Даши законов «Тогтол». Они дополняли законы 1640 г., их содержание позволяет заметить большую роль, которую играл буддизм в политической и повседневной жизни ханства. В тексте упоминаются бодхисаттвы Манджушри и Ваджрапани, которые часто фигурировали и в политических трактатах. Отдельные статьи усиливали показатели идентичности, например, все калмыки были обязаны носить красную кисть на шапке, а мальчики – обучаться гра-

моте. Последнее обозначало возникновение сообщества, объединяемого вокруг определенных сакральных текстов, чем подчеркивалась значимость буддийского учения для калмыков, их будущего.

Российские власти обращали внимание на буддийский фактор с точки зрения его значения для геополитики государства. Так, императрица Елизавета Петровна требовала от сибирских властей принимать в «протекцыю» «зенгорцев», и отправить их к калмыкам, а их прежних мусульманских подданных запрещалось направлять на Волгу. Императрица Екатерина Вторая, обеспокоенная слухами о возможном бегстве калмыков в прежнюю Джунгарию, требовала, чтобы «верный калмыцкий народ» продолжал свое пребывание в южнороссийских степях. Однако отношение правителей империи к религиозным нуждам калмыков было поверхностным.

Ученые выделяют комплекс причин, повлиявших на решение правителей народа уйти из России: социальные (трения среди знати, демографические потери), экономические (скученность пастбищных территорий, уход рядовых калмыков на заработки в русские регионы, ограничения в торговле), политические (ограничение власти правителя, административные реформы) и др. Но ограничение связей с Тибетом воспринимались обществом наиболее тяжело.

У калмыков, пребывавших в окружении неродственных народов, чуждых культурно и религиозно, культурно-ценностные ориентации связывали между собой все системы общества. Со временем в религиозной системе стали акцентироваться (восстанавливать свое значение) отдельные институты, в частности, институт перевоплощений. Известные документы пока не позволяют проследить, как это происходило, но можно допустить, что первым таким опытом было признание ламы Делека, прибывшего к калмыкам летом 1758 г. с беженцами из Джунгарии, за перевоплощенца известного буддийского деятеля. Вероятно, именно этим обстоятельством можно объяснить тот пиетет, с которым калмыки отнеслись спустя несколько лет к ла-

ме Лоузан Джалчину (Лобсан Данцен), который заявлял, что его воскресили в Лхасе. Он известен тем, что вел большую агитационную работу по уходу калмыков из России в Джунгарию. Изучение доступных материалов позволяет заключить, что он выдавал себя за воплощение Лобсана Санджи, более известного как лама Анджатан, который был современником Шакур-ламы и одним из самых известных буддийских деятелей в истории народа.

Уход большей части калмыков из России случился в январе 1771 г. С тяжелыми боями тем же летом они прибыли на земли прежней Джунгарии, где их встретили цинские войска. Представитель императора заявил Убаши, что тот может направиться на поклон к Далай-ламе, поскольку Тибет входит в состав империи. Как отмечают специалисты, высшие тибетские иерархи, вероятно, ничего не знали о планах калмыков вернуться в Джунгарию.

Высокий уровень сплоченности ойратов Первой и Второй конфедераций достигался за счет интеграции их лидеров, с последующей легитимизацией складывавшегося порядка религиозной системой, обеспечивавшей действие нормативно-правовой системы. Благодаря последнему обстоятельству в период Третьей конфедерации ойраты имели немало сходного и общего в таких сферах, как культура и образ жизни. Однако в условиях быстрого роста могущества соседних империй возможности и потенциалы западных монголов не успевали адекватно реагировать на перемены во внешнем мире, особенно в условиях давления на такой принципиальный показатель идентичности, как религиозный, для хошутов и джунгаров – со стороны цинских властей, для калмыков – со стороны РПЦ.

Во второй половине XVII в. у ойратов появился институт главного ламы, позже известного у калмыков как *шаджин-лама*, призванный объединять под своим духовным главенством все ойратское общество, несмотря на иные религиозные предпочтения отдельных ее членов, поскольку основным объединяющим началом был этнический компонент (принадлежность к ойратам). Сообществом правил светский лидер, но он согласовывал свои ре-

шения с ламой, и им были обязаны подчиняться все его подданные. Тесное переплетение религиозного и этнического компонентов в ойратском обществе было характерной чертой его истории.

Буддийский фактор оказал позитивное влияние на историю ойратских конфедераций, развитие государственности у ойратов, укрепление буддийской идентичности народа. Вместе с тем, представленный у цинских властей в арсенале средств по подчинению монгольских народов, он повлиял на вхождение хошутов в состав Цинской империи, падение Джунгарии и возвращение калмыков на земли своих предков.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

Неопубликованные источники

Российский государственный архив древних актов (РГАДА)

1. Ф. 62. Китайские дела. Оп. 1. Д. 2. 1692 г.
2. Ф. 113. Зюнгорские (контайшины) дела. Оп. 1. Д. 1. 1640 г.
3. Ф. 119. Калмыцкие дела. Оп. 1. Д. 1. 1635 г.
4. Ф. 119. Калмыцкие дела. Оп. 1. Д. 1. 1645 г.
5. Ф. 119. Калмыцкие дела. Оп. 1. Д. 1. 1655 г.
6. Ф. 119. Калмыцкие дела. Оп. 1. Д. 1. 1663 г.
7. Ф. 119. Калмыцкие дела. Оп. 1. Д. 2. 1618 г.
8. Ф. 119. Калмыцкие дела. Оп. 1. Д. 2. 1636 г.
9. Ф. 119. Калмыцкие дела. Оп. 1. Д. 2. 1657 г.
10. Ф. 119. Калмыцкие дела. Оп. 1. Д. 4. 1709 г.
11. Ф. 119. Калмыцкие дела. Оп. 1. Д. 6. 1690 г.

Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ).

12. Ф. 62. Сношения России с Китаем. Оп. 62/1. Д. 8. 1732 г.
13. Ф. 62. Сношения России с Китаем. Оп. 62/1. Д. 9. 1731 г.
14. Ф. 62. Сношения России с Китаем. Оп. 62/1. Д. 11. 1731 г.
15. Ф. 62. Сношения России с Китаем. Оп. 62/1. Д. 11. 1732 г.
16. Ф. 62. Сношения России с Китаем. Оп. 62/1. Д. 12. 1731–1732 гг.
17. Ф. 103. Азиатские дела. Оп. 103/1. Д. 8. 1713-1742 гг.
18. Ф. 103. Азиатские дела. Оп. 103/1. Д. 10. 1762 г.
19. Ф. 113. Зенгорские дела. Оп. 113/1. Д. 1. 1724 г.
20. Ф. 113. Зенгорские дела. Оп. 113/1. Д. 1. 1749 г.
21. Ф. 113. Зенгорские дела. Оп. 113/1. Д. 1. 1756 г.

22. Ф. 113. Зенгорские дела. Оп. 113/1. Д. 3. 1731–1733 гг.
23. Ф. 113. Зенгорские дела. Оп. 113/1. Д. 3. 1757 г.
24. Ф. 113. Зенгорские дела. Оп. 113/1. Д. 7. 1757 г.
25. Ф. 113. Зенгорские дела. Оп. 113/1. Д. 10. 1757 г.
26. Ф. 119. Калмыцкие дела. Оп. 119/1. Д. 2. 1736 г.
27. Ф. 119. Калмыцкие дела. Оп. 119/1. Д. 12. 1729 г.
28. Ф. 119. Калмыцкие дела. Оп. 119/1. Д. 14. 1752 г.
29. Ф. 119. Калмыцкие дела. Оп. 119/1. Д. 17. 1762 г.
30. Ф. 119. Калмыцкие дела. Оп. 119/1. Д. 18. 1732–1735 гг.
31. Ф. 119. Калмыцкие дела. Оп. 119/1. Д. 22. 1760 г.
32. Ф. 119. Калмыцкие дела. Оп. 119/1. Д. 23. 1745–1746 гг.
33. Ф. 119. Калмыцкие дела. Оп. 119/1. Д. 33. 1737 г.
34. Ф. 119. Калмыцкие дела. Оп. 119/1. Д. 40. 1736 г.
35. Ф. 119. Калмыцкие дела. Оп. 119/1. Д. 41. 1737–1741 гг.
36. Ф. 119. Калмыцкие дела. Оп. 119/2. 1732–1773 гг. Кн. 2.
37. Ф. 143. Китайский стол. Оп. 491. Д. 575.

Национальный архив Республики Калмыкия

38. Ф. 35. Калмыцкая экспедиция при Астраханской губернской канцелярии. Оп. 1. Д. 85.
39. Ф. 36. Состоящий при калмыцких делах при астраханском губернаторе. Оп. 1. Д. 15.
40. Ф. 36. Состоящий при калмыцких делах при астраханском губернаторе. Оп. 1. Д. 18.
41. Ф. 36. Состоящий при калмыцких делах при астраханском губернаторе. Оп. 1. Д. 63.
42. Ф. 36. Состоящий при калмыцких делах при астраханском губернаторе. Оп. 1. Д. 134.

43. Ф. 36. Состоящий при калмыцких делах при астраханском губернаторе. Оп. 1. Д. 137.

44. Ф. 36. Состоящий при калмыцких делах при астраханском губернаторе. Оп. 1. Д. 15; Оп. 1. Д. 330.

45. Ф. Р-145. Личный фонд профессора Н. Н. Пальмова. Оп. 1. Д. 199.

46. Ф. Р-145. Личный фонд профессора Н. Н. Пальмова. Оп. 1. Д. 429.

Опубликованные источники

На русском языке

47. Алмазная сутра – Дорджи джодва – Сутра о Совершенной мудрости, рассекающей (тьму невежества), как удар молнии. На старокалмыцком, калмыцком, русском языках / перевод со старокалмыцкого А.В. Бадмаева, с санскрита В.П. Андросова. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1993. 157 с.

48. Алмазная сутра. Польза «Ваджраччхедика Праджня Парамита Сутры». На калмыцком и русском языках. Пер. с санскрита на рус. яз. «Алмазной сутры», примеч. и Послесл. В.П. Андросова. Переложение с ойратского «ясного письма» на совр. калм. графику А.В. Бадмаева. Элиста: ЦРО Калмыцкий Центральный Буддийский монастырь «Геден Шеддуб Чой Корлинг», 2012. 320 с.

49. Бабур З. Бабур намэ. Баку: Нагыл Еви, 2011. 272 с.

50. Балданжапов П. Д. Jiruken-u tolta-yin Tayilburi. Монгольское грамматическое сочинение XVIII в. Монгольский текст, пер., введ. и примеч. Улан-Удэ, 1962.

51. Бантыш-Каменский Н. Н. Дипломатическое собрание дел между Российским и Китайским государствами с 1619 по 1792 год. Казань, 1882. 576 с.

52. Габан Ш. Сказание об ойратах // Лунный свет. Калмыцкие историко-литературные памятники. Элиста, 2003. С. 84–107.

53. Голстунский К. Ф. Монголо-ойратские законы 1640 г., дополнительные указы Галдан-хун-тайджия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши. СПб., 1880. 135 с.

54. Гурлянд Я. И. Степное законодательство с древнейших времен по XVII столетие. Казань: Тип. Имп. Казан. Университета, 1904. 158 с.

55. Гомбоев Г. Алтан тобчи. Монгольская летопись в подлинном тексте и переводе с приложением калмыцкого текста истории Убаши-Хунтайджия и его войны с ойратами. Труды восточного отделения императорского археологического общества. Часть 6. 1858.

56. Гончог-Чжигмэд-Ванбо. Повествование о жизни Всеведущего Чжамьян-Шадбий-Дорчже, могущественного ученого и сиддха, называющееся «Брод, ведущий к удивительно благому уделу» / Введ., пер., комм. Н.В. Цыремпилова. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. 312 с.

57. Джамбадорджи. Хрустальное зерцало // История в трудах ученых лам. М.: Т-во научных изданий КМК, 2005. С. 62–154.

58. Джувейни Ала-ад-дин. Чингисхан. История завоевателя мира / пер. текста с англ. на рус. язык Е. Е. Харитоновой. М.: Издательский дом МАГИСТР-ПРЕСС, 2004. 570 с.

59. Дугаров Р. Н. «Дэбтэр-Чжамцо» — источник по истории монголов Куку-нора. Новосибирск: Наука, 1983.

60. Желтая история (Шара туджи). Пер. с монг., транслитер., введ. и комм. А.Д. Цендиной. М.: Восточная литература, 2017. 406 с.

61. Записки Тулишэня о его поездке в составе Цинского посольства к калмыцкому хану Аюке в 1712–1715 гг. // Русско-китайские отношения в XVIII веке. Материалы и документы. Т. 1. 1700–1725. М.: Наука, 1978. С. 437–483.

62. Извлечения из «Мин ши сань сиюй и» // Китайские документы и материалы по истории Восточного Туркестана, Средней Азии и Казахстана XIV–XIX вв / отв. ред. Г.С. Садвакасов. Алматы: Гылым, 1994. С. 36 – 56.

63. История Кукунора, называемая «Прекрасные ноты из песни Брахмы». Сочинение Сумба Хамбо. Пер. с тибет., введ. и примеч. Б.Д. Дандарона. М., 1972.

64. История монголов по армянским источникам. Выпуск второй, заключающий в себе извлечения из истории Киракоса Гандзакеци. Перевод и объяснения К.П. Патканова. СПб.: Типография императорской академии наук, 1874. 140 с.

65. История о том, как управляли государством Владыки Чингиса и поддерживали ханское правление // Санчиров В. П. Письменные памятники по истории ойратов XVII–XVIII веков. Элиста: КИГИ РАН, 2016. С. 181–240.

66. История Убаши хунтайджия и его войны с ойратами // Лунный свет. Калмыцкие историко-литературные памятники. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 2003. С. 37–47.

67. История Хо-Орлока // Санчиров В. П. Письменные памятники по истории ойратов XVII–XVIII веков. Элиста: КИГИ РАН, 2016. С. 24–35.

68. Их цааз. Великое уложение. Памятник монгольского феодального права XVII в. М.: Наука, 1981. 148 с.

69. Карпини Д. д. П. История монгалов // Джованни дель Плано Карпини. История монгалов. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М.: Мысль, 1997. С. 29–85.

70. Китайская династийная история «Юань ши (Официальная история [династии] Юань)» // Золотая Орда в источниках. Том третий. Китайские и монгольские источники. Пер., сост., вводная статья и комм. Р. П. Храпачевского. М.: ППП «Типография «Наука», 2009. С. 121-292.

71. Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. «Юань чао би ши». М. – Л.: Издательство Академии наук СССР, 1941. 619 с.

72. Козин С. А. Джангариада, героическая поэма калмыков. Введение в изучение памятника и перевод торгутской его версии. М. – Л., 1940.

73. Кононов А. Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази хана хивинского. М. – Л.: Издательство АН СССР, 1958. 193 с.

74. Крижанич Ю. Повествование о Сибири. Латинская рукопись XVII столетия, изданная с российским переводом и примечаниями Григорием Спасским. СПб.: Тип. Деп. нар. просвещения, 1822. 48 с.

75. Кухистани М. б. У. Тарих-и Абу-л-Хайр-хани // Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII веков. Извлечения из персидских и тюркских сочинений. Алма-Ата: Наука, 1969. С. 135–171.

76. Лубсан Данзан. Алтан тобчи (Золотое сказание). Пер. с монг., введ., комм. и приложения Н. П. Шастиной. М.: Наука, 1973. 439 с.

77. Материалы по истории русско-монгольских отношений. 1654–1685. М.: Наука, 1996. 560 с.

78. Материалы по истории русско-монгольских отношений. 1685–1691. М.: Наука, 1959. 352 с.

79. Норбо Ш. Зая-Пандита (Материалы к биографии). Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1999. 335 с.

80. Пагсам-джонсан: История и хронология Тибета. Пер. с тиб. яз., предисл., коммент. Р.Е. Пубаева. М.: Наука, 1991. 265 с.

81. Письма наместника Калмыцкого ханства Убаши (XVIII в.). / Факсимиле писем. Издание текстов, введ., транслитер., перев. со старокалм. на совр. калм. яз., словарь Д. Б. Гедеевой. Элиста: АПП «Джангар», 2004. 196 с.

82. Позднеев А. М. Монгольская летопись Эрдэнийн эрихэ. Подлинный текст с переводом и пояснениями. Материалы для истории Халхи с 1636 по 1736 г. СПб.: Типография императорской академии наук, 1883. 421 с.

83. Покотилов Д. Д. История восточных монголов в период династии Мин. 1368–1634 (по китайским источникам). СПб.: тип. Имп. Акад. наук, 1893. 242 с.

84. Поло М. Книга Марко Поло // Джованни дель Плано Карпини. История монгалов. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М.: Мысль, 1997. С. 192–380.

85. Пурбуева Ц. П. «Биография Нейджи-тойна» как источник по истории буддизма в Монголии. Новосибирск, 1984.

86. Раднабадра. Биография Зая-пандиты // Лунный свет. Элиста, 2003. С. 161–220.

87. Рашид-ад-дин Фазль-Аллах Абу-ль-Хайр Хамадаин. Сборник летописей. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1952. Т. 1. Кн. 1. 223 с.

88. Рашид-ад-дин Фазль-Аллах Абу-ль-Хайр Хамадаин. Сборник летописей. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1952. Т. 1. Кн. 2. 315 с.

89. Рашид-ад-дин Фазль-Аллах Абу-ль-Хайр Хамадаин. Сборник летописей. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1960. Т. 2. 253 с.

90. Рашид-ад-дин Фазль-Аллах Абу-ль-Хайр Хамадаин. Сборник летописей. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1946. Т. 3. 340 с.

91. Ремезовская летопись. История сибирская. Летопись сибирская краткая кунгурская / Исслед. и пер. Е. Дергачева-Скоп, В. Алексеев. Тобольск, 2006. 269 с.

92. Родословная торгутских ханов и князей. «Торгудын гарулга». («Происхождение торгутов») // Санчиров В. П. Письменные памятники по истории ойратов XVII–XVIII веков. Элиста: КИГИ РАН, 2016. С. 85–125.

93. Рубрук Г. д. Путешествие в восточные страны // Джованни дель Плано Карпини. История монгалов. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М.: Мысль, 1997. С. 88–189.

94. Русско-китайские отношения в XVII веке. Документы и материалы. Том 2. 1686–1691. / Отв. ред. чл.-корр. АН СССР С. Л. Тихвинский. М.: ГРВЛ «Наука», 1972. 835 с.

95. Русско-китайские отношения в XVIII веке. Документы и материалы. Том 1. 1700–1725. / Отв. ред. чл.-корр. АН СССР С. Л. Тихвинский. М.: ГРВЛ «Наука», 1978. 703 с.

96. Русско-китайские отношения в XVIII веке. Документы и материалы. Том 6. 1752–1765. / Отв. ред. чл.-корр. АН СССР С. Л. Тихвинский. М.: Памятники исторической мысли, 2011. 429 с.

97. Русско-монгольские отношения. 1636–1654: Сборник документов / Сост. М. И. Гольман, Г. И. Слесарчук. Отв. ред. И. Я. Златкин, Н. В. Устюгов. М.: ГРВЛ, 1974.

98. Русско-монгольские отношения. 1685–1691: Сборник документов / Отв. ред. Н. Ф. Демидова. М.: Восточная литература РАН, 2000.

99. Сутра Золотистого Света. Двойная Сутра. М.: ООО «Буки Веди», 2013. 258 с.

100. Сутра сердца: учения о праджняпарамите. Комментарии Далай-ламы XIV Тензин Гьяцо. Элиста: Океан Мудрости, 2013. 128 с.

101. Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. II. Извлечения из персидских сочинений, обработанные А.А. Ромаскевичем и С.Л. Волиным. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1941. 308 с.

102. Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Том I. Извлечения из арабских сочинений. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1884. XVI+564 с.

103. Тюмень Батур У. Сказание о дербен ойратах // Лунный свет. Калмыцкие историко-литературные памятники. Элиста, 2003. С. 125–154.

104. Установления о соли и чае. Пер., вступительная статья и комментарии Н.П. Свистуновой. М.: Наука, 1975. 279 с.

105. Хайдар Мирза М. Тарих-и Рашиди. Введение, перевод с персидского А. Урунбаева, Р. П. Джалиловой. Л. М. Епифановой. Ташкент: ФАН,1996. 727 с.

106. Хондемир. История монголов. От древнейших времен до Тамерлана / Пер. с персид. СПб.: в типографии Карла Крайя, 1834. 158 с.

107. Хрестоматия по истории Китая в средние века (XV–XVII вв.). М.: Изд-во МГУ, 1960. С. 86–87. URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/XV/Chrestomat/text3.htm (дата обращения: 07.06.2018).

108. Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Пер. с кит., исслед., комм. и указатели М.Е. Ермакова. В 3-х т. Т.1. М.: Наука, ГРВЛ, 1991. 251 с.

109. Чжан-му, Хэ Цютао. Мэн-гу-ю-му-цзи (Записки о монгольских кочевьях.) / Пер. с кит. П. С. Попова. СПб.: Паровая скоропечатня П.О. Яблонскаго, 1895. 487+92 с.

110. Чурас Шах-Махмуд. Хроника. / Критич. текст, пер., комм., исслед. и указ. О. Ф. Акимушкина. М.: Наука, 1976. 405 с.

111. «Шара туджи» — монгольская летопись XVII века. Сводный текст, пер. введ. и примеч. Н. П. Шастиной. М.-Л.: Издательство АН СССР, 1957. 197 с.

112. Шараф ад-Дин Йезди. Зафар-Наме. Пер. с персидского А. Ахмедова. Ташкент: САНАТ, 2008. 484 с.

На европейских языках

113. A Collection of Historical Archives of Tibet. Beijing: Cultural Relics Publishing House, 1990. 107 p.

114. Bretschneider E. Medieval Researches from Eastern Asiatic sources. London, 1888.

115. Desideri I. Mission to Tibet: the extraordinary eighteenth-century account of Father Ippolito Desideri, S.J. / transl. by Michael J. Sweet; ed. by Leonard Zwilling. Wisdom Publications, 2010. 725 p.

116. Elverskog J. The Pearl Rosary. Mongol Historiography in Early Nineteenth Century Ordos. The Mongolia Society, Inc., 2007. 196 p.

117. Elverskog J. The Jewel Translucent Sutra. Altan Khan and the Mongols in the Sixteenth Century. Leiden-Boston: Brill, 2003. 388 p.

118. Fu Lo-shu. A Documentary Chronicle of Sino-Western Relations (1644-1822). Tucson, 1966. 417 p.

119. Heissig W. Ein mongolisches Textfragrnent über den Olötenfürsten Galdan// Sinologische Arbeiten. Deutschland Institut Peking, 1944. № 2. P. 92–160.

120. Huth G. Hor chos 'byung. (Geschichte des Buddhismus in der Mongolei). Vol. 1. Strassburg, 1892; Vol. 2. Strassburg, 1896.

121. Kircher A. China Illustrata. Transl. by Dr. Charles D. Van Tuyl. Б.м. 1986. 228 p.

122. Kraft E. S. Zum Dsungarenkrieg im 18 Jahrhunder. Berichte des Generals Funingga, Aus einer mandschurischen Handschrift übersetzt und an Hand der chinesischen Akten erläutert. Leipzig: Veb Otto Harrassowitz, 1953. 191+4 S.

123. Roerich G. The Blue Annals / Parts 1 and 2. Vol. 1. Delhi: Motilal Baransidass, 1976. XXI+1283 p.

124. The Book of Ser Marco Polo the Venetian, Concerning the Kingdoms and Marvels of the East, Translated and edited, with Noted, by Colonel Sir Henry Yule, R.E., C.B., K.C.S.I., Corr. Inst. France. In two volumes. Vol. 1. With Maps and Illustrations. London: John Murray, Albemarle Street, W. 1903.

125. Sangs rgyas rgya mtsho. Life of the Fifth Dalai lama. Vol. IV. Transl. by Zahiruddin Ahmad. Aditya Prakashan, 1999. 478 p.

126. Sum-pa mkhan-po Ye-shes dpal-’byor. The annals of Kokonor / Tranl. by Ho-Chin Yang. Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series. Vol. 106. Bloomington: Indiana University; The Hague: Mouton and Co., 1969. 125 p.

На тибетском языке

127. Dpa' bo gtsug lag phreng bas brtsams pa. Dam ma'i chos kyi 'khor lo bsgyur ba rnams kyi byung ba khsal bar byed pa mkhas pa'i dga' ston. Vol. 1–2. Beijing, 1986. 808 p. (История учения — пир мудрецов.)

128. Ngag dbang blo bzang rgya mtsho mdzad. Rgyal dbang lnga pa ngag dbang blo bzang rgya mtsho’i rnam thar du ku la’i gos bzang. Vol. 1. Lhasa: Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 2012. 640 p. (Обернутое в превосходный шелк жизнеописание Пятого Далай-ламы Нгаванга Лобсан Гьяцо – Автобиография Далай-ламы Пятого.)

129. Ngag dbang blo bzang rgya mtsho mdzad. Rgyal dbang lnga pa ngag dbang blo bzang rgya mtsho’i rnam thar du ku la’i gos bzang. Vol. 3. Lhasa: Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 2012. 406+3 p. (Обернутое в превосходный шелк жизнеописание Пятого Далай-ламы Нгаванга Лобсан Гьяцо – Автобиография Далай-ламы Пятого.)

130. Ngag dbang blo bzang rgya mtsho. Rje btsun thams cad mkhyen pa bsod nams rgya mtsho'i rnam thar dngos grub rgya mtsho'i shing rta zhes bya ba bzhugs so // 'Phags pa 'jig rten dbang phyug gi rnam sprul rim byon gyi 'khrugs rabs deb ther nor bu'i 'phreng ba. Vol. 1. Dharamsala, 1977. (История жизни благословенного Соднама Гьяцо – Биографии Далай-ламы III.)

131. Ngag dbang blo bzang rgya mtsho. Gangs can yul gyi sa la spyod pa'i mtho ris kyi rgyal blon gtso bor brjod pa'i deb ther. Delhi, 1967. (История, рассказывающая о деяниях высших царей и министров на земле Страны снегов – История Тибета.)

132. The Autobiography of the first Panchen Lama Blo-bzang-chos-kyirgyal-mtshan. 1567–1662. Ed. and intr. by Ngawang Gelek Demo. New Delhi, 1969. 140 p.

133. Tshal pa kun dga rdo rje brtsams. Deb ther dmar po. Beijing, 1981. (Красная книга.) 1080 p.

134. Zhabs drung tshe ring dbang rgyal. Mi dbang rtogs brjod. Chengdu, 1981. (Биография Миванга [Пхоланая].)

На монгольском языке

135. Ойрад Монголын түүхэнд холбогдох сурвалж бичгүүд II / Эмхтгэж, тод болон худам монгол бичгээс кирил бичигт буулган, тайлбар хийсэн На.

Сухбаатар. Улаанбатар: Монгол улсын их сургууль, 2001. С. 157–166. (Источники по истории ойрат-монголов. II / Составление, издание на кириллице с ойратского и монгольского, комментарии На. Сухбаатара.)

136. Saγang Sečen. Erdeni-yin Tobči (‘Precious Summary’). A Mongolian Chronicle of 1662. Canberra: Australian National University, 1990.

На китайском языке

137. Qing shilu zhunge'er shiliao zhaibian. Urumji, 1987. 652 с. (Материалы из цинских «Правдивых записей» по истории Джунгарии.)

Карты

138. David Rumsey Map Collection. Cartography Associates. URL: https://www.davidrumsey.com (дата обращения: 01.05.2019).

Литература

139. Авляев Г. О. Происхождение калмыцкого народа (середина IX – первая четверть XVIII вв.). Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 2002. 326 с.

140. Авляев Г. О. К вопросу о «шабинерах» и «кетчинерах» в составе калмыцких улусов Астраханской области // Вестник Калмыцкого НИИЯЛИ. Серия: история. 1974. № 9. С. 139–154.

141. Авляев Г. О., Санчиров В. П. К вопросу о происхождении торгоутов и хошоутов в этническом составе средневековых ойратов Джунгарии (к проблеме этногенеза калмыков) // Проблема этногенеза калмыков. Элиста, 1984. 43-58 с.

142. Акимушкин О. Ф. Могольское государство и калмаки // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Сборник статей и выступлений международного симпозиума ЮНЕСКО. Под ред. Ш. Биры, А. Лувсандендева. Улан-Батор, 1974. С. 43–46.

143. Алексеев А. К. Политическая история Тукай-Тимуридов: по материалам персидского исторического сочинения Бахр ал-асрар. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. 228 с.

144. Андросов В. П. Очерки изучения буддизма Древней Индии. М.: ИВ РАН, Наука – Восточная литература, 2019. 799 с.

145. Андросов В. П. Основоположник Махаяны Нагарджуна и его труды. В 2-х т. Т. 2. М.: ИВ РАН, Наука – Восточная литература, 2018. 638 с.

146. Андросов В. П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь. М.: Ориенталия, 2011. 447 с.

147. Бакаева Э. П. Добуддийские верования калмыков. Элиста: АПП «Джангар», 2003. 358 с.

148. Бакаева Э. П. Буддизм в Калмыкии. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1994. 128 с.

149. Бакунин В. М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов и владельцев. Сочинение 1761 года. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1995. 153 с.

150. Балданжапов П. Б., Ванчикова Ц. П. Čaγan teüke – «Белая история» – монгольский историко-правовой памятник XIII–XIV вв. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского научного центра СО РАН, 2001.

151. Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи Дорджи Банзарова. СПб., 1891. 172 с.

152. Барг М.А. Категории и методы исторической науки. М., 1999.

153. Бартольд В. В. Двенадцать лекций по истории турцких народов Средней Азии // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 5. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М.: Наука, 1968. С. 19–192.

154. Бартольд В. В. История турецко-монгольских народов // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 5. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М.: Наука, 1968. С. 195–229.

155. Бартольд В. В. Связь общественного быта с хозяйственным укладом у турок и монголов // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 5. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М.: Наука, 1968. С. 468–472.

156. Бартольд В. В. Калмыки // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 5. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М.: Наука, 1968. С. 538–540.

157. Бартольд В. В. Чингиз-хан // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 5. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М.: Наука, 1968. С. 615–628.

158. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Бартольд В.В. Сочинения. М.: Наука, 1963. Т. 1. 763 с.

159. Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья. Верный, 1898. 102 с.

160. Барфилд Т. Опасная граница: кочевые империи и Китай (221 г. до н.э. – 1757 г. н.э.). СПб.: Издательство СПбГУ, 2009. 488 с.

161. Батай Ж. Проклятая часть. М.: Ладомир, 2006.

162. Бадмаев В. Н. Культура кочевых народов: к методологии вопроса // Вестник Калмыцкого университета. 2016. № 29 (1). С. 80-87.

163. Бадмаев В. Н., Уланов М. С., Сангаджиева Н. Н. «Ики Цааджин Бичик» и буддийские культурные традиции калмыков // Вестник Калмыцкого университета. 2017. № 35 (3). С. 148-154.

164. Батмаев М. М. Социально-политический строй и хозяйство калмыков в XVII–XVIII веках. Элиста: АПП «Джангар», 2002. 400 с.

165. Батмаев М. М. Калмыки в XVII–XVIII веках. События, люди, быт. Элиста: Kalmyk Publishing House, 1993. 381 с.

166. Берзин А. Принятие посвящения Калачакры. СПб.: Нартанг, 2002. 335 с.

167. Берзин А. Мусульмане в Тибете: исторический очерк. URL: http://studybuddhism.com/ru/prodvinutyy-uroven/istoriya-i-kultura/buddizm-i-islam/musulmane-v-tibete-istoricheskiy-ocherk (дата обращения: 17.07.2016).

168. Беспрозванных Е. Л. Калмыцко-китайские отношения в XVIII веке. Волгоград: изд-во ВолГУ, 2008. 370 с.

169. Беспрозванных Е. Л. Лидеры Тибета и их роль в тибето-китайских отношениях XVII–XVIII вв. Волгоград: изд-во ВолГУ, 2001. 406 с.

170. Бира Ш. Монгольская историография (XIII–XVII вв.). М., 1978. 380 с.

171. Бира Ш. О «Золотой книге» Ш. Дамдина. Улан-Батор: издательство Академии наук МНР, 1964. 153 с.

172. Бичеев Б. А. Глава «О пустоте» из ойратского перевода «Сутры Золотого Света» // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 3. С. 155–165.

173. Бичеев Б. А. Ойратские переводы сутр праджняпарамиты // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015б. № 4. С. 152–156.

174. Бичеев Б. А. Дети Неба — Синие Волки. Мифолого-религиозные основы формирования этнического сознания калмыков. Элиста: изд-во КалмГУ, 2005. 199 с.

175. Бичурин Н. Я. Собрание сведений по исторической географии Восточной и Срединной Азии. Сост. Л.Н. Гумилев, М.Ф. Хван. Чебоксары: Чувашское государственное издательство, 1960. 758 с.

176. Бичурин Н. Я. Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. 2-е изд. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1991. 127 с. (первое издание – 1834).

177. Бичурин Н. Я. Описание Чжуньгарии и Восточного Туркестана в древнем и нынешнем состоянии. СПб.: в типографии Карла Крайя, 1829. 270 с.

178. Бичурин Н. Я. Записки о Монголии. Том. 2. СПб.: в типографии Карла Крайя, 1828. 339 с.

179. Бокщанин А. А., Непомнин О. Е., Степугина Т. В. История Китая. Древность. Средневековье. Новое время. М.: Восточная литература, 2010. 599 с.

180. Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. М.: ГРВЛ, 1973. 408 с.

181. Борисенко И. Храмы Калмыкии. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1994. 112 с.

182. Борисенко И. В. Численный состав калмыков в основных ареалах их расселения (XVIII – начало XX вв.) // Проблемы аграрной истории дореволюционной Калмыкии. Элиста: КНИИИФЭ, 1982. С. 42–80.

183. Бродель Ф. Время мира. М.: Прогресс, 1992. 679 с.

184. Буддийская традиция в Калмыкии и Западной Монголии. Сакральные объекты. М.: Наука – Восточная литература, 2015. 238 с.

185. Бурдье П. Социология социального пространства. СПб.: Алетейя, 2007. 288 с.

186. Бурдье П. Социальное пространство и символическая власть // Теория и история экономических и социальных институтов и систем. М.: Начала-пресс. Т. 1. Вып. 2. Весна 1993. С. 137–150.

187. Валиханов Ч. О состоянии Алташара или шести восточных городов Китайской провинции Нан-Лу (Малой Бухарии) в 1858–1859 годах // Собрание сочинений. В 5 т. Том 3. Алма-Ата: Издательство АН Казахской ССР., 1985. С. 127– 218.

188. Васильев В. П. История и древности Восточной части Средней Азии, от X до XIII века, с приложением перевода китайских известий о Киданях, Чжурчженях и Монголо-Татарах // Записки императорского археологического общества. Т. 13. СПб.: Тип. Имп. академии наук, 1857. 237 с.

189. Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994.

190. Виденгрен Г. Мани и манихейство. Пер. с нем. Иванова С. В. СПб.: Издательская группа «Евразия», 2001. 256 с.

191. Викторин В. М. Астраханский край: формирование этнического состава населения (диаспоры и новая «региональная межэтническая идея») // Астраполис, 2005. №1. С. 20–25.

192. Викторова Л. Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М.: Наука, 1980. 223 с.

193. Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос // Джангар. Материалы и исследования / Вступ. ст., сост. и прим. В. З. Церенова. М.: Наука, 2004. С. 52–108.

194. Владимирцов Б. Я. Чингис-хан // Владимирцов Б. Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Восточная литература, 2002. С. 141–207.

195. Владимирцов Б. Я. Надписи на скалах халхаского Цокту-тайджи // Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Восточная литература, 2002. С. 221–246.

196. Владимирцов Б. Я. Надписи на скалах халхаского Цокту-тайджи // Владимирцов Б. Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Восточная литература, 2002. С. 247–271.

197. Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм // Владимирцов Б. Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Восточная литература, 2002. С. 295–488.

198. Владимирцов Б. Я. Монгольские титулы beki и begi // Владимирцов Б. Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Восточная литература, 2002.

199. Волобуев В. И. Карта Джунгарского государства 1738 г. И. Г. Рената как историко-географический источник. М: Пробел-2000, 2018. 224 с.

200. Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М.: Издательство Восточной Литературы, 1962. 428 с.

201. Геше В. Драгоценная лестница. Пер. с англ., комм. Б. Китинова. Элиста, 1994.

202. Гольман М. И. Русские переводы и списки монголо-ойратских законов 1640 г. // Монгольский сборник. Экономика, история, археология. М., 1959. С. 139–162.

203. Горохова Г. С. Монгольские источники о Даян-хане. М.: Наука, 1986. 117 с.

204. Грумм-Гржимайло Г. Е. Описание путешествия в Западный Китай. М.: Государственное издательство географической литературы, 1948. 684 с.

205. Гумилев Л. Н. Древнемонгольская религия // Гумилев Л.Н. Древний Тибет. М.: Ди Дик, 1996. С. 289–297.

206. Гумилев Л. Н. Ритмы Евразии. М.: Экопрос, 1993. 576 стр.

207. Гумилев Л. Н. «Тайная» и «явная» история монголов в XII – XIII вв. // Татаро-монголы в Азии и Европе. М., 1970.

208. Гуревич Б. П. Международные отношения в Центральной Азии в XVII – первой половине XIX в. М.: Наука, 1983. 309 с.

209. Гурий Архимандрит. Очерки по истории распространения христианства среди монгольских племен. Т. 1. Калмыки. Казань: Центральная типография, 1915. 254 с.

210. Гурий Архимандрит. Очерки по истории распространения христианства среди монгольских племен. Т. 1. Калмыки. Часть II. Распространение христианства среди калмыков. Казнь: Центральная типография, 1915а. 700 с.

211. Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. М.: Издательство Академии наук СССР, 1957. 240 с.

212. Дашковский П.К. Отечественная историческая наука о религиях и государственной религиозной политике у кочевых народов Саяно-Алтая и сопредельных регионов. Барнаул: Издательство Алтайского государственного университета, 2019. 246 с.

213. Джунджузов С.В. Калмыки в Среднем Поволжье и на Южном Урале (середина 30-х годов XVIII – первая четверть XX века). Оренбург: ГБУ РЦРО, 2011. 209 с.

214. Дорджиева Г. Ш. Буддизм в Калмыкии в вероисповедной политике Российского государства (середина XVII – начало XX вв.). Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2012. 203 с.

215. Дорджиева Г. Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII – начало XX в.). Элиста: АПП «Джангар», 1995. 128 с.

216. Дорджиева Е. В. Исход калмыков в Китай в 1771 г. Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. 210 с.

217. Дрейфус Д. Дело Шугдена: истоки раскола. URL: http://dalailama.ru/messages/shugden/897-shugden-affair-part-i.html (дата обращения: 23. 07. 2017.).

218. Дрёмов И. И., Кольцов П. М., Имеев В. О. Калмаки и казаки в документе 1614 года// Вестник Калмыцкого университета. 2016. № 4 (32). С. 22–28.

219. Дрёмов И. И., Семенова И. В. Казахи и калмаки Улытау в постзолотоордынское время // Булантинская битва: история исследований. Национальный историко-культурный и природный заповедник-музей «Улытау», 2015. С. 154–161.

220. Дрёмов И. И. Калмаки Дешт-и-Кыпчака (к проблеме тюркизации и исламизации монголов в Золотой Орде) // Известия Саратовского университета. Серия: История. Международные отношения. 2014. Т. 14, вып. 4. С. 96–101.

221. Дрёмов И. И. Калмаки Средней Азии XIV–XVI веков // Вестник Прикаспия: археология, история, этнология. № 3. 2012. С. 104–117.

222. Дробышев Ю. И. Климат и ханы. Роль климатического фактора в политической истории Центральной Азии. М.: ИВ РАН, 2018. 263 с.

223. Дугаров Р. Н. О духовной культуре кочевников Алашани (Из дневника Б.Б. Барадийна.) // Двадцать четвертая научная конференция «Общество и государство в Китае. Тезисы докладов. Часть II. М., 1993. С. 102–105.

224. Дугаров Р.Н. О хошутах Соко-Саджа и их связях с тибетскими племенами в XVII–XVIII вв. // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983.

225. Дьяков В. А. Методология истории в прошлом и настоящем. М., 2004.

226. Екеев Н. В. О термине «калмак» (по данным летописей и других исторических источников) // Россия и Восток: взаимодействие народов и стран. Книга 1. Труды X всероссийского конгресса востоковедов (Уфа, 7–10 октября 2015). Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2015. С. 90–93.

227. Екеев Н. В. Проблемы этнической истории алтайцев (исследование и материалы). Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография», 2011. 232 с.

228. Екеев Н. В. К проблеме этнической истории ойротов чоросов // Мир Евразии. Горно-Алтайск, 2008. № 2. С. 37–41.

229. Екеев Н. В. Дорбен-ойраты (к проблеме этимологии и этнической идентификации) // Мир Центральной Азии. Улан-Удэ, 2002. Т.1. С. 124–131.

230. Ерофеева И. В. Буддийские монастыри ойратов в Семиречье (середина XVII – середина XIX в.) // Mongolica XVIII. СПб., 2017. С. 35–48.

231. Ерофеева И. В. Хан Абулхаир: полководец, правитель, политик. Алматы: Дайк-пресс, 2007. 456 с.

232. Житецкий И. Астраханские калмыки (Наблюдения и заметки). Астрахань, 1892.

233. Жуков Е. М. Очерки методологии истории. М., 2001.

234. Жуковская Н. Л. Монголия. Мир кочевой культуры. М.: РИОР, ИНФРА-М, 2014. 327+3 с.

235. Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука 1977. 198 с.

236. Жуковская Н. Л. Формы проявления культа природы в пантеоне и ритуалах ламаизма // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970.

237. Златкин И. Я. История Джунгарского ханства. 1635–1758. 2-е изд. М.: Наука, 1983. 331 с.

238. Златкин, И. Я. Зая-Пандита как политический деятель // 320 лет старокалмыцкой письменности: материалы научной сессии. Элиста: Калмыцкое книжное изд-во, 1970. С. 21–40.

239. Зотов О. В. Китай и Восточный Туркестан в XV–XVIII вв. Межгосударственные отношения. М.: Наука, 1991. 168 с.

240. Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). Сост. и автор вводной статьи, комм. и прил. Д. Ю. Арапов. М.: ИКЦ «Академкнига», 2001. 367 с.

241. История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. Элиста: ИД «Герел», 2009. Т. 1. 848 с.

242. История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. Элиста: ИД «Герел», 2009. Т. 3.

243. История Монгольской Народной Республики. М., 1988.

244. Кадырбаев А. Ш. Правовые и культурные взаимосвязи калмыков Джунгарии и Поволжья, халхасцев с казахами: XVII-XVIII вв. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2017. Vol. 33. Is. 5. Pp. 2–10.

245. Кадырбаев А. Ш. Очерки истории средневековых уйгуров, найманов и кереитов. Алма-Ата: Изд-во «Рауан», МГП «Демеу», 1993. 165 с.

246. Калмыки / Отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 2010. 567 с.

247. Карагодин А. И. К истории шабинеровского сословия приволжских калмыков // Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977. С. 34–49.

248. Карма Тринле. История Кармап Тибета. М.: Алмазный путь, 2010. 221 с.

249. Киселев С. В., Евтюхова Л. А., Мерперт Н. Я., и др. Древнемонгольские города. М.: Наука, 1965. 371 с.

250. Китинов Б. У. Цивилизационные основы политического процесса. М.: РУДН, 2019. 367 с.

251. Китинов Б. У. «Гоман ламиных духовных служителей… не отпустил назад»: о малоизвестном эпизоде из истории калмыцко-цинских отношений // Восток. Oriens. 2019а. № 3. С. 37–47.

252. Китинов Б. У., Люлина А. Г. Рецензия на монографию: P. Schwieger. Dalai-lama and the Emperor of China. A Political History of the Tibetan Institution of Reincarnation. New York: Columbia University Press, 2014. – 342p. // AB IMPERIO. 2019. № 1.

253. Китинов Б. У. Геокультурный образ буддизма в Каспийском регионе // Вестник Калмыцкого университета. 2018. 38 (2). С. 6–11.

254. Китинов Б. У. Калмак и ойраты: топоним в религиозной истории народов Центральной Азии // Вестник РУДН. Серия: Всеобщая история. 2018а. Т. 10. № 3. С. 270–281.

255. Китинов Б. У. Эмир Ноуруз и распространение ислама у ойратов в Персии // ЛОКУС: люди, общество, культуры, смыслы. №3. 2017а. С. 41–52.

256. Китинов Б. У. «Ойраты-огеледы… пересекли реку Манкан»: этно-религиозная ситуация у ойратов в середине XV – начале XVI вв. // Вестник РУДН. Серия: Всеобщая история. 2017. Т. 9. № 4. С. 370–382.

257. Китинов Б. У. К вопросу о составе ранних ойратов. // Вестник РУДН. Серия: Всеобщая история. 2016. № 3. С. 52–57.

258. Китинов Б. У. Лама Анджатан: инкарнации учителя. // Вестник РУДН. Серия: Всеобщая история. 2016. № 2. С. 27–35.

259. Китинов Б. У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.). М.: Товарищество во научных изданий КМК, 2004. 190 с.

260. Китинов Б. У., Люлина А. Г. Первые регенты-тулку Тибета и их роль в управлении страной // Oriental studies. 2019. Issue 2. С. 164–173.

261. Китинов Б. У., Люлина А. Г. Тибетский принцип отношений «чой-йон» в цинских источниках XVII–XVIII вв. // Вестник РУДН. Серия: Всеобщая история. 2018. Т. 10. № 2. С. 126–134.

262. Китинов Б. У. Лю Цян. Религия в ойратской политике династии Цин // Вестник РУДН. Серия: Всеобщая история. Т. 11. № 1. 2019. С. 44–55.

263. Китинов Б. У. Лю Цян. Цинский источник о роли религии во взаимоотношениях между ойратами, Китаем и Тибетом // Астраханские краеведческие чтения: сборник статей / под ред. А.А. Курапова, Е.И. Герасимиди, А.Н. Алиевой. Астрахань: Сорокин Роман Васильевич, 2018. С. 82–90.

264. Кичиков М. Л. Исторические корни дружбы русского и калмыцкого народов. Образование калмыцкого государства в составе России. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1966. 152 с.

265. Ковальченко И. Д. Методы исторического исследования. М.: Наука, 1987. 440 с.

266. Козлов П. К. Монголия и Амдо и мертвый город Хара-Хото. М.: ОГИЗ, 1948. 328 с.

267. Колесник В. И. Последнее великое кочевье. Переход калмыков из Центральной Азии в Восточную Европу и обратно в XVII and XVIII веках. М.: Восточная литература, 2003. 286 с.

268. Котвич В. Л. Русские архивные документы по сношениям с ойратами в XVII–XVIII вв.// Известия Российской академии наук, № 12–15. Пг., 1919.

269. Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д. Империя Чингис-хана. М.: Восточная литература РАН, 2006. 557 с.

270. Крадин Н. Н. Комплексные общества номадов в кросс-культурной перспективе // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 2004. С. 20–49.

271. Крадин Н. Н. Структура власти в кочевых империях // Кочевая альтернатива социальной эволюции. М.: Центр цивилизационных и региональных исследований РАН, 2002. С. 79–90.

272. Красников А. Н. Методология классического религиоведения. Благовещенск, 2004. 144 с.

273. Кузьмин С. Л. Скрытый Тибет. История независимости и оккупации. СПб.: Нартанг, 2010.

274. Кукеев Д. Г. Комментированный перевод 328 цзюани Мин ши — «Ойраты» // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2008. № 2. С. 24–31.

275. Кундакбаева Ж. Б. «Знаком милости Е.И.В.» Россия и народы Северного Прикаспия в XVIII веке. М.: АИРО-монография, 2005. 303 с.

276. Кундакбаева Ж. Б. Семантика терминов «ойрат и «калмык» в трудах русских востоковедов // Вестник КазНУ. Серия Востоковедение. 2002. № 1. С. 6–10.

277. Курапов А. А. Российское государство и буддийская церковь на Юге России: этапы эволюции социально-политического взаимодействия в XVII – начале XX вв. Астрахань: Издатель: Сорокин Роман Васильевич, 2018. 462 с.

278. Курапов А. А. Законотворческая деятельность калмыцкого буддийского духовенства (XVII–XIX вв.) // Известия Уральского государственного университета. 2010. № 6 (85). Ч. 2. С. 262–268.

279. Курапов А. А. Буддизм в Астраханском крае. Вехи истории // Буддизм России. 2008. № 41. С. 119–128.

280. Курапов А. А. Буддизм и власть в Калмыцком ханстве. XVII–XVIII вв. Астрахань-Элиста: НПП «Джангар», 2007.

281. Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги Страны снегов. М.: Наука, ГРВЛ. 1975. 319 с.

282. Кюнер Н. В. Описание Тибета. Ч. 1. Вып. 1. Владивосток, 1907.

283. Лама Сопа. Вкус Дхармы. СПб.: Нартанг, 1996. 200 с.

284. Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: ГРВЛ, 1985. 535 с.

285. Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. Алматы: Санат, 1996. 656 с.

286. Леонтович Ф. И. К истории права русских инородцев. Древний монголокалмыцкий или ойратский устав взысканий. Одесса, 1879.

287. Лувсандэндэв А. Относительно калмыцкого слова тангч // V Международный Конгресс монголоведов. Доклады российской делегации. Т.2. М., 1992.

288. Лыткин Ю. Материалы для истории ойратов // Лунный свет. Калмыцкие историко-литературные памятники. Элиста, 2003. С. 390–441.

289. Лыткин Ю. С. Аюки – хан калмыцкий // Лунный свет. Калмыцкие историко-литературные памятники. Элиста, 2003а. С. 442–452.

290. Лыткин Ю. Примечания // Лунный свет. Калмыцкие историко-литературные памятники. Элиста, 2003б. С. 347–363.

291. Люлина А. Г. Тибетские институты власти и цинская система администрирования: особенности взаимодействия (середина XVII – конец XVIII вв.). Дисс… к.и.н. М., 2016. 183 с.

292. Мартынов А. С. Значение приезда послов в императорском Китае // Государственное и этническое в императорском Китае: избранные статьи и переводы. Отв. Ред. И.Ф. Попова, К.Г. Маранджян. М.: Наука – Восточная литература, 2019. С. 41-53.

293. Мартынов А. С. Государство и религии на Дальнем Востоке // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987.

294. Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII–XVIII веках в традиционной китайской системе политических представлений. М.: Наука, 1978. 284 с.

295. Миллер Г. Ф. История Сибири. Т. 1. М.: Восточная литература, 1999. 630 с.

296. Митиров А. Г. Ойрат-калмыки: века и поколения. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1998. 384 с.

297. Моисеев В. А. Джунгаро-казахские отношения в XVII–XVIII веках и политика России // Вестник Евразии. 2000. № 2. С. 22–43.

298. Моисеев В. А. Взаимоотношения ойратов Джунгарии и уйгуров Восточного Туркестана. XV–XVIII вв. // Востоковедные исследования на Алтае. Сб. статей. Под ред. В.А. Моисеева. Барнаул: изд-во Алтайского университета, 1994. С. 4–40.

299. Моисеев В. А. Джунгарское ханство и казахи (XVII–XVIII вв.). Алма-Ата: Гылым, 1991. 238 с.

300. Мокеев А. Кыргызы на Алтае и на Тянь-Шане. Бишкек: Из-Басма, 2010. 278 с.

301. Музраева Е. Ш. О роли религии в миграции хошутов в Цинхай// Вестник Калмыцкого университета. 2017. № 35 (3). С. 48-54.

302. Мункуев Н. Ц. Новые материалы о положении монгольских аратов в XIII–XIV вв. // Татаро-монголы в Азии и Европе. М.: Наука, 1970. С. 409–446.

303. Мустакимов И. А. Государственное устройство, территориальный состав и этносоциальная структура Джучиева улуса XIII–XVI вв. Автореферат дисс… к.и.н. Казань, 2012.

304. Мустакимов И. Новые документы по истории Волго-Уральского региона начала XVIII в. URL: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2006_2/02/02_3/ (дата обращения: 21.09.2016).

305. Мясников В. С., Шепелева Н. В. Империя Цин и Россия в XVII – начале XX в. // Китай и соседи в новое и новейшее время. М.: Наука, 1982. С. 34–89.

306. Нанзатов Б. З. Расселение и племенной состав «лесных народов» в предчингисовское и чингисовское время (по данным летописей Рашид-ад-Дина) // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири. Монгольская империя и кочевой мир. Материалы международной научной конференции.

Вып. 2. Под общ. ред. А.В. Харинского. Иркутск: изд-во Иркутского государственного технического университета, 2011. С. 441–451.

307. Нацагдорж Ц. Б. Калмыцкий хошун в Халхе в начале правления Юнчжэна (1728–1731 гг.) // Трансграничные миграции в пространстве Монгольского мира: история и современность. Сборник научных статей / Под ред. Балдано М. Н., Нанзатов Б. З. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2015. С. 152–195.

308. Непомнин О. Е., Иванов Н. А. Типология азиатских обществ. М.: Восточная литература РАН, 2010. 439 с.

309. Непомнин О. Е. История Китая. Эпоха Цин XVII – начало XX века. М.: Восточная литература, 2005. 712 с.

310. Нефедьев Н. Подробные сведения о волжских калмыках. Санкт-Петербург. Типография Карла Крайя. 1834. 287 с.+ илл.

311. Ноздрина И. А. Калмыцко-цинские отношения в первой трети XVIII в. и позиция России // Международные отношения в Центральной Азии: история и современность Материалы научной конференции / Под ред. И.В. Анисимовой, Ю.А. Лысенко. Барнаул: изд-во Алтайского государственного университета, 2008. С. 101–110.

312. Ноздрина И. А. Калмыцкое ханство в системе международных отношений в Центральной Азии в XVIII веке. Автореферат… к.и.н. Томск 2007. 32 с.

313. Номинханов Ц. Д. Происхождение этнонима «калмык» // Вестник Академии наук Казахской ССР. № 11. 1958. С. 99–103.

314. Орлова К. В. История христианизации калмыков. М.: Восточная литература РАН, 2006. 207 с.

315. Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период. М.: Наука, 1967. 479 с.

316. Очиров У. Б. Шабинеры в торгутовских улусах XVIII в. // Проблемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов. Элиста: КИГИ РАН, 2007. С. 77–84.

317. Очиров У. Б. Попытки объединения калмыцких и ногайских племен в первой половине XVIII в. // Вестник КИОН РАН. 2002. № 17. С. 77–85.

318. Очирын О. Ойраты в политике маньчжурской династии Цин. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2015. 238 с.

319. Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Часть первая. СПб.: Императорская академия наук, 1809. 657 с. + 116 с.

320. Пальмов Н. Томуты // Материалы по истории калмыцкого народа за период пребывания в пределах России. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 2007. С. 194–206.

321. Пальмов Н. Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Части III и IV. Ограничительные мероприятия правительства в отношении к калмыкам. Первый том исследования. Астрахань: Издательство Калмыцкого Областного Исполнительного Комитета, 1929. 391 с.

322. Пальмов Н. Н. Калмыки. Астрахань, 1928. 48 с.

323. Пальмов Н. Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Часть II. Астрахань: Издательство Калмыцкого Областного Исполнительного Комитета, 1927. 231 с.

324. Пальмов Н. Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Часть 1. XVII-XVIII века. Астрахань: Издательство Калмыцкого Областного Исполнительного Комитета, 1926. 264 с.

325. Пальмов Н. Н. Очерк истории калмыцкого народа за время его пребывания в пределах России. Астрахань: Калмгосиздат, 1922. 139 с.

326. Петров К. И. К истории движения киргизов на Тянь-Шань и их взаимоотношений с ойратами в XIII – XV вв. Фрунзе: Изд-во АН Киргизской ССР, 1961. 211 с.

327. Петров К. И. Очерки феодальных отношений у киргизов в XV–XVIII веках. Фрунзе: Изд-во АН Киргизской ССР, 1961а. 175 с.

328. Петрушевский И. П. Рашид-ад-дин и его исторический труд // Рашид-ад-дин. Сборник летописей. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1952. Т. 1, кн. 1. Стр. 7–37.

329. Пигулевская Н. В. Сирийские и сиро-тюркские фрагменты из Хара-Хото и Турфана // Советское востоковедение. Т. 1. М.: Издательство Академии наук СССР, 1940. С. 212—234.

330. Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1993. 492 с.

331. Позднеев А. М. Ургинские хутухты. Исторический очерк их прошлого и современного быта. СПб.: Типография братьев Пантелеевых, 1880. 84 с.

332. Празаускене И. А. Система управления в Восточном Тибете (XVIII – первая половина XX в.) // Государство и общество в Китае. М.: Наука, 1978. С. 121–138.

333. Прозрителев Г. Военное прошлое наших калмыков. 1812–1912. Ставрополь, 1912.

334. Почекаев Р. Ю. «Закон» Мандухай-хатун для ойратов и особенности развития монгольского права в «темные века» // Письменные памятники Востока. 2013. № 1. С. 123–137.

335. Пубаев Р. Е. «Пагсам-чжонсан» — памятник тибетской историографии XVIII века. Новосибирск: Наука, 1981. 306 с.

336. Ракитов А. И. Историческое познание. М.: Политиздат, 1982. 303 ср.

337. Рамстедт Г. И. Этимология имени Ойрат // Сборник в честь семидесятилетия Г.Н. Потанина. Записки ИРГО по отделению этнографии. Т. XXXIV. СПб.: Типография В.У. Киршбаума (отделение), 1909. С. 547–558.

338. Рассадин В. И. Возможна ли тюркская этимология этнонима «ойрад», имён «Джангар», «Чингис» и «Гэсэр»?// Per Urales ad Orientem. Iter poly-

phonicum multilingue. Festskrift tillägnad Juha Janhunen på hans sextioårsdag den 12 februari 2012. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia = Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. 264. Helsinki, 2012. С. 319-327

339. Религиоведение. Под ред. Яблокова И.Н. М.: Юрайт, 2017. 371 с.

340. Рерих Ю. Н. Грамота царя Петра I к Лубсан-тайджи и ее составитель // Рерих Ю. Н. Тибет и Центральная Азия. II. Статьи. Дневники. Отчеты. М.: Рассанта, 2012. С. 48–60.

341. Рерих Ю. Н. Монголо-тибетские отношения в XIII и XIV вв. // Рерих Ю. Н. Тибет и Центральная Азия. Статьи. Лекции. Переводы. Самара: Издательский дом «Агни», 1999. С. 140–152.

342. Рерих Ю. Н. Монголо-тибетские отношения в XVI и начале XVII вв. // Рерих Ю. Н. Тибет и Центральная Азия. Статьи. Лекции. Переводы. Самара: Издательский дом «Агни», 1999. С. 153–163.

343. Рерих Ю. Н. Звериный стиль у кочевников Северного Тибета // Рерих Ю. Н. Тибет и Центральная Азия. Статьи, лекции, переводы. Самара: Издательский дом «Агни», 1999. с. 29–50.

344. Рерих Ю. Н. Память о тохарах в Тибете // Рерих Ю. Тибет и Центральная Азия. Статьи, лекции, переводы. Самара: Издательский дом «Агни», 1999. С. 136–139.

345. Россаби М. Золотой век империи монголов: жизнь и эпоха. Санкт-Петербург: Евразия, 2009. 480 с.

346. Рыкин П. О. Этническая идентичность средневековых монголов как политический конструкт: опыт анализа источников // Сибирь в контексте русской модели колонизации (XVII – начало XX в.) Санкт-Петербург, 2014. С. 248–294.

347. Рыкин П. О. Создание монгольской идентичности: термин «монгол» в эпоху Чингисхана // Вестник Евразии. Acta Eurasica. 2002. № 1 (16). С. 48–85.

348. Рычков Н. Дневные записки путешествия капитана Николая Рычкова в киргиз-кайсацкой степе 1771 году. СПб.: типография императорской академии наук, 1772. 104 с.

349. Рычков П. И. Топография Оренбургской губернии (обстоятельное описание Оренбургской губернии), сочиненное коллежским советником императорской Академии наук корреспондентом Петром Рычковым. Часть I. Б.м., 1762. 331 с.

350. Рязановский В. А. Монгольское право (преимущественно обычное). Исторический очерк. Харбин: Политиздат, 1931. 306, 42, II с.

351. Сазыкин А. Г. Описание Тибета, составленное в XVIII в. бурятским паломником Дамбо-Доржи Заяевым // Страны и народы Востока. Вып. XXVI. Средняя и центральная Азия (география, этнография, история). Кн. 3. М.: ГРВЛ, 1983. С. 117–125.

352. Сазыкин А. Г. Этико-правовые принципы литературы «народного буддизма» и монгольские законоуложения XVII–XVIII веков // Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. Элиста, 1980. С. 129–137.

353. Сандаг Ш. Образование единого монгольского государства и Чингис-хан // Татаро-монголы в Азии и Европе. М., 1970.

354. Санчиров В. П. О происхождении основных ойратских этнонимов // Полевые исследования. 2013. № 1. Стр. 45–58.

355. Санчиров В. П. О Происхождении этнонима торгут и народа, носившего это название // Монголо-бурятские этнонимы: Сб. ст. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1996. С. 31–50.

356. Санчиров В. П. «Илэтхэл-шастир» как источник по истории ойратов. М.: Наука, 1990.

357. Санчиров В. П. «Калмаки» в «Истории» турецкого автора XVI в. Сейфи Челеби // Малоисследованные источники по истории дореволюционной Калмыкии и задачи их изучения на современном этапе. Элиста: Калмыцкий НИИ истории и филологии, 1987. С. 6–27.

358. Скрынникова Т. Д. К вопросу о формировании монгольской государственности в XI — XII вв. // Исследования по истории и культуре Монголии. Новосибирск, 1989. С. 29-45.

359. Скрынникова Т. Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI — начало XX века. Новосибирск: Наука, 1988. 104 с.

360. Скрынникова Т. Д. Роль буддизма в формировании политических идей в Монголии XIII–XVIII вв. // Методологические аспекты изучения истории духовной культуры Востока: сб. ст. под ред. Н. В. Абаева. Улан-Удэ: Бурятский институт общественных наук Сибирское отделение АН СССР, 1988а. С. 124–132.

361. Слесарчук Г. И. Архивные документы по истории сношений с Джунгарией в середине XVII в. // Вопросы социально-экономической истории и источниковедения периода феодализма в России. Сб. ст. к 70-летию А. А. Новосельского. Москва: АН СССР, 1961. С. 260-265.

362. Смирнов П. Путевые записки по Калмыцким степям Астраханской губернии. Элиста, 1999.

363. Солощева М. А. Политика империи Цин в отношении Тибета в период правления императора Юнчжэна (1723–1735 гг.). Дисс… к.и.н. СПб., 2014.

364. Солощева М. А. Кукунорский мятеж 1723–1724 годов и его значение для истории Тибета // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. 2013. Вып. 1. С. 58–67.

365. Сулейманов Р. Б., Моисеев В. А. Из истории Казахстана XVIII века (о внешней и внутренней политике Аблая). Алма-Ата, 1988.

366. Теория и методология истории: учебник для вузов / отв. ред. В. В. Алексеев, Н. Н. Крадин, А. В. Коротаев, Л. Е. Гринин. Волгоград: Учитель, 2014. 504 с.

367. Терентьев А. А. Сандаловый Будда раджи Удаяны. Sandalwood Buddha of the King Udayana. СПб.: Издание А. Терентьева, 2010. 110 с.

368. Терентьев А. А. Сандаловый Будда // Буддизм России. 2008. № 41. С. 102–112.

369. Тойнби А. Дж. Постижение истории. М.: Прогресс, 1991. 731 с.

370. Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Политиздат. 1990. 622 с.

371. Трепавлов В. В. Калмыки и Россия в XVII-XVIII вв.: подданные, вассалы или союзники? // Калмыки в многонациональной России: опыт четырех столетий. Элиста, 2008. С. 58-70.

372. Трепавлов В. В. «Белый царь». Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. М.: Восточная литература, 2007. 255 с.

373. Трепавлов В. В. Вождь и жрец в эпическом фольклоре тюрко-монгольских народов: некоторые особенности традиционной организации власти у кочевников // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004.

374. Трепавлов В. В. Государственный строй Монгольской империи XIII в. М.: Восточная литература, 1993. 168 с.

375. Тыжнов И. И. Очерки по истории Средней Сибири XVII–XVIII столетий. Томск: Издательство Томского университета, 2013. 254 с.

376. Успенский В. Л. О государстве Гуши-хана // Тибетология в Санкт-Петербурге. Сборник статей. Выпуск 1. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2014. С. 52–59.

377. Успенский В. Л. Тибетский буддизм в Пекине. СПб.: Студия НП-Принт, 2011. 367 с.

378. Успенский В. Страна Кукэ-Нор, или Цинхай, с прибавлением краткой истории ойратов и монголов, по изгнании последних из Китая, в связи с историей Кукэ-Нора // Записки Императорского Русского Географического Общества. 1880. Т. 6. С. 59–196.

379. Ухтомский Э. Э. Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. СПб.: Паровая скоропечатня «Восток», 1904. 129 с.

380. Ухтомский Э. От Калмыцкой степи до Бухары. СПб.: Типография Князя В.П. Мещерскаго, 1891. 211 с.

381. Хазанов А. М. Кочевники и внешний мир. Алматы: Дайк-Пресс, 2002.

382. Хафизова К. Ш. Хан Даваци и буддизм // Буддизм ваджраяны в России. Традиции и новации. М.: Издательство Алмазный путь, 2016. С. 282–286.

383. Хафизова К. Ш. Китайская дипломатия в Центральной Азии (XV–XIX вв.). Алматы: Гылым, 1995. 284 с.

384. Хафизова К. Ш. Цинская империя и казахские ханства. Алма-Ата, 1989.

385. Ходжаев А. Захват Цинским Китаем Джунгарии и Восточного Туркестана. Борьба против завоевателей // Китай и соседи в новое и новейшее время. М.: Наука, 1982. С. 153-202.

386. Хойт С. Этническая история ойратских групп. Элиста: Центр поддержки общественных и научных инициатив, АНО ЦПИ, 2015. 199 с.

387. Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. Т. 1–2. Новосибирск, 1991.

388. Цюрюмов А. В. К вопросу об образовании калмыцкой государственности в составе России (XVII-XVIII вв.) // Востоковедные исследования в Калмыкии. Сборник научных с статей. Вып. 5. Элиста, 2015а. С. 3–8.

389. Цюрюмов А. В. Ограничение внешнеполитических связей ханства в 40-50-е гг. XVIII в. // Востоковедные исследования в Калмыкии. Сборник научных с статей. Вып. 5. Элиста, 2015б. С. 9–13.

390. Цюрюмов А. В. Калмыцко-джунгарские отношения в первой половине XVII в. // Международные отношения в Центральной Азии: история и современность. Барнаул, 2008. С. 51–64.

391. Цюрюмов А. В. Калмыцкое ханство в 1724–1741 гг.: хроники династийных междоусобиц. Элиста: АОр «НПП «Джангар», 2005. 160 с.

392. Чернышев А. И. Общественное и государственное развитие ойратов в XVIII в. М.: Наука, 1990. 136 с.

393. Чимитдоржиев Ш. Б. Взаимоотношения Монголии и Средней Азии в XVII-XVIII вв. М.: Наука. 1979. 86 с.

394. Чимитдоржиев Ш. Б. Взаимоотношения Монголии и России в XVII–XVIII вв. М.: Наука, 1978. 216 с.

395. Чулуун С. Некоторые вопросы этнической истории хотогойтов Монголии // Altaica IX. М., 2004. С. 188–202.

396. Шакабпа В. Д. Тибет. Политическая история. СПб.: Нартанг, 2003.

397. Шараева Т. И. Этнические маркеры калмыков: исследование и материалы. Элиста: КалмНЦ РАН, 2017. 288 с.

398. Швырев В. С. Рациональность как ценность культуры. М., 2003. 176 с.

399. Шовунов К. П. Калмыки в составе российского казачества (вторая половина XVII–XIX вв.). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1992. 320 с.

400. Шовунов К. П. Очерки военной истории калмыков (XVII–XIX вв.). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1991. 189 с.

401. Штофф В. А. Моделирование и философия. М.-Л., 1966. 302 с.

402. Эрдниев У. Э. Калмыки. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1980. 282 с.

403. Эрендженова Ю. Ю. «Дорджи Джодва» - источник буддийской философии для калмыков // Сетевое востоковедение: образование, наука, культура. Материалы международной научной конференции. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2017. С. 423–425.

404. Эрендженова Ю. Ю. «Тодо бичиг» ойратов как способ осмысления тибетской буддийской традиции // Вестник Калмыцкого университета. 2016. № 4 (32). С. 156–161.

На европейских языках

405. Ahmad Z. Sino-Tibetan relations in the seventeenth century / Serie Orientale, XL. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1970. 345 p.

406. Allsen T. T. Technical Transfers in the Mongolian Empire. Bloomington: Department of Central Eurasian Studies, Indiana University, 2002. 28 p.

407. Allsen T. T. The Yuan Dynasty and the Uighurs of Turfan in the XIIIth Century // China Among Equals. Berkeley: University of California Press, 1983. Pp. 243–280.

408. Aris M. Hidden Treasures and Secret Lives: A Study of Pemalingpa, 1450–1521, and the Sixth Dalai Lama, 1683–1706. Shimla: Indian Institute of Advanced Study, 2015 (reprint of 1988). 229 p.

409. Atwood Ch. The administrative origins of Mongolia's 'tribal' vocabulary // Eurasia: Statum et Legem. 2015. № 1(4). Pp. 7–45.

410. Atwood Ch. Titles, appanages, marriages, and officials: a comparison of political forms in the Zunghar and Thirteenth Century Mongol empires // The History of Mongolia. Vol. II. Part 3. Yuan and Late Medieval Period. / ed. by D. Sneath and C. Kaplonski. Global Oriental, 2006. Pp. 610–634.

411. Atwood Ch. Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire. Fact on Line, Inc., 2004. 678 p.

412. Bareja-Starzynska A. The Mongolian Incarnation of Jo nang pa Tāranātha Kun dga' snying po: Öndör Gegeen Zanabazar Blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan (1635–1723) A case study of the Tibeto-Mongolian Relationship // The Tibet Journal. Autumn & Winter 2009 / Spring & Summer 2010. Vol. XXXIV. No. 3 & 4 / Vol. XXXV. no. 1 & 2. Pp. 243–261.

413. Barth F. Introduction // Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference / ed. by F. Barth. Bergen, Boston, 1969. Pp. 9–38.

414. Bell Ch. The Religion of Tibet. New Delhi, Madras: Asian Educational Services, 1992. 235 p.

415. Berger P. A. Empire of Emptiness: Buddhist Art and Political Authority in Qing China. University of Hawaii Press, 2003. 266 p.

416. Bira S. Some Remarks on the Hu-lan deb-ther of Kun-dga' rdo-rje // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. 1964. Vol. 17.

417. Biran M. Qaidu and the Rise of the Independent Mongol State in Central Asia. Curzon, 1997. 208 p.

418. Birtalan Á. An Oirat Ethnogenetic Myth in Written and Oral Traditions (A Case of Oirat Legitimacy) // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. 2002. Vol. 55 Iss. 1–3. Pp. 69–88.

419. Borjigidai U. The Hoshuud Polity in Khökhnuur (Kokonor) // Inner Asia. 2002. Vol. 4. no. 2. Pp. 181–195. JSTOR. URL: www.jstor.org/stable/23615411 (дата обращения: 11.10.2015).

420. Brian V. D. Zen War Stories. London, New-York: Routledge Curzon, 2003. XVIII+268 p.

421. Brophy D. The Oirat in Eastern Turkistan and the Rise of Āfāq Khwāja // Archivum Eurasiae Medii Aevi. 2008. Vol. 16. Pp. 5–28.

422. Buddhism and Politics in Twentienth-Century Asia / ed. by Ian Harris. London, New-York: Continuum, 1999. 300 p.

423. Buddhism and Violence / ed. by M. Zimmermann and the assistance of Chiew Hui Ho and Philip Pierce. Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2006. 254 p.

424. Cabezón J. I., Geshe L. D. Freedom from Extremes. Studies in Indian and Tibetan Buddhism. Gorampa's "Distinguishing the Views" and the Polemics of Emptiness. Wisdom Publications Inc., 2007. 432 p.

425. Charleux I. Chinggis Khan's ancestor, Buddha or Shaman? // Mongolian Studies. 2009. Vol. 30–31.

426. Chhosphel S. The First Jamyang Zhepa, Jamyang Zhepai Dorje// URL: http://www.treasuryoflives.org/biographies/view/Jamyang-Zhepai-Dorje/6646 (дата обращения: 18.09.2014).

427. Chuluun S. Several letters regarding Galdan Boshogtu // Oirat People: Cultural Uniformity and Diversification / ed. by I. Lkhagvasuren and Yu. Konagaya. Senri Ethnological Studies. 2014. № 86. Pp. 61–70.

428. Cosmo N. de. The Qing and Inner Asia: 1636-1800 // The Cambridge history of inner Asia: the Chinggisid Age / ed. by Nicola Di Cosmo, Allen J. Frank and

Peter B. Golden. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2009. Pp. 333–362.

429. Cosmo N. de. Qing colonial Administration in Inner Asia // The International History Review. 1998. June. Vol. 20. no. 2. Pp. 287–309.

430. Courant M. L'Asie Centrale aux XVII-e et XVIII-e siecles: Empire Kalmouk ou Empire Manchou? Lyon, 1912. 151 p.

431. Crossley P. K., Siu H. F., Sutton D.S. Introduction // Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China. Berkeley: University of California Press, 2006. Pp. 58–82.

432. Crossley P. K. A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology. Berkeley: University of California Press, 1999. 417 p.

433. Dan M. A Brief Political History of Tibet by Gu-ru Bkra-shis // Tibetan History and Language: Studies Dedicated to Uray Géza on His Seventieth Birthday. Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studie / ed. by Ernst Steinkellner. Vienna: Universität Wien, 1991. Pp. 329–351.

434. Dardess J. The Transformations of Messianic Revolt and the Founding of the Ming Dynasty// Journal of Asian Studies. 1970. № 29. Pp. 539–558.

435. Das S. Ch. Rise and Progress of Buddhism in Mongolia (Hor) // JASB. 1882. no 51. Pp. 58–75. Репринт: Tibetan Studies: Sarat Chandra Das / ed. by Chattopadhyaya A. Calcutta and New-Delhi, 1984. Pp. 149–161.

436. Das S. Ch. A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit synonyms. Calcutta: Published by the Bengal Secretariat Book Depot, 1902. 1353 p.

437. Dhondup K. The Water-Horse and Other Years. A History of XVII-th and XVIII-th Century Tibet. Dharamsala: LTWA, 1984.

438. Dictionary of Ming Biography. 1368–1644. Vol. 2. New-York – London, 1968. Pp. 1023–1751.

439. Doboom T. L. T. A Brief History of Drepung Monastery. Translated by Alexander Berzin and Khamlung Rinpoche, 1974. URL: http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/study/history_buddhism/buddhis

m_tibet/gelug/brief_history_drepung_monastery.html (дата обращения: 01.05.2018).

440. Douglas W. O., Conger D. Journey to Outer Mongolia // National Geographic. 1962. March.

441. Dreyfus G. Drepung: An Introduction. URL: http://www.thlib.org/places/monasteries/drepung/essays/#!essay=/dreyfus/drepung/intro/s/b3#ixzz38U7fXqgo (дата обращения: 29.07.2014).

442. Dreyfus G. The Shuk-den affair: History and nature of a quarrel // Journal of the International Association of Buddhist Studies. 1998. Vol. 21. no 2. Pp. 227–269.

443. Eisenstadt S. N. Comparative Civilizations and multiple modernities. Part 1. Leiden, 2003. XI+488 p.

444. Eisenstadt S. N. Revolutions and the Transformation of Societies. New York, 1978.

445. Eisenstadt S. N. The Basic Characteristics of Modernization // Modernization, Protest and Change / ed. by Shmuel N. Eisenstadt. New-Jersey: Prentice-Hall, 1966. Pp. 1–19.

446. Elverskog J. Sagang Sechen on the Tumu Incident // How Mongolia Matters: War, Law, and Society / ed. by Morris Rossabi. Brill, 2017. Pp. 6–17.

447. Elverskog J. Whatever Happened to Queen Jönggen? // Buddhism in Mongolian History, Culture ad Society / ed. by Vesna Wallace. Oxford University Press, 2015. Pp. 3–22.

448. Elverskog J. Buddhism and Islam on the Silk Road. University of Pennsylvania press, 2010. 340 p.

449. Elverskog J. Our Great Qing. The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China. University of Hawai’i Press, 2008. 242 p.

450. Endicott E. The Mongols and China: cultural contacts and the changing nature of pastoral nomadism (twelfth to early twentieth centuries) // Mongols, Turks

and Others. Eurasian Nomads and the Sedentary World / ed. by Amitai Reuven and Biran Michal. Brill, 2005. Pp. 461–481.

451. Fairbank J. K., Têng S. Y. On The Ch'ing Tributary System // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1941. Vol. 6. no 2. Pp. 135–246.

452. Farquhar D. M. Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire // Harvard Journal of Asian Studies. 1978. Vol. 38. no 1. Pp. 5–34.

453. Garley H. Patterns in the Ritual Dissemination of Padma Gling pa' treasures // Bhutan. Traditions and Changes. PIATS 2003: Tibetan studies. Proceedings of the 10th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oxford, 2003. / managing editor Charles Ramble / ed. by John Ardussi, Francoise Rommaret. Brill, 2007. Pp. 97–120.

454. Geshe G. Lodro. Geschichte der Kloster-Universitat Drepung. Wiesbaden, 1974. VI+452 p.

455. Gibson T. A Manuscript on Oirat Buddhist History // Central Asian Journal. 1990. Vol. 34. Pp.

456. Goldstein M. Religious conflict in the traditional state // Reflections on Tibetan culture. Essays in memory of Turrell W. Wylie. / eds. L. Epstein and R.F. Sherburne. Lewiston, New-York: Edwin Mellen Press, 1990. Pp. 231–247.

457. Goldstone J.A. The Rise of the West – or Not? A Revision to Socio-Economic History // Sociological Theory. July 2000. Vol. 18. no 2. Pp. 175–194.

458. Groot J. J. M. de. The Militant Spirit of the Buddhist Clergy in China // T'oung Pao. 1891. 2 (1). Pp. 127–139.

459. Grousset R. The Empire of the Steppes: a History of Central Asia. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1970. 718 p.

460. Grupper S. M. The Buddhist Sanctuary-Vihara of Labnasagut and the Il-Qan Hulegu: An Overview of Il-Qanid Buddhism and Related Matters // Archivum Eurasiae Medii Aevi. 2004. no 13. Pp. 5–77.

461. Grupper S. M. Manchu Patronage of Tibetan Buddhism during the First Half of the Ch'ing Dinasty // Journal of Tibetan studies. 1984. no. 4. Pp. 47–76.

462. Haslund H. Men and Gods in Mongolia (Zayagan). London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co, LTD, 1935. 358 p.

463. Heissig W. The Religions of Mongolia. Routledge & Kegan Paul, 1980.

464. Heissig W. Some Notes by Sung-yün on the Administration of Tibet // Oriens Extremus. 1962. Vol. 9. no. 1. Pp. 85–89.

465. Hope M. The “Nawrūz King”: the rebellion of Amir Nawrūz in Khurasan (688–694 / 1289–94) and its implications for the Ilkhan polity at the end of the thirteenth century // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. October 2015. Vol. 78. no 3. Pp. 451–473.

466. Hosne A. C. In the Shadow of Cathay: A Survey of European Encounters in Discerning, Mapping, and Exploring Tibet during the Sixteenth and Seventeenth Centuries // Archivum Historicum Societatis Iesu vol. LXXXVII, fasc. 174 (2018-II). Pp. 243–287.

467. Howorth H. History of the Mongols from the IX-th to the XIX-th Century. Pt. l. The Mongols proper and the Kalmuks. London, 1876.

468. Introduction // Mongols, Turks and Others. Eurasian Nomads and the Sedentary World / ed. by Amitai Reuven and Biran Michal. Brill, 2005. Pp. 1–12.

469. Irwin R. “Futuwwa”: Chivalry and Gangsterism in Medieval Cairo // Muqarnas. 2004. Vol. 21. Essays in Honor of J.M. Rogers. Pp. 161–170. URL: http://www.jstor.org/stable/1523352 (дата обращения: 12.08.2016).

470. lshihama Y. On the dissemination of the belief in the Dalai Lama as a manifestation of the Bodhisattva Avalokitesvara // The History of Tibet. Vol. II. The Medieval Period: c. 850–1895. The development of Buddhist Paramountcy / ed. by Alex McKay. RoutledgeCurzon, 2003. Pp. 538–553.

471. Ishihama Y. New Light on the “Chinese Conquest of Tibet” in 1720 (based on the new Manchu sources) // Tibetan Studies: Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995 / ed. by Krasser H., Much M.T., Steinkellner E., Tauscher H. Vol. 1–2. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997. Pp. 419–426.

472. Ishihama Y. A Study of the Seals and Titles Conferred by the Dalai Lamas // Tibetan Studies. Proceedings of the V Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Narita, 1989. Naritasan shinshoji 1992. Vol. 2. Pp. 501–514.

473. Jackson P. The Mongols and the Faith of the Conquered // Mongols, Turks and Others. Eurasian Nomads and the Sedentary World / ed. by Amitai Reuven and Biran Michal. Brill, 2005. Pp. 245–290.

474. Jagchid S. Buddhism in Mongolia After the Collapse of the Yuan Dynasty // Bulletin of the Institute of China Boarder Aare Studies. 1971. no 2. Pp. 43–60.

475. Jagchid S. Trade, peace and war between the nomadic Altaics and the agricultural Chinese // Bulletin of the Institute of China Boarder Aare Studies. 1970. no 7.

476. Jagou F. From Lifanyuan to the Mongolian and Tibetan Affairs Commission // Managing Frontiers in Qing China: The Lifanyuan and Libu Revisited / ed. by Dittmar Schorkowitz and Ning Chia. Leiden: Brill, 2017. Pp. 312–335.

477. Jamsran L. Attempts to Overcome a Crisis of State: the Oirats Gain in Strength // The History of Mongolia. Vol. II. Part 3. Yuan and Late Medieval Period / ed. by D. Sneath and C. Kaplonski. Global Oriental, 2010.

478. Joo-Yup L. Were the historical Oirats “Western Mongols”? An examination of their uniqueness in relation to the Mongols // Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines. 2016. Vol. 47. Pp. 1–25.

479. Kapstein M. T. The Tibetans. Malden, Blackwell, 2006. 384 p.

480. Kapstein M. The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation and Memory. New-York: Oxford University Press, 2000. 336 p.

481. Kapstein M. The Guide to the Crystal Peak // Religions of Tibet in Practice / ed. by Donald S. Lopez. Princeton: Princeton University Press, 1997. Pp. 103–119.

482. Kara D. S. “Kalmak”. The enemy in the Kazak and Kirghiz epic songs // Acta Orientalia. Academiae Scientiarum Hungaricae. 2010. Vol. 63. no 2. Pp. 167–178.

483. Karmay H. Early Sino-Tibetan Art. Aria & Phillips ltd., 1975. 128 p.

484. Kavolis V. Civilization Analysis as a Sociology of Culture // Sociological Theory. 1985. Spring. Vol. 3. no 1.

485. Khazanov A. M. The Spread of World Religions in Medieval Nomadic Societies of the Eurasian Steppes // Nomadic Diplomacy, Destruction and Religion from the Pacific to the Adriatic / ed. by M. Gervers and W. Schlepp. Toronto, 1994. Pp. 11–34.

486. Khodarkovsky M. Where Two Worlds Met. Ithaca and London: Cornell University Press, 1992.

487. King M. W. Ocean of Milk, Ocean of Blood. A Mongolian Monk in the Ruins of the Qing Empire. Columbia University Press, 2019. 281 p.

488. King M. W. Writing True Places in the Twilight of Empire and the Dawn of Revolution: The Buddhist Historiography of the Mongol Zawa Damdin Luwsandamdin (1867–1937). PhD Thesis. University of Toronto, 2014. 344 p.

489. Kitinov B. The Russian Archival Documents on the Revitalization of Buddhism in the Kalmyks in the Late 19th and Early 20th Centuries // Book of Abstracts**.** The 15th Seminar of the International Association for Tibetan Studies (IATS). Paris, 7–13 July 2019. P. 155.

490. Kitinov B. “Kings of Tibet”: Reexamination of the Role of Khoshuts in Changing the Genghisid Principle Succession of Power to the Dalai Lama’s Seal // Proceedings of the International conference “Cultural Communication and Relations between Mongolia and Tibet”. Lanzhou, 2017. Vol. 1. Pp. 1–10.

491. Kitinov B. Buddhism and Islam in political processes in the Kalmyk Khanate at the beginning of XVIII century // A Collection of Abstracts of the 6th Beijing International Seminar on Tibetan Studies. Beijing: China Tibetology Research Center, 2016. Pp. 68-69.

492. Kitinov B. Shakur Lama: the Last Attempt to Build the Buddhist State // Buddhism in Mongolian History, Culture and Society. / ed. by Vesna Wallace. Oxford University Press, 2015. Pp. 37–52.

493. Kitinov B. U. The spread of Buddhism among western Mongolian tribes between the 13th and 18th centuries: Tibetan Buddhism in the politics and ideology of the Oirat people. Lewiston, New York: Edwin Mellen Press, 2010. 324 p.

494. Kitinov B. Kalmyks in Tibetan History // The Tibet Journal. Vol. XXI. no 3. Autumn 1996.

495. Kocka J. Sozialgeschichte zwischen Strukturgeschichte und Erfahrungsgeschichte // Sozialgeschichte in Deutschland. Schieder W., Sellin V. (Hg.). Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1986. Bd. 1. S. 67–88.

496. Kollmar-Paulenz K. The Invention of «Shamanism» in 18th Century Mongolian Elite Discourse // Rocznik Orientalistyczny. 2012. T. LXV. z. 1. S. 90-106.

497. Krejci J. The Paths of Civilization. Understanding the Currents of History. Palgrave. Macmillan, 2004. 300 p.

498. Krueger R. J. Poetical passages in the Erdeni-yin Tobci. A Mongolian Chronicle of the year 1662 by Sagang Secen. Mouton & Co, 1961. 231 p.

499. Kuijp L. W. J. van der, Tuttle G. Altan Qaγan (1507–1582) of the Tümed Mongols and the Stag lung Abbot Kun dga' bkra shis rgyal mtshan (1575–1635). URL: http://himalaya.socanth.cam.ac.uk/collections/journals/ret/pdf/ret_31_27.pdf (дата обращения: 22.04.2017.).

500. Kwanten L. H. M. Tibetan-Mongol Relations during the Yuan Dynasty. 1207–1368. PhD diss. University of South Carolina Press, 1972.

501. Landa I. Oirats in the Ilkhanate and the Mamluk Sultanate in the Thirteenth to the Early Fifteenth Centuries: Two Cases of Assimilation into the Muslim Environment // Mamluk studies review. 2016. Vol. XIX. Pp. 149–191. URL: http://mamluk.uchicago.edu/MSR_XIX_2016_Landa.pdf (дата обращения: 1.12.2018).

502. Lanham G. R. Building New China, Colonizing Kokonor: Resettlement to Qinghai in the 1950s. Lexington Books, 2016. 308 p.

503. Lash D. F., Kley E. J. van. Asia in the Making of Europe. Volume III: A Century of Advance. Book 4: East Asia. University of Chicago Press, 1993. 627 p.

504. Ledyard G. Two Mongol Documents from the Koryŏ sa. // Journal of the American Oriental Society. April - June, 1963. Vol. 83. no 2.

505. Lemercier-Quelquejay C. Les Kalmuks de la Volga entre l'Empire russe et l'Empire ottoman sous le règne de Pierre le Grand // Cahiers du monde russe et soviétique. Janvier-Mars 1966. Vol. 7. no 1. Pp. 63–76.

506. Levathes L. When China Ruled the seas: the Treasure Fleet of the Dragon Throne 1405-33. New-York: Simon and Schuster, 1994. 256 p.

507. Lhamsuren M.-E. Political Order in Pre-Modern Eurasia: Imperial Incorporation and the Hereditary Divisional System // Journal of the Royal Asiatic Society. 2016. Vol. 26. Is. 4. Pp. 633–655. URL: http:/www.cambridge.org/core (дата обращения: 30.03.2019).

508. Luo Zh. The status of China’s sovereignty in Tibet during the Ming dynasty // China Tibetology. 2015. no 1. Pp. 1–53.

509. Manz B. F. Family and Ruler in Timurid Historiography // Studies on Central Asian History in Honor of Yuri Bregel / Indiana University Uralic and Altaic Series / ed. by Devin DeWeese. Vol. 167. Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies. Bloomington: Indiana University press, 2001. Pp. 57–78.

510. Markov G. E. The Social Structure of the Nomads of Asia and Africa // Studies on Central Asian History in Honor of Yuri Bregel / Indiana University Uralic and Altaic Series/ ed. by Denis Sinor. Vol. 167. Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies. – Bloomington, Indiana University press, 2001. Pp. 319–340.

511. McNeil W. H. The Rise of the West: A History of the Human Community. Chicago, 1970. 828 p.

512. Meditations on the Lower Tantras. A Stairway for Ascending to Tusita Buddha-field. From the Collected Works of the II, V, VII and XIII Dalai Lamas. Compiled and edited by Glenn H. Mullin. Dharamsala: LTWA, 1983. 145 p.

513. Miyawaki J. History of the Dzungars: Introductory survey // History of Civilizations of Central Asia: Development in contrast: from the sixteens to the mid-nineteenth century. UNESCO Publishing, 2003. Vol. 5.

514. Miyawaki J. The birth of the Oyirad khanship // Central Asiatic Journal. 1997. № 41/1. Pp. 38–75.

515. Miyawaki J. Tibeto-Mongol Relations at the Time of tile First Rje btsun dam pa Qutuqtu// Tibetan Studies. Proceedings of the V Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Narita, 1989. Naritasan shinshoji, 1992. Vol. 2. Pp. 599–604.

516. Miyawaki J. The Chinggisid Principle In Russia // Russian History. 1992a. Vol. 19. no 1/4. Pp. 261–277.

517. Miyawaki J. Did a Dzungar Khanate Really Exist? // Journal of Anglo-Mongolian Society. 1987. no 10. Pp. 1–5.

518. Montell G. The Lama Temple Potala of Jehol. Plan of the Monastery-Ground// Geografiska Annaler. 1935. Vol. 17. Supplement: Hyllningsskrift Tillagnad Sven Hedin. Pp. 175–184.

519. Moses L. W. The Political Role of Mongol Buddhism. Indiana University Uralic Altaic Series. Vol. 133. Indiana University Press, 1977. 299 p.

520. Mote F. W. The T'u-mu Incident of 1449 // Chinese Ways in Warfare. Cambridge, 1974. Pp. 243–272.

521. Nield R. China's Foreign Places. The Foreign Presence in China in the Treaty Port Era, 1840–1943. Hong Kong University Press, 2015. 400 p.

522. Nietupski P. K. Labrang Monastery: A Tibetan Buddhist Community on the Inner Asian Borderlands, 1709–1958 / Studies in Modern Tibetan Culture. Lexington Books, 2010. 306 p.

523. Nietupski P. Labrang Monastery: Tibetan Buddhism on the Sino-Tibetan Frontier // Religion Compass. 2008. Vol. 2, no 4. Pp. 513–535.

524. Ning C. The Lifanyuan and the Inner Asian Rituals in the Early Qing // Late Imperial China. Vol. 14. no 1. 1993. June. Pp. 60–92.

525. Okada H. The Third Dalai Lama and Altan Khan of the Tümed // Tibetan Studies. Proceedings of the V Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Narita, 1989. Naritasan shinshoji, 1992. Vol. 2. Pp. 645–652.

526. Okada H. Origins of the Dörben Oyirad // Ural-Altaische Jahrbücher. Neue Folge. Band 7. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987. Pp. 181–211.

527. Pallas P. S. Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Volkerschaften. T.1. Spb., 1776. XIV+232 p.

528. Pelliot P. Notes Critiques d'Histoire Kalmouke. Part 1. Paris, 1960.

529. Perdue P. C. China Marches West. The Qing Conquest of Central Eurasia. The Belknap Press of Harvard University Press, 2005. 752 p.

530. Petech L. Tibetan Relations with Sung China and with the Mongols // China Among Equals. The Middle Kingdom and its Neighbors, 10th – 14th Centuries / ed. by M. Rossaby. Berkeley: University of California press, 1983. Pp. 173–203.

531. Petech L. China and Tibet in the early XVIIIth century: history of the establishment of Chinese protectorate in Tibet. Second, revised edition. Leiden: E. J. Brill, 1972. 309 p.

532. Petech L. Notes on Tibetan History of the 18th Century // T'oung Pao. Second Series. 1966. Vol. 52. Livr. 4/5. Pp. 261–292. URL: http://www.jstor.org/stable/4527650 (дата обращения: 11.12.2012).

533. Peterson D. R., Walhof D. R. The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History. New Brunswick, New-Jersey: Rutgers University Press, 2002. 240 p.

534. Pfeiffer J. Confessional ambiguity vs. confessional polarization: politics and negotiations of religious boundaries in the Ilkhanate // Politics, Patronage and

the Transmission of Knowledge in 13th–15th century Tabriz. Leiden, Boston, 2014. Pp. 129–168.

535. Pfeiffer J. Reflections on a ‘Double rapprochement’: conversion to Islam among the Mongol elite during the Early Ilkhanate // Beyond the legacy of Genghis Khan / ed. by Linda Komaroff / Islamic history and civilization. Studies and texts. Vol. 64. Leiden-Boston: Brill, 2006. Pp. 369–389.

536. Pines Y. Beasts or Humans: Pre-Imperial Origins of the “Sino-Barbarian” Dichotomy // Mongols, Turks and Others. Eurasian Nomads and the Sedentary World / ed. by Amitai Reuven and Biran Michal. Brill, 2005. Pp. 59–102.

537. Pomplun T. Jesuit on the Roof of the World: Ippolito Desideri's Mission to Tibet. Oxford University Press, 2009. 320 p.

538. Powers J., Templeman D. Historical Dictionary of Tibet. The Scarecrow Press, Inc., 2012. 794 p.

539. Praag M. Van, Walt C. Van. The Status of Tibet. History, Right and Prospects in International Law. Westview Press, 1987. 381 p.

540. Prazniak R. Ilkhanid Buddhism: Traces of a Passage in Eurasian History // Comparative Studies in Society and History. 2014. Vol. 56. no. 3. Pp. 650–680.

541. Rachewiltz I. D. Qan, qa'an and the seal of Güyüg // Documenta barbarorum: Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag / hrsg. v. Klaus Sagaster, Michael Weiers. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983. Pp. 272–281.

542. Rachewiltz I. D. Turks in China under the Mongols: A Preliminary Investigation of Turco-Mongol Relations in the 13th and 14th Century // China among Equals: The Middle Kingdom and its Neighbors, 10th–14th centuries / ed. by M. Rossabi. University of California Press, 1983a. Pp. 281–310.

543. Rahul R. The Role of Lamas in Central Asian Politics // Central Asiatic Journal. 1969. Vol. 12. no. 3. Pp. 209–227. URL: http://www.jstor.org/stable/41926780 (дата обращения: 28.03.2017.).

544. Randeep R. Last vestige of old Tibetan culture clings on in remote Indian state. Beijing insists on claim to territory in runup to President Hu's visit to Delhi

// The Guardian. Monday, 20 November 2006. URL: http://www.guardian.co.uk/world/2006/nov/20/india.china (дата обращения: 5.10.2019).

545. Reuven A. Mamluks of Mongol origin and their role in early Mamluk political life // Mamluk studies review. 2008. Vol. 12. no 1. URL: http://mamluk.uchicago.edu/MSR_XII-1_2008-Amitai-pp119-137.pdf (дата обращения: 17.09.2016).

546. Rhoads E. J. M. Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861–1928. Seattle: University of Washington Press, 2000. 404 p.

547. Richardson H. The Political Role of the Four Sects in Tibetan History // The History of Tibet. Vol. II. The Medieval Period: c. 850–1895. The development of Buddhist Paramountcy / ed. by Alex McKay. RoutledgeCurzon, 2003.

548. Richardson H. E. The Fifth Dalai Lama's Decree Appointing Sangs-rgyas rgya-mtsho as Regent // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1980. Vol. 43. no 2. Pp. 329–344.

549. Richardson H. E. The Karma-Pa Sect. A Historical Note // Journal of the Royal Asiatic Society. 1958. October. Pp. 139–164.

550. Rinchen J. Sanskrit in Mongolia // Studies in Indo-Asian Art and Culture. New Delhi, 1974.

551. Rockhill W. W. The Dalai Lamas of Lhasa and Their Relations with The Manchu Emperors of China 1644–1908. Dharamsala: LTWA, 1998. 95 p.

552. Ron S. Central Asian Muslims on Tibetan Buddhism, 16th–18th Centuries // Trails of the Tibetan Tradition. Papers for Elliot Sperling / ed. by Roberto Vitali with assistance from Gedun Rabsal and Nicole Willock. Dharamshala (H.P.), India: LTWA, 2014. Pp. 345–359.

553. Rossabi M. Khubilai Khan. His Life and Times. Berkeley: University of California Press, 1988. XVII+322 p.

554. Rota G. The relations between Safavid Persia and the Kalmyks (1600–1725). URL: http://www.societasiranologicaeu.org/Sito%20Conferenza/pdf/abstract/monday/cl_qurraie%20martelli%20rota.pdf (дата обращения: 03.06.2015).

555. Ruegg D. S. Mchod yon, yon mchod and mchod gnas / yon gnas: on the historiography and semantics of a Tibetan religio–social and religio–political concept // The History of Tibet. Vol. II. The Medieval Period: c. 850–1895. The development of Buddhist Paramountcy / ed. by Alex McKay. RoutledgeCurzon, 2003. Pp. 362–372.

556. Sagaster K. Herrschaftsideologie Und Friedensgedanke Bei Den Mongolen // Central Asiatic Journal. 1973. Vol. 17. no 2/4. Proceedings of the 15th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference 7–12 August 1972. Pp. 223–242.

557. Schram L. M. J. The Monguors of the Kansu-Tibetan Border. Pt. 2. Their Religious Life. Philadelphia, 1957.

558. Schmithausen L. Aspects of the Buddhist Attitude towards War// Violence Denied: Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian History / ed. by Jan E.M. Houben and Karel R. van Kooij. Leiden: Brill, 1999. Pp. 45–67.

559. Schulemann G. Die Geschichte der Dalai Lamas. Leipzig, 1958. 519 p.

560. Schwieger P. The Dalai Lama and the Emperor of China: A Political History of the Tibetan Institution of Reincarnation. New-York: Columbia University Press, 2015. 342 p.

561. Serruys H. Early Lamaism in Mongolia // The History of Mongolia. Vol. II. Part 3: Yuan and Late Medieval Period. Global Oriental LTD., 2010. Pp. 538–568.

562. Serruys H. The Office of Tayisi in Mongolia in the fifteenth Century // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1977. Vol. 37. no 2. December. Pp. 353-380.

563. Serruys H. Sino-Mongol Trade During the Ming // Journal of Asian History. 1975. Vol. 9. no 1. Pp. 34–56.

564. Seventh Dalai Lama. The Preliminaries of Initiation // Meditations on the Lower Tantras. Dharamsala: LTWA, 1983. Pp. 3–29.

565. Shakabpa T. W. D. One hundred thousand moons: an advanced political history of Tibet. Translated and annotated by Derek F. Maher. Vol. 1. Leiden, Boston: Brill, 2010. 574 p.

566. Smith G. Among Tibetan texts: history and literature of the Himalayan Plateau. Wisdom Publications, 2001. 400 p.

567. Sneath D. Introduction // The History of Mongolia. Vol. II. Part 3: Yuan and Late Medieval Period. Global Oriental LTD., 2010. Pp. 391–400.

568. Sneath D. The Headless State: Aristocratic Orders, Kinship Society, and the Misrepresentation of Nomadic Inner Asia. Columbia University Press, 2007. 273 p.

569. Snellgrove D., Richardson H. A Cultural History of Tibet. New York – Washington: Weidenfeld and Nicolson, 1968. 291 p.

570. Sperling E. Pho-lha-nas, Khang-chen-nas, and the last era of Mongol domination in Tibet // Rocznik Orientalistyczny. 2012. T. 65. Z. 1. S. 195–211.

571. Sperling E. The Tibet-China conflict: History and Polemics. Washington: East-West Center, 2004. 64 p.

572. Sperling E. Notes on References to 'Bri-Gung-pa- Mongol Contact in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries // Tibetan Studies. Proceedings of the V Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Narita, 1989. Naritasan shinshoji 1992. Vol. 2. Pp. 741–750.

573. Sperling E. Lama to the King of Hsia // Journal of Tibetan studies. 1987. Vol. 2.

574. Sperling E. The 1413 Ming Embassy to Tsong-Kha-pa and the Arrival of Byams-chen Chos-rje Shakya Ye-Shes at the Ming court // Journal of Tibetan Studies. 1982. Vol. 2. Pp. 105–108.

575. Takahiro O. The Development of the Junghars and the Role of Bukharan Merchants // Journal of Central Eurasian Studies. 2011. Vol. 2. Pp. 83–100.

576. Taupier R. The Oirad of the Early 17th Century: Statehood and Political Ideology. PhD diss. University of Massachusetts Amherst, 2014.

577. The Encyclopaedia of Islam. Vol. 5. Leiden: Brill, 1982. XVIII, 1263 p.

578. The Mongol Empire: A Historical Encyclopedia. In 2 vols. / ed. by Timothy May. ABC-CLIO, 2016. 636 p.

579. The Tibetan History Reader / ed. by Tuttle Gray and Schaeffer Kurtis R. New York: Columbia University Press, 2013. xxvi + 720 pp.

580. Thurman R. A. F. Tibet and the Monastic Army of Peace // Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence / ed. by K. Kraft. Albany, New-York: State University of New York Press, 1992. Pp. 77–90.

581. Terentyev A. Sandalwood Buddha Statue of the King Udayana. URL: http://www.scribd.com/doc/49714591/Udayana-Buddha-book-Engl (дата обращения: 25.06.2016.).

582. Togan I. Variations in the Perception of Jasagh // History of Central Asia in Modern Medieval Studies. Тошкент: Yangi Nashr, 2013. Pp. 67–101.

583. Tsengel H. A Brief Study of the term “Degedü Mongγol” and Its Meaning // Ойрад ба дээд монголын туух, сурвалж бичгийн судлал. Улаанбаатар: Соёмбо принтинг, 2017a. Pp. 90–101. (Источниковедение и история ойратов и верхних монголов.)

584. Tsengel H. The Formation of the Dorben Oyirad Alliance // Ойрад ба дээд монголын туух, сурвалж бичгийн судлал. Улаанбаатар: Соёмбо принтинг, 2017b. Pp. 73–89. (Источниковедение и история ойратов и верхних монголов.)

585. Tsering D., Bleie T. The Chang Tang Plateau: new evidence of historic migration // China Tibetology. 2016. no 2. Pp. 57–84.

586. Tsyrempilov N. Dge lugs pa divided: some aspects of the political role of Tibetan Buddhism in the expansion of the Qing dynasty // Power, Politics and the

Reinvention of the Tradition / ed/ by B.J. Cuevas K.R. Schaeffer. PIATS 2003: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Brill, Leiden & Boston, 2006. Pp. 47–64.

587. Tucci G. The Religions of Tibet. Routledge and Kegan Paul, 1980. 340 p.

588. Tucci G. Tibetan Painted Scrolls. Vol. 1–3. Roma, 1949.

589. Turgut T. Unutulan Budistler. Cin – Rusya arasinda Turgutlar // Toplumsal Tarih. 2013. no 234.

590. Twitchett D. Zum Dsungarenkrieg im 18 Jahrhundert. Berichte des Generals Funingga. By Eva S. Kraft. Leipzig, 1953. pp. 191, map. // Journal of the Royal Asiatic Society. 1956. Vol. 88. no 3–4. Pp. 206–207.

591. Twitchett D. C., Mote F. W. The Cambridge History of China. The Ming Dynasty, Part 2: 1368–1644. Cambridge University Press, 2008. Vol. 8. 1204 p.

592. Uray G. Tibet's connection with Nestorianism and Manicheism in the 8th–10th centuries // Contributions on Tibetan language, history and culture / ed. by Ernst Steinkeller and Helmut Tauscher. Wien, 1983. Pp. 400–429.

593. Uspensky V. The status of Tibet In the Seventeenth – early Eighteenth centuries: a Mongolian perspective // Rocznik Orientalistyczny. 2014. T. 67. Z. 1. Pp. 230–237.

594. Uspensky V. Gombojab — A Tibetan Buddhist in the Capital of the Qing Empire // Biographies of Eminent Mongol Buddhists / ed. by J. Elverskog. Halle: International Institute for Tibetan and Buddhist Studies, 2008. Pp. 59–70.

595. Vardanyan A. A. Contribution to the History of the Oirat Mongols: Some Coins of the Sutayid Rulers of Al-Jazira and Southern Armenia, 740–750s / 1340–1350s // Journal of the Oriental Numismatic Society. 2013. no 217. Pp. 9–15.

596. Vernadsky G. The Mongols and Russia. New Haven, 1953.

597. Vitali R. A. Chronology (bstan rtsis) of Events in the History of Mnga' ris skor gsum (tenth-fifteenth centuries) // The History of Tibet. Vol. II. The Medie-

val Period: c. 850-1895. The development of Buddhist Paramountcy / ed. by Alex McKay. RoutledgeCurzon, 2003. Pp. 53–89.

598. Waddell L. A. Tibetan Buddhism: With its Mystic Cults, Symbolism and Mythology, and in Its Relation to Indian Buddhism. Dover Publications, Inc., 1972. XVIII+598 p.

599. Wakamatsu H. Ilagugsan Qutugtu: An Essay // Tibetan Studies. Proceedings of the V Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Narita, 1989. Naritasan shinshoji 1992. Vol. 2. Pp. 845–848.

600. Weiers M. Die Historische Dimension Des Jade-Siegels Zur Zeit Des Mandschuherrschers Hongtaiji // Zentral-Asiatische Studien. 1994. Vol. XXIV. Pp. 119–145.

601. Wendt A. Social Theory of International Politics. Cambridge University Press, 1999.

602. Wylie T. V. Lama Tribute in the Ming Dynasty // The History of Tibet. Vol. II. The Medieval Period: c. 850–1895. The development of Buddhist Paramountcy // ed. by Alex McKay. RoutledgeCurzon, 2003.

603. Wylie T. V. The First Mongol Conquest of Tibet Reinterprated. // Harvard Journal of Asian studies. 1977. Vol. 37. no l. Pp. 103–133.

604. Wylie T. V. The Geography of Tibet According to the “Dzam-gling-rgyas-bshad”. Roma, 1962. 286 p.

605. Yangdon D. Rig ’dzin Dpal ldan bkra shis (1688–1743) and the emergence of a tantric community in Reb kong, A mdo (Qinghai) // Journal of the International Association of Buddhist Studies. 2011/2012. Vol. 34. no 1–2. Pp. 3–30.

606. Yoeli-Tlalim R. Islam and Tibet: Cultural Interactions – An Introduction // Islam and Tibet – Interactions along the Musk Routes / ed. by Anna Akasoy, Charles Burnett, Ronit Yoeli-Tlalim. Ashgate, 2011.

607. Zarcone T. Between Legend and History: About the “Conversion” to Islam of Two Prominent Lamaists in the Seventeenth-Eighteenth Centuries// Islam and

Tibet – Interactions along the Musk Routes / ed. by Anna Akasoy, Charles Burnett, Ronit Yoeli-Tlalim. Ashgate, 2011.

608. Zieme P. Notes on the Religions in the Mongol Empire// Islam and Tibet – Interactions along the Musk Routes / ed. by Anna Akasoy, Charles Burnett, Ronit Yoeli-Tlalim. Ashgate, 2011. Pp. 177–187.

На ойратском и монгольском языках

609. Badai H. Oirad moŋɣol-in tūki soyol-in sudulul. Urumji: Šinǰiyang-un arad-un keblel-ün qorii-a, 2004. 251 p. (Изучение истории и культуры ойрат-монголов.)

610. Liǰei K. Oyirad-un teüke šasin-u sudulul. Urumji: Šinǰiyang-un arad-un keblel-ün qorii-a, 2002. 248 p. (Исследование истории буддизма у ойратов.)

611. Баруун монголын сум хийдуут, соёлын ов. Ред. На. Сухбаатар, Б. Тувшинтогс. Улан-Баатар, 2018. (Культурное наследие храмов и монастырей западных монголов.)

612. Ойрад Монголын түүхэнд холбогдох сурвалж бичгүүд. II / Эмхтгэж, тод болон худам монгол бичгээс кирил бичигт буулган, тайлбар хийсэн На. Сухбаатар. Улаанбатар: Монгол улсын их сургууль, 2001. С. 157–166. (Источники по истории ойрат-монголов. II / Составление, издание на кириллице с ойратского и монгольского, комментарии На. Сухбаатара.)

613. Сухбаатар На., Баярсайхан Д. Хойдын туух. Улаанбаатар: Соёмбо принтинг, 2016. (История хойтов.)

614. Тэрбиш Л. Ойрадын бурханы шашны товч туух. Улаанбаатар, 2008. 366 с. (История буддизма у ойратов.)

615. Цэнгэл Х. «Алтан хааны цаазын бичиг» хийгээд Гууш хааны «Цаазын бичиг»-ийн харьцаа, холбогдол // Ойрад ба дээд монголын туух, сурвалж бичгийн судлал. Улаанбаатар: Соёмбо принтинг, 2017. С. 118–144. («Цаджин бичиг» Алтан-хана и «Цаджин бичиг» Гуши-хана: сопоставление // Источниковедение и история ойратов и верхних монголов.)

616. Цэрэнбал Гу., Цэнгэл Х. Хох нуурын чуулганы цаазын бичиг. Улаанбаатар: Соёмбо принтинг, 2018. 412 с. («Цаджин бичиг» кукунорского чуулгана.)

На тибетском зыке

617. Bod mi'i khrims mthun gzhung dga' ldan pho brang dbu brnyes nas lo 360 'khor ba'i bka' drin rjes dran dang ma ongs mdun bskyod kyi kha phyogs. Vol 1. Dharamsala: LTWA, 2002. 458 p. (Навстречу празднованию 360-летия основания Центрального правительства Ганден Пходранг.)

618. Rgyal-mo ’Brug-pa. Bod kyi lo rgyus gleng ba’i gtam. Beijing, 2015. 533 p. (Гьялмо Другпа. Замечания по истории Тибета.)

На китайском языке

619. Su yi la. Wei la te – Xi meng gu wen hua bian qian. Beijing: Min zu chu ban she, 2002. 221 с. (Суйла. Ойраты – Культурные изменения в Западной Монголии.)