

29C154/  
K-45  
-51716

**Б. У. Китинов**

**СВЯЩЕННЫЙ ТИБЕТ  
И ВОИНСТВЕННАЯ СТЕНЫ:  
БУДДИЗМ У ОЙРАТОВ  
(XIII – XVII вв.)**

**Москва 2004**

29/с 154)  
К-45

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
им. М.В. Ломоносова  
ИНСТИТУТ СТРАН АЗИИ И АФРИКИ  
ЦЕНТР ИНДОЛОГИЧЕСКИХ И БУДДОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

МЕЖДУНАРОДНАЯ ПРОГРАММА  
“ЛИДЕРЫ В ОБЛАСТИ ОКРУЖАЮЩЕЙ СРЕДЫ И РАЗВИТИЯ”

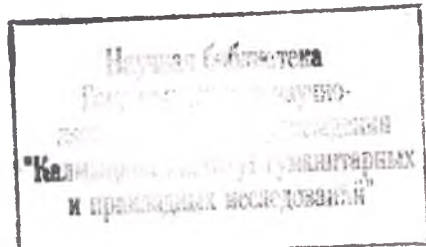
---

Б. У. Китинов

СВЯЩЕННЫЙ ТИБЕТ  
И ВОИНСТВЕННАЯ СТЕПЬ:  
БУДДИЗМ У ОЙРАТОВ  
(XIII – XVII вв.)

Под общей редакцией акад. РАН  
Г. М. Бонгард-Левина

КС



Товарищество научных изданий КМК  
Москва ♦ 2004

-51416-

Б. У. Китинов. СВЯЩЕННЫЙ ТИБЕТ И ВОИНСТВЕННАЯ СТЕПЬ: БУДДИЗМ У ОЙРАТОВ (XIII – XVII вв.). / Под ред. Г. М. Бонгард-Левина. Москва: Т-во научных изданий КМК. 2004. 190 с.

В книге освещается история буддизма у ойратов в XIII–XVII веках. Буддизм оказал значительное влияние на политику, культуру, мировоззрение и образ жизни этих западномонгольских племен, основавших в XVII–XVIII веках три независимых государства на территории Евразии, в которых Тибет в лице лам школ Кагью и Гелук имел значимое влияние. В монографии на основе анализа большого объема источников и литературы впервые изучаются этноконфессиональная составная истории буддизма у ойратов, причины успеха у них той или иной тибетской буддийской школы, освещается роль отдельных лам в распространении учений своих школ, предпринята попытка выявления роли тантризма и шаманизма, рассматриваются другие особенности буддизма у ойратов.

*Редактор Н.В. Барина*

*Рецензенты:*

*к.ф.н., доцент Демчук А.Л. (философский ф-т МГУ)*

*д.и.н., проф. Ставиский Б.Я. (акад. РАН, проф. РГГУ).*

*Своему народу посвящаю.*

*Автор.*

*История буддизма у ойратов является одной из наиболее интересных проблем истории тибетского буддизма. Множество известных тибетских лам и учителей участвовали в этом процессе, длившемся веками. У ойратов были распространены различные тибетские буддийские школы, например, такие как ньингма, кагью, гелук. И я надеюсь, что эта книга поможет вам познать этот средневековый период истории буддизма в Центральной Азии, увидеть, что наше общее прошлое поможет нам развивать дружбу и сотрудничество ради блага всех живых существ.*

*Тубден Нгодуб,  
Государственный Оракул Тибета.*

## Введение

Конец XX – начало XXI веков принесли человечеству проблемы, которые требуют, прежде всего, их глубокого и комплексного осмысления. Они являются всеобщими: сохранение природных ресурсов, парниковый эффект, развитие стран так называемого третьего мира, рост народонаселения, глобальный терроризм, сепаратизм и др. Резко возрос уровень вовлеченности религиозного фактора в самые различные области общественной жизни.

Наше время ломает старые представления о границах, влияниях культур, развитии отдельных народов и всего человечества. То, что называется “глобализацией”, несет в себе противоречивые процессы. Каждый народ стремится выстоять перед угрозой размывания национально-культурных особенностей, нивелирования морально-нравственных, религиозных и иных ценностных представлений, найти свой ответ на теории “конфликта цивилизаций”.

Среди указанных процессов и явлений религиозная составная играет немаловажную роль. Религиозная принадлежность, наряду с этнической, является ключевой для самоидентификации человека и общества.

В России, пережившей затяжной “атеистический” период, после роста религиозности масс в первой половине 1990-х гг. произошла стабилизация *количества* верующих, но практически нет исследований *качества* веры, мало обращают внимания на религию как составную часть внутренней политики. Среди конфессий значительных успехов добился буддизм, в советское время практически не признававшийся.

Буддизм в стране стал реально развиваться только с началом перестроечных процессов в середине 1980-х годов прошлого века, и процесс этот продолжался где-то до середины 90-х годов. За это время были достигнуты немалые результаты в восстановлении или строительстве храмов, молельных домов, культовых построек, в организации и деятельности общин верующих, в распространении соответствующей печатной, изобразительной и иной продукции религиозного содержания, и т.д. Однако где-то с 1995 г. наметилось некоторое замедление в укреплении буддизмом своих позиций, который вскоре перешел в фазу спорадической активности (в основном в связи с политическими процессами) и инертности в развитии.

Среди российских регионов, где распространен буддизм, Калмыкия выделяется своим географическим расположением, культурной спецификой, историей народа. В настоящее время религиозная ситуация в



республике характеризуется крайней неустойчивостью ввиду самых различных причин. Среди них можно указать на миграционные процессы, уровень подготовленности священнослужителей, их политизацию, прозелитизм иных религий и др. Всплеск этноконфессионального самосознания калмыков происходит на фоне подобного явления среди народов, проживающих на территории Юга России, и это вкупе со сложными социально-политическими процессами, характеризующими Каспийский регион, определяет рост интереса к историческому прошлому народов, в частности калмыков. При этом значительное внимание начинает уделяться буддизму, который видится не только как медиатор в межрелигиозном диалоге, но также как религия, имевшая (и имеющая) огромное влияние на всех калмыков ввиду специфики истории буддизма у калмыков, взаимосвязи веры и общества.

Изучение этапов распространения и особенностей буддизма у ойратов (самоназвание калмыков), роли религии в культурной, политической, экономической и иных сферах жизни чрезвычайно важно. Оно позволяет проследить развитие ойратского общества, общественных отношений как внутри этих племен, так и их внешних связей с соседними народами, тем более что буддийская община оказывала значительное влияние на формирование таких отношений.

Ойраты — западномонгольские племена — оказывали значительное влияние на судьбы народов Центральной Азии в течении всего средневековья. Вышедшие на арену истории при Чингисхане, отстаивавшие свою независимость в войнах с монголами, китайцами и тюрками, ойраты в середине XV века объединили под своей властью всю Монголию, а еще через два века создали три ханства — Джунгарское в Центральной Азии, Хошоутское в Северном Тибете и Калмыцкое в России.

Ойраты издавна привлекали к себе внимание ученых. Многие проблемы их истории получили освещение в отечественной и зарубежной историографии, но следует заметить, что история ойратов в доджунгарский период (до середины XVII века) является наименее изученной в исторической науке. Между тем, именно в то время были заложены основы их дальнейшего развития, именно тогда, наряду с общественно-политическим развитием, у ойратов завершается процесс формирования буддийского мировоззрения и буддийской культуры.

Буддизм — религия, принципиально отличная от примитивных культов родового общества, гораздо больше соответствовала происходившим социальным изменениям и с успехом заменила прежние верования у ойратов.

История распространения и утверждения буддизма у ойратов — это часть сложной и многоплановой проблемы распространения этой мировой религии, и, таким образом, изучение данного процесса является определенным вкладом в изучение буддизма в целом. Буддизм у ойратов в раннее средневековье неразрывно связан с дальнейшим своим развитием у ойратов (калмыков) позднего средневековья, поэтому исследование истории буддизма на ранних этапах его утверждения в качестве господствующего мировоззрения позволяет с большей адекватностью ответить на многие вопросы, возникающие при изучении истории и культуры ойратов и калмыков последующих периодов.

Среди имеющихся на сегодняшний день сравнительно многочисленных работ по истории буддизма у монголоязычных племен большая их часть посвящена анализу буддизма в Монголии, то есть у восточных монголов, подразумевая монгольский суперэтнос как нечто целое, одинаковое во всех своих племенных делениях. Тем самым многие проблемы истории монголоязычных народов оказываются либо обойденными вниманием, либо получают однозначные трактовки, что в любом случае не дает ответа на ряд вопросов по истории буддизма у ойратов.

При этом более или менее полно изучен буддизм периода становления и существования единой Монгольской империи, а также начиная со второй половины XVI века — времени встречи Соднама Гьяцо, главы тибетской буддийской школы Гелук, с ханом монголов-тумэтов Алтаном. В историографии преобладает мнение, что после падения династии Юань монголы (в их число включают также и ойратов) “позабыли” свою религию, вернулись к шаманизму; данный подход также не способствует объяснению причин быстрого распространения у этих народов школы Гелук. Кроме того, принято считать, что ойраты стали следовать учению этой школы, как и вообще буддизму, после того, когда эта религия успела утвердиться еще прежде у монголов; такое жесткое ограничение временных рамок не способствует восстановлению объективной картины прошлого ойратов и калмыков. Весьма характерным примером для такого вывода является, в частности, проблема с установлением даты создания калмыцкого героического эпоса “Джангар”: признавая несомненную древность эпоса, ученые, тем не менее, вынуждены относить создание основного блока произведения к XVII веку, поскольку буддизм якобы стал распространяться только в то время [Неклюдов, 1984, с. 72–74].

Ученые выдвигают разные точки зрения на проблему идентификации и времени распространения среди монголоязычных народов первых тибетских буддийских школ, начавших проповедовать свои учения в еди-



ной империи. Априори отрицалось существование в то время какой-либо тибетской религиозной школы у ойратов, тем более отличной от тех, что имели преобладание при монгольском императорском дворе в Китае. Только в последнее время появился ряд публикаций, в которых авторы, исходя из известного факта патронирования императорами Юань школы Сакья, приходят к выводу о существовании у ойратов этой же школы, что не выдерживает никакой критики.

Несмотря на наличие достаточного количества работ по истории буддизма у монголоязычных народов, проблемы этапов распространения и имевшихся при этом особенностей буддизма у ойратов, влиянии буддизма на политику не стали предметом специального исследования. Это, видимо, обусловлено скудностью исторических источников. Ойраты, чье культурное наследие исследуется в данной работе, практически полностью были уничтожены Цинами в течении первой половины XVIII века. Погибли уникальные документы, разрушению подверглись памятники материальной культуры. Культурное наследие калмыков, творивших историю России вместе со многими народами Российской империи и СССР (войны Петровской эпохи, русско-турецкие войны, Отечественная война 1812–1814 гг., восстания С. Разина, Е. Пугачева, Первая мировая, Великая Отечественная войны, ссылка в Сибирь и др.), также во многом было утеряно, уничтожено.

Китайские, монгольские и тюркские источники, содержащие большой объем информации по политической, культурной, экономической истории указанных народов и доступные нам сегодня, дают немного данных по исследуемой теме. При написании монографии автор во многом опирался на тибетские и калмыцкие источники, которые по поставленной здесь теме прежде мало исследовались.

### ***Предмет и задачи исследования***

Как правило, при изучении буддизма анализу подвергаются его философская и идеологическая стороны, тогда как для историка более важно установить время распространения, роль и преломление буддизма в воспринимающей его культуре и обществе. Изучение исторического развития буддизма — ключ к пониманию буддизма в целом; до сих пор актуально замечание С.Ф. Ольденбурга, высказанное еще в начале прошлого века: “поражает незначительное число попыток разобраться в его (то есть буддизма. — Б.К.) развитии, без представления о котором немислимо понимание буддизма в любой из стадий этого развития” [Ольденбург, 1996, с. 354]. Очень часто буддизм изучается “как бы вне време-

ни и пространства” [там же]. Это утверждение вполне применимо к истории буддизма у ойратов, тем более, что, развиваясь в теоретической области строго в русле тибетских канонических традиций, в практическом плане первая мировая религия имела у них свои специфические черты. К сожалению, работы ойратских мыслителей и лам по теории буддизма практически не подвергались изучению, в основном по причине их отсутствия или недоступности. Внешняя же специфика отмечалась бессистемно, без привязки к конкретным условиям и времени появления и функционирования той или иной школы буддизма.

Чтобы буддизм был воспринят в новой среде, в составе культуры — реципиента должны сложиться определенные условия или явления, по своему содержанию и значению восприимчивые или аналогичные буддизму. Как писал Б.Я. Владимирцов: “Никакая государственная власть не могла бы распространить новой веры так скоро, если бы не оказалось подходящей почвы для восприятия новых идей в самом обществе” [Владимирцов, 1919, с. 11]. На наш взгляд, здесь прежде всего подразумевалась та системообразующая роль, которую сыграло несторианское христианство у ранних ойратов. Это направление восточного христианства имело значительное распространение у западных монголов до эпохи Чингисхана. Еще более концепция о необходимых условиях или явлениях применима к феномену быстрого распространения второй (середина XIII века), и особенно третьей (XV век) волн буддизма у монголоязычных народов. Это дает основание для определения места и роли буддизма у ойратов не только в понятиях исходной культуры (тибетской), но и с более общей методологической точки зрения.

Цель данной работы — определение основных этапов распространения буддизма у ойратов, причин и условий, повлиявших на становление у них религиозной специфики, влияние религии на историю народа. Впервые в отечественной историографии излагается история распространения и утверждения буддизма у ойратов в доджунгарский период (XIII – середина XVII века), анализируются предпосылки восприятия этого учения, факты, раскрывающие механизм взаимодействия общины и государства.

Впервые, с привлечением оригинальных источников, обосновывается теория об имевших место в истории западных монголов трех этапов (волн) распространения буддизма; обсуждается проблема несомненного влияния этноспецифики монголоязычного общества на утверждение в их среде различных тибетских религиозных учений. При этом особое внимание уделяется этноидентификации монголоязычных народов, обо-

значенных в тибетоязычных источниках как “сог” и “хор”. В исследовании мы показали, что западные монголы следовали не Сакья, а Кагью — иной школе тибетского буддизма, раскрыли предпосылки, обусловившие преобладание у ойратов с XVI века школы Гелук. Поднимается проблема о возможных вооруженных выступлениях ойратов против монголов на почве религиозных разногласий, по причине покровительства указанными племенами тибетского буддизма разных направлений, буддизм у ойратов в Персии.

В работе освещаются и такие проблемы: расположение западных монголов и ойратов в Центральной Азии в раннее средневековье; религиозные воззрения западных монголов и распространение в их среде тибетского буддизма; политическая история ойратов в связи с их религиозной историей; роль и значение первых ойратских проповедников школы Гелук в утверждении последней в монголоязычном мире; влияние китайских династий Мин и Цин на распространение буддизма в монгольском обществе; тантризм и шаманизм у ойратов.

Исследование указанных проблем не позволит полностью осветить ключевые вопросы по распространению и утверждению тибетского буддизма у ойратов, если не поставить и не предложить решение вопроса об отдельных особенностях истории буддизма у западных монголов. Данный вопрос органично входит в теорию о родстве, но не одинаковости западных и восточных монголов, и является еще одной гранью культурной самобытности ойратов и калмыков.

Вступив во взаимодействие с традиционными верованиями, представлениями и обычаями, будучи зависим от состояния внутренних дел и внешнего положения Тибета и монголоязычных народов, буддизм у ойратов приобрел определенные местные черты; мы не можем говорить об особом “ойратском” буддизме, поскольку, в отличие от монгольского, имевшего свою полную иерархическую организацию (глава религии, система обучения и т.д.), у ойратов ничего оригинального разработано не было. Таким образом, буддизм у ойратов можно рассматривать в качестве специфического варианта тибетского буддизма. Вместе с тем, буддизм у калмыков в России имел более глубокие отличия от исходной тибетской формы, нежели буддизм у центрально-азиатских соплеменников.

Есть и другой аспект этой проблемы.

Под особенностями буддизма у ойратов мы понимаем наличие различных буддийских школ у ойратов, их взаимоотношения с ханской властью, на этническом (субэтническом) и политическом уровнях.

В условиях существования различных религиозных воззрений в средневековом ойратском обществе возвышение буддизма сопровождалось утверждением его главенствующего положения по отношению к другим религиям, и превращением его в идеологию государства. В этой роли буддизм в периоды социальной напряженности общества (например, по причине войн) легитимировал отклоняющееся от буддийских норм поведение членов общества, тем самым вступая в еще более тесный союз с властью. Таким образом, буддизм для ойратов выступал, скорее, своей идеологической стороной, чем религиозной, и поэтому, несмотря на теснейший союз сангхи и государства, учения и политики, ламы никогда не обладали у западных монголов таким влиянием, какое они имели у восточных монголов. Указанная ситуация может дать многое для понимания причин ряда особенностей этой религии у ойратов (отсутствие “перерожденцев”, малочисленность монашества, децентрализация общины и т.д.).

*Основными задачами данной работы являются:*

- 1) рассмотрение религиозной ситуации у ойратов до вхождения их в состав империи Чингисхана, при этом особое внимание уделяется, в частности, уйгурскому буддизму;
- 2) проблема восприятия тибетского буддизма западными и восточными монголами, степень влияния буддизма у ойратов в юаньский и минский периоды;
- 3) изучение причин и хода быстрого утверждения Гелук как главенствующей среди ойратов;
- 4) выявление типологических факторов, обусловивших специфику буддизма у ойратов. Автор исследует не собственно учения буддизма, а социально-политическую роль сангхи в ойратском обществе в рассматриваемый период.

Для решения вышеуказанных задач необходимо оценить степень взаимодействия ойратов и тибетских лам, проследить в связи с этим изменения в политике ойратских ханов, ведущие к усилению патронируемого ими направления тибетского буддизма не только среди других племен ойратов, но и вообще среди монголоязычных народов, а также в самом Тибете. Для этого, в частности, необходимо понять закономерности исторического процесса в Центральной Азии, проследить этногенез западных монголов в течение всего изучаемого периода. Понимая невозможность охвата в рамках данного исследования полной картины истории утверждения буддизма у ойратов, автор все же пытается определить временные границы распространения и причины успеха пропаганды той или иной школы среди западномонгольских племен, уяснить взаимосвязь

общины и государства, Тибета и ойратов, а также указать конкретные тибетские религиозные школы, существовавшие у ойратов.

В монографии излагается также материал по средневековой истории ойратов, включающей стадиальную, этническую и иные типологические характеристики распространения и утверждения буддизма у западных монголов; исследуется союз различных тибетских школ с ойратскими племенами, и прежде всего — с джунгарами, торгоутами и хошуутами. Другое крупное ойратское племя, дербеты, станет играть видную роль в истории ойратского и калмыцкого буддизма позже, вероятно, где-то с конца XVIII века (об отдельных представителях из числа знаменитых лам этого субэтнуса калмыков см., напр.: [Геше Вангъял, 1994]). Субэтнос бузавов, начавший складываться с XVIII века на основе слияния дербетов и торгоутов, сделал очень многое для сохранения и развития буддизма в ряде приграничных территорий Калмыцкого ханства, в калмыцких анклавах на Кавказе, Кубани, Дону, других регионах Российской империи (напр., см.: [Кольдонг Содном, 1984]).

Некоторые отмеченные выше проблемы имеют выход на тибетологическую тематику. Прежде всего необходимо отметить, что из-за использования в науке различных обозначений и терминов применительно к тибетским буддийским школам (например, Кармапа — Карма (без -па), а также “секта”, “течение”, “традиция” и т.п.), мы берем для этих целей следующие определения: “школа”, “подшкола”, “направление”; названия школ пишутся без окончания “-па” (например, не Гелукпа, а Гелук). К сожалению, в историографии значителен процент работ, где смешиваются названия и положения тибетских школ, путаются имена и титулы лам, и т.д. Так, излагая историю Далай лам, ученые отмечают, что Далай Лама IV Йонтен Гьяцо “стал первым панчен-ламой, положив начало новой линии “перерожденцев”, учителей Далай лам” [История народов, 1986, с. 256]. Из этого отрывка сложно выяснить, кем же был Йонтен Гьяцо — Далай Ламой или Панченон? Характерен и другой пример: бурятская исследовательница Ц.П.Пурбуева, отнеся к школе “красношапочников” школу Ньингма, к ней же (то есть к Ньингма) относит и другую школу, Сакья, также называемую в литературе “красношапочной”: “Основными ее (Ньингма. — Б.К.) проповедниками были пять первых сакьяских лам” [Пурбуева, 1984, с. 24].

Следует признать, что разделение тибетского буддизма на два основных течения — “желтошапочное” и “красношапочное” — достаточно условно. Если первое представляет собой единую школу, без ответвлений, ламы которой во время служб и церемоний надевают на головы желтые монашеские шапки, то вторые, кроме того, что не всегда “крас-

ношапочные”<sup>1</sup>, как таковые, разделяются на многие направления тибетской буддийской мысли.

К “красношапочным” относятся, как правило, такие направления тибетского буддизма, как Сакья, Кагью, Ньингма, которые внутри себя также имеют более мелкие деления (особенно ярко это выражено у Кагью). В школе Кагью подшкола Карма имеет два направления — так называемая “черношапочная” Карма Кагью и “красношапочная” Карма Кагью; раздел произошел в годы жизни Карма Бакши (1206–1283), второго иерарха Карма Кагью.

Касаясь доктринальной стороны, следует сразу же указать, что различия между всеми буддийскими школами не носили принципиального характера: “В основе своей они едины, но несколько различаются в способе наставления” [Далай Лама XIV, 1991, с. 23]. Например, в Гелук и Сакья учения даются с точки зрения постепенного пути, а в некоторых текстах Кагью и Ньингма путь представляется с точки зрения “тех, кто проходит все сразу” [Берзин, 1993]. При этом материал в Кагью излагается, исходя, прежде всего, от “природы Будды”, то есть от природы разума; в Гелук упор делается на связь с учителем, когда ступени роста определяются внутренней мотивацией ученика. В Сакья все учение построено на обсуждении проблемы страдания, а в Ньингма — при обсуждении так называемых “девяти стезей”, представляющих самостоятельную ступенчатую систему группировки текстов, отличную от существующих групп в других школах тибетского буддизма.

Следует заметить, что Ньингма является старейшей (отсюда, кстати, название школы: тиб. *nying ma* — буквально “Старое учение”) школой, созданной в IX веке известным тантрийским мастером Падмасамбхавой. Сакья и Кагью появились позже, в XI–XII веках; школа Гелук, основанная на учении прежде известной школы Кадам, появилась в конце XIV века.

Исходя из вышеизложенного, автор не полагает возможным считать, что первопричины преобладания того или иного направления тибетского буддизма, в частности, у монголоязычных народов, кроются в сути учений различных школ. Как будет показано ниже, основной причиной нам видится территориальная близость определенной буддийской школы к определенной группе монгольских народов (собственно говоря, и в самом Тибете дело обстоит подобным же образом, то есть влияние

---

<sup>1</sup> Например, ламы, принадлежащие к школе Сакья, могут носить шапки разных цветов; в “черношапочной” школе Карма Кагью черные с золотыми отворотами головные уборы — обязательные для всех высших “перерожденцев”.



монастырей на прилегающую местность определяло приверженность локального населения этому монастырю). Среди других причин можно назвать почитание теми или иными группами населения культа особого бога (бодхисаттвы), например, Хеваджры, ритуал поклонения которому наиболее развит в Сакья; способы и методы затворничества, различающиеся у школ, и т. д. Свое влияние на монгольских ханов в выборе патронируемой школы тибетского буддизма оказали политические и иные события и процессы в Центральной Азии, куда оказались вовлеченными монголоязычные народы.

Таким образом, данное исследование может способствовать также более полному пониманию причин и хода событий, имевших место в Тибете в XIII – середине XVII веков.

Хронологические рамки исследования обусловлены поставленными проблемами. Ойраты впервые соприкоснулись с буддизмом (уйгурским) в XIII веке. В то же время начали созреть условия, приведшие в конце того же века к религиозным столкновениям в Тибете, в которых противоборствующие стороны впервые были поддержаны соперничавшими группировками монгольских племен.

В качестве верхней границы мы выбираем 40-е годы XVII века, так как именно в те годы произошло окончательное сложение трех ойратских государств в Евразии, с разной степенью влияния в них школы Гелук и иных школ тибетского буддизма. Именно с этого времени буддизм у ойратов станет развиваться по-разному. Значительное влияние на этот процесс у ойратов Хошоутского и Джунгарского ханств станет оказывать личность Далай Ламы, ставшего светским и духовным правителем Тибета благодаря хошоутам в 1642 г., и цинские императоры, занявшие престол Поднебесной в 1644 г. У калмыков в России дальнейшее развитие буддизма будет определяться географической отдаленностью от Тибета; ввиду специфичности сложившейся ситуации у калмыков, автор при необходимости поднимает временную рамку в этой части исследования до второй половины XVIII века.

Автор выражает глубокую благодарность и искреннюю признательность за ценные советы и критические замечания по содержанию работы Его Святейшеству Далай Ламе XIV, своему духовному учителю геше Соднаму Ринчену, достопочтенному Кирти Ценшаб ринпоче. Особые слова благодарности автор приносит прежнему настоятелю Элистинского хурула ламе Сандже, настоятелю Яшкульского хурула ламе Луузангу и настоятелю Троицкого хурула ламе Ешею. Автор высоко ценит поддерж-

ку сотрудников Тибетского центра культуры и информации в России г-на Нгаванг Рабгьяла, г-на Нгаванг Гелека, г-на Таши.

Значительную помощь при написании монографии оказали акад. Б.Я. Ставиский (РАЕН), д.и.н. А.А. Вигасин, д.и.н. Д.В. Деопик, к.и.н. Ф.М. Ацамба, к.и.н. Б.А. Иванов, д.и.н. А.Л. Сафронова (ИСАА при МГУ), а также проф. Алекс Берзин (Гарвардский университет) и проф. Руфь Соднам (Оксфордский университет).

Автор признателен также работникам Библиотеки тибетских работ и архивов (Дхарамсала, Индия), Библиотеки Экуменистического центра (Женева, Швейцария) за всяческое содействие в подборе материалов для настоящей работы.

Особая благодарность — руководству Международной программы «Лидеры в области окружающей среды и развития» («ЛИД Интернешнл») и лично региональному директору программ ЛИД в России д.г.н., проф., член-корр. РАН Н.Ф. Глазовскому за издание монографии. Автор благодарен также за помощь в издании монографии А. Койбагарову, президенту Российской ассоциации центров Карма Кегью (“Буддийский центр Алмазного Пути школы Карма Кегью, г. Санкт-Петербург”).

# Глава 1. ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ ПО ИСТОРИИ БУДДИЗМА У ОЙРАТОВ

Сохранение калмыцкой культуры  
подобно сохранению культуры тибетской.  
*Его Святейшество Далай Лама XIV.*

## 1.1. Тибетские, монголоязычные, китайские и другие источники по исследуемой теме

В работах отечественных и зарубежных ученых, изучающих историю буддизма в Центральной Азии, в той или иной степени нашла свое отражение история проникновения и утверждения буддизма у монголоязычных народов. Основной преградой, с которой сталкивается исследователь при изучении их трудов, является то, что в них, как правило, не проводится четкого различия между западными и восточными монголами. В данной работе автор, используя доступные источники, предлагает свое решение проблемы “кто есть кто”, благодаря чему появляется возможность широкого охвата фактического материала.

При написании монографии были использованы различные источники (как в оригинале, так и в переводе), архивный материал, специальные и общие работы, посвященные истории буддизма в Тибете и Монголии. Следует подчеркнуть, что ряд источников впервые используется в отечественной историографии с точки зрения заявленной темы.

### Тибетские источники

Важность привлечения этих источников при изучении буддизма у ойратов очевидна. Еще А.И. Востриков отмечал, что “работы тибетских авторов являются... важным и авторитетным источником и для других стран, в особенности для истории распространения в них буддизма” [Востриков, 1962, с.50]. Аналогичную оценку давал им и Ю.Н. Рерих:

“Тибетские письменные источники помогут нам уяснить и уточнить многое в изучении этой эпохи (XIII–XIV века), столь важной для истории Азии и мировой истории в целом” [Рерих, 1958, с.346].

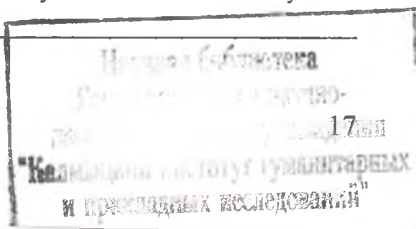
К тому же надо помнить, что в этих источниках сведения о подлинных событиях часто перемешаны с религиозными мифами — “черта, характерная для всей средневековой историографии вообще” [Бира, 1964, с.56]. Такая тенденция проявляется и в работах, так или иначе затрагивающих период монгольских завоеваний, либо посвященных буддизму у монголов (особенно это видно на примере трудов, написанных на тибетском или монгольском языке монгольскими авторами — см. ниже).

Истории распространения буддизма у монгольских народов посвящена обширная тибетоязычная литература. Та ее часть, которая касается буддизма у восточных монголов, уже получила свое освещение в монголоведении. Гораздо хуже эти источники исследованы в плане изучения буддизма у западных монголов — ойратов. Причины такого положения дел прежде всего видятся в отсутствии надежных критериев для определения этнической принадлежности монгольских племен, упоминаемых в тибетских работах, отсутствии самих источников или их малой изученности, слабой разработанности средневековой истории ойратов вообще. Только в последнее время в научный оборот вводятся вновь найденные тибетские тексты, специально посвященные только ойратам, в том числе и истории буддизма у этих племен.

Поскольку, как уже отмечалось, буддизму у монгольских народов посвящена огромная литература на тибетском языке, то мы упомянем здесь лишь те, которые имеют отношение и к истории буддизма у ойратов (из имеющихся в наличии работ как в оригинале, так и в переводе).

Одной из таких работ являются “Красные анналы” Кунги Дордже [Tshal pa kun dga rdo rjes brtsams, 1981] (написана в монастыре Цал, расположенной в Центральном Тибете, в 1346 г.), известная так же как “Красные анналы Цал”<sup>2</sup>. Это полное название сочинения. Впервые текст был опубликован Тибетским институтом в Сиккиме (Индия) в 1961 г. [The Red Annals, 1961]. Автор — Кунга Дордже, чье монашеское имя Ситу Гэби Лодро (si tu dge ba'i blo gros), был современником Будон Ринчен-дуба (1290–1364). Кунга Дордже принадлежал к верхушке главного монастыря школы Цал — Гунтанг (Gung thang), основанного в 1187 г. О его жизни известно немного, в основном из “Истории Тибета” Далай Ламы V, “Пагсам-джонсана” Сумба Хамбо и “Голубых анналов” Шоннубала.

<sup>2</sup> Tshal pa deb dmar.



Кунга Дордже был старшим сыном Монлама Дордже и славился своими знаниями буддийского учения и традиций прошлого. Он был также основателем монастыря Рибо-чепел [Bira, 1964, p.70; Пагсам-джонсан, 1991, с.36–37]. А.И. Востриков, хотя и не имел на руках этого сочинения, на основании критического анализа ряда тибетских текстов установил, что “свидетельство Сиду Гэви-лодая о том, что его произведение относится к 1346 г., вполне согласуется с показаниями других источников” [Востриков, 1962, с.64–65].

“Красные анналы” были написаны “под сильным влиянием исторической традиции монголов того времени” [Бира, 1964, с.62], в них широко использовались монгольские и китайские исторические источники, не дошедшие до нас. В частности, Ш. Бира упоминает неизвестную монгольскую хронику “Великое тобчи”. Он также пишет об использовании тибетского сочинения “Rgyal rabs gsal ba'i me long” (“Светлое зеркало царских родословных”), из китайских — хронику “Тан Шу”. Ю.Н. Перих считал, что “Красные анналы” были изданы на основе источников, широко распространенных в империи Юань, и которые также составили базу данных для известной работы Рашид-ад-дина [Перих, 1958, с.334]. Большую помощь Кунге Дордже оказал некий Жамбал-Тошригон; Ш.Бира считает последнего монголом [Бира, 1978, с.109].

“Красные анналы” “пользовались в Тибете очень высокой славой” [Востриков, 1962, с.61]. На эту книгу ссылались многие тибетские историки (см. выше). Ш.Бира отмечал, что Шоннубал практически дословно использовал труд Кунги Дордже, даже повторяя отдельные ошибки [Bira, 1964, p.74].

В “Красных анналах” история религии в Тибете написана на широком фоне истории соседних стран — Индии, Китая, Си-Ся (государство тангутов) и Монголии. Для нас книга эта интересна, прежде всего, тем, что наряду с изложением генеалогии ханов, истории монголо-тибетских отношений XIII–XIV веков, в ней указываются даты и ход первого знакомства ойратов и монголов с тибетским буддизмом, с указанием конкретных школ этой религии. Слабой же стороной этого источника является завышенная оценка “славного прошлого” Тибета и резкое неприятие существующего положения дел. Как отмечал Дж. Туччи, “этот упор на древние времена, на прославление старых династий и восхищение давними победами, появился... (тогда)... когда пробуждалось национальное сознание” [Tucci, 1949, vol.1, p.140]. Кроме Дж. Туччи [Tucci, 1949, vol. 2, p. 629–630] и Ш. Биры [Bira, 1964, p.69–81], в отечественной историографии это сочинение изучал лишь А.И. Востриков.

Значительную помощь автору при чтении отдельных мест этого сочинения оказал тибетский ученый Таши Церинг, научный сотрудник Библиотеки тибетских работ и архивов (LTWA) в Дхарамсале, (штат Химачал-Прадеш, Индия), за что автор выражает ему искреннюю признательность.

Чрезвычайно интересные сведения содержатся в объемной хронике Паво Цуглака (1504–1566) “История религии — пир мудрецов”, написанной в 1564 г. [Dpa' bo gtsug lag phreng bas brtsams pa, 1986]. В работе подробно излагается история буддизма в Индии, Тибете, Китае, Монголии, Хотане, у тангутов (тиб. *mi nyak* — миньяк). Сведения о Си-Ся (государство тангутов-миньяков), где произошли встречи Чингисхана с монахами Цал Кагью, о знакомстве монгольских завоевателей с тибетским буддизмом дают реальную картину заинтересованности монгольской знати в распространении тибетского буддизма у своих подданных. Ш. Бира указывал, что “автор “Пира мудрецов” имел в своем распоряжении более ранние источники по истории Монголии” [Бира, 1964, с.92], нежели Кунга Дордже и Шоннубал, но, тем не менее, и здесь подтверждаются данные из книг упомянутых выше историков об особых религиозных связях монгольских ханов с тибетскими школами.

В русскоязычной литературе данный источник получил освещение лишь в работе Ш. Биры “О “Золотой книге” Ш. Дамдина” [Бира, 1964, с.91–92]. А.И. Востриков упоминает о нем как о сочинении по истории буддизма в Тибете, появление которого относится к XVI веку [Востриков, 1962, с.94]; на эти сведения ссылается и Р.Е. Пубаев [Пагсам-джонсан, 1991, с.193, прим.20], добавляя, что Паво Цуглак известен также как “второй астроном” Тибета. О его жизни более ничего не известно.

На хронику Паво Цуглака ссылались также Л. Петек [Peteck, 1983], Д. Снеллгроув [Snellgrove, 1987, vol. 2, p.409–410], в ряде своих статей — Э. Сперлинг [Sperling, 1979, p.280–289]. К сожалению, эта хроника до сих пор в полной мере еще никем не исследована. Автор благодарен ламе Тубден Токмею из монастыря Намгьял (Химачал-Прадеш, Индия) за разъяснение отдельных мест этого сочинения.

Одним из наиболее замечательных произведений тибетской историографии назвал А.И. Востриков [1962, с.92] “Голубые анналы” (*deb ther sngon po*), на которые мы также опираемся в данной работе. Автором этого сочинения был Го лоцава Шоннубал (*'gos lo tsa ba gshon nu dpal*, 1392–1481). Написанное в 1476–1478 гг. и трижды изданное ксилографическим путем, оно в общей сложности составляет 485 л. [Востриков, 1962, с.93].



Основное внимание Шоннубал уделяет истории тибетского буддизма, а также теории и практике учения. В книге имеется много сведений из светской истории страны, излагаются известные Шоннубалу данные по генеалогии тибетских царей, китайских императоров, родословная монгольских ханов. Отдельно освещается история различных школ тибетского буддизма, их учения.

Ряд положений Шоннубала был уточнен тибетологами. Так, Ю.Н. Перих установил, что автор “Голубых анналов” ошибался в своей датировке гонений Лангдармы на буддизм на 60 лет. В тибетской историографии это событие относили либо к 841 г., либо к 901 г., так как оба приходятся на год железа-курицы. Перих определил, что начало гонений на религию приходится на 841 г. [Roerich, 1976, vol.1, p.V–XIX]. Сами тибетские историки исправляли иногда данные Шоннубала, например, Сумба Хамбо отмечал, что “в “Голубых анналах” ... утверждается, что Чингиз-хан... был года воды-тигра (1182 г.) года рождения, но возможно, что он родился в этом (1162 г. — Б.К.) году” [Пагсам-джонсан, 1991, с.67]. Соответственно год смерти Чингисхана Сумба Хамбо отводил на 1227 г. [Пагсам-джонсан, 1991, с.76]. Эта датировка жизни хагана признается верной в современной науке. Как писал Ш. Бира, такие неверные данные у Шоннубала стали возможны ввиду не критического отношения к сведениям о Чингисхане, которые содержатся в “Красных анналах” Кунги Дордже [Bira, 1964, p.78]. Тем не менее “Голубые анналы” использовались и используются учеными, как ценный источник. На эту работу ссылаются практически все тибетологи. Тибетский текст переведен на английский язык и опубликован в Индии Ю.Н. Перихом, с тех пор он неоднократно переиздавался [Roerich, 1949; 1976], недавно был издан на русском языке.

Особое место в ряду тибетских источников, использованных при написании данной работы, принадлежит двум произведениям Далай Ламы V (1617–1682): “История, рассказывающая о деяниях высших царей и министров на земле Страны снегов” (далее — “История Тибета”) [Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1967] и “История жизни благословенного Соднама Гьяцо” (далее — “Биография Далай Ламы III”) [Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1977].

Далай Лама V Нгаванг Лобсан Гьяцо (Ngag dbang blo bzang rgya mtsho) родился в 1617 г. в семье последователей школы Ньингма. Его, признанного в раннем возрасте “перерожденцем” предыдущего, Далай Ламы IV Йонтена Гьяцо (yon tan rgya mtsho, 1589–1616), скрывали от происков соперников Гелук — школы Карма, и лишь в 1625 г. он был интронизирован. Нгаванг Лобсан Гьяцо известен в истории Тибета как

выдающийся государственный и религиозный деятель XVII века. Он первым из иерархов Гелук стал светским и религиозным главой всего Тибета в 1642 г., благодаря поддержке со стороны ойратского племени хошутов и их хана Гуши. Именно при Далай Ламе V было начато строительство дворца Потала. Разносторонняя активная деятельность Нганга Лобсан Гьяцо послужила поводом для величания его Великим, как он далее именуется в тибетской литературе.

Далай Лама V — автор множества трудов, среди них наиболее известна “История Тибета”, написанная по просьбе хана Гуши (bstan ‘dzin chos kyī rgyal po). Она известна в науке под разными названиями [Востриков, 1962, с.62], но более всего как “История Тибета” — “Rgyal ba bnga pa’i deb ther”.

Эта работа насчитывает 113 л. [Востриков, 1962, с.63], и написана, как указано в конце сочинения, в 1643 г. Она представляет собой единый рассказ, прерываемый стихотворными отступлениями, таким образом, разделяя всю работу на 21 части. В ней Далай Лама излагает историю Тибета, пересказывает династийные хроники. Им широко используются работы Кунги Дордже и Паво Цуглака. Исключительный интерес представляет содержащаяся в этой хронике информация об образовании и деятельности различных тибетских буддийских школ, история их взаимоотношений, как между собой, так и с монгольскими ханами. Завершается сочинение изложением деяний завоевателя Тибета Гуши хана.

“История Тибета” является, бесспорно, одним из самых важных и самых интересных произведений тибетской историографии” [Востриков, 1962, с.63]. Неудивительно, что его сведения активно использовались не только тибетскими историками, но также монгольскими, например, анонимным автором “Шара туджи” [Шара туджи, 1967, с.15], а также Ишибаданом, написавшим “Эрдэнийн эрикэ” [Пучковский, 1957, с.59]. Одним из первых обратил внимание на это сочинение С.Ч. Дас, но его пересказ был “сделан настолько небрежно, что может повести лишь к разного рода недоразумениям” [Востриков, 1962, с.63]. Большие части “Истории Тибета” были опубликованы Дж. Туччи [Tucci, 1949, vol.2, p.625–651], и в последующем практически все историки использовали этот источник. Среди российских ученых большую исследовательскую работу над этим сочинением проводит Р. Крапивина. Исключительная ценность этой работы Далай Ламы не раз отмечалась в исторической науке [Tucci, 1949, vol.1, p.45; Бира, 1964, с.74–75]. Сочинение было опубликовано в Пекине в 1957 г., нами использовано делийское издание 1967 г. на тибетском языке.

Работа Далай Ламы “Биография Далай Ламы III”, написанная в 1646 г., ценна для нашего исследования тем, что, кроме собственно жизнеописания Соднама Гьяцо (Далай Ламы III), в ней содержатся упоминания о конкретных субэтнических подразделениях ойратов, в тот или иной период времени бывших в контакте с тибетцами. Также описываются встречи будущего Далай Ламы III с ойратами. Здесь же, с использованием достоверных источников, говорится о монголо-тибетских отношениях XVI–XVII вв., имеются подробные данные, которые впоследствии были заимствованы монгольскими летописцами XVII–XIX вв.

История буддизма в Амдо — основная тема сочинения Кончог Танпа Рабгье (*dkon mchog bstan pa rab rgyas*, род. в 1801 г.) “Книга-океан” (обычно именуемая в литературе как “Дэбтэр-джамцо”). Автор был настоятелем одного из основных монастырей Амдо — Лаврана. Свою работу (216 л.) он написал в 1833–1865 гг. [Востриков, 1962, с. 71]. Источниками “Книги-океана” послужили различные монастырские хроники — как центральнотибетские, так и амдоские, различные старинные родовые хроники, например, хроника древних родов Лан (*rlangs*), Ринпунг (*ring spungs*) и др.

Кончог Танпа Рабгье также рассматривает историю распространения буддизма в Монголии и частично в Китае, излагает биографии крупных тибетских, тангутских и монгольских деятелей буддизма. Кроме того, в сочинении содержатся отдельные сведения и о истории ряда монастырей и храмов. Использование этого сочинения в нашей работе особенно важно, потому что ойраты жили на границе и в северных районах Амдо, и это обстоятельство, несомненно, нашло отражение в тибетской литературе, в данном случае — в “Книга-океан”.

“Книга-океан” была переведена на русский язык и исследована Р.Н. Дугаровым [1983], на чей перевод мы опирались в нашей работе.

Сведения по истории буддизма у монгольских народов мы почерпнули также из известной в науке работы по истории буддизма в Монголии “Хор чой-чжун” Гуши Лобсан Цэмпела (*gu shri blo bzang che 'phel*). Она была написана в 1819 г. в монастыре Таши Галдан Шаддруб Линге (*bkra shis dga' ldan bsad sgrub ling*), среди ее источников — данные различных тибетских и монгольских хроник, частью не дошедшие до нас.

“Хор чой-чжун” — одно из немногих сочинений, где история буддизма у монгольских племен подвергается специальному рассмотрению. Оно было переведено на немецкий язык и издано Г. Хутом [Huth, 1892, 1896], и с тех пор активно используется специалистами по истории буддизма у монголов. На эту работу ссылались, в частности, Ч. Белл [Bell, 1992, p. 65–66], Б. Лауфер [Лауфер, 1927, с. 45] и др.

Работе Г. Хута присущ ряд ошибок, на которые часто указывалось в литературе. Так, А.И. Востриков отмечал, что “перевод Г. Хута оставляет желать лучшего” [Востриков, 1962, с.101], поскольку он неправильно указал даже имя автора, неверно перевел ряд положений работы.

Общеизвестно, что достоверность сообщений того или иного автора прежде всего следует проверять, сопоставляя его свидетельства с данными, содержащимися в трудах других авторов, не обязательно тибетских, и живших в разное время. К тому же, к тибетским источникам мы относим не только авторов-тибетцев, но и представителей других соседних народов, в частности монголов и ойратов, которые писали на тибетском языке, достигая при этом известности и даже иной раз почитаясь за тибетцев. Тибетский язык имел огромное значение в Монголии. “Тибетский язык, — писал Б.Я. Владимирцов, — делается как бы вторым литературным языком монголов... отводя монгольскому письменному языку второстепенное место” [Владимирцов, 1925, с.51].

Известный ойратский ученый лама Сумба Хамбо Еше Палджор (sum pa mkhan po ye shes dpal 'byor, 1704–1788) в своей капитальной работе “Пагсам-джонсан”<sup>3</sup> использовал свидетельства не только тибетских, но также китайских и ойратских источников, обнаружив хорошее знание центральноазиатской исторической традиции. Это сочинение (317 л.) было написано, как он сам отмечает, в год земли-дракона 13 рабджуна (1748 г.) [Пагсам-джонсан, 1991, с.6]. В своих четырех разделах работа содержит историю буддизма в Индии (95 л.), в Тибете (192 л.), в Китае (12 л.) и Монголии (17 л.). Второй раздел “Пагсам-джонсана”, посвященный истории Тибета и буддизма не только в этой стране, но и в сопредельных странах, был переведен на русский язык Р.Е. Пубаевым. Ширина и глубина труда Сумба Хамбо позволили Р.Е. Пубаеву охарактеризовать “Пагсам-джонсан” “как сводную историю стран Южной, Центральной и Восточной Азии, причем связующим звеном в этой “общности” служит возникновение и распространение буддизма, его религиозно-философской системы и культуры” [Пубаев, 1981, с.57]. Особый подход Сумба Хамбо к источникам для выявления достоверных фактов и событий прошлого заключается в сравнительной их трактовке.

Вот что отмечает сам автор “Пагсам-джонсана”: “Возможно, получилось так, что в некоторых исторических сочинениях смешались тибетские правильные и неправильные сказания”, и поэтому “правильнее состав-

<sup>3</sup> “Dpag bsam ljon bzang”, полное название работы — “Phags yul rsya nag chen po bod dang sog yul du dam pa'i chos 'byung tshul dpag bsam ljon bzang zhes bya ba bzhugs so”.

лять (хронологию) в соответствии со старыми историческими сочинениями Китая и Тибета...” [Пубаев, 1981, с.30–31]. Сумба Хамбо также активно использовал свидетельства своих современников. “Именно в привлечении... совершенно новых исторических материалов заключается преимущество Сумба-Хамба как ученого перед его современниками” [Бира, 1960, с.33].

Естественно, Сумба Хамбо не ставил перед собой задачу подвергать подробному разбору ход распространения буддизма у западных монголов. Сведения автора по тем или иным событиям, имевшим место у ойратов и монголов, а также в Тибете, при их сопоставлении дают логичную картину взаимосвязи и обусловленности истории буддизма у монголоязычных народов и тибетцев.

Историю буддизма у ойратов автор рассматривает лишь с конца XVI в., да и то более в связи с политической историей монгольских народов. Расцвет буддизма он связывает с успешным союзом Далай Ламы V и хана хошоутов Гуши против хана монголов-чахаров Лигдана, который якобы пытался уничтожить “желтую веру”. Сумба Хамбо с сожалением пишет об откочевке торгоутов (ойратский субэтнос) в Россию, об ослаблении ойратов, упадке у них религии.

Вместе с тем в этом сочинении имеется ряд положений, которые входят в противоречие с общепринятыми данными. Сказанное касается, прежде всего, трактовки истории монголо-тибетских отношений в начале XIII в. Согласно Сумба Хамбо [Пагсам-джонсан, 1991, с.74], Чингисхан в 1206 г. покорил Центральный Тибет, тогда как в действительности в это время были предприняты походы только в Тангут (Си-Ся). Вызывает возражение и другое утверждение автора “Пагсам-джонсана”, согласно которому в 1222 г., т. е. за пять лет до смерти Чингисхана, в Монголии “впервые в действительности была введена буддийская религия” [Пагсам-джонсан, 1991, с.76]. Как отмечал Р.Е. Пубаев, стремление Сумба Хамбо “идеализировать монгольского завоевателя заслонило все — и исторические факты, и собственную хронологию” [Пубаев, 1981, с.225].

Сочинение стало известно во второй половине XIX века, благодаря изучению его В.П. Васильевым и С.Ч. Дасом. Несомненную научную ценность этого труда подчеркивали многие известные исследователи, в частности, Дж. Туччи, Ш. Бира, Л. Петек.

## Монгольские и другие источники

Монгольские источники также содержат материал по истории буддизма в Монголии, и прежде всего о буддизме в Восточной Монголии.



Несмотря на имевшиеся разногласия между западными и восточными монголами, ламы могли продвигаться из одного конца страны в другой. Их рассказы об увиденном и услышанном, в устном и письменном виде, составили костяк исторических сочинений, в которых отразилось общественно-культурное развитие ойратов. Однако следует сразу же оговориться, что ранняя история буддизма у монголоязычных народов в этих источниках излагается крайне обще.

Еще Г.Ц. Цыбиков писал, что “обращаясь... к собственно монгольским сказаниям об истории введения буддизма... должен оговориться... что у нас нет подлинных свидетельств современников” [Цыбиков, 1991, т.2, с.29].

Одним из наиболее ранних памятников монгольской письменности является “Сокровенное сказание” [Козин, 1941], где также сообщается об ойратах. Изложение истории становления империи, деяний Чингисхана и его сподвижников переплетается с размышлениями о судьбе составлявших империю народов.

К сожалению, памятники монгольской историографии XIV–XVI веков не сохранились. С падением Юаньской династии, что явилось одним из последних этапов распада империи Чингисхана, наступил период междоусобных войн прежде всего в самой Монголии; отношения между западными (ойраты) и восточными монголами в это время значительно обострились.

По мнению А.М. Позднеева, с конца XIV века (падение династии Юань) Восточная Монголия потеряла достигнутое, и в частности, Халха оказалась “как бы уснувшей для умственной жизни” [Позднеев, 1883, с.371]. То же самое автор полагает справедливым в отношении южных монголов (чахары и др.): “Подобно халхасам, они не сберегли в своих книгохранилищах ничего из совершенного в литературном отношении Юанями, и это, в свою очередь, ясно говорит о таком же падении интересов к литературе на юге Монголии, которое мы можем с достаточным основанием предполагать на севере” [там же, с. 373].

В противоположность мнению А.М. Позднеева Б.Я. Владимирцов считал что “монголы за темной период их истории... сумели сохранить многое из своего культурного достояния...” [Владимирцов, 1925, с.15].

При таком подходе интересным представляется замечание Л.С. Пучковского, что сведения об отсутствии литературы в указанный период “следует отнести только к уровню знаний монголов в области буддийской религиозной литературы” [Пучковский, 1953, с. 139]. Высказывание Л.С. Пучковского вряд ли объективно применимо к ойратам, которые, как будет показано ниже, уже в 70-е годы XVI века имели переводы изве-



стных буддийских работ с тибетского на ойратский (монгольский). Именно благодаря развитой литературной традиции стал возможен феномен создания в середине XVII века письменного западномонгольского языка “тодо бичиг”, позже распространившегося среди всех монголоязычных народов.

Согласно Б.Я. Владимирцову [Владимирцов, 1920, с. 99], с конца XVI века начался период “возрождения” общемонгольской литературы, к еще более раннему периоду относит это возрождение С.А. Козин [Козин, 1940, с. 57]. Благодаря всей предыдущей историко-литературной традиции монгольских народов, стало возможным появление в XVII веке целого ряда исторических работ, где значительное внимание уделялось истории распространения буддизма у монголов, менее — у ойратов.

Одна из известных летописей того периода — “Эрдэнийн тобчи”. Полное ее название — “Драгоценный свод сведений о происхождении ханов”; но она более известна в науке как “История монголов Саган Сэцэна”.

Саган Сэцэн был видным представителем ханского рода из Ордоса (Восточная Монголия), жил в 1604–1662 гг. Сочинение он закончил в последний год своей жизни [Пучковский, 1957, с. 25]. Изложение в “Эрдэнийн тобчи” ведется по традиционной схеме, которая, как отмечал Л.С. Пучковский [там же, с.6], присуща практически всем монгольским летописям XVII века: после описания истории индийских царей, покровительствовавших распространению буддизма (иногда перед ними помещается очерк о Вселенной), следует история тибетских царей и монгольских ханов, при которых буддизм достиг расцвета; генеалогия монгольских ханов начинается с предков Чингисхана. При изложении истории буддизма в Тибете и Монголии Саган Сэцэн уделяет значительное внимание правлению Хубилая, патронированию им тибетского буддизма. Большое место отведено истории проникновения буддизма к восточным монголам и повествованиям о содействии ему со стороны тумэтского хана Алтана и других восточномонгольских ханов. Ойраты занимают небольшое место в изложении Саган Сэцэна. Подробно, впрочем, автор описывается борьба между восточными и западными монголами.

Это сочинение было переведено в 1829 г. на немецкий И.Я. Шмидтом [Schmidt, 1829], тем самым став доступным широкому кругу монголоведов. К сожалению, неkritичный перевод И.Я. Шмидта содержит ряд ошибок, на что не раз указывалось в исторической литературе. Тем не менее, вероятно, по причине огромного объема проделанной Шмидтом работы не нашлось никого, кто бы “отважился ... равный Schmidt’у по терпению и выносливости... произвести ревизию его труда” [Лауфер, 1927, с. 41].

“Эрдэнийн тобчи” как ценный источник привлекалась многими монголистами: Б.Я. Владимирцовым, С.А. Козыным, Ш. Бирой и др. [Владимирцов, 1934, с. 17; Козин, 1940, с. 52–53; Бира, 1978, с. 183]. “Саган Сэцэн по праву считается крупнейшим представителем монгольской историографии”, — отмечал Ш. Бира [Бира, 1978, с. 249].

Интересные сведения об ойратах, начиная со времен Чингисхана и до конца XVII в., можно найти в “Шара туджи” — другом историческом памятнике XVII в. Полное название сочинения — “Великая желтая история происхождения древних монгольских ханов” [Шара туджи, 1957]. Кроме информации о Чингисидах, здесь есть сведения о происхождении ойратских племен и их ханов. Вначале говорится о торгоутах, начиная с Ван хана кереитского и до Аюки хана (1646–1724), затем о хойтах, чоросах, хошоутах. Отдельные места этого сочинения схожи с “Эрдэнийн тобчи”.

Источниками указанных сочинений послужили передававшиеся через устную традицию родословные представителей аристократических родов, родовые предания о них и связанных с ними событиях, этнические сказания и фольклорные произведения и т. п. Для этих работ характерно возвеличивание роли ханов в распространении буддизма, они наделяют их титулом “раджа (хан)-чакравартин”, например, хана Хубилая, хана Алтана.

Летописи XVII века используются в научных изысканиях всеми монголоведами-медиевистами. Б.Я. Владимирцов их высоко оценивал, отмечая, что они содержат “самые разнообразные произведения: буддийские мотивы, буддийские трактаты, астрологические сочинения... хроники, легенды” [Владимирцов, 1920, с. 90–91]. Именно благодаря такому синкретизму монгольские хронисты могли “трактовать в жанре изящной словесности самые “прозаические” темы: и политические, и научные, и чисто официальные в нашем понимании” [Козин, 1940, с. 26].

Среди сочинений монгольских авторов более позднего периода о распространении буддизма у монгольских народов говорится в сочинении XVIII в. “Джирукену толтаин таилбури” [Балданжапов, 1962], где содержится интересная информация о влиянии тибетской буддийской школы Цал при дворе Хубилая.

Нами используется и такой источник, как летопись “Эрдэнийн эрихэ”, в переводе А.М. Позднеева [Позднеев, 1883]. Ее автор — некий Галдан, известный так же и как Галдан-тусалагчи, живший в XIX в. “Эрдэнийн эрихэ” написан в 60-х годах XIX века, судя по упоминанию в нем китайского императора Сянь-фына (1851–1861) [Пучковский, 1957, с. 71]. Летопись охватывает общую историю Монголии до середины XIX в.,

коротко повествуя о распространении буддизма в период династии Юань. Об ойратах там есть лишь самые общие сведения. К сожалению, этот памятник монгольской культуры мало привлекается учеными, хотя именно в нем фактически впервые говорится о наличии буддийских монахов у ойратов в середине XVI века (см. ниже).

Данные об ойратах, содержащиеся в *арабо-мусульманских летописях*, изложены в знаменитом труде “Сборник летописей” (написан на фарси) персидского историка начала XIV в. Рашид-ад-дина [Рашид-ад-дин, 1946, 1952, 1960]. По оценкам известных ученых “Сборник летописей” представляет собой “огромную историческую энциклопедию” [Бартольд, 1963, т. I, с. 168], в которой автору “удалось дать замечательную по своим подробностям картину кочевого быта монгольских племен” [Владимирцов, 1934, с. 6]. Для нашего исследования ценность составляют уникальные сведения по расселению и этническому составу ойратов, об их ранних верованиях, отрывочные сведения об иранском периоде истории ойратов.

При написании монографии был использован известный труд *китайского* ученого Хэ Цютао “Мэн-гу-ю-му-цзи” (“Записки о монгольских кочевьях”), где содержатся интересные сведения о монгольских племенах, в том числе об ойратах. Он был опубликован в 1867 г., и в 1895 г. переведен на русский язык П.С. Поповым [Мэн-гу-ю-му-цзи, 1895]. Работа эта ценна также тем, что в ней приводятся редкие данные, взятые из материалов императорских архивов: например, говорится об этнической истории монгольских народов, расселении отдельных ойратских племен.

## Ойратские источники

Ойратские источники занимают особое место среди источников, использованных в данной книге. Следует отметить, что прежде с исследуемой точки зрения они практически не рассматривались. Хотя самое раннее из них относится к XVIII в., несомненно, что подобные работы были у ойратов и в предыдущие века, на них ссылаются авторы более позднего периода.

Из использованных ойратских источников значительный интерес представляет биография ойратского монаха Нейджи тойна. Полное название сочинения “Bogda Neyici-toyin dalai Manjusri-yin domog-i todorqaya geyigulugci cindamani erike kemeg-deku orosiba”, — “[Книга], именуе-

мая “Четки чиндамани”, ясно освещающая историю богдо Нейджи тойна Далай Манджушри”. Известно оно и под более кратким названием “Чиндамани эрикэ”, — “Биография Нейджи тойна”. Ц.П. Пурбуева, чей перевод мы использовали в монографии, пишет, что имя автора и источники сочинения указаны в колофоне “Биографии” [Пурбуева, 1984, с. 9], автор — Праджня Сагара. Он использовал письменные записи (в основном учеников Нейджи тойна), и устные предания о нем. Как указывает Праджня Сагара, этот труд был написан в год желтой овцы, что соответствует 1739 г.

Нейджи тойн был сыном торгоутского хана и прославился своей проповеднической деятельностью в кочевьях восточномонгольских племен хорчин, оннют, дурбэт и джалайт. Занимался он также и переводческой деятельностью. Из ученых на него ссылались, в частности, К.Ф. Голстунский [1880, с. 73–78], Б.Я. Владимирцов [1920, с. 90–115].

Другим интересным трудом агиографической литературы ойратов, но уже с более ценным для нашей работы содержанием, является “Биография Зая пандиты” — “*Ram byam Za-ya pandidayin tuuji sarayin gerel kemeku orosiba*”, известная также под коротким названием “Сарин герел” — “Лунное сияние”. Ее автор — один из учеников Зая пандиты Ратнабhadра, даты жизни и биография которого неизвестны. Сочинение было написано в 1691 г. Источники не указываются; видимо, Ратнабhadра опирался лишь на свои личные воспоминания.

Как уже следует из названия работы, она посвящена жизни и деятельности известного ойратского ламы Зая пандиты Октургуин Далай, хошоута или хойта по происхождению. Кроме того, в ней кратко дается история ойратов за весь XVII век. Параллельно с изложением распространения учения Гелук среди монгольских народов описывается начало нового жизненного пути будущего великого проповедника — усыновление юноши хошоутским ханом Байбагас Батуром, отправка мальчика в Тибет на учебу. После многолетней учебы Зая пандита занимается распространением и укреплением “желтой веры” среди монголов и ойратов, занимается также научной деятельностью. Он создает ойратскую письменность (1648); Ратнабhadра приводит список его переводов с тибетского и санскрита. Завершается изложение труда описанием поисков и находки “перерожденца”, который родился тибетцем (по тексту тангут) [Биография Зая-пандиты, 1969, с. 190–191]. Мальчик был взят на воспитание в Лхасу.

А.В. Бадмаев сообщает о переводах этой работы на русский Ю.Лыткиным и Д. Ринченом, и отмечает, что “в дальнейшем нужно приступить

к изданию научных текстов с переводом и комментариями” [Бадмаев, 1969, с. 11]. Впервые на русском языке “Биография Зая пандиты” была опубликована в 1969 г. [Биография Зая пандиты, 1969, с. 159–200] и с тех пор активно используется монголоведами и калмыковедами. А в 1999 г. в Элисте вышел перевод книги синьцзянского ойрата (карашарский торгоут) Ш. Норбо “Зая-Пандита (материалы к биографии)”. Книга прежде была издана во Внутренней Монголии (КНР) на старописьменном монгольском языке в 1990 г. Здесь “впервые был издан сводный текст “Биографии Зая-пандиты” и помещены многочисленные комментарии самого Ш. Норбо, помогающие лучше понять суть описываемого в ней” [Норбо, 1999, с. 8]. Личность Зая пандиты как человека, давшего своему народу письмо, давно привлекает к себе внимание ученых-востоковедов.

Интересные сочинения (в основном исторические — “Сказание о дербен-ойратах”, “Сказание об ойратах”) были найдены известным калмыковедом Г.С. Лыткиным в библиотеке калмыцкого нойона Церен-Джаб Тюмена. На основе этих материалов, а также известных исторической науке данных, Лыткин пишет свою работу “Материалы по истории ойратов”, которая, по мнению А.В. Бадмаева, ценна, как источник [Бадмаев, 1969, с. 6].

Сочинение Габан Шараба самим автором никак не озаглавлено, но наиболее распространенным является название “Сказание об ойратах” — “Oyirad-yin tuuji”. Габан Шараб был эмчи (врач). Других сведений о нем почти нет, известно лишь, что он был знатного происхождения, занимал видное положение в обществе. Также известно, что “Сказание” он написал в 1737 г. [Бадмаев, 1984, с. 64]. Автор не указывает на источники, используемые в работе, материал же разбит на части: о происхождении нойонов ойратов, о разделе монголов и ойратов и т.д. Он считает, что буддизм стал распространяться у ойратов при торгоутском хане Саин Тенес Мергене, то есть в самом начале XVII века. Большую ценность представляют данные Габан Шараба о родословных торгоутских, хошоутских и джунгарских нойонов и другие сведения, в том числе о монголо-ойратском съезде 1640 г. Сочинение Габан Шараба носит назидательный, поучительный характер: он писал его для того, “чтобы отделившиеся ойраты не забывали о делах и поступках нойонов старого времени”, полагая, что сказания “принесут пользу и малым детям”.

Автор “Сказания о дербен-ойратах” Батур-Убуши Тюмен принадлежал к верхушке калмыцкого общества. Его работа (“Derben oyirad-yin tuuji”) фактически являлась завершением труда, начатого его отцом Тюменом Джиргаланом.



Сочинение содержит примерно те же сведения, что и труд Габан Шараба, однако имеются и существенные различия. Так, у Батур-Убуши Тюмена более подробно говорится о хойтах и дербетах, приводятся важнейшие хронологические данные из истории ойратов.

“Сказания” несколько раз издавал А.М. Позднеев [1885; 1915]. Их историческая ценность была высоко оценена в научном мире. В частности, И.Я. Златкин отмечал, что “автор “Сказания об ойратах” (Габан Шараб. — Б.К.) ...сознательно не останавливался на таких событиях ойратской истории, подтверждения которым не находил. Это обстоятельство повышает значение “Сказания об ойратах”, как одного из источников ойратской истории” [Златкин, 1983, с. 9]. То же самое ученые отмечают и в отношении сочинения Батур-Убуши Тюмена [Златкин, 1983, с.9; Бадмаев, 1984, с. 90].

Калмыцкие сочинения, безусловно, отличаются от монгольских. У первых отсутствует вступление об образовании мира, ничего не говорится о индийском или тибетском происхождении их ханов. Для калмыцких авторов характерен более критический подход к материалам, что, несомненно, повышает их историческую ценность: почти нет стихов, мало литературных фрагментов и т. п.

“Указанные калмыцкие источники в русской и тем более зарубежной литературе по истории монголов и ойратов до настоящего времени почти не использовались”, — отмечал И.Я. Златкин [1983, с. 7]. На сегодняшний день сказанное продолжает сохранять свою правоту в отношении зарубежной историографии; в отечественной науке ойратские и калмыцкие источники уже заняли достойное место, активно используются в монголоведении. Автор настоящей монографии, при использовании “Биографии Зая пандиты”, “Сказания об ойратах” и “Сказания о дербен-ойратах”, опирался на переводы А.В. Бадмаева, на упомянутую книгу Ш. Норбо.

Чрезвычайно интересные сведения о буддизме у калмыков, кочевавших в пределах России, а также о буддизме у центральноазиатских ойратов, начиная с начала XVII века, содержатся в российских архивах — в Элисте, Санкт-Петербурге, Москве и других городах. Автором, в связи с рассмотрением проблемы шаманизма у калмыков и ойратов, а также роли алтайских лам у калмыков, были использованы архивные материалы, хранящиеся в Центральном государственном архиве Республики Калмыкия (ЦГА РК).

В заключении хотелось бы отметить, что вышеприведенной литературой, которая может быть необходима и полезна при раскрытии исследуемой темы, источники не ограничиваются. Автором не привлека-



лись иные источники ввиду их отсутствия или же из-за отсутствия в них каких-либо существенных данных.

## 1.2. Отечественная и зарубежная литература по исследуемой теме

Активное участие ойратов в политической, экономической и культурной жизни Центральной Азии обусловило их устойчивые связи с народами данного региона и соответственно интерес ученых к этим западномонгольским племенам. Ойраты в той или иной степени упоминаются в работах тибетологов, монголоведов, синологов и тюркологов; следует отметить, что отечественное востоковедение достигло значительных успехов в изучении истории ойратов.

Значительные материалы по культурной жизни ойратов и монголов, в том числе по проблеме распространения буддизма у этих народов, изложены в книгах известных ученых — монголиста А.М. Позднеева и тибетолога Г.Ц. Цыбикова. Ценность их работ заключается прежде всего в том, что ими были активно использованы данные оригинальных источников и полевых исследований. Так, в работе “Ургинские хутухты” [Позднеев, 1880] А.М. Позднеев исследует феномен появления и функционирования такого института, как высшие “перерожденцы” (хутухта, хубилган) в Монголии, попутно излагая историю проникновения буддизма к монголам. Еще более основательно монгольский буддизм им изучен в книге “Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства Монголии” [Позднеев, 1991], где также приводятся интересные данные по истории буддизма у ойратов. А.М. Позднеев является первым российским ученым, обративший внимание на особенности, присущие буддизму у ойратов, и попытавшийся дать им объяснение. Интересны замечания Позднеева как переводчика к сочинению калмыцкого ламы База бакши, которое было опубликовано в 1897 г. База бакши совершил путешествие в Тибет в самом конце XIX века и при написании книги стремился сочетать известные данные по Тибету с тем, что видел сам.

Проблемы ранней истории буддизма у монголоязычных народов были затронуты Г.Ц. Цыбиковым в нескольких работах, и в частности, в книге “Буддист-паломник у святынь Тибета” и ряде статей [Цыбиков, 1991], “сохранивших научную ценность до наших дней” [Цыбиков, 1991, т.2, с. 5]. Заслуживают внимания его замечания о влиянии на монголов уйгурского и тангутского буддизма, о значении школы Гелук.

Трудам Г.Ц. Цыбикова присущи определенные неточности, которые можно и сегодня встретить в ряде исторических работ: в частности, к группе школ Ньингма (*nying ma* — старой традиции) им причислены школы Сарпа (*gsar pa* — новой традиции) — такие, как Сахья, Кагью и др. [Цыбиков, 1991, т.1, с. 105]. Но, несмотря на такого рода ошибки, работа Г.Ц. Цыбикова не потеряла “своего научного значения для современной тибетологии” [там же, с. 13], “сохранила весь свой интерес непосредственностью наблюдений жизни тибетского монашества и жизни буддийских паломников в Тибете” [там же, с. 30].

Попытка дать более или менее всестороннюю картину распространения буддизма у монголоязычных народов через текстологический анализ монгольских источников была предпринята Б.Я. Владимирцовым. Здесь имеется в виду не его капитальный труд “Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм”, а такие его работы, как “Буддизм в Тибете и Монголии”, “Монгольская литература” [Владимирцов, 1919, 1920] и др. Практически впервые в отечественной историографии подверглась рассмотрению история становления и распространения тех или иных школ тибетского буддизма, как в самом Тибете, так и в Монголии. Б.Я. Владимирцов обосновывает свое предположение о знакомстве монгольских народов с буддизмом (уйгурским) еще в “дочингисову эпоху” (см. ниже), пишет о причинах, обусловивших господство школы Гелук. Подобной точки зрения придерживается в своих работах и С.А. Козин. Если оставить в стороне вопрос о методологической неправомерности перенесения общественных отношений феодализма, существовавшего в Европе, на средневековые Центральную Азию, слабость изложений Б.Я. Владимирцова можно усмотреть в недостаточной полноте его источниковедческого фундамента. Дело в том, что основные положения в этих работах не подкрепляются анализом тибетских источников, поскольку автор более полагается на монгольские.

Тем не менее, заслуга Б.Я. Владимирцова и С.А. Козина перед тибетологией и монголоведением велика. В первую очередь в их работах существенным было то обстоятельство, что ученые рассматривали буддизм у монголоязычных народов не изолированно от культурной жизни Центральной Азии, а в тесной с ним связи.

1960–70-е годы в монголоведении были плодотворными благодаря публикациям работ, в которых ойраты рассматривались как отдельный от монголов народ, со своей историей и культурой. При этом активно использовались археологические, этнографические, источниковедческие данные по буддизму у монгольских народов. Значительным явлением этого периода в области ойратоведения стало издание интересного ис-

следования И.Я. Златкина по истории Джунгарского ханства [Златкин, 1983], в котором автор обобщил все известные материалы и архивные данные по ойратам джунгарского периода, и прежде всего русскоязычные. Он рассматривает также проникновение и утверждение у ойратов буддизма Гелук, и считает, что это случилось только после принятия данной школы тибетского буддизма восточными монголами. И.Я. Златкин практически не использовал тибетские источники, что и определило некоторую односторонность выводов по истории буддизма у ойратов.

Работы Н.Л. Жуковской касаются ранних религиозных верований монголов, их синтеза с тибетским буддизмом; автор рассматривает также проблемы истории формирования пантеона и ритуала в монгольском буддизме [Жуковская, 1977, 1988]. Много внимания автор уделяет распространению учения Гелук среди восточных монголов, некоторые свои выводы Н.Л. Жуковская относит и к ойратам.

В "Монгольских источниках о Даян-хане" Г.С. Гороховой [1986] исследуется один из самых запутанных периодов в истории восточных и западных монголов — XV век. Ценные данные о сменявших друг друга правителях Монголии, о панмонголистских устремлениях ойратов дают четкую картину причин, обусловивших вражду между монголами и ойратами в XV в. и позже. Г.С. Горохова не ставила цели рассмотреть историю буддизма в Монголии, но, как нам представляется, такого рода материал значительно обогатил бы дополнительными сведениями и доказательствами эту интересную работу. В другом труде Г.С. Гороховой [1980], несмотря на то, что исследуется история восточных монголов с конца XVIII в., так или иначе затрагиваются вопросы культурной и религиозной жизни монгольского общества более раннего времени.

Политическая история восточных и западных монголов исследуется в статьях Ш.Б. Чимитдоржиева [1980, 1989]. При рассмотрении военных действий между ханом Гуши и Цогт тайджи в 30-х годах XVII века Ш.Б. Чимитдоржиев пытался найти причины, обусловившие союз Цогт тайджи с чахарским ханом Лигданом против школы Гелук. Без достаточных на то оснований, фактически исходя только из политической ситуации, сложившейся в то время в самой Монголии, он приходит к выводу, что проманычжурская политика Гелук и определила соответствующее отношение к ней указанных монгольских ханов<sup>4</sup>. Такое заключение представляется неверным. Ойраты, которые поддерживали эту школу, тоже

---

<sup>4</sup> Он пишет: «Известно, что в Халхе до начала (выделено мной. — Б.К.) освободительной борьбы во главе с Лигдэном не возникало вопроса об отношении к сектам буддизма...». См. [Чимитдоржиев, 1980, с. 15].

“проводили резко выраженную антиманьчжурскую политику” [Дандарон, 1972, с. 12], однако они показаны у Чимитдоржиева едва ли не как союзники маньчжуров.

Переплетению религиозных интересов Тибета и политических устремлений династий Мин и Цин посвящаются работы Ц.П. Пурбуевой [1984] и Т.Д. Скрынниковой [1988]. Авторы исследуют один из наиболее важных и сложных периодов истории распространения буддизма Гелук среди монголоязычных народов, выясняют причины, обусловившие значительную глубину и широту проникновения буддизма в народные массы. Ц.П. Пурбуева впервые в отечественной историографии стала изучать биографию основоположника тибетского буддизма “желтошапочников” у монгольских народов, известного ламы Нейджи тойна, его деятельность в Восточной Монголии. Т.Д. Скрынникова же детально рассматривает концепцию “двух законов” — единения светской и духовной властей в государстве, приходит к выводу, что эта концепция имела большое значение для развития государственности у монгольских народов [Скрынникова, 1988, с. 12–17].

Ц.П. Пурбуева и Т.Д. Скрынникова весьма осторожно подходят к проблеме существования буддизма у монголов в постюаньский период, а также ко времени распространения Гелук. Согласно Т.Д. Скрынниковой, “буддизм никогда полностью не исчезал”, поэтому “когда мы говорим о возрождении буддизма у монголов в XVI веке, то имеем ввиду прежде всего восстановление его в качестве государственной религии с созданием аппарата, способного обеспечить ее господство” [Скрынникова, 1988, с. 21–22]. Ц.П. Пурбуева указала максимально возможный срок распространения учения Гелук в Монголии — XVI–XVII вв. [Пурбуева, 1984, с. 22]. Буддизму у ойратов они практически не уделяют внимания, хотя Т.Д. Скрынникова, подчеркивая, что после династии Юань “при дворе монгольских ханов встречались буддийские монахи”, упоминает лишь ойратских ханов [Скрынникова, 1988, с. 20].

В первой половине 1990-х годов выходят интересные статьи Г.Р. Галдановой [1992] и Т.М. Михайлова [1993], посвященные религиозным и этническим проблемам монгольских народов в раннее средневековье. Во второй половине 90-х годов продолжали выходить работы общего плана, где история буддизма у ойратов получала некоторое освещение.

Представляется необходимым отдельно выделить обзор работ калмыцких ученых, поскольку именно в Калмыкии находится основной блок ойратских источников, который используется ими, в отличие от других исследователей, чрезвычайно широко.

В Калмыкии вышло в свет три сборника статей, посвященных буддизму у ойратов и калмыков: “Ламаизм в Калмыкии” (1977), “Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма” (1980) и “Вопросы истории ламаизма в Калмыкии” (1987). В статьях сборников исследуется лишь период с первой половины XVII века, то есть собственно период господства школы Гелук. Более ранний период истории буддизма у ойратов, как правило, не рассматривается, исключение составляет небольшая работа Г.Ш. Дорджиевой [1977]. Автор начинает изложение материала со времени проникновения буддизма из Индии в Тибет, а далее кратко охватывается распространение буддизма у ойратов и калмыков вплоть до середины XVIII века. Такое сжатое изложение материала обусловило крайне общий подход к указанной проблеме. Статья В.П. Санчирова посвящена завоевательным походам хана Гуши в Тибет [Санчиров, 1977]. Автор считает, что “в Джунгарии... с самого начала прочно утвердился ламаизм в форме учения “желтошапочников”” [Санчиров, 1977, с.18], не подкрепляя, правда, свой вывод необходимыми аргументами. В целом статья достаточно полно освещает ход и результаты походов хана хошоутов Гуши в Тибет в конце 30-х – начале 40-х годов XVII века.

Устоявшееся мнение о следовании ойратов и калмыков лишь школе Гелук было впервые подвергнуто сомнению С.Г. Батыревой. Батырева в своей небольшой статье напомнила о господстве в XIII веке среди монгольских народов буддизма школы Сакья, и привела данные о наличии у калмыков в конце XIX – начале XX века “красношапочного” буддизма [Батырева, 1985, с. 68].

Более детально за обсуждение этой проблемы взялась другая калмыцкая исследовательница Э.П. Бакаева [1989]. Отметив, что “мнение о параллельном существовании в XVII–XIX веках... двух разных школ (Гелук и Сакья. — *Б.К.*) ... требует основательной аргументации”, автор, опираясь на данные “о желтошапочном и красношапочном ламаизме у ойратов и калмыков”, приходит к выводу о существовании двух этапов буддизма у ойратов — первый в XIII веке, второй — в конце XVI – начале XVII веков [там же, с. 77]. Относительно XIV–XVI веков Бакаева считает, что в то время буддизм продолжал существовать, но “в качестве вероисповедания феодальной верхушки” [там же, с. 78]. И далее, несмотря на господство с конца XVI века учения Гелук среди ойратов, “Сакья... имела своих адептов” среди западных монголов, заключает автор статьи [там же, с. 83]. Таким образом, пытаясь определить принадлежность лам “красношапочного” буддизма, которые продолжали проповедовать среди калмыков вплоть до начала XX века, Э.П. Бакаева относит их к Сакья лишь на

том основании, что это течение преобладало у монголов в XIII веке. Такую аргументацию вряд ли можно признать обоснованной. Та же периодизация истории буддизма у ойратов, то же определение роли школы Сакья у ойратов, присутствует и в обобщающем труде Э.П. Бакаевой [1994].

Проблема распространения тибетского буддизма у монголоязычных народов, разрешение которой мыслилось путем использования данных тибетской исторической традиции, будучи поставленной, продолжала существовать. За разработку ее в плане конкретных научных исследований взялись такие известные ученые, как А.И. Востриков и Ю.Н. Рерих.

А.И. Востриков провел колоссальную работу по систематизации всех доступных тибетских источников, уточнил время и условия их появления [Востриков, 1962]. Им проанализированы источники, легшие в основу “Красных анналов”, уточнено время его издания, хотя самого этого сочинения Кунги Дордже Вострикову “достать не удалось... так как оно значится в списке библиографических редкостей” [там же, с. 64]. Тем не менее, безусловно, основная направленность работы — дать полный и критически осмысленный свод памятников тибетских и тибетоязычных источников, не потеряла смысла и до настоящего времени. Значение же вклада А.И. Вострикова в науку о тибетской исторической литературе трудно переоценить, так как по существу ни одно современное историческое, культурологическое и даже лингвистическое исследование, касающееся Тибета и тибетского буддизма в целом, не может обойтись без этого фундаментального труда.

Одной из первых работ, в которой Ю.Н. Рерих исследовал проблему буддизма у монгольских народов и тщательно анализировал тибетские источники, была статья “Монголо-тибетские отношения в XIII и XIV вв.” [Рерих, 1958]. Продолжением ее стала статья “Монголо-тибетские отношения в XVI и начале XVII в.” [Рерих, 1959].

Подчеркивая исключительное значение для изучения тибетского буддизма таких источников, как “Красные анналы” Кунги Дордже и “История учения — пир мудрецов” Паво Цуглака, Ю.Н. Рерих одним из первых в отечественной науке заговорил о значительном влиянии в Тибете в средние века, кроме известной Сакья, также и школ Таглун и Дрикунг [Рерих, 1958, с. 334, 337]. Ему же принадлежит заслуга в определении того большого влияния, каким пользовалась школа Цал в конце XIII — начале XIV веков [там же, с. 345]. Касаясь времени распространения учения Гелук у восточных монголов, Ю.Н. Рерих указывает на более ранние сроки этого процесса [Рерих, 1959, с. 193–195], нежели принятый в науке отсчет с 1578 г.



Исследования Ю.Н. Рериха сыграли большую роль, пробудив живой интерес к изучению буддизма у монголоязычных народов и оказав огромное влияние на взгляды многих ученых, обратившихся к изучению истории буддизма в Центральной Азии в средние века. Его статьи не утратили своего значения и в настоящее время.

Интересные статьи были опубликованы тибетологом Р.Н. Дугаровым [1983, 1989]. В одной из них автор детально исследует ход первого знакомства Чингисхана с тибетским буддизмом [Дугаров, 1989, с. 28], упоминает конкретных исторических лиц этого процесса. В статье "О хошоутах Соко-Саджа и их связях с тибетскими племенами в XVII–XVIII веках" [Дугаров, 1983, с. 145], Р.Н. Дугаров рассматривает политическую и культурную жизнь хошоутов, основавших на севере Тибета свое независимое государство, их связи с соседними племенами, игравшими немаловажную роль в системе тибето-монгольских отношений — аригами, чжахорами (они же монгоры). Его, видимо, можно считать одним из первых историков, на основании изучения оригинальных источников заявившего о существовании с 30-х годов XVII века по 40-е годы XVIII века государства хошоутов у Кукунора. Не так давно им была опубликована общая работа по истории и культуре Амдо, куда также входит Кукунор [Дугаров, 1995].

Безусловно, в современной тибетологии и монголоведении в плане распространения и укрепления буддизма у монголоязычных народов вопросов несоизмеримо больше, чем вопросов, нашедших свое решение. В первую очередь это следует объяснить тем, что ни анализ весьма скудных свидетельств известных источников по изучаемой проблеме, ни интерпретация сочинений более поздних авторов не приводят ученых к однозначным решениям. Часто данные разных источников не могут быть согласованы, как в силу отрывочности и неполноты одних, так и в силу весьма произвольного в ряде случаев толкования других. Назрела необходимость основательного критического изучения таких источников, которые по глубине охвата материала могли бы претендовать на своего рода фундаментальную "энциклопедию" истории Тибета и сопредельных стран. Поэтому представляется закономерным и перспективным обращение известного тибетолога Р.Е. Пубаева к такому значительному памятнику тибетской исторической мысли, каким является "Пагсам-джонсан" Сумба Хамбо.

В своих монографиях и статьях [Пубаев, 1981, 1989] Р.Е. Пубаев самым тщательным образом подвергает всестороннему анализу не только сам предмет исследования — "Пагсам-джонсан" Сумба Хамбо, но также и другие тибетские источники, которые либо были использованы при написании этого сочинения, либо могут прояснить его отдельные места.

Комментарии Р.Е. Пурбаева ко всем именам, событиям и датам, которыми изобилует “Пагсам-джонсан”, к тому же данных в сокращенном виде, сжато и лаконично, представляют собой образец научного труда, основанного на добросовестном изучении этого памятника, с весьма осторожной интерпретацией его содержания, с учетом работ предшествовавших исследователей.

Первые подробные сведения об ойратах из работ китайских авторов отечественная наука (да и мировая тоже) получила благодаря переводческой деятельности известных русских синологов Н.Я. Бичурина [1991], В.П. Васильева [1857] и Д.Д. Покотилова [1893]. В их работах дается большой фактологический материал по политической жизни ойратов в эпоху Мин и некоторые данные по ранней истории монголоязычных племен ко времени покорения их Чингисханом. В частности, Д.Д. Покотиловым была проведена сложнейшая работа по сопоставлению монгольских и китайских имен, им приводятся некоторые сведения по истории буддизма у монгольских народов.

Общий уровень исторической науки времени, когда трудились упомянутые выше ученые, явился причиной наличия в их работах ряда неверных выводов. В частности, анализируя известную работу Н.Я. Бичурина “Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени” [Бичурин, 1991], Б.Я. Владимирцов оценил ее как “кишащую неточными и ошибочными указаниями”, благодаря чему стали возможны “многие совершенно неверные взгляды на ойратов” [Владимирцов, 1934, с.157].

Уже в наше время вновь к китайским источникам при изучении ойратов обратился в своих работах А.И. Чернышев [1987, 1990]. В них автор, указывая, что “судьба западных монголов... не привлекала к себе достаточного внимания исследователей, особенно советских”, пытается “реконструировать в общем плане историю ойратов в эпоху Мин” [Чернышев, 1990, с. 17], то есть собственно доджунгарский период ойратов. Он использовал оригинальные китайские источники, а также переведенные с монгольского и тюркских языков. Особый интерес представляют приведенные в книге данные китайских авторов по этноидентификации ойратов и монголов, а также отдельные сведения о роли духовенства у ойратов.

Специально изучению монголо-тибетских отношений в эпоху империи, а также распространению буддизма у монгольских народов посвящена статья С. Кучера [1970]. Несмотря на содержательный характер, эта работа проигрывает в том плане, что при такой постановке проблемы рассмотрению и анализу не подвергаются собственно тибетские

источники. Этот же недостаток при обсуждении тибетской проблематики присущ статьям И.П. Петрушевского [1970] и Л.Н. Гумилева [1970].

История и культура Тибета — вот основная тема совместной работы Е.И. Кычанова и Л.С. Савицкого [1975]. Это своего рода историко-художественное произведение основывается на основательном изучении тибетских и китайских источников, что позволило авторам в полной мере осветить уровень и состояние тибетско-монгольских отношений в течении всего средневековья, включая утверждение Гелук как преобладающей в Тибете и Монголии. К сожалению, и в этой книге западные и восточные монголы зачастую бывают не идентифицированы.

Развитие отечественной науки в области изучения тибетского буддизма шло по линии расширения конкретных знаний в политической, экономической и социальной истории Центральной Азии. Одновременно с рядом статей и публикаций, связанных с отдельными вопросами истории монгольских народов, стали появляться большие статьи и отдельные монографии на широкие обобщающие темы.

В исключительно широком по своему диапазону научном творчестве В.В. Бартольда вопросы истории монгольских народов занимали значительное место. Задавшись целью обобщить все сделанное его предшественниками в науке о монголах и тюрках имперского периода и создать на основе критического пересмотра этого свою собственную концепцию истории указанных народов в рассматриваемый период, В.В. Бартольд изучил и использовал всевозможные виды источников — исторические, литературные, лингвистические и др. В таких своих трудах, как “История культурной жизни Туркестана”, “Туркестан в эпоху монгольского нашествия” и др. [Бартольд, 1963–1968], автор строил свои выводы, оперируя главным образом данными тюркских (арабских) источников. В.В. Бартольд зачастую не проводил в своих работах различия между восточными и западными монголами, поэтому на тех страницах, где речь идет об ойратах, он высказывался более осторожно. В частности, в вопросе о распространении и укреплении буддизма у ойратов, он не дает конкретной даты начала этого процесса, а лишь указывает, что “курултай 1640 г... прочно утвердил у всех ветвей калмыков господство буддизма” [Бартольд, 1968, т.5, с. 539].

К сожалению, В.В. Бартольд практически не использовал тибетские источники. Но бесспорность многочисленных достоинств этих работ, насыщенность документальными материалами, четкость и логичность в изложении сложных проблем истории монгольских племен, умелое владение всеми данными используемых источников и разработка сложнейших вопросов общественного строя и культуры монголов — все

это сделало появление трудов В.В. Бартольда серьезными и важными событиями в изучении истории средневековой Центральной Азии.

При написании монографии автор использовал также некоторые обобщающие труды по религиозной ситуации в Центральной Азии в средние века.

Изучение проблем истории буддизма у ойратов нашло отражение в ряде научных работ известных зарубежных монголоведных центров. Следует также отметить, что в целом для этих центров характерны единые этапы в изучении религии у монголов и ойратов — от издания трудов, где наряду с кратким изложением малоизвестных (в то время) источников исследуются проблемы общей политической и этнической истории, и до издания специальных статей и монографий (по буддизму у монголов).

Безусловно, прежде всего следует рассмотреть монгольскую, а затем китайскую историографию. В Монголии и Китае опубликовано значительное количество работ, где в той или иной степени освещалась история буддизма у ойратов. И если книги монгольских авторов, так или иначе, используются в отечественном востоковедении, то китайские работы в основном не доступны.

Среди работ монгольских ученых, использованных в данной монографии, следует выделить труды Ш. Биры. Ш. Бира одним из первых обратил самое пристальное внимание на труды известного тибетского ученого Сумба Хамбо. Анализ “Пагсам-джонсана” и переписки Сумба Хамбо с видными деятелями тибетского буддизма, других тибетоязычных работ по буддизму [Бира, 1960], поставили Ш. Биру в один ряд с такими известными тибетологами, как С.Ч. Дас и Дж. Туччи. Использовали мы и такую крупную работу Ш. Биры, как сочинение “О “Золотой книге” Ш. Дамдина” [Бира, 1964]. Он отмечает, что “Золотая книга” является пространством толкованием “Благозвучания раковины” — другого сочинения Ш. Дамдина, которое также учтено нами в монографии.

Особенность “Золотой книги” заключается в том, что Дамдин начинает свой труд, “по существу, с истории древних тюрко-монгольских племен, населявших в древности территорию Монголии”. Ш.Бира тщательно исследует историю буддизма в Монголии, чему в основном и посвящено сочинение монгольского ламы, и выделяет три периода этой истории: ранний, средний и поздний. Ранний, согласно Дамдину, начался еще до появления буддизма в Китае и Тибете [Бира, 1964, с. 23, 31], средний — с Чингисхана, поздний — со времени встречи Соднама Гьяцо с Алтан ханом, то есть со второй половины XVI века [там же, с. 33, 38]. Как замечает Ш. Бира, некоторые данные Ш. Дамдина “представляют

большой интерес” [там же, с. 34]. Отдельные вопросы истории буддизма у монголоязычных народов он рассматривал в работе “Монгольская историография (XIII–XVII вв.)” [Бира, 1978]. Указанные труды этого известного ученого дают достаточно полную картину изучения в монгольской историографии проблемы распространения буддизма среди монгольских племен.

Доказательству существования у ойратов уйгурского буддизма прежде тибетского посвящена статья Д. Ринчена, известного монгольского ученого [Rinchen, 1974]. Рассмотрев также буддизм в эпоху Юань, он установил, что тибетский буддизм продолжал бытовать у ойратов и после падения монгольской династии в 1368 г. [ibid., p.95].

Культура ранних монголов исследуется в известной работе Ц. Дамдинсүрэн [1957], а начальная история буддизма в Монголии — в интересной статье Г. Сухбаатара [1975].

Из китайских работ большой интерес для нашего исследования представляют небольшие по объему, но весьма содержательные статьи Ш. Чагчид [Jagchid, 1970, 1971]. В них он рассматривает отношения, сложившиеся между ойратами и династией Мин. Так, касаясь второй трети XV века, он отмечает, что посольства ойратов к Минам и от Минов к ойратам направлялись каждый год [Jagchid, 1970, p. 58]. Следует особо выделить его работу по проблеме буддизма среди монгольских народов после падения династии Юань. По сути она является одной из немногочисленных публикаций, касающихся буддизма у ойратов в эпоху Мин. Отметив многочисленные факты прибытия посольств от ойратов с просьбами религиозного содержания, этот известный китайский ученый делает вывод, что среди всех монгольских племен только у ойратов тибетский буддизм продолжал существовать в течение XV века [Jagchid, 1971, p. 52]. Правда, он не указывает, какого направления был этот буддизм, но не трудно определить, что это буддизм направления Кагью (см. ниже).

В монографии также использована книга китайского ученого монгольского происхождения Вулиджи Баяра [2001]. В этой объемной работе по истории монголо-тибетских отношений в области религии Вулиджи Баяр во многом опирается на китайские источники, что представляет несомненный интерес для изучения темы распространения буддизма у монголоязычных народов.

Значительный вклад в монголоведение, в том числе ойратоведение, благодаря публикациям или переложениям тибетских источников внесли индийские ученые. Речь идет, прежде всего, о Сарате Чандра Дасе. В своих исследованиях он опирался как на древние тибетские летописи и

иные источники, так и на оральную традицию тибетского буддизма, со многими представителями которого он был знаком лично. Настоящим сводом данных по истории, географии, религиям Тибета стал его знаменитый “Тибетско-английский словарь” [Das, 1902], составленный на основе работ уже не раз упоминавшегося выше Сумба Хамбо. Здесь также имеется много материала по истории буддизма у монгольских народов.

Подобные сведения содержатся и в ряде других его статей [Das, 1984]. Написанные также на основе тибетских источников, они, в сущности, являются их пересказом и поэтому могут оцениваться как своего рода источник, на который в свое время опирались многие ученые. При изложении истории буддизма в Монголии С.Ч. Дас придерживается той точки зрения, что буддизм к ойратам пришел после восточных монголов [Das, 1984, p. 156]. Он достаточно подробно описывает борьбу западных и восточных монголов за влияние в Тибете, включая походы хошоутского хана Гуши. Конечно, в работах С.Ч. Даса имеются ошибки, порой грубые, что позволило А.И. Вострикову указать, что такого рода опечатки, лакуны и ошибки, “иногда совершенно искажающие смысл”, присущи и многим другим работам Даса, которые вообще “отличаются небрежностью” [Востриков, 1962, с. 96].

Тибет и Монголия издавна привлекали к себе внимание английских ученых. По проблемам истории и культуры этих стран издано и издается множество литературы, обзор которых требует отдельного изучения. Нами из ранних работ ученых Англии использованы, в частности, исследования Х. Ховорса [Howorth, 1876] и Э. Бретшнейдера [Bretschneider, 1888].

Х. Ховорс проделал большую работу по сбору и обработке сочинений своих предшественников, то есть источники как таковые он не использовал. Тем не менее, его книга сохраняет свое значение как обширное исследование по истории Монголии, где встречаются интересные замечания по проблеме проникновения буддизма к ойратам.

Книга Э. Бретшнейдера интересна тем, что в ней автор пытается анализировать используемые источники — в основном китайские, а также тюркские. Он был одним из первых критиков “Исторического обозрения ойратов, или калмыков с XV столетия до настоящего времени” Н.Я. Бичурина, указавшим на ряд ошибок и недоработок китайского текста русским исследователем [Bretschneider, 1888, p. 168]. Собственно монголам и ойратам посвящено чуть более десятка страниц, но и они достаточно информативны в плане политической истории.

Более четкий подход к тибетским источникам показал Ч. Белл, чья книга первым изданием вышла в 1931 г. и часто использовалась как ис-



точник по тибетскому буддизму начала XX века [Bell, 1992]. Автор, путешествуя по Тибету в 1920-е годы, смог собрать и обработать не только исторический, но и современный ему материал по буддизму. В своем обширном исследовании Ч. Беллу удалось раскрыть причины и сам процесс проникновения буддизма в эту страну, появление и укрепление различных направлений тибетской буддийской мысли. Использование редких источников, данных ему лично Далай Ламой и Панчен Ламой, свидетельств высших лам Тибета, продуманная композиция обобщения и подачи материала — все это сделало работу Ч. Белла чрезвычайно информативной и принесло ему мировую известность. В своей работе Ч. Белл рассматривает буддизм у ойратов лишь в связи с походами хана Гуши.

Следует указать, что в Англии монголоведение, по сравнению с тибетологией, не получило развития. Английские тибетологи изучали монголов и ойратов, насколько это требовалось в связи с решением проблем истории тибетского буддизма. И тем не менее их труды, ввиду привлечения в научный оборот редких и малоизвестных источников, содержат уникальные сведения о буддизме у монголоязычных народов.

Проблеме распространения тибетского буддизма за пределы Тибета посвятил статью Х. Ричардсон [Richardson, 1958], известный английский политический деятель и дипломат. Он изучил отношения между ламами Карма с Монголией и Китаем, охватывающие период с XIII по XVII века. Эта статья до сих пор является единственным исследованием по такой чрезвычайно интересной теме. Х. Ричардсон использовал самые разные источники, включая “Пир мудрецов” Паво Цуглака, “Голубые анналы” Шоннубала, на основании чего он показал генеалогию высших лам Карма, их деяния. Описаны также первые контакты монголов с Сакья, значительное внимание он уделит пробуддийской политике монгольских хаганов. В статье прямо указывается, что “Карма была первой тибетской школой, установившей свое влияние на правящего хана” [Richardson, 1958, p. 144]. Автор также пишет о военной мощи ойратов, о встрече Далай Ламы с ханом Алтаном. Касаясь ойратов, Х. Ричардсон относит распространение у них буддизма вскоре после 1578 г. [ibid., p. 155].

В работе, написанной в соавторстве с Д. Снеллгроувом [Snellgrove, Richardson, 1968], Х. Ричардсон, кроме культурологических проблем Тибета, исследует также связи различных школ с монгольскими народами. Авторы отмечают верность приводимых в хрониках данных о приоритете школы Цал Кагью в первом знакомстве монгольских завоевателей с тибетским буддизмом [ibid., p. 137]. Кроме того, здесь детально исследуются связи монголов с Тибетом после падения династии Юань,

причины, обусловившие обращение монгольских ханов к школе Гелук, ход и результаты поездки Соднама Гьяцо (будущего Далай Ламы) в Восточную Монголию. В этой книге содержится редкая информация (к сожалению, без указания источника) о поездке Далай Ламы III к ойратам [ibid., p. 184], об участии представителя школы Пагмоду в поездке в Монголию за Далай Ламой IV [ibid., p. 193].

В 1940-е годы для зарубежной историографии характерно издание работ, в которых буддизм у ойратов и монголов рассматривался отдельно друг от друга. Особое внимание уделялось анализу источников, публиковались отдельные статьи, издавались памятники. Уже тогда стали появляться первые капитальные монографические исследования, посвященные как в целом тибетскому буддизму, так и отдельным периодам его истории у монгольских народов.

Значительным этапом в изучении истории тибетского буддизма стала работа известного итальянского тибетолога Дж. Туччи "Тибетские художественные свитки" [Tucci, 1949]. В основу этого трехтомного исследования было положено разрешение проблемы становления и развития буддизма в Стране снегов (Тибете); здесь можно найти переводы источников, в которых речь идет о влиянии буддийских школ у соседних народов. Путем детального разбора малоизвестных монастырских хроник и сопоставления их данных с другими источниками автором уточнялись и выяснялись не только ход тех или иных событий, имевших место в истории тибетского буддизма, но также степень правдивости и важности целого ряда хроникальных свидетельств.

Дж. Туччи отмечает, что у монгольских народов были широко распространены такие подшколы Кагью, как Дрикунг и Цал [Tucci, 1949, vol. 1, p. 8, 9, 108], описывает успехи школы Гелук у монголов. Он не рассматривает специально буддизм у ойратов в послеюаньскую эпоху, а начинает сразу с деятельности хана Гуши и его походов в Тибет. Интерес вызывает упоминаемый Туччи тот неизвестный факт, что хан Гуши после тайного посещения Лхасы послал в 1638 г. гонцов к Далай Ламе с предложением посетить ойратов, но последний отказался [ibid., p. 61].

Становлению монголо-тибетских отношений посвящены исследования Т.В. Уайли [Wylie, 1962, 1977, 1980]. Следует отметить ценность комментариев, которыми он снабдил свой перевод оригинального текста по географии Тибета.

Под несколько иным углом рассматривает проблемы отношений тибетцев с китайскими императорами и монгольскими ханами в своих публикациях Л.Петек [Peteck, 1939, 1983]. Он изучал связи, которые сло-

жились между потомками Толюя (младший сын Чингисхана, имевший четырех сыновей — Мэнгу, Хубилая, Хулагу и Ариг-Бугу) и различными тибетскими буддийскими школами, и пришел к выводу, что монголы смогли установить политическое влияние в Тибете лишь около 1260 г., а окончательно под покровительство династии Юань Тибет попал только в начале 90-х годов XIII века, после подавления восстания школы Дрикунг.

В своей другой работе Л. Петек изучил тибетско-китайские отношения в конце XVII — начале XVIII веков [Petech, 1972]. Одновременно им рассматривалось влияние ойратов на развитие этих отношений. Не ставя цели изучать историю буддизма у ойратов Джунгарии, Петек в целом придерживался той точки зрения, что буддизм получил у них распространение в конце XVII века [ibid., p. 78], то есть после походов в Тибет хана Гуши.

Среди германских ученых проблемам тибето-монгольских религиозных отношений посвящены работы тибетолога Х. Кармая и монголоведа В. Хейссига. Особенность их трудов заключается также в привлечении оригинальных китайских источников.

Становление монголо-тибетских отношений в первой половине XIII века — одна из основных тем в книге Х. Кармая [Karmay, 1975]. Историю проникновения буддизма в Тибет он рассматривает с самого раннего времени. Как особые отношения описывает автор наличие связи между ламой и его покровителем, истоки чего следует искать в положении тибетских монахов при тангутском дворе [ibid., p. 35]. В своей работе Х. Кармай приводит высказывание Р.А. Стейна: “Поездки ламаистских сановников (из Монголии — *Б.К.*) в Китай, конечно, предпринимались не с целью доставки “дани” ко двору, как полагали китайские историки. Также они не направлялись “только” с коммерческими целями. Они хотели... получить от императора Китая свидетельства и титулы” [ibid., p. 74].

В 1987 г. было издано большое исследование В. Хейссига “Религии Монголии” [Heissig, 1987], по существу первая серьезная работа, специально посвященная религиям и верованиям монгольских народов — шаманизму и буддизму. Согласно автору, начало второго этапа распространения буддизма (периода школы Гелук) следует вести с 1547 г., после имевших место религиозных гонений в Китае [ibid., p. 25]. К тому же автор особо указывает, что и до этого времени в Монголии продолжали существовать монастыри Сакья, Карма, Ньингма [ibid., p. 28]. Обращение ойратов в учение “желтошапочников” он отводит к первой трети XVI века [ibid., p. 26].

В Бельгии монголо-китайские и ойрато-китайские отношения в эпоху Мин, с использованием данных их торговых отношений как обще-

го исторического фона, были предметом исследования Г. Серрайса [Serruys, 1975]. Он отмечает регулярность посольств от ойратов ко двору Мин в течение XV века, когда первые получали подарки религиозного характера [ibid., p. 53]. Г. Серрайс также приводит имена монахов, которые жили у ойратов в это время [ibid., p. 44].

Буддизм в Тибете и у монгольских народов получил серьезное освещение в трудах американских ученых. Для их работ характерен скрупулезный разбор текста и всесторонний подход к сообщаемым в нем фактам с целью извлечения максимальной информации из весьма лаконичных тибетских источников. Как правило, кроме тибетских текстов, американцы более полагаются на китайские материалы, чем на монгольские.

Значительный толчок в развитии тибетологических штудий в США, которые здесь тесно связаны с монголоведческими исследованиями, произошел, начиная с 1970-х годов. И это не случайно. Мы полагаем необходимым специально выделить 70–80-е, а также 90-е годы XX века в рассмотрении американской историографии, по крайней мере по двум причинам. Во-первых, до 80-х годов работа Дж. Туччи “Тибетские художественные свитки” по праву считалась единственным капитальным трудом по тибетскому буддизму, в том числе и по буддизму у западных монголов, где указаны и переведены редкие или малодоступные источники. Это стало возможным в значительной степени потому, что Дж. Туччи посетил Тибет еще до введения войск Китая на территорию этой страны, и имел непосредственный доступ к источникам. После китайского вторжения ученые уже не могли попасть в Тибет, что и обусловило малочисленность работ по тибетологии. Ситуация стала изменяться в конце 70-х – начале 80-х годов, в связи с основанием и наполнением фондов Библиотеки тибетских работ и архивов в г. Дхарамсала (Химачал-Прадеш, Индия), вследствие чего и появились подобного рода исследования. Во-вторых, некоторые из будущих американских тибетологов свои первые знания о Тибете и тибетском языке получили в организованном известным калмыцким ламой геше Вангьялом в 70-е годы школе (центре) в Нью-Брансуике. Среди его учеников — такие известные ученые, как Р. Турман, Д. Хопкинс (оба — первые западные переводчики Далай Ламы Четырнадцатого), Г. Муллин.

Рассмотрение работ, изданных в США, видимо, следует начать с известных книг Л. Шрама [Schram, 1954; 1957], которые явились крупным вкладом в изучении распространения буддизма за пределы Тибета, в частности к монголам.

Монгоры жили между Тибетом, Китаем и монголами. Отметив, что для изучения жизни монголов, а также влияния у них буддизма “полезно знать историческую основу, при которой монгоры жили во время династии Мин и начале правления Цин” [Schram, 1954, p. 34], Л. Шрам излагает историю буддизма у этого народа на фоне общей истории буддизма в Тибете, Китае, Западной и Восточной Монголии. Кроме того, он особо указал на ту значительную роль, какую играли ламы-монгоры “Чанакья, Сумба ... и Тукан хутухты, а также многие менее значимые будды” в распространении буддизма по всей Монголии [Schram, 1957, p. 6].

Данные Л. Шрама по буддизму у ойратов в эпохи Мин и Цин имеются в обеих частях его работы. В своем исследовании он опирался на материалы так называемых “Анналов Синина”<sup>5</sup>, где были также важные отрывки из “Минши”.

Титулам, которые давали ламам монгольские хаганы Юань, и отношениям между монголами и Тибетом в ту эпоху посвящена диссертация Л. Квантена [Kwanten, 1972]. При исследовании событий войны 1285–1290 гг. между Дрикунг Кагью и Сакья автор приходит к выводу, что теми “верхними монголами”, которые упоминаются как союзники Дрикунг, могли быть только подданные Хайду [ibid., p. 131]. Для нас это заключение важно потому, что Хайду в своей борьбе с Хубилаем опирался прежде всего на ойратов.

В 1980-е годы ученые продолжали разрабатывать интересную и безусловно сложную проблему отношений монгольских народов и тибетцев в эпоху Юань, когда тибетский буддизм впервые оказал столь значительное влияние на монголов.

Периоду правления Хубилая посвящены специальные работы М. Россابي [Rossabi, 1981, 1988], в которых он описывает борьбу Ариг-Буги против Хулагу, восстание Дрикунг против Сакья. Не избежал М. Россابي и некоторых ошибок общего плана. Так, он полагает, что найманы и керейты были тюркскими племенами [Rossabi, 1988, p. 4], тогда как общепринято, что они были западномонгольскими племенами.

Аналогичным проблемам посвящена и статья Г. Франке, напечатанная в сборнике “Китай под правлением монголов” [Franke, 1981].

Тема маньчжуро-тибето-монгольских отношений первой половины XVII века, где затрагиваются и ойраты, была предметом исследования в статьях Д. Фагуара [Farquhar, 1978] и С. Группера [Grupper, 1984].

---

<sup>5</sup> Синин — город и название прилегающей к нему местности на северо-восточной границе Тибета, в Цинхае. Это основное местопоселение монголов.

Значителен вклад в тибетологию, а также монголоведение и ойратоведение американского ученого Э. Сперлинга. Для его статей характерен глубокий скрупулезный анализ тибетских текстов, с привлечением необходимых дополнительных материалов из других источников. В статье “Лама к патенту Ся” [Sperling, 1987] автор обсуждает проблему появления тибетских монахов в тангутском государстве в роли “императорских наставников” накануне покорения этого государства Чингисханом в 1227 г. Этими монахами были ламы подшкол Кагью. Э. Сперлинг считает, что монгольские хаганы пытались во многом копировать духовную жизнь тангутского двора, возможно, поэтому, например, хан Годан был признан за перерождение одного из тангутских правителей, а отношения “лама-патрон”, которые существовали при юаньском дворе, корнями уходят к тибето-тангутским отношениям [ibid., p. 36–37].

В статье, посвященной ламам Дрикунг Кагью [Sperling, 1987a], Э. Сперлинг рассматривает причины войны между Дрикунг Кагью и Сакья в 1285–1290 гг. Несколько раньше им были опубликованы статьи [Sperling, 1979, 1983], в которых говорится о зарождении и развитии связей между минскими императорами и религиозными иерархами Тибета. Эти статьи помогают представить исторический фон, на котором развивались ойратско-китайские отношения в XV веке.

Э. Сперлинг является первым ученым, обратившим внимание на существование связей между монгольскими народами, обитавшими в середине XVI – начале XVII веков на севере Тибета, и школой Дрикунг. Как выяснилось в ходе исследования [Sperling, 1992], эти отношения были настолько тесны, что автор посчитал необходимым специально подчеркнуть, что “однако, мы не рассматриваем Дрикунг, как активных участников в союзах с монголами, подобно тем, которые имелись в истории школ Сакья и Гелук” [ibid., p. 742]. Ввиду того, что этими монголами были, вероятнее всего, ойраты, Э. Сперлинг рассматривает также этноидентификацию тибетских понятий “сог” и “хор”. В заключении своей статьи, отметив, что определить этническую принадлежность этих групп монголов сложно, Э. Сперлинг пишет, что именно наличие таких связей между Дрикунг и монголоязычными племенами на севере Тибета позволило буддизму Гелук достичь столь быстрых успехов в пропаганде своего учения [ibid., p. 750].

Конечно, не все тибетоязычные источники в самых общих чертах определяют принадлежность своих монголоязычных соседей к той или иной части Монголии. В частности, в источнике, исследованном Т. Гибсоном [Gibson, 1990], ойраты названы не просто “ойратами”, а конкрет-



но по племенам: торгоуты (тиб. *thor ghod*) и джунгары (тиб. *jung gar*). В своей статье он приводит оригинал и перевод тибетского источника, рассказывает о проникновении и распространении учения Гелук у ойратов, в частности, через описание периода учебы в Тибете известного калмыцкого буддийского деятеля первой половины XVIII в. ламы Анджи (Анджатана); в соответствующей главе монографии автор рассматривает этот уникальный текст более подробно. В этом источнике описывается период начала XVIII века, из чего, конечно же, не следует, что учение “желтошапочников” не было известно ойратам и прежде. Как указывает Т. Гибсон в комментарии к тексту, автор тибетского текста, в частности, “просто не знал прежних религиозных деятелей этой отдаленной группы (ойратов)” (речь идет о торгоутах, поскольку они жили в России). Однако даже то, что происходило в соседней Джунгарии, не всегда было известно тибетцам. Так, Т. Гибсон с некоторым удивлением пишет: “Торгоуты едва ли были помечены (в тибетских работах. — *Б.К.*) даже после их возвращения в Синьцзян (в 1771 г. — *Б.К.*)” [*ibid.*, p. 91]. Таким образом, тибетские источники вряд ли содержат ожидаемый материал, который может быть в других работах, например, ойратских (калмыцких). А поскольку исследования такого рода начались недавно, нам следует признать правоту высказывания Т. Гибсона, которое как бы подводит итог всему историографическому обзору: “История буддизма у западных монголов продолжает оставаться малоизученной” [*ibid.*, p. 90].

# Глава 2. РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ ОЙРАТОВ ДО ПАДЕНИЯ ДИНАСТИИ ЮАНЬ

Эти племена еще издревле были многочисленны и разветвлялись на несколько отраслей, у каждой в отдельности было определенное название с таким распределением.  
*Рашид-ад-дин.*

## 2.1. Основные этапы ранней истории ойратов

Впервые ойраты упоминаются в “Тайной истории монголов” [Козин, 1941], а также в труде известного персидского историка Рашид-ад-дина (1247–1318) “Сборник летописей” (“Джами-ат-таварих”) [Рашид-ад-дин, 1946, 1952, 1960].

Именно тогда, в начале XIII века, в верховьях Енисея монголы вплотную столкнулись с ойратами. В монгольской хронике “Шара туджи” отмечается, что за мирное подчинение ойратского хана Худуха Беки Чингисхану, последний женил одного сына Худуха Беки Инэлчи на своей дочери Цэцэй-кен, а другого сына Торэлчи — на дочери Джучи (старший сын Чингисхана) Холойхан [Шара туджи, 1957, с. 160; Козин, 1941, с. 175]. Другие представители дома Чингисхана также оказались в брачных отношениях с ойратами. Так, старшей женой Ариг-Буги (внук Чингисхана, сын Толуя), которую он “очень любил”, была ойратка Илчикмиш хатун, внучка упоминавшегося выше Торэлчи [Рашид-ад-дин, 1952, т. 1, кн. 1, с. 119]. Подобные брачные связи были у семейства Чагатая, Гуюка, Мэнгу, Хулагу. Более того, матерью сыновей Толуя (Мэнгу, Хубилая, Хулагу, Ариг-Буги) была Соркуктани беки, дочь Джакамбу (от танг.-тиб. *gya dpon po* — “великий государь, правитель”, “правитель страны”; Рашид-ад-дин переводит как “великий эмир страны”), родного брата Онг хана (Ван хана), главы керейтов [там же, с. 130–131].

Марко Поло отмечал такой факт: “Двадцать восьмого августа, всегда в этот день, великий хан (Хубилай. — Б.К.) уезжает из того города (Шанду, столица империи Хубилая. — Б.К.) и из того дворца, и вот поче-



*Чингисхан. Китайский рисунок*

му: есть у него порода белых коней и белых кобыл, белых как снег, без всяких пятен, и многое их множество, более десяти тысяч кобыл. Молоко этих кобыл никто не смеет пить, только те, кто императорского рода, то есть из рода великого хана; то молоко могут пить еще гориаты (то есть ойраты. — Б.К.); был им такой почет от Чингисхана за то, что раз помогли ему победить” [Джованни дель Плано Карпини и др., 1997, с.242–243].

Объясняя создавшееся положение, С.А. Козин писал: “Такой своеобразный союз, закрепленный брачным родством и принятием к себе ойратами, в качестве верховного блюстителя ойратства, наследника монгольского престола, был заключен Чингисханом с ойратами, великое значение

которых в создаваемой империи, значение и стратегическое, и международное, и внутреннеполитическое и культурное он ясно себе представлял и ценил по достоинству” [Козин, 1940, с. 17].

Благодаря родственным и союзническим отношениям ойраты уже к середине XIII века переместились из верховьев Енисея несколько южнее, заняв, таким образом, территорию Западной Монголии, известной также под названием Джунгария [Васильев, 1857, с. 73].

Известно, что в то время в Джунгарии проживали западномонгольские племена найманов. Восточными соседями найманов были кереиты, которые жили вдоль р. Селенги и у Хангайских гор. На севере кереиты граничили с другим западномонгольским племенем — меркитами [Викторова, 1980, с. 170]. Указанные племена, а также собственно “ойраты домонгольской эпохи”, были одними из основных участников этногенеза западномонгольских племен ойратов [Авляев, 1994, с. 124].

Согласно “Эрденийн тобчи” Саган Сэцэна [Schmidt, 1829, S. 7, 57], ойраты в первой половине XIII века составляли объединение из четырех племен — огелетов (олетов), багатутов (батутов), хойтов и кэргудов.

Мы не смогли найти подтверждения указанному составу ойратов в более ранних источниках, поскольку в них эти племена были либо даны под общим понятием “лесные народы”, либо именовались просто ойратами, или элетами. В китайских источниках этнонимы “ойрат” и “элэт” часто смешиваются. Видимо, прав был В. Успенский, отметивший, что “Элют есть искажение имени Ойрат” [Успенский, 1880, с. 78]. Происхождение слова “элют” Э. Бретшнейдер связывает со специфичным звучанием самоназвания “ойрат” на китайском языке — “о-лу-тэ” [Bretschneider, 1888, p. 168]. Но, по всей вероятности, у ойратов еще в XIII века существовала особая этническая группа “элеты”. В одном из калмыцких источников мы находим информацию, что элеты внезапно снялись с места и ушли в Персию [Батур-Убуши Тюмен, 1969, с. 12, 19]. Видимо, историческая память народа несколько изменила время западного похода элетов (ойратов вообще), и речь идет скорее об участии ойратов в известном покорении Персии при хане Хулагу (см. ниже).

В исторической литературе при обозначении ойратов часто используется термин “дербен-ойраты” (“четыре ойрата”). В науке уже более двух веков обсуждается вопрос о времени и условиях появления “союза четырех племен”, их связь с теми или иными западномонгольскими племенными объединениями; указанные вопросы достаточно полно освещены в монографии И.Я. Златкина [1983, с. 30–38].

Ряд историков, например С.А. Козин, относили образование ойратского союза непосредственно ко времени монгольских завоеваний, когда они вначале вошли в единую империю, а затем, в послеимперский период, существовали независимо от Чингисидов [Козин, 1940, с. 4–5]. Противоположную точку зрения высказал Б.Я. Владимирцов: союза четырех не существовало, а “представление об ойратском союзе появилось под влиянием не совсем правильного понимания слова *ouïrad* как “близкие”<sup>6</sup>, значит и “союзники” [Владимирцов, 1934, с. 156–157].

Источники того периода (XIII–XV веков) не содержат конкретного упоминания об ойратах как “союзе четырех племен”. Лишь у Рашид-ад-дина написано: “Эти племена еще издревле были многочисленны и разветвлялись на несколько отраслей, у каждой в отдельности было определенное название с таким распределением...” [Рашид-ад-дин, 1952, т. 1, кн. 1, с. 118].

---

<sup>6</sup> Ойр. «oorhan», «orad»– «близко», «рядом».

В попытке дать ответ на проблему появления “четырёх ойратов” В. Успенский отмечает, 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” [Успенский, 1880, с. 75]. Сам же В. Успенский связывал появление термина “дербен-ойрат” с древнемонгольским племенем “дурбэн”, что представляется неверным [Санчилов, 1990, с. 60–61].

Ойраты, несомненно, состояли из нескольких племен, и союз ойратов накануне вхождения в империю Чингисхана все же существовал. Однако, после комплектования ойратами четырех туменов войск в армии Чингисхана, произошло изменение этнонима “ойраты” в “дербен-ойраты”<sup>7</sup>. Определенную параллель можно проследить на примере восточных монголов, когда даже в XVIII веке они могли именоваться “*docin mongol*” (“сорок монголов”, или “сорок туменов”), хотя их было уже гораздо меньше. “То же самое произошло и с названием *Dorben Oyirad* с той только разницей, что с течением времени ойратов стало гораздо больше, чем в век Чингиса и Юаньской династии” [Владимирцов, 1934, с. 156–157].

Далее по всей работе единый этноним “ойраты” используется как собирательный термин для всех западномонгольских племен в рассматриваемый период.

Ойраты и монголы сознавали свое родство, но не тождество. На протяжении всего монгольского и послемонгольского периодов, монголоязычные народы определяли состав своего иногда единого, иногда раздробленного государства как “*tabun ongge, dorben xarj ulus*” [“пять объединений (монголов) и четыре черных (ойратов)”], или “*docin dorben хоуар*” [“сорок (монголов) и четыре (ойрата)”] [Козин, 1940, с. 4]. Здесь выделение “*dorben*”, означающее “четыре”, кроме военного понятия “четыре тумена”, ясно подразумевает под собой четыре основных субэтноса ойратов, так называемый “союз четырех ойратов”.

Соседние народы также выделяли ойратов из основного монгольского суперэтноса. Так, в китайской хронике “Минши” (цз. 328, с. 3774) записано: “Вала (т.е. ойраты) — это монгольские племена, обитающие на западе от дада (т.е. восточных монголов)...” (цит. по: [Чернышев, 1990, с. 18]; см. также: [Покотилов, 1893, с. 32]). В период Мин ойраты также назывались ваила, вайла, взйлатэ, элутэ, улутэ [Чернышев, 1990, с. 54].

---

<sup>7</sup> Кроме того, не исключено, что основных племен у ойратов было действительно четыре, которые и описывает Саган Сэцэн (см. выше).

Рашид-ад-дин, описывая ойратов, отмечал, что “их язык монгольский, он все же имеет небольшую разницу от языка других монгольских племен” [Рашид-ад-дин, 1952, т. 1, кн. 1, с. 118].

В тибетской историографии монголоязычные племена обозначались терминами “сог” (sog) и “хор” (hor). Необходимо подчеркнуть, что “тибетцы в древности, по-видимому, не отличали монголов от тюрок и всех называли хорами” [Дамдинсурэн, 1957, с.216]. В частности, этноним “хор-по”, упомянутый в “Красной книге”, в случае, относящимся ко второй половине IX века, следует соотносить, как справедливо подчеркивал Ю.Н. Рерих, с уйгурами [Roerich, 1976, vol. 1, p. XVII], а в отношении событий периода монгольских завоеваний — к монголам (hor rgyal po ching ges — монгольский хан Чингис).

Существуют различные точки зрения на этноидентификацию “хор” и “сог” [Tucci, 1949, vol. 1, p.256; Цыбикив, 1991, т.2, с. 31; Пубаев, 1981, с.219–220]. В целом преобладает мнение, что в большинстве случаев под этнонимом “сог-по” (sog po) тибетцы подразумевали ойратов, а “хор-по” (hor po) относили к восточным монголам [Howorth, 1876, p. 498; Chandra, 1967, pt. 2, p. 9; Schulemann, 1958, S. 222; Ahmad, 1970, p. 195; Дугаров, 1983, с. 142]<sup>8</sup>.

В частности, известный тибетский религиозный деятель Сакья Пандита Кунга Гьялцан (Sa skya pan di ta kun dga rgyal mtshan, 1181–1251) в своем письме из ставки хана Годана писал к светским и религиозным главам Тибета: “Люди, живущие в Китае, Миньяк (тангуты), сог-по и другие... подчинены... Последние несколько лет ни один солдат-хор (т.е. монгол)... не появлялся в Тибете... поскольку я подчинился...” [Tucci, 1949, vol. 1, p. 10]. Налицо четкое разграничение автором монголов на “хор” и “сог”.

Действительно, этноним “сог-по” оказывался более привязанным именно к ойратам, поскольку они пришли на ту землю, где раньше жили уйгуры и другие тюрки<sup>9</sup>. Таким образом, это имя, прежде относящееся к

---

<sup>8</sup> Во время научной стажировки (сентябрь 1992 г. – март 1993 г.) в г. Дхарамсале (штат Химачал-Прадеш, Индия) автору этой работы посчастливилось встретиться с досточтимым Кирти Ценшаб Ринпоче, одним из крупнейших современных знатоков истории Тибета, известным деятелем школы Гелук; Ринпоче известен также как “хранитель всей священной Дхармы Будды” (см.: [Лама Сопа, 1996, с. 35]). Как утверждает Ринпоче, в тибетских работах термином “сог-по” определяли, как правило, только ойратов, а вот термин “хор-по” применялся как к монголам, так и к ойратам, что и вызывает определенную путаницу в трудах историков. Поэтому в отдельных случаях лицами, названными “хор-по”, могут быть не монголы, а ойраты.

<sup>9</sup> Прежде всего, речь идет о Джунгарии и Восточном Туркестане. Г.Ц.Цыбикив также писал о переносе этнонима по причине смены соседей Тибета, но связывал это со словом “хор”; см.: [Цыбикив, 1991, т. 2, с. 33].



тюркам, перешло к западномонгольским племенам. Подобное явление имело место и раньше, когда прежде могущественное племя татар в IX–X веках владело значительной территорией “вблизи границ областей Китая” [Рашид-ад-дин, 1952, т. 1, кн. 1, с. 101], в том числе в Северо-Западной Монголии, в Восточном Туркестане. С.Г. Кляшторный [1993, с. 142–143] считает, что в IX–XII веках на территории Ганьсу и Восточном Туркестане существовало государство татар, и этот обширный регион Махмуд Кашгарский назвал “Татарской степью”. Монголов, занявших их земли спустя столетие, соседи также стали именовать татарами, хотя сами монголы не признавали этого этнонима.

Деление обширного монгольского этноса на восточное и западное крыло особенно ярко стало проявляться во второй половине XIII века, когда единая империя начала дробиться. Монголоязычные народы, проживавшие в Джунгарии, стали называться, кроме “сог-по”, также и “то-хор” (stod hor), то есть собственно западные (верхние) монголы<sup>10</sup>, восточные же звались “ме-хор” (smad hor) — нижние.

Такое деление монгольского мира оказалось настолько живучим, что известный калмыцкий (дербетский) религиозный деятель База бакши, посетивший Тибет в конце XIX века, счел необходимым специально отметить, что “северных монголов они (тибетцы. — Б.К.) зовут “низовыми” монголами, а цайдамских (ойратов. — Б.К.) зовут “верховыми” монголами” [Сказанье, 1897, с. 156]. Этот же термин употреблялся и в отношении тех монголов, которых увел с собой на запад Хулагу<sup>11</sup> (сын Толуя, внук Чингисхана, правил в 1256–1265 гг.), основавший в Иране (Персии) новое монгольское государство<sup>12</sup>. В связи с тем, что хан Хулагу увел в

---

<sup>10</sup> Согласно С.Ч. Дасу, “то-хор” равно по значению с “то-сог” (stod sog) и служит для обозначения “татаров (т.е. ойратов. — Б.К.) Бухары и Хотана”; см.: [Das, 1902. — р. 554]. Другое обозначение для ойратов Туркестана — “гья-сог” (rgya sog) — [Das, 1902, р. 307]. Монгольские племена, жившие на севере Тибета (в Амдо) еще со времен Годана, прозывались “гья-хор” (“чжа-хор”); см.: [Дугаров, 1983, с. 78].

<sup>11</sup> Как известно, Хулагу был направлен в Персию решением курултая 1253 г. В это время всемонгольским хаганом уже был брат Хулагу — Мэнгу, избранный хаганом на курултае летом 1251 г.

<sup>12</sup> В тибетском сочинении “Gtam-gyi-tshogs thag-pa’i-rgya-mtsho zhes-bya-ba” записано: “Старший брат Сэчен хана (Хубилая), под именем Ху-ла-ху, не получив трона, увел 100.000 человек войска, данных ему в качестве его доли ... Он обосновался в Stod (т.е. в Западном Тибете), и они стали известны как то-хор (stod hor — верхние монголы), тогда как (те монголы), бывшие в Китае, стали известны как ме-хор (smad hor)”; цит. по: [Wylie, 1962, р. 134].

Персию часть ойратов, ниже мы рассмотрим также историю буддизма у ойратов в Иране.

Выявление соотношения тибетских этнонимов с конкретными монголоязычными племенами позволяет конкретизировать этапы и направления распространения буддизма (конкретных школ) среди них, дефинировать племена, затронутые указанным процессом.

Прежде чем приступить к исследованию периодов распространения буддизма у ойратов, необходимо рассмотреть религиозные воззрения ойратов, а также уже сложившиеся к указанному времени (XIII век) связи между Тибетом и ойратами.

## **2.2. Религии и верования западных монголов. Ранний этап распространения буддизма**

В период, предшествующий монгольской экспансии, духовный мир ойратов представлял собой комплекс тех воззрений, которые были характерны для средневековой Центральной Азии с ее бурной политической и экономической жизнью. Здесь речь идет прежде всего о шаманизме, который представлял собой определенную систему верований, наделявшей сверхъестественной силой все явления природы и предполагавшей возможность влияния на них посредством особых лиц — шаманов (от тунг. *šaman*).

В шаманизме переплелись такие древние формы религии, как тотемизм, анимизм, фетишизм, культ предков. Взаимное влияние различных форм религий и шаманизма приводило к появлению смешанных форм религиозного сознания; шаманизм со временем уступал свои позиции.

Издавна Азия испытывала на себе воздействие Индии. Начало индийского культурного влияния учеными относится к I тысячелетию до н.э. [Бонгард-Левин, Воробьева-Десятовская, 1990, с. 30]. Буддизм в Центральную Азию (и прежде всего в Восточный Туркестан) стал проникать еще в I веке.<sup>13</sup> Населявшие этот регион тохары, имевшие самобытную культуру, достаточно быстро освоили индийские варианты письменности и создали свою письменную традицию, переложив многие буддийские работы на свой язык. Среди переводившихся работ были такие важ-

---

<sup>13</sup> Следует отметить, что именно через Хотан и Восточный Туркестан народы Центральной Азии и восприняли буддизм, а через него и знание о достижениях индийской культуры [Восточный Туркестан, 1992, с. 34].

ные сочинения, как “Праджня-парамита”, “Аштасахасрика-праджняпарамита-сутра”, “Ваджрачхеддика-праджня-парамита-сутра” и др. В настоящее время ученые продолжают описание и изучение текстов, найденных в Гильгите, в Бамьяне, Восточном Туркестане; описание одной из крупных в мире санскритских рукописей из Восточного Туркестана — Турфанской коллекции — уже закончилось.

В тохароязычном культурном регионе было создано так называемое “наклонное брахми” — известный тип письма в Центральной Азии периода расцвета здесь раннего буддизма. Очень важным является то обстоятельство, что “тохарские языки были передатчиком многих восточно-иранских и санскритских слов в древнетюркский, а также и в монгольский языки” [Восточный Туркестан, 1992, с. 15]. До сих пор и в монгольской, и в калмыцкой исторической литературе можно найти упоминание о тохарах как ближайших соседях.

Буддизм, выйдя за пределы Индии, в результате взаимодействия с культурными традициями народов, населявших тот или иной ареал распространения этой религии, претерпел определенные изменения. Локальные формы буддизма в Центральной Азии могли значительно отличаться как друг от друга, так и вообще от индийской модели.

Центром махаяны в Азии был Хотан, хинаяны — Кашгар (в середине-конце I тысячелетия н. э.).

Хотан был центром не только по переводу и хранению махаянистских сочинений, но и по созданию новых работ. Сюда устремляется множество монахов и их последователей, спасающихся от арабского завоевания и религиозных гонений. Антибуддийские эдикты танского императора обусловили, ввиду ухода в Восточный Туркестан китайских буддистов, становление Дуньхуана как второго по важности центра махаяны. Вскоре, по причине захвата этого оазиса Тибетом (в середине VIII века), увеличивается число изданий на тибетском языке. Столкновение арабов и тибетцев с последующим уходом тибетцев из захваченных ими центральноазиатских областей привело, с одной стороны, к кризису буддизма как в самом Тибете (по крайней мере, до прибытия в эту горную страну знаменитого буддийского деятеля Атиши Дипанкарашриджняны из монастыря Викрамашила в Магадхе, из Северной Индии), так и в буддизированных регионах Центральной Азии; с другой стороны, столкновение религий вело к взаимовлиянию и опять-же росту религиозности людей.

Весьма характерной чертой, подчеркивающей роль религиозного фактора в общественной жизни ойратов, является то обстоятельство, что упоминавшийся выше ойратский хан Худуха Беки имел в своем титуле

слово “беки” (“беки”). По мнению В.В. Бартольда, оно “обозначало первосвященника, высший религиозный авторитет... Слово беки встречается в титулах некоторых государей, например мергитского и ойратского” [Бартольд, 1963, т. 1, с. 458–459]. Вероятно, в том же периоде следует искать истоки происхождения слова “шадж”<sup>14</sup>, которым со временем стали именовать священников (главного священника) у ойратов; с началом периода тибетского буддизма такой священник у западных монголов стал называться “шаджин-ламой”.

К рассматриваемому нами времени наднациональные религии, уже распространявшиеся среди ойратов, находили себе adeптов прежде всего среди правящих слоев.

Разные мнения высказываются о религиозной ситуации в монгольском этносе в предимперский период. Не проводя четкого разграничения между составляющими этнос народами, не используя все имеющиеся на сегодняшний день в распоряжении ученых источники, ряд исследователей иногда приходит к выводу, что религия монголов (читай: монголоязычных народов. — Б.К.) состояла из трех пластов верований: во-первых, культа Неба, во-вторых, верований, основанных на концепции так называемого “тэнгризма”, и в-третьих, собственно шаманские верования [Галданова, 1992, с. 31].

Безусловно, первобытные воззрения продолжали занимать важное место в религиозном сознании народа. Судя по тому, что шаманские и до-шаманские представления о жизни и смерти, о душе и ее загробном существовании были широко распространены среди калмыков (ойратов) еще в конце XIX — начале XX веков, можно заключить, насколько они были сильны в начале II тысячелетия.

Ойраты обожествляли Небо (Menke kok Tangry), небесные светила. Очень распространенным был культ гор, деревьев, воды, земли. Они совершали жертвоприношения огню, животным-тотемам<sup>15</sup>. Особое место занимал культ предков, позже органично вплетенный в систему буддийского мировоззрения ойратов.

---

<sup>14</sup> Вполне возможно, что это слово иранского происхождения, этимологически связанное со словом “шах”: известно, что после окончания тибетского господства в Центральной Азии (VIII–IX века) здесь образовалось единое обширное государство с династиями персидских правителей, совмещавшими в одном лице светскую и духовную власть.

<sup>15</sup> Более подробно см.: [Heissig, 1987, p. 5, 6, etc.] К сожалению, какие-либо материалы по шаманизму у ойратов в рамках изучаемого периода фактически полностью отсутствуют. Шаманизм, как бытующий у ойратов, впервые упомянут в монголо-ойратских законах 1640 г.

Необходимо отметить тот несомненный факт, что влияние шаманизма у ойратов с началом активных контактов с найманами и керейтами (в ту пору христиане-несториане), а также с проповедниками самых разных религий, стало значительно уменьшаться. С переходом так называемых “лесных народов” (и прежде всего ойратов)<sup>16</sup> на кочевой образ жизни (что было связано с продвижением ойратов в степи Центральной Азии) стало снижаться значение шаманов. Вот что писал об этом В.В. Бартольд: “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” [Бартольд, 1968, т. 5, с. 471].

В этих условиях шаманы внесли коррективы в свою деятельность: во-первых, “уход в подполье”, когда на окраинах и в других местах, где это было возможно, продолжались прежние обряды и службы; во-вторых, подобно жрецам бон в Тибете или манихейцам, они сменили свои гимны, одеяние, предметы культа на буддийские. Не следует также забывать и о толерантности буддизма, когда наряду с официальной религией и системами монастырей (приспособленных к кочевому образу жизни своих центральноазиатских последователей) сохранялась прежняя вера и обрядность кочевников. Таким образом, пестрая картина религиозных воззрений, имевшая место у ойратов, не позволяет говорить о возможности преобладания той или иной веры. Скорее, речь должна идти о том, что мы можем, с большей или меньшей долей вероятности, на основании самого разного рода источников о тех временах, вычленив следы влияния, наличие элементов указанных верований.

Систематизация религиозных воззрений (если таковая была) шла, возможно, от более развитых религиозных систем, например, христианства. Вероятно, христианство стало проникать к ойратам благодаря их соседству, а позже и единению с керейтами и найманами, то есть в течение XII – начале XIII веков. В этой связи любопытным представляется мнение Ч. Валиханова, особо подчеркнувшим: “Замечательно еще, что в этой части Азии (в Джунгарии. — *Б.К.*) было особенно много несторианских и монофизитских конгрегаций...” [Валиханов, 1861, с. 194].

---

<sup>16</sup> «Термин “лесные народы”... применялся Рашид-ад-дином, а также, очевидно, и его современниками преимущественно для характеристики места обитания того или иного племени, но не специфики его хозяйства. Иными словами, далеко не все “лесные народы” были охотниками и рыбаками”; см.: [Румянцев, 1968, с. 150].

Найманы, крупное западномонгольское племя, следовали несторианскому христианству [Бартольд, 1968, т. 5, с. 108, 618]. Христианами с 1007 г. были также кереиты [Викторова, 1980, с. 168]<sup>17</sup>. “Согласно легенде, обращение кераитов произошло вследствие того, что кераитскому хану, заблудившемуся в пустыне, явился св. Сергей и указал путь домой. Хан крестился со всем своим народом, и получил имя Маргуз (Марк)” [Гумилев, 1994, с. 169].

Тогда же ойратам стали известны положения буддизма (в той или иной степени), и не только через проповедников этой мировой религии (как правило, уйгуров), но также благодаря хитроумности манихейцев. Их проповедники, путем заимствования буддийских элементов (фраз, рисунков, внешней обрядности), пытались установить свое влияние в целом в Центральной Азии<sup>18</sup>. Поэтому представляется неверным существующее в отечественной историографии мнение, что “первое знакомство монголов с буддизмом произошло... во время их походов в Северный Китай” [Кучера, 1970, с. 261; см. также: Буддизм, 1992, с. 164; Златкин, 1983, с. 98]. Данная точка зрения не учитывает раннее культурное влияние на монголов соседних народов, в частности, уйгуров. Между тем, именно уйгуры внесли значительный вклад в развитие ойратской, а также монгольской культуры, и первый этап буддизма у монголоязычных племен связан с этим центральноазиатским народом.

До знакомства с буддизмом у уйгуров широко были представлены манихейство и несторианство. Первое обрело значительное влияние в Центральной Азии с 762 г., когда уйгурский хаган принял его в качестве государственной религии. Но уже в 840 г., в связи с нашествием кыргызов и уничтожением уйгурского государства, идет переселение уйгуров, помимо других мест [Малявкин, 1983, с. 109], в район Турфана и Ганьсу. Влияние манихейства и христианства у них заметно уменьшается, растет число приверженцев буддизма<sup>19</sup>.

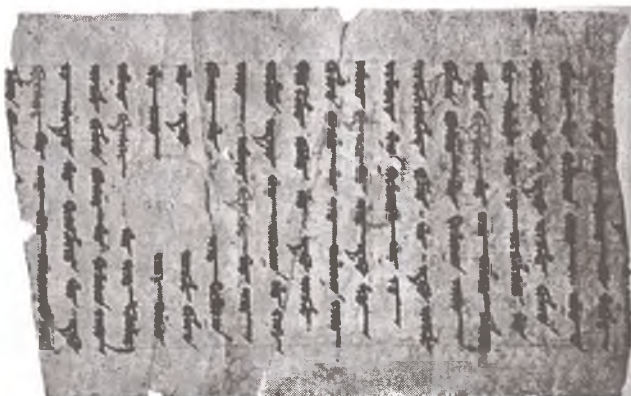
---

<sup>17</sup> Как отмечал Рашид-ад-дин: “До них (кереитов. — *Б.К.*) дошел призыв Иисуса, — мир ему! — и они вступили в его веру”; см.: [Рашид-ад-дин, 1952, т. 1, кн. 1, с. 127].

<sup>18</sup> Сильное смешение манихейства и буддизма имело место у тангутов: манихейские божества светил в соответствующем буддийском оформлении были обнаружены на иконах Хара-Хото; см.: [Кочетова, 1947].

<sup>19</sup> Монгольский исследователь Г. Сухбаатар подчеркивал, что уйгуры “приняли буддизм только после того, как переселились с территории Монголии, т.е. начиная с X века” [Сухбаатар, 1975, с. 69]. О религии уйгуров см. также: [Тихонов, 1966, с. 200–235].





*Уйгурское письмо.*

Уйгуры за сравнительно короткий срок смогли создать огромный свод буддийской литературы, переводя на уйгурский с тибетского, китайского, санскрита и других языков. “Буддийские сочинения на уйгурском языке были широко распространены в Центральной Азии. Они были известны и за пределами политических границ уйгурского государства, как, например, в Дуньхуане, а также у тангутов” [Тихонов, 1966, с. 28]. Именно уйгуры выступили первыми учителями буддизма у монголоязычных народов, и прежде всего у ойратов, их ближайших соседей.

Б.Я.Владимирцов писал: “Монголы... познакомились с буддизмом... еще при Чингис-хане, а может быть и ранее того. Монгольским племенам на заре их истории пришлось столкнуться с уйгурами... Среди уйгуров тогда были уже распространены мировые религии: христианство, магометанство и буддизм, который особенно был силен в восточной части областей, занятых уйгурами, значит, ближайших к монголам. От них-то монголы и позаимствовали свои первые понятия о буддизме, который... был принят многими” [Владимирцов, 1919, с. 16–17]. Более конкретно применительно к ойратам высказался С.А. Козин: “Западные группы монголов... испытывали на себе и наиболее раннее и наиболее сильное влияние уйгуров и среднеазиатских тюркских народностей” [Козин, 1940, с. 11]. И далее: “...арамейско-согдо-уйгурское письмо, и манихейство, и несторианство, и буддизм, несомненно, должны были пройти сначала через ойратское посредство...” [там же, с. 25]. О примате уйгурских учителей буддизма перед тибетскими или китайскими писали также такие

известные ориенталисты, как Ш. Бира [1978, с. 143], Г.Ц. Цыбиков [1991, т. 2, с. 28], Д. Кара [1972, с. 22], А. Рона-Таш [Rona-Tas, 1965, р. 121] и др.

С точки зрения изучаемой проблемы представляет значительный интерес изучение работы известного монгольского ученого ламы Лобсана Дамдина (1867–1937) “Благозвучание раковины”, где им излагается четкая периодизация истории буддизма у монголов. Первая волна буддизма, пишет он, пришла от уйгуров: “Мудрые уйгурские бакши научили монголов письму и чтению. Они преподали святое учение Будды...”<sup>20</sup>

Действительно, значительная роль уйгуров в развитии ойратской культуры в X–XII веках (и позже тоже) несомненна. Уйгуры были в тесных культурных связях со своими соседями [Якубовский, 1947, с. 441]. Уйгурский алфавит (имевший базой арамейскую графику) утверждается среди найманов и керейтов [Бартольд, 1963, т. 1, с. 89; Rona-Tas, 1965, р. 121], получает распространение у ойратов, которые использовали это письмо для перевода буддийской литературы на свой язык [Rinchen, 1974, р. 93]. В клерикальной терминологии ойратов (калмыков) до сих пор ясно прослеживается уйгурское начало. Именно через буддийский пантеон этого народа к ойратам перешли вошедшие туда божества из манихейского пантеона — Хормуста, тридцать три тенгрии и др. [Heissig, 1987, р. 4–5].

Таким образом, проникновение буддизма к ойратам было неизбежно. Последующая история буддизма у западных монголов убеждает нас в том, что условия для распространения его были весьма благоприятны. Причины этого лежали как в характере самого буддийского учения, так и в конкретных социально-политических условиях. Что касается “привлекательности” буддизма как такового, то еще С.Ф. Ольденбург объяснял ее так: “Буддизм привлекал больше всего тем, что учил любить людей и помогать им, не думая о себе, учил не бояться смерти, и это особенно важно, так как страх смерти не дает человеку спокойно жить; и еще, что не менее важно, буддизм учил человека всегда помнить, что он отвечает за свои поступки и даже за свои помыслы и что только тот, кто твердо сознает эту ответственность и понимает ее, живет настоящей, хорошей жизнью” [Ольденбург, 1919, с. 6].

Помимо подобных черт, обуславливавших популярность буддизма в любой стране, имелись причины, так или иначе связанные с влиянием на ойратов центральноазиатской буддийской, а затем и тибетской буддийской культуры.

<sup>20</sup> “Paksi mkhas pa nmams kyis yu gur dang/ mon kol nmams la yi ge ‘bri klog dang/ ston pa’i dam chos bka’ bstan gsung rab nmams/ rang rang skad du bsgyur tsul ston cing bsblabs/” [Blo bzang rta mgrin, л. 5 об.].

Для благоприятного развития буддизма у ойратов существовал ряд особых причин местного характера. Во-первых, распространение и укрепление буддизма у западных монголов совпало со становлением общемонгольской государственности; во-вторых, буддизм не противоречил интересам основных социальных сил общества; в-третьих, влияние иных религий было слабым по сравнению с влиянием буддизма.

Распространению буддизма сильно способствовала и его исключительная веротерпимость, благодаря чему он мог мирно сосуществовать с различными местными религиозными культами и вступать с ними в симбиоз. Так, в представлениях ойратов о загробном мире причудливо переплетались буддийские представления о небесном рае с шаманскими представлениями о подземном мире предков, а имеющая более древнюю, тотемистическую основу вера в то, что душа покойника вновь воплощается в животное или в человека, близка к буддийским представлениям о “перерождении души”.

Итак, буддизм, с одной стороны, в определенной мере обогащал местные верования, а с другой — сам трансформировался под их влиянием, в результате чего народные верования и буддизм со временем сближались.

### **2.3. Распространение тибетской буддийской школы Кагью у ойратов как средний этап истории буддизма у западных монголов**

Первое знакомство монголоязычных народов с тибетским буддизмом произошло в государстве тангутов (Си-Ся).

Как известно, в Си-Ся основным этносом являлся тибетский, а границы между тангутами и Тибетом не были четко определены. Географическое положение Си-Ся было чрезвычайно выгодным, это государство имело значительное влияние в Центральной Азии и служило связующим звеном между тибетцами и ойратами (монголами)<sup>21</sup>. Иногда для монгольс-

<sup>21</sup> Слова В.П.Васильева, что если бы мы знали полную историю государства Ся, составленную “...на основании туземных источников... то не были бы в недоумении насчет истории Западной Монголии”, сохранили свою значимость и теперь, несмотря на ряд работ, вышедших в России и за рубежом в последнее время; см.: [Васильев, 1857, с. 87]. Ю.Н.Перих отмечал, что “через тангутское царство монголы времен империи были хорошо знакомы с тибетской культурой”. — [Перих, 1958, с. 340].

ких народов слова “Тибет” и “Тангут” имели одинаковый смысл [Кюнер, 1907, ч. 1, вып. 1, с. 4].

Тангуты обладали высокоразвитой культурой. Близкое соседство с монголоязычными племенами, в том числе с ойратами, обусловили давность и прочность их связей. От тангутов монголы перенимали многие достижения, от хозяйственных до религиозных, и поэтому неудивительно, что и первая информация о тибетском варианте буддизма могла попасть к монголам через посредство тангутов.

В Си-Ся буддизм имел преобладающее влияние<sup>22</sup>. Это государство существовало с 1032 г. по 1227 г. Тангуты, конечно, имели давние связи с Тибетом, кроме экономических и военных (к слову, гарнизон столицы — Хара-Хото — состоял из тибетских солдат), также и религиозные. Тибетский буддизм здесь был широко распространен<sup>23</sup>, в особенности различных подшкол Кагью<sup>24</sup>.

Преобладающим влиянием в Си-Ся пользовались, по всей видимости, такие подшколы Кагью, как Дрикунг, Карма, Цал.

У тангутов существовал институт государственных наставников (ими были, как правило, тибетские монахи) — институт, который потом переняли монгольские ханы, и который сыграл свою важную роль в истории буддизма и у ойратов, и у монголов. В начале XIII в. государственным наставником был монах школы Карма Кагью — Цангпопа Кончок Сенге (Gtsang po pa dkon mchog seng ge, ?–1218/1219), его преемником стал монах школы Баром Кагью (‘ba’ gom pa) — Тишри Сангье Ричен (Ti shri sangs rgyas ras chen, 1164/1165–1236) [Sperling, 1987, p. 34]; ламы этой школы также были представлены в монгольском дворе.

В историографии, посвященной истории буддизма у монголов и ойратов, широко распространена точка зрения, согласно которой важнейшее место

---

<sup>22</sup> Кроме буддизма (тибетского, уйгурского и китайского), здесь были распространены даосизм, несторианство и другие верования; см., например: [Пигулевская, 1940, т. 1, с. 213].

<sup>23</sup> Вопрос о существовании тибетских монахов в Си-Ся рассматривался еще Р.А.Стейном, когда он писал о контактах между Карма и тангутским двором: [Stein, 1966, p. 281–289]. О связях между тангутами и Сакья см.: [Kwanten, 1972, p. 52].

<sup>24</sup> На одной из гравюр тангутского сочинения “Правила проповеди в храме Милосердного и Сострадательного” “...изображено духовное лицо высокого ранга... На голове монаха — высокая шапка с отворотами и “крыльями”... Такие же шапки мы видим и на иконах в коллекции Государственного Эрмитажа. Там они имеют различные цвета: встречаются шапки красные, желтые, черные с белой каймой” [Терентьев-Катанский, 1993, с. 66]. Такие шапки с отворотами и “крыльями” были, как правило, лишь у иерархов Кагью, например у Карма.

в сфере религии в рассматриваемый период отводится школе Сакья, иногда Карма. Но тибетские источники говорят о другом. Тибетолог Дж. Туччи на основании данных монастырских летописей различных школ тибетского буддизма установил [Tucci, 1949, vol. 1, p. 9]<sup>25</sup>, что наибольшим влиянием в тибетском буддизме в то время пользовалась школа Цал Кагью; именно это направление стало распространяться у ойратов и монголов.

В “Красной книге” в связи с кратким изложением истории школы Цал Кагью упоминается Цанг-па Дунгпур-па Бангчук Таши (Gtsang pa dung khur ba dbang phyug bkra shis) [Tshal pa kun dga rdo rje brtsams, 1981, p. 130], известный проповедник. В нижеследующем пояснении к тексту указывается, что “Цанг-па Дунгпур-па Бангчук 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”<sup>26</sup>.

О приоритете Цал перед другими родственными подшколами Кагью в деле проповеди своего учения среди монголоязычных народов сообщается также в известной “Истории учения — пир мудрецов” Паво Цуглака: “Вероятно, что Цал появилась (в Монголии. — Б.К.) 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”<sup>27</sup>.

Паво Цуглак также настаивает на наличии связей между великим хаганом и монахом Цал Кагью: в ходе покорения Миньяк Чингисхан “разрушил множество храмов, и тогда лама Цанг-па отправился к хану... Он преподавал хану святое учение, пояснил, что благо всех живых существ зависит от учения. В результате хан проникся большим уважением к учению...”<sup>28</sup>. Чин-

---

<sup>25</sup> Ю.Н.Рерих отмечал, что в XIII – начале XIV веков школа Цал Кагью играла “исключительную роль в монголо-тибетских отношениях” [Рерих, 1958, с. 336].

<sup>26</sup> “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 tshal 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 thal pa bka’ brgyud kyi chos lungs thog mar spel/” [Tshal pa kun dga rdo rje brtsams, 1981, p. 452].

<sup>27</sup> “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/” [Dpa’ bo gtsug lag phreng bas brtsams pa, 1986, vol.2, p. 1414].

<sup>28</sup> “Gtsug lag khang mang du bshig bstan pa nyams mams 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/” [Dpa’ bo gtsug lag phreng bas brtsams pa, 1986, vol.2, p. 1415].



гисхан издал указ, “первое монгольское “жаса”... об освобождении лам от податей и военной повинности, а также о некоторых других мерах по защите буддийской религии, таких, как реставрирование тангутских монастырей, пострадавших в период военных действий, и т. д.” [Бира, 1964, с. 35].

Итак, такие ценные источники, как “Красная книга” Кунги Дордже и “История учения — пир мудрецов” Паво Цуглака содержат первые данные о встрече Чингисхана в 1227 г. с представителями тибетского буддизма учения Цал Кагью. Х.Кармай в своей работе “Раннее китайско-тибетское искусство” отмечает историческую правдивость данных, приведенных в указанных работах тибетских авторов [Капмау, 1975, р. 42].

На вопрос о том, принял ли сам хаган буддизм, сложно ответить однозначно. Выше процитированные источники утверждают, что Чингисхан стал буддистом. Тибетские и монгольские историки XVI–XVIII веков в своих трудах придерживались того же мнения [Бира, 1978, с. 184; Heissig, 1959, S. 43–44].

Иную точку зрения имеют ученые. Отмечая несомненное влияние на монголов народов, стоявших на более высокой ступени развития, В.В. Бартольд счел необходимым подчеркнуть, что “несмотря на свое сближение с представителями культуры, Чингиз-хан остался верным шаманистом...” [Бартольд, 1963, т. 1, с. 458]. Как отмечал Х. Ховорс: “Чингисхан был шаманистом. Но он и его последователи поддерживали связи с ламами, писали им” [Howorth, 1876, р. 506]. Действительно, в исторической литературе есть сведения, что великий хаган поддерживал связь с ламой Сина-Гэбши из Тангута [Дугаров, 1983, с. 12–13]; “среди родичей Чингисхана были ламы, достигшие высоких степеней; например, его двоюродный дед был Хутухта-мунгур, а его дядя — Хутухта-чжурки” [Киселев и др., 1965, с. 57].

Г.В. Вернадский, отмечая религиозную толерантность основателя Монгольской империи, приводит отрывок из “Великой Ясы” (Монгольское право): “Поскольку Чингисхан не принадлежал никакой религии... он избегал фанатизма и не отдавал предпочтения какой-либо вере... Он... приказал, чтобы все религии были уважаемы, и не должно быть выказано предпочтение одной перед другими” [Vernadsky, 1953, р. 102].

Нам представляется наиболее верной точка зрения, высказанная Ш. Бирой: Чингисхан, при всем его равном отношении к различным религиям, все же более покровительствовал буддизму [дано по: Douglas, Conger, 1962, р. 331]. Видимо, это обстоятельство и определило позже желание Годана (сын Угэдея, брат следующего хагана Гуюка) направить



посольство в Тибет для приглашения наиболее подготовленного ламы. Из тибетских источников известно, что выбор шел между главами школ Дрикунг Кагью, Таглун Кагью и Сакья [Пагсам-джонсан, 1991, с. 35]. Результатом похода, предпринятого в 1240 г., явился визит в 1245 г. знаменитого Сакья Пандиты Кунга Гьялцана (Sa skya pan di ta kun dga' rgyal mtshan, 1181–1251)<sup>29</sup>, который встретился с Годаном лишь два года спустя. Таким образом, было положено начало союзу между Сакья и монголами. Следует заметить, что эта школа тибетского буддизма не имела какого-либо серьезного влияния в Амдо, Каме и других северных землях, в том числе и у ойратов, несмотря на то, что позже, при Хубилае, главы этой школы были назначены “королями Тибета”.

Религиозная ситуация к середине XIII века характеризуется определившимся выбором монгольскими ханами духовных наставников из лам различных тибетских религиозных школ. Вот что отмечается в “Пагсам-джонсане” Сумба Хамбо: “Если резюмировать, то в год земли-свиньи четвертого рабджуна (1239 г.) Сакья, Бригон (то есть Дрикунг. — Б.К.), Пагду (то есть Пагмоду. — Б.К.) и Цал каждый в отдельности “узрели лик” соответствующего монгольского хана...” [Пагсам-джонсан, 1991, с. 40]<sup>30</sup>. Согласно “Истории Тибета” Далай Ламы V, в середине XIII века некоторые подшколы Кагью вошли в отношения “наставник — ученик” с сыновьями Толуя и другими ханами: Дрикунг с Мэнгу, Цал с Хубилаем<sup>31</sup>, Пагмоду с Хулагу<sup>32</sup>. Кроме того, каждому хану подчинялась определенная местность Тибета в соответствии с территориальным влиянием выбранной школы. В тибетских источниках также упоминается Ариг-Буга как патрон Таглун Кагью [Dpa' bo gtsug lag phreng bas brtsams pa, 1986, vol. 2, p. 1416].

К тому времени самым известным лицом в Тибете становится Карма Бакши — второй глава школы Карма Кагью, благодаря активной деятельности которого это направление тибетского буддизма широко распространяется в монголоязычном мире. В 1255 г. с ним встречается Ху-

<sup>29</sup> Как отмечает Т.В. Уайли, сами тибетские источники говорят о том, что среди всех лам Сакья Пандита был самым сведущим в вопросах религии. Возможно, именно поэтому он был избран духовным учителем Годана [Wylie, 1977, p. 112].

<sup>30</sup> Ниже, в “Хронологических таблицах”, Сумба Хамбо вместо школы Цал упоминает Карма [Пагсам-джонсан, 1991, с. 78].

<sup>31</sup> Об отношениях Цал с ханом Хубилаем см. ниже.

<sup>32</sup> “De yang mon khor rgyal pos 'bri gung pa sa chen (Сэчен хан, то есть Хубилай. — Б.К.) rgyal pos tshal pa/ hu la hus phag mo gru pa rñams so sor mchod gnas su bzung ste/” [Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1967, p. 63].

билай, а в 1256 г. он становится личным учителем хагана Мэнгу<sup>33</sup>. Как утверждают источники Карма, послушать этого великого человека люди приходили из Китая, Хор (монголы), Сог (ойраты), Миньяк (тангуты) [Richardson, 1958, p. 143]. Но Карма Бакши совершил политическую ошибку. Вступив в союз с ханом Мэнгу, он пренебрег Хубилаем и незадолго до смерти Мэнгу в 1260 г. отказался остаться при дворе Хубилая. В 1261 г. Хубилай объявил себя великим хаганом; он отправил в ссылку неугодного монаха [Dpa' bo gtsug lag phreng bas brtsams pa, 1986, vol.2, p. 1421] и приблизил к себе племянника Сакья Пандиты — Дрогон Чогьял Парбу ('Gro mgon chos rgyal 'phags pa, известного также как 'Phags pa blo gras rgyal mtshan, 1235–1280), не единожды в детстве посещавшего монгольский двор вместе с дядей. Таким образом, Карма Бакши, вольно или невольно, стал на сторону Ариг-Буги [Richardson, 1958, p. 144; Rossabi, 1988, p. 143], который начал войну со своим братом Хубилаем из-за ханского престола.

Ойраты, не входившие в состав государства Юань, выступили на стороне Ариг-Буги, законного наследника трона всемонгольских ханов, и в последующем также продолжали воевать против монголов.



*Карма Бакши.*

<sup>33</sup> “Сказано, что Карма Бакши обратил Мэнгу из несторианского христианства в тибетский буддизм” [Wylie, 1977, p. 120]. Вот что записано в “Истории учения — пир мудрецов” Паво Цуглака: “Несколькими годами прежде (того, как Пагба стал ламой Хубилая. — Б.К.), Карма Бакши дал учение Монгор хану (Мэнгу хану. — Б.К.), благодаря чему хан стал добр сердцем...” — “ ‘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/” [Dpa' bo gtsug lag phrengs bas brtsams pa, 1986, vol.2, p. 1419].

Крайне интересным представляется изучение вопроса о существовании тибетского буддизма среди тех ойратов, которые в значительном числе ушли с Хулагу в Персию [Габан Шараб, 1969, с. 144; Батур-Убуши Тюмен, 1969, с. 19], где они играли немаловажную роль. Рашид-ад-дин счел необходимым отметить: “В Иране и Туране<sup>34</sup> было и есть множество [людей] из числа эмиров ойратского племени, однако неизвестно, кто какой ветви, только они между собою знают свое происхождение” [Рашид-ад-дин, 1952, т. 1, кн.1, с. 120]. По словам Кирти Ценшаб Ринпоче, значительным при дворе Ильханов было влияние торгоутов<sup>35</sup>, которых было в Персии около половины из всего торгоутского сословия. Огромную власть в Иране имел ойрат Аргун-ака, который “до Хулагу хана (sic!) прибыл в сие царство в должности битикчия по указу Мэнгу каана” [Рашид-ад-дин, 1946, с. 22], и “постепенно становился большим и уважаемым человеком, пока не достиг правления и баскачества над страной Ирана” [Рашид-ад-дин, 1952, т.1, кн.1, с. 121].

Изучение (даже в самом общем плане) буддизма у ойратов и монголов Ирана поможет раскрыть еще одну малоизвестную страницу культурной жизни западных монголов раннего периода распространения среди них буддизма.

Ситуация с распространением и влиянием тибетского буддизма в Персии объяснима. Обитая в инокультурной среде, монголы и ойраты стремились сохранить свою специфику. В Китае монголы приняли тибетский, а не китайский буддизм; разница в мировоззрении между монгольскими пришельцами и мусульманским культурным окружением вела к укреплению связей Хулагу хана с Тибетом<sup>36</sup>.

Кроме того, немаловажным обстоятельством являлось и то, что ойраты Персии сохраняли связи с родиной, то есть с Джунгарией. И, видимо, поэтому стало возможным появление во второй четверти XIV века этнонима “калмык”. Причины возникновения этого этнонима нам видятся в факте принятия ислама монголами и ойратами Персии (а также в

---

<sup>34</sup> Туран, под чем обычно понимают всю тюркоязычную Центральную Азию, в данном случае следует соотносить с современной Турцией. В связи с ойратским составным в этногенезе турков можно указать, например, на этнические корни фамилии бывшего премьера и президента Турции в 80-х – начале 90-х гг. XX века Тургута Озала — то есть Озал из рода тургутов (торгутов).

<sup>35</sup> Торгоуты — иначе “турхаут-кешиктены”, воинское сословие, личная гвардия Чингисхана, оформившаяся в конце XIV – начале XV веков в субэтнос “торгоуты” (см.3.2.).

<sup>36</sup> Здесь подразумеваются территории, находившиеся под влиянием тех школ, которые имели контакты с Хулагу ханом (Ладакх, Кашмир) [Petech, 1939; Kwanten, 1972, p. 128].

других западноазиатских регионах) в конце XIII – начале XIV веков. Ойраты же Джунгарии остались “язычниками”, то есть буддистами, и таким образом они стали для мусульман “калмыками” (“отступниками”)<sup>37</sup>. Данная точка зрения не нова, она излагалась, в частности, В.В. Бартольд [1968, т.5, с. 538] и была поддержана известным калмыцким ученым Ц.Д. Номинхановым [1958, с. 100]. Последний пишет, что ойратов их соседи-тюрки прозвали “калмаками” только потому, что ойрат-монголы не приняли ислам, а остались шаманистами, или буддистами”. В подтверждение указанного положения Ц.Д. Номинханов проводит параллели с другим центральноазиатским народом — уйгурами: “Характерно, что те уйгуры, которые остались верными своей старой религии буддизму, получили прозвище “калганлар” (инфинитив: калмак), то есть оставшиеся, а другие уйгуры, которые последовали религии ислама, получили кличку “янганлар”, то есть вернувшиеся (к “справедливой вере”))” [там же]. Появление слова “калмык” Ц.Д. Номинханов относит к XIV–XVII векам.

Вернемся к проблеме существования тибетского буддизма у ойратов и монголов в государстве ильханов. Хан Хулагу, начавший свое правление в Иране с 1256 г., поддерживал отношения с Тибетом до самой смерти. Например, в “Красной книге” Кунги Дордже мы находим, что первый ильхан посылал подношения главе школы Пагмоду<sup>38</sup> Гьялва Римпоче Драгпа Цонду (Rgyal ba rin po che grags pa brtson ‘grus). Последнее посольство прибыло к Римпоче в начале 1267 г., то есть спустя два года после смерти Хулагу [Tshal pa kun dga rdo rje brtsams, 1981, p. 122]. Л. Петек писал, что и иерарх школы Дрикунг, которого звали Ченнга Драгпа Чунгне (Sryan snga grags pa ‘byung gnas) также получал множество подарков от хана Хулагу [Petech, 1983, p. 183]. Таким образом, ойраты в Иране следовали тибетскому буддизму школы Кагью (куда входили подшколы Пагмоду, Цал, Дрикунг, Карма и др.).

В начале 60-х годов XIII века Пагмоду была в тесных отношениях с Дрикунг, которая после смерти своего покровителя хагана Мэнгу нуждалась в ином патроне, и им стал Хулагу. Достаточно вспомнить начало правления Хубилая, чтобы понять такой путь развития событий. С воцарением на китайском троне Хубилай запретил своим братьям иметь представителей в Тибете и поддерживать какие-либо связи с ламами. Только

---

<sup>37</sup> Согласно другой точке зрения (см., например: [Эрдниев, 1980, с. 90]), слово “калмык” имело значение “остаться”, “отстать”, “кусок” и служило для определения ойратов, “отошедших” от остального монгольского мира.

<sup>38</sup> И.П. Петрушевский ошибочно полагал, что хан Хулагу покровительствовал Сакья [Петрушевский, 1970, с. 249].

Хулагу, сохранивший дружественные отношения с Хубилаем, продолжал оказывать влияние на определенной части Тибета. Подшколы Кагью не видели в Хубилае необходимого партнера, поскольку они помнили о тех невзгодах, которые выпали на долю Карма Бакши со стороны Юаньского императора [Roerich, 1976, p. 485–487]. Как уже упоминалось, еще с 1253 г., когда Хубилай был посвящен в буддизм школы Сакья, он стал покровительствовать этому направлению.

Правление, вернее, религиозные пристрастия первых ильханов стали изменять мозаику религиозных представлений как у жителей Персии, так и у самих завоевателей. Полное покорение Персии и падение Багдада в 1278 г. воспринимались современниками как катастрофа космического масштаба; в Персии, прежде в основном суннитской, стали преобладать шииты, получившие особое расположение новых правителей (например, у Хулагу был советник-шиит Назир ад-дин Туси). Борьба между суннитами и шиитами за влияние на ильхана велась с переменным успехом; к самой значимой из успехов теснимых суннитов следует отнести полное уничтожение войсками Хулагу-ильхана гнездовища средневекового политико-государственного терроризма — крепости в Аламуте (северо-западная Персия), где основались так называемые ассасины, последователи исмаилизма, одного из течений шиизма<sup>39</sup>.

Что касается других религиозных течений в Персии, то здесь продолжали сохранять свое влияние христиане-несториане и иудеи. Следует подчеркнуть, что в столь насыщенной духовной атмосфере Персии того периода монголы и ойраты практически полностью отошли от шаманизма.

Иран ранних ильханов был покрыт буддийскими пагодами и храмами, ламы и буддийские учителя приглашались из Тибета и Индии. Взаимное влияние буддизма и ислама вело к усилению суфийского направления как в суннизме, так и в шиизме; исследователи отмечают корни буддийского тантризма и психотехники в становлении и развитии суфизма.

Со смертью хана Хулагу в 1265 г. связи с Тибетом у ильханов не прерывались, однако наступление мусульманской ортодоксии повлияло на прочность этих уз, а с принятием ильханом Газаном ислама в 1295 г. буддизм был запрещен [Petch, 1983, p. 183]. По мнению Л.Н. Гумилева, монголы (сюда он включает и ойратов) Ирана приняли ислам, “так как из-за бушевавшей войны не могли вернуться домой. Их потомки — хазарейцы — ныне живут в степной части Афганистана”<sup>40</sup> [Гумилев, 1993, с. 127].

---

<sup>39</sup> Исмаилизм сохранился в Афганистане, на Памире, иранские же исмаилиты переместились в Индию, где в позже сыграют свою роль в политике английской колонизации Индии и Центральной Азии. Их нынешний лидер известен как Ага-хан IV.

Таким образом, с середины XIII века Кагью оказалась в тяжелом положении, поскольку она лишилась своих прежних покровителей (в 1259 г. умер хаган Мэнгу, в 1264 г. прекратил войну с Хубилаем Ариг-Буга, в 1265 г. скончался Хулагу ильхан) и одновременно увеличилось давление со стороны Сакья. В таких условиях подшоколы Кагью вновь обратили свое внимание на центральноазиатских ханов (как правило, семейства Угэдея — третьего сына Чингисхана), например Хайду, Дува и др. Видимо, именно с этого времени — с 60–70-х годов XIII века — следует отсчитывать начало усиленного распространения указанной традиции тибетского буддизма среди западномонгольских племен, которые составляли большую часть населения государств указанных ханов.

Знаменательное событие конца XIII века подтверждает верность вышеприведенной гипотезы. Речь идет об участии западных монголов — ойратов в восстании школы Дрикунг Кагью против Сакья, имевшее место в 1285–1290 гг.<sup>41</sup>

В тибетских источниках определение войска дается вполне конкретное: они названы “верхними монголами” (stod hor) [Tucci, 1949, vol. 1, p. 16, 253]. Более того, указывается, что это были войска “Ху-ла”. Таким образом, согласно тибетским хроникам, получается, что Хулагу был все еще жив в 1290 г. Но, как отмечалось выше, он умер в феврале 1265 г.

По мнению Р.Е. Пубаева, основную часть войск Дрикунг составили монголы с территории в Западном Тибете [Пагсам-джонсан, 1991, с. 175], подчиненной Хулагу. Однако такая точка зрения представляется спорной. После смерти Хулагу в 1265 г. связи между Персией и Тибетом уже не сохранялись на прежнем уровне; кроме того, первые ильханы были в тесных дружеских отношениях с Хубилаем. В указанном случае под “верхними монголами” скорее всего подразумевались ойраты Восточного Туркестана и Джунгарии, на которых Ариг-Буга, Хайду, а также Дува (хан из рода Чагатай) опирались в своей борьбе против Хубилая [Гумилев, 1994, с. 273]. В войне 1285–1290 гг. на стороне Кагью выступили ойраты Хайду [Kwanten, 1972, p. 131]<sup>42</sup>. Действительно, в Юаньши име-

---

<sup>40</sup> Интересно отметить, что хазарейцы проживают в районе Баминана, где находились две всемирно известные статуи Будды, уничтоженные войсками Талибана в марте 2001 г.

<sup>41</sup> “...В год дерева-курицы (1285 г.) ... Бригон (то есть Дрикунг. — Б.К.) привела войска верхних монголов против Сакья...” [Пагсам-джонсан, 1991, с. 40].

<sup>42</sup> Другие ученые полагают, что это были силы Дува (впрочем, добавляя, что Дува был марионеткой в руках Хайду) [Petch, 1983, p. 189, 201; Rossabi, 1988, p. 222; Wylie, 1977, p. 131–132].



ется упоминание о военной компании военачальника Темур-Буга против Хайду в 1290 г. [ibid., p. 130].

Корни конфликта уходят к середине XIII века, ко времени союза Хайду с Ариг-Бугой. Еще в 1269 г. у р. Талаш Хайду объявил себя хаганом, но все его усилия доказать силой свою правоту были безрезультатны. В 1301 г. он был убит. Противостояние войск продолжалось вплоть до 1317 г., когда, наконец, силы Юань смогли занять Джунгарию, но по неизвестным пока причинам этот район был покинут ими [Allsen, 1983, p. 259–261].

Таким образом, религиозные воззрения ойратов в доюаньский и юаньский периоды формировались под воздействием богатых культурных традиций, распространенных в обществах и государствах средневековой Центральной Азии. Синтез религиозно-духовных представлений и воззрений позволил этим западномонгольским племенам без каких-либо осложнений воспринять основные идеи буддизма.

Раннюю историю буддизма у ойратов можно проследить с первых контактов монголов с центральноазиатскими народами; кроме того, идентификация участвовавших в этом процессе этнических групп будет способствовать более полному выявлению исторической роли буддизма у народов Центральной Азии. Несмотря на значительное культурное влияние уйгуров, тибетский буддизм смог укрепиться среди западных монголов. Тибетские ламы были готовы к встрече с типом мышления, присутствующим у кочевников: в частности, по Д. Снеллгроуву, к тому времени “тибетские кочевники уже адаптировали... буддизм для кочевнического восприятия, а монахи, которые вели пропаганду среди монголов, уже понимали монгольскую пастушескую культуру и знали, как занять место шаманов”. Он писал, что причины быстрого духовного завоевания монголов тибетцами следует видеть в персональном авторитете и экстраординарных способностях великих лам, которые смогли состязаться с верованиями и культурами таких религий, как христианство (несторианское и католическое), мусульманство и даосизм, а также собственно монгольский шаманизм [Snellgrove, Richardson, 1968, p. 150–151].

# Глава 3. ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ У ЗАПАДНЫХ МОНГОЛОВ В XV – СЕРЕДИНЕ XVII ВЕКОВ

Калмыки — ревностные буддисты.

*Акад. В.В. Бартольд*

## 3.1. Буддизм у восточных и западных монголов до середины XV века

Как уже отмечалось выше, в историографии широко распространено мнение, что при Юанях лишь школа Сакья имела безраздельное господство у монголов и в Тибете. При этом упускается из виду, что первоначально многие направления тибетского буддизма были представлены в столице Поднебесной. Одной из первых, игравших важную роль при дворе императора, была школа Цал Кагью, которая распространяла свое учение не только у восточных монголов, но и у ойратов.

В монгольском сочинении “Jiruken-u tolta-yin Tayilburi” прямо указывается, что в годы правления хагана Мэнгу из Тангута были приглашены “Цалбаский (то есть принадлежавший к школе Цал. — *Б.К.*) лама Гарма-Дуйсум-Джинба и другие... Так было достигнуто сочетание светского правления и веры” [Балданжапов, 1962, с. 64]. При дворе Хубилая было множество “цалбаских лам”, но он не смог сойтись с ними “по своим взглядам на одушевленные существа” [там же, с. 65–66].

Ситуация изменилась с приглашением к трону представителя Сакья — уже упоминавшегося ламу Дрогон Чогьял Пагбу, племянника Сакья Пандиты; Пагба поразил хагана своей ученостью. Вот как излагается эта ситуация в указанном выше монгольском сочинении: “В этот момент главная супруга хагана сказала ему: ”У нас цалбаских лам много, но среди них нет ни одного ламы с таким образованием, как этот скромный банди. Поэтому, как я полагаю, хаган, побеседовав [с ним] еще раз, должен назначить [его] верховным ламой [yeke bla-ma]” [там же, с. 66].



*Лама Пагба.*

Хубилай и лама Пагба были заинтересованы друг в друге, поскольку к 1253 г., когда Хубилай пригласил к себе Пагбу, Годан, прежний покровитель Сакья, уже умер; новый хаган Мэнгу не проявлял интереса к этой школе. Но, как мы помним, Пагба вместе с Сакья Пандитой посещал в детстве монгольский двор и поэтому находился под сильным влиянием идей монголов. Таким образом, он наиболее реально осознавал масштабы и мощь все еще разрастающейся империи. Интересно замечание В. Хейссига: “Хубилай желал иметь при себе представителя Сакья, в то время правящей в Тибете, чтобы иметь залог для дружеского отношения тибетской стороны. Пагба... таким образом, прибыл ко двору монголов как заложник” [Heissig, 1987, p. 24]. С тех пор школа Сакья начала усиливать свои позиции, несколько ослабившиеся в результате смерти Сакья Пандиты в 1251 г. и последовавшей вскоре смерти Годана.

По указу Хубилая, изданного в 1260 г., лама Пагба стал “гуши” (“го-ши”) (Государственный наставник — kuo-shih), ему выдавался мандат на правление в тринадцати областях Тибета [Huth, 1892, vol. 1, S. 99]. Следует уточнить, что власть ламы Пагба не распространялась на Восточный (Кам) и Северо-Восточный (Амдо) Тибет [Пагсам-джонсан, 1991, с. 35, 168 (прим. 316)]. По мнению же авторов “Культурной истории Тибета”, власть Сакья ограничивалась пределами Лхасы и территорией, примыкающей к столице Тибета с запада [Snellgrove, Richardson, 1968, p. 180].

Согласно распоряжению Хубилая, в 1264 г. в структуре управления государством создается особое подразделение по тибетским делам (цунг-чи юань — t'sung-chih yuan), во главе с Государственным наставником.

Название этого высшего религиозного поста было преобразовано в 1270 г. в диши (ti-shih — Императорский наставник). Сам же цунг-чи юань свое окончательное оформление получил в 1288 г.; с тех пор он именовался сюань-ченг юань (hsuan-cheng yuan) — отдел по делам буддизма. В благодарность за столь щедрое покровительство иерархии Сакия идентифицировали Хубилая с бодхисаттвой Манджушри, и присвоили ему титул “чакравартин” — “вращающий колесо (учения)” [Rossabi, 1988, p. 144–145].

Именно при Хубилае получила свое полное завершение теория “двух законов” — единения светской и духовной властей<sup>43</sup>. Данная концепция власти наиболее полно излагается в “Белой истории” — “Цаган теуке” (полное монгольское название этого сочинения “Arban buyantu nom-un sagan teuke” — “Белая история о десяти добродетелях”). 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” [Скрынникова, 1988, с. 12]. Согласно этой теории, верховный лама не имеет права вмешиваться в светские дела, а хаган за это обеспечивал ему свободу действий в теории и практике учения.

Отношения между Тибетом и Китаем оформились в союз, известный как уон mchod — верховный лама становился религиозным советником и наставником императора; последний без совета ламы не должен был принимать никаких решений по Тибету.

Таким образом, главная цель учения — достижение освобождения — достигалась поддержанием хаганом мира и спокойствия и заботой ламы о распространении сутр и дхараны и их изучении. Лама признавался живым Буддой, хаган — чакравartiном.

Впервые указанная формулировка появилась в письме Сакия Пандиты, в котором он приводит слова Годана: “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” [Tucci, 1949, vol. 1, p. 10–12]. По мнению Ш. Биры, эта концепция “двух принципов государственного управления была впервые разработана именно этим ламой (Пагба) по настоянию Хубилай-Хагана. Пагба, конечно, опирался как на буддийское этико-моральное уче-

---

<sup>43</sup> В “Истории Тибета” Далай Ламы V отмечается, что “отношения между Сакия и монгольским ханом были построены по принципу “учитель-наставник — ученик-милостынедатель”, от чего государство стало могущественней” — [Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1967, p. 108].

ние, так и на древнеиндийские и тибетские традиции” [Бира, 1978, с. 87]. Однако еще В. Шакабпа отмечал, что указанный принцип являлся “уникальной центральноазиатской концепцией отношений лама – патрон” [Shakabpa, 1967, p. 71].

По всей вероятности, истоки указанных связей (применительно к монголо-тибетским отношениям) следует искать в статусе школы Цал Кагью, который она имела при дворе тангутов. Выше уже отмечалось, что монахи этой и других подшкол Кагью занимали в Си-Ся посты Государственных наставников. Сумба Хамбо, излагая историю Цал, счел необходимым особо выделить институт “настоятель-правитель” [Пубаев, 1981, с. 176]: настоятель монастыря Гунтан (*gung than*) одновременно являлся светским правителем этого же округа.

Положения “Цаган теуке” об управлении государством оказали огромное влияние на окружение династии. В частности, описывая правление императоров Ульдзейту, Гэгэна, Тогон-Темура, Саган Сэцэн счел необходимым отметить то, что они “одинаково проводили оба закона” [Schmidt, 1829, S. 120, 122; Chang, 1985]. Подобные же сведения были даны относительно чахарского хана Лигдана [Schmidt, 1829, S. 202], тумэтского хана Алтана [ibid., S. 234].

Как уже отмечалось, другие тибетские буддийские школы также были представлены при юаньском дворе. В тибетских источниках особо подчеркивается, что за время существования Юань множество лам направлений Сакья и Карма Кагью посещали двор, и получали там титул “диши” (“гуши”) [Das, 1984, p. 153].

Значительной поддержкой при Юанях пользовался уйгурский буддизм. Уйгуры оказывали воздействие не только на политические решения, но и на культурные достижения монголов. “Первыми учителями монголов и первыми чиновниками монгольской империи были уйгуры”, — писал В.В. Бартольд [1963, т. 1, с. 453]. Кроме того, “представители уйгурской интеллигенции, находившиеся на службе у монголов, большую часть принадлежали к буддийскому духовенству” [там же, с. 454].

Уйгурский буддизм ко времени эпохи Юань уже находился под влиянием тибетского буддизма — небольшие тибетские государства были южными и юго-восточными соседями уйгуров с середины IX века, то есть с тех пор, как последние создали свои государства в Принаньшанье (Ганьсуйский коридор). Известный лама Чокьи Одсер на основе уйгурского алфавита создал монгольское письмо, на монгольском языке излагались буддийские работы. Значительная переводческая деятельность началась при Хубилае и продолжалась при его преемниках.

Кроме указанных течений, другие религиозные системы — даосизм, китайский буддизм, христианство (несторианское и католическое) — также пытались укрепиться в монгольском обществе. Однако первенство в этой борьбе идей принадлежало все же тибетскому буддизму.

С интеллектуальной и религиозной точек зрения обращение монгольского двора (не говоря уже о более широком охвате) в буддизм не было глубоким. Судя по всему, за исключением политических рекомендаций и советов по Тибету, у тибетцев монголов интересовали их медицина и способности к тантрической магии. Марко Поло отмечал [Джованни дель Плано Карпини и др., 1997, с. 243], что при императорском дворе монахи различных школ состязались между собой в чудесах магии. Соперничество между школами за право обладания большим влиянием (как при дворе, так и в самом Тибете) вызывало трения, иной раз выливавшиеся в войны, в которые оказывались втянутыми и различные придворные группировки. Эти же раздоры стали причинами войн между ойратами и монголами, особенно в послеюаньскую эпоху.

Выше (гл. 2) уже говорилось о войне 1285–1290 гг. между Дрикунг и Сакья. Как отмечали Д. Снеллгроув и Х. Ричардсон, то был период “горьких, кровавых деяний и... интриг, в которых ведущую роль играли религиозные лица, и монахи бились в битвах, и сражения, казалось, стали ответственным делом... обитателей монастыря” [Snellgrove, Richardson, 1968, p. 149]. В результате упорной борьбы монастыри Дрикунг были преданы огню, многие монахи убиты. Ойраты, поддерживавшие эту школу, были вынуждены отойти в глубь степей.

Таким образом, в конце XIII века, если не ранее, в Центральной Азии сложилась своеобразная политическая ситуация. Контакт Дрикунг с ойратами по своей направленности прежде всего должен был быть антимонгольским (напомним, что Сакья никогда не имела влияния на севере Тибета, где безраздельно господствовали подшколы Кагью). Ойраты и верхушка Дрикунга были заинтересованы в ослаблении династии Юань, их общего противника. Прав был Л.Н. Гумилев, писавший, что “в XIII в. исповедание веры и политическое направление в какой-то мере соответствовали друг другу” [Гумилев, 1970, с. 468].

\* \* \*

В 1368 г. династия Юань пала.

Последующие годы не были благоприятны для монгольского общества. Началась эпоха раздробленности, экономика оказалась в крайне тяжелом положении. В это время, как образно писал Б.Я. Владимирцов, “под напевы богатырских былин забываются старинные “сказания”, под



гул шаманского бубна забываются буддийские сутры, во время бесконечных наездов и кровавых междоусобных войн исчезают старые рукописи, гибнут безвозвратно памятники былой монгольской культуры, памятники литературного творчества” [Владимирцов, 1920, с. 97].

В истории Монголии с конца XIV до второй половины XVI веков наступил “темный период”. И хотя по этому периоду практически полностью отсутствуют данные о существовании буддизма у монголов, все же, безусловно, “буддийская традиция в Монголии не оборвалась полностью...” [Бира, 1978, с. 166].

Информация китайских источников о буддизме у восточных монголов соотносится, как правило, только с территорией Урянха (совр. Тува) [Jagchid, 1971, p. 53–54]. Поэтому можно заключить, что, по всей вероятности, буддизм у монголов не имел сколько-нибудь значительного распространения, а “их ханы не были столь набожны в этом отношении, как ойратские. У монголов вновь стал преобладать шаманизм” [ibid., p. 55].

Изгнание монголов из Китая во всех отношениях не оказало какого-либо значительного влияния на Тибет и ойратов, тем более, что новая династия Мин в целом переняла ту систему отношений, которые сложились между тибетскими духовными иерархами и императорами Юань [Shen, Liu, 1973, p. 42; Sperling, 1983].

Ойраты, со своей стороны, также сохранили связи со Страной снегов (то есть с Тибетом). К сожалению, недостаток или же малая изученность источников не позволяет говорить о конкретных датах и лицах, осуществлявших связи между двумя народами во второй половине XIV века, но последующее развитие событий подтверждает высказанную гипотезу.

С начала XV века роль ойратов в Центральной Азии увеличилась, о чем свидетельствует дарение в 1408 г. высших китайских титулов трем ойратским ханам: Махаму — титула “шунь-нин-ван, Тайпину — сянь-и-ван, Батуболо-ань-лэ-ван” (цит. по: [Чернышев, 1990, с. 18]). А.И. Чернышев соотносит Батулу-чинсанга с Махаму, Угэчи хашига — с Тайпином; третье лицо, стоявшее во главе ойратов и известное в китайских источниках как Батуболо, не идентифицировано [там же]. Некоторые ученые [Bretschneider, 1888, p. 160; Чернышев, 1990, с. 25, 48] считают, что фактически на протяжении всего XV века ойраты играли значительную роль в Монголии, дважды ставя своих ханов всемонгольскими ханами, в остальное время пытались, не всегда удачно, посадить на престол своих марионеток<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Согласно монгольскому праву, всемонгольский трон могли занимать только потомки Чингисхана.

Проводя умелую политику лавирования, Мины добились столкновения интересов ойратов и монголов, в результате чего в 1410 г. последние были разбиты объединенными силами ойратов и Китая. Однако уже через четыре года, опасаясь роста могущества западных монголов, войска империи разгромили Батулу чинсанга у р. Тола, а вскоре и сам Батула чинсанг был убит Угэчи хашига (Тайпином).

Титул “шунь-нин-ван” унаследовал сын Батулу чинсанга — Тогон.

При Тогоне, и особенно при его сыне Эсене, усилия по созданию и утверждению единого централизованного государства и упорядочению общественной жизни в целом благоприятствовали развитию культуры, укреплению среди ойратов буддизма.

Свидетельства в пользу бытования буддизма среди ойратов можно обнаружить, анализируя религиозную политику династии Мин, направленную на опеку прежде всего тех тибетских буддийских школ, которые имели наибольшее влияние в монголоязычном мире. Минский двор приглашал к себе практически всех глав тибетских школ буддизма, среди которых преобладали лидеры Кагью (в частности, “черношапочная” Карма, глава которой был объявлен главой всех буддистов в империи) [Кармау, 1975, р. 55; Sperling, 1982, р. 105-108].

К сожалению, скудность источников по проблеме буддизма у ойратов в XV веке не позволяет достаточно полно осветить картину религиозной жизни ойратов. Однако и по тем материалам, которые имеются сегодня в распоряжении ученых, можно заключить, что, во-первых, второй (средний) этап буддизма, начавшийся при Чингисхане, если и пошел на спад, то не в такой степени, как у восточных монголов; во-вторых, согласно вышеприведенным материалам, это был буддизм школы Кагью.

С начала XV века столицу Поднебесной почти ежегодно посещали посольства от ойратов, которые часто просили у императора предметы религиозного культа.

В главе “Шикай” хроники “Минши” отмечается, что в 1437 г. монахи Камала шри (Камала-шила) во главе ойратского посольства прибыли ко двору императора. В своей речи он сказал, что и прежде приезжал к императорскому двору в составе нескольких посольств. По мнению С. Чагчида, этим монахом был не тибетец, а ойрат [Jagchid, 1971, р. 49]. Известно, что практически все монахи имели тибетские имена, поэтому часто очень трудно определить этническую принадлежность того или иного деятеля буддизма. Получение Камала шри титула “Государственный наставник” говорит о его высоком положении среди ойратов.

Другая информация относится уже к началу 1446 г.

“Эсен, тайши ойратов (ва-ла), сообщил, что глава его посольства, Куан-Тинг гуши Чамчен лама, известен своим глубоким знанием учения Будды, и поэтому он [Эсен], просит императора подарить ламе... титул, серебряную печать и монашескую одежду с золотой вышивкой. Также он просит танки с изображением пяти Будд, кольца, музыкальные тарелки, барабаны, покрывала с драгоценными камнями, морские раковины и другие церемониальные инструменты” [Jagchid, 1971, p. 51; см. также: Segguys, 1975, p. 44]. В тексте также отмечается, что, по всей видимости, монахи “красношапочных” сект не ушли с территории севернее пустыни.

Указанные монахи (Камала шри и гуши Чамчен) были чрезвычайно известны и уважаемы. Их работы — переводы афористических текстов с тибетского на ойратский — сохранялись, как свидетельствует Д. Ринчен, у дербетского хана Цорос Тегус Далая в его резиденции в Уланкоме в 1928 г., а также в наследственной библиотеке хана карашарских торгоутов. В колофонах их работ даются имена ханов Тогона и Эсена в связи с их обращениями к ламам перевести тот или иной труд с тибетского на ойратский, указаны время начала и окончания перевода, описываются знамения и победы в ходе войн с “черными китайцами” и т. д. [Rinchen, 1974, p. 97–98].

В записи 1452 г. упомянут еще один государственный наставник Эсена — Сангдаг шри, а также монах Сакуй-Темур [Jagchid, 1971, p. 52], а Д. Кара упоминает имена двух монахов, служивших у Эсена — Саманда шри и Цзяшилиньчжэня [Кара, 1972, с. 36].

С. Чагчид отмечает, что, помимо высоких лам, занимавшихся политикой, у ойратов “могли быть и другие ламы, которые... служили лишь их святому делу — распространяли закон Будды” [Jagchid, 1971, p. 53]; почти все минские материалы, касающиеся вопроса о буддизме у монгольских народов, имеют отношение лишь к ойратам [ibid., p. 53].

Из вышеизложенного можно заключить, что хан Эсен, могущественный глава ойратов, поклонялся Будде и почитал монахов. Кроме того, можно предположить, что Эсен признавал сакральную власть императора Китая. В то время Китай был сакральным центром не только для ойратов, но и вообще для всех кочевых и полуседлых соседей Поднебесной империи, которые считали за честь отправлять к императору так называемые “даннические” миссии и получать китайские титулы и звания.

Несмотря на прибытие частых посольств от ойратов ко двору Мин с просьбами религиозного содержания, несомненно, существовала возможность прямых связей между ойратами и Тибетом. Весьма характерно, что и в конце XVI века, когда тибетский буддизм все более и более

распространялся среди монголов, хан Алтан, послав в Тибет приглашение Соднаму Гьяцо, “одновременно просил Китай отправить к нему тибетского монаха, а также выслать буддийские рукописи на тибетском языке из Пекина” [Heissig, 1987, p. 26]. Таким образом, сведения об обращениях ойратских ханов с религиозными просьбами лишь к китайскому двору не являются доказательством отсутствия прямых ойратско-тибетских связей.

Интересную информацию мы находим в работе Х. Ричардсона [Richardson, 1958]. Специально изучавший историю школы Карма, он нашел в источниках упоминание о подарках, которые около 1465 г. были преподнесены седьмому главе Карма Кагью (“черношапочная”) Тамчад Кьенпа Чодраг Гьяцо (*tham cad mkhyen pa chos grags rgya mtsho*, 1454–1506) от некоего монгольского хана, прямого потомка Чингисхана. Х. Ричардсон полагал, что им мог быть скорее всего хан Мандагул, двадцать седьмой преемник Чингисхана, который умер в 1467 г. [ibid., p. 150].

Как уже отмечалось, то было время доминирования ойратов в политической жизни всей Монголии, когда некоторые ханы Монголии были ставленниками ойратов. То же можно сказать и о хане Мандагуле. Он правил в 1463–1467 гг. и стал всемонгольским ханом во многом благодаря ойратскому вождю Цзяцзясыланю<sup>45</sup>, который ему приходился тестем. Цзяцзясылань получил титул “тайши”, и стал вторым после хана лицом в государстве [Чернышев, 1990, с. 28]. Таким образом, решение об отправке даров в Тибет главе “черношапочной” Карма было, скорее всего, общим решением. Чуть позже, в 1470 г., четвертый глава “красношапочной” школы Карма — Чодраг Ешей (*chos grags ye shes*) посетил Монголию, но, видимо, по молодости (ему в то время было 17 лет) его визит не дал каких-либо определенных результатов [Richardson, 1958, p. 150].

Итак, вышеприведенные материалы раскрывают картину существования и функционирования буддийской сангхи лишь у ойратов. Мы можем вполне определенно утверждать, что это был буддизм школы Кагью. К середине XV века среди ойратов начало распространяться учение школы Гелук, которая со временем станет доминировать как в Тибете, так и у западных монголов. Одной из важных причин скорого проникновения Гелук к ойратам стало присоединение к ним западномонгольских племен торгоутов и хошоутов.

---

<sup>45</sup> По монгольским источникам, его звали Бэгрсэн-тайши. См.: [Горохова, 1986, с. 64].

### 3.2. Распространение у монгольских народов тибетской буддийской школы Гелук

Последняя из тибетских буддийских школ, каковой является Гелук, появилась как закономерный результат развития тибетского буддизма, вобравшая в себя выдающиеся достижения своих предшественниц, и прежде всего — школы Кадам. Ее основатель — Чже Ринпоче Цзонкхапа (tsong kha blo bzang grags pa, 1357–1419) был неординарной личностью. По тибетской традиции, рождение мальчика сопровождалось чудесными явлениями. Еще с раннего детства Цзонкхапа проявил необычные дарования. Шестилетним мальчиком он встретился у оз. Кукунор с четвертым главой школы Карма Кагью ламой Карма Ролпе Дордже (rol pa'i rdo gje, 1340–1383), который, узрев у мальчика особые приметы, сказал, что тот подобен Будде. Лама дал Цзонкхапе учение и имя — Кунга Ньюн-гпо (kun dga nyung po) [Karma, 1980, p. 86; Tucci, 1949, vol. 1, p. 116–118; подробнее см.: Чже Цонкапа, 1994].

Цзонкхапа обучался философии и логике буддизма, тантрическим таинствам, медицине у всех видных религиозных практиков Тибета того времени. Его слава распространилась далеко за пределы страны, к нему шли многие люди, чтобы назвать себя его учениками.

Процесс утверждения Гелук как лидирующей школы в Тибете был обусловлен спецификой отношений между направлениями тибетского буддизма. Надо заметить, что в жесткой конкурентной борьбе различных идеологических течений ни одна новая школа не могла сохранить свое влияние в обществе без покровительства со стороны другой школы, более могущественной и сходной по ряду основных показателей (схожесть практик, изучаемых текстов и т. п.).

Гелук (в то время Гадэн) очень рано нашла покровительство со стороны школы Пагмоду Кагью: “Пагмоду и Гелук имеют “две доктрины” но “один дух”<sup>46</sup>. Кроме того, школа “желтошапочников” была близка с Дрикунг, тесно связанной с Пагмоду [Snellgrove, Richardson, 1968, p. 181].

Нет никаких свидетельств о трениях между Гелук и другими буддийскими школами в период жизни Цзонкхапы. Вероятно, успеху Цзонкхапы также способствовало то обстоятельство, что он отказался от уча-

<sup>46</sup> “Phag mo gru pa'i snges srid dang rgyal ba tsong kha pa'i bstan pa gnyis srog gcig” [Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1977, p. 95].

ствия в политической жизни страны, направляя свою энергию на укрепление дисциплины и увеличение требований к своим последователям. Этими же соображениями он руководствовался, отклоняя приглашения минского двора посетить Китай.

Таким образом, приобрести влиятельных союзников, расширяя ряды своих сторонников среди мирян, новая школа тибетского буддизма вскоре приступила к сооружению крупнейших монастырей в центре страны.

Уже в 1409 г. был основан первый известный монастырь Гелук — Гадэн. В том же году состоялся первый праздник Монлам (*smon lam chen po*), который стал ежегодным праздником, начинаясь в 15-й день первого месяца тибетского Нового года; праздник длился три недели, в течении которых монахи молились за счастье всех живых существ. Ближайшими учениками Цзонкхапы близ Лхасы были воздвигнуты еще два крупных монастыря — Дрепунг (*bras spungs*) в 1416 г. и Сера (*se ra*) в 1419 г.

В 1419 г. Цзонкхапа умер. Его преемниками были сначала Гьелцап Дарма Ринчен (*rgyal tshab dharma rin chen*), затем Кайдруп-Чже (*mkhas grub gje*) и Гедундуб (*dge 'dun grub*, 1391–1475). Значительными успехами в распространении своего учения в последней трети XV века школа обязана именно Гедундубу. Этот видный религиозный деятель построил знаменитый монастырь Таши-лунпо (*bka shis lhum po*) близ Шигатце. Он предсказал свое будущее перерождение; нового главу школы звали Гедун Гьяцо (*dge 'dun rgya mtsho*), он будет признан Далай Ламой II (после того как первым монахом с титулом Далай Лама в 1578 г. станет его преемник Соднам Гьяцо, который по традиции считается третьим; первым был объявлен Гедундуб).

Уже при Гедундубе у Гелук значительно обострились отношения со школой Карма “красношапочная”. После смерти Гедундуба их трения стали настолько серьезны, что Гедун Гьяцо большую часть своей жизни провел в путешествиях по Тибету, не смея жить в упомянутых выше известных монастырях Гелук, построенных у стен Лхасы его предшественниками. Столкновение интересов этих двух школ было столь значительно, что Ю.Н. Рерих счел возможным утверждать, будто борьба за власть и влияние в стране между ними составили основное событие в истории Тибета в период от XV до середины XVII веков [Рерих, 1959, с. 188].

Новый глава школы Гелук Соднам Гьяцо, бывший родом из семьи последователей Сакья и Пагмоду, продолжил сближение со школами Дрикунг и Пагмоду. Он даже смог некоторые их монастыри преобразовать в монастыри Гелук [Snellgrove, Richardson, 1968, p. 183].



Следует подчеркнуть, что новая школа резко выделялась среди других течений, которые были втянуты в междоусобные ссоры и мирские проблемы, позабыв о скромности, религиозных обетах и аскетизме. Такая обстановка позволила новому учению находить все большее число своих сторонников, которых привлекали строгое безбрачие, суровая монастырская дисциплина, отказ “желтых шапок” от участия в политике.

Первые контакты Гелук с монголоязычными народами можно отнести еще ко временам Цзонкхапы, то есть к концу XIV века. Монгольские ученые С. Баянцагаан и Д. Цэрэнпил исследовали самое раннее (известное на сегодняшний день) послание Цзонкхапы к монгольскому хану, предположительно Билигту или Тэгус-Темуру, датированное 1378 г. [Баянцагаан, Цэрэнпил, 1982]. В послании даются наставления о следовании “двум законам”, что подразумевало упоминавшуюся выше концепцию объединения сильной светской и сильной духовной властей, основанной на отношениях “учитель — ученик” между ламой и ханом.

Однако прежде, чем достичь собственно Монголии, путь для монахов Гелук пролегал через земли, занятые западными монголами — торгоутами и хошоутами.

Третий этап распространения тибетского буддизма (учения Гелук) среди ойратов, как мы полагаем, напрямую связан с этнической спецификой ойратов середины XV века, и поэтому, чтобы определить место и роль отдельных ойратских этнических групп (родов) в этом процессе, следует хотя бы кратко рассмотреть состав ойратов в указанное время.

Проблемы этнической истории ойратов XV–XVII веков продолжают порождать полемику в исторической науке. Самые разные точки зрения были высказаны по поводу появления таких этнических подразделений западных монголов, как торгоуты, хошоуты, джунгары, дербеты и др. Согласно Х. Ховорсу [Howorth, 1876, p. 590], джунгары и дербеты произошли от батутов, которые вместе с хойтами составляли род чорос; торгоуты — от кэргудов, связанных с кереитами, хошоуты — от огеледов.

Против такого мнения выступил П. Пеллио, указав, что чоросами были только джунгары и дербеты, а хойты принадлежали к роду Ике-Мингян [Pelliot, 1960, p. 80, not. 197]. Со ссылкой на “Чжунь гээр цюаньбу цзилюе” (“Краткая записка обо всех джунгарских племенах”), составленной императором Ценьлуном в 1763 г., П. Пеллио пишет, что ойраты в XVIII веке являлись собой союз чоросов, дербетов, хошоутов и торгоутов [ibid., p. 6]. Хойты были в подчинении у дербетов и возвысились до уровня равноправного племени (то есть стали составной четырехединого ойратского союза) лишь после ухода торгоутов в Россию в конце XVI века [ibid., p. 81, not. 204].

Значительный интерес представляют данные, содержащиеся в известном труде конца XVIII века “Илэтхэл шастир” (“Высочайшие утвержденные родословные и биографии ванов и гунов внешней Монголии и Туркестана”), который был в значительной степени использован П. Пеллио в упомянутой выше работе, а также был специально исследован калмыцким ученым В.П. Санчировым [1990]. Согласно этому источнику, джунгары и дербеты “связаны общностью происхождения и выводят свою генеалогию” из упоминавшегося выше хана Эсена. “Дэрбэтские князья являлись потомками его старшего сына Боро Нахала, а джунгарские князья — потомками младшего сына Эсена — Дархан-Нойона” [Санчиров, 1990, с. 55]. Как отмечал И.Я. Златкин, “дэрбэты выделились из дома Чорос... не ранее начала второй половины XV века...” [Златкин, 1983, с. 45].

Данные “Илэтхэл-шастир” подтверждают сведения, содержащиеся у П.С. Палласа [Pallas, 1776, S. 25] и Батур-Убуши Тюмена [Батур-Убуши Тюмен, 1969, с. 22], что генеалогия хошоутских князей возводится к Хабуту Хасару — младшему брату Чингисхана. По П.С. Палласу, хошоуты “объединились с неким Тогон-тайши” [Pallas, 1776, S. 25], таким образом, единение хошоутов и джунгаров имело место в первой половине XV века.

Примерно в то же время в состав ойратов вошли торгоуты<sup>47</sup>, оформившиеся так же, как и хошоуты, на основе военно-управленческих институтов периода Монгольской империи. Родоначальником торгоутов по исторической традиции признается известный Онг хан (Ван хан), глава керейтов [Батур-Убуши Тюмен, 1969, с. 25; Howorth, 1876, p. 558; Pallas, 1776, S. 92]<sup>48</sup>.

По всей вероятности, этноним “торгоут” есть не что иное, как изменившееся со временем название личной гвардии Чингисхана (монг. *turğa'ut*, кит. ху-вэй сань-бань) [Авляев, Санчиров, 1984, с. 44–46; Pelliot, 1960, p. 30–33], которая имела “особое значение для военных успехов монголов” [Бартольд, 1968, т. 5, с. 619]. Гвардию составляли преимущественно сыновья нойонов-темников, тысячников и сотников, а также некоторые способные, смекалистые и “крепкого телосложения” люди из “сул кун”, то есть из “свободных аратов” [Сандаг, 1970, с. 35].

---

<sup>47</sup> “Когда торгоуты *присоединились* (курсив мой. — Б.К.) к ойратам, у них был хан Мергени-Еркету...” [Батур-Убуши Тюмен, 1969, с. 26]. Поскольку от него в седьмом колене упоминается хан Хо-Урлюк, живший в конце XVI — первой половине XVII веков, то указанное событие могло иметь место около 20-х годов XV века. См. также: [Лыткин, 1969, с. 50].

<sup>48</sup> П.Пеллио писал, что “история торгоутов представляет особый интерес ввиду их миграций, а также из-за возможного их родства с древними керейтами-христианами” [Pelliot, 1960, p. 25].

“С распадом единого монгольского государства, эти остатки монгольязычных племен (кереиты, меркиты и другие, которые составили гвардию Чингисхана. — Б.К.), консолидировавшиеся в некую этническую общность, выступили на арену истории под названием торгоутов” [Санчилов, 1990, с. 68]. Они создали свое ханство, которое, как полагают исследователи, располагалось на земле тумэтов [Howorth, 1876, p. 558] или же в Ордосе [Авляев, 1994, с. 147].

Нам же представляется, что торгоуты как этнос сформировались на землях тангутов. Согласно С.А. Козину [1940, с. 74, 77] и Ц.Д. Номинханову [1958, с. 102], данное положение подтверждается сочетанием “Хальмг тангч”, где “тангч” означает “человек из Тангута”<sup>49</sup>, и является сохранившимся в памяти народа воспоминанием о прежней родине.

В калмыцких источниках (к сожалению, практически не используемых в западных работах по истории буддизма у калмыков и ойратов) отмечается [Батур-Убуши Тюмен, 1969, с. 21], что ойратские племена торгоутов и хошоутов не позднее конца XIV века уже кочевали близ Тибета и на землях Тангута (в Амдо и Кукуноре) [Shakabpa, 1967, p. 89]. Между тем, население указанного региона (в частности монголы) к тому времени уже находилось под влиянием не только “красношапочных” школ, но и Гелук. В соответствии с традиционными тибетскими воззрениями относительно территориального влияния различных буддийских школ, они имели свое решающее влияние прежде всего в районах, прилегающих к монастырям, где соответствующие учения и были провозглашены (отсюда — частое название школ в честь первомонастыря своего учения). Следовательно, основной причиной, обусловившей преобладание той или иной школы в регионе распространения, является прежде всего не учение этой школы, а факт территориальной близости. Данное положение подтверждается также тибетскими источниками. Например, такой солидный источник, как “Dzam gling rgyas bshad” начала XIX века отмечает, что “в прежние времена, они (последователи. — Б.К.) не соотносили себя с Сакья, с Ньингма, Карма, Друк, Кадам, Гелук. Сейчас же нет не только различий между этими тремя школами — Кадам, Гелук и Цаньид (mtshan nyid pa — вероятно, имеются ввиду отдельные тантрические течения. — Б.К.); но даже Дрикунг, Таггун и Ньингма... становятся практически неразличимыми” [Wylie, 1962, p. 75]. Более того, в одном монастыре (например, в Палкор Чойде — dpal ‘khor chos sde) могло быть

---

<sup>49</sup> Монгольский исследователь А.Лувсандэндэв писал, что “Хальмг тангч” значит “благородный калмыцкий народ, священное калмыцкое государство”; он тоже связывал это слово с тангутами [Лувсандэндэв, 1992, с. 83–84].

несколько учебных заведений (grwa tshang), где слушатели постигали учения Сакья, Гелук, Кагью [ibid., p. 70].

Гелук преобладала в Амдо, что посредством тибетских кочевников севера страны облегчило проникновение ее идей в более северные регионы, и в частности, к торгоутам и хошоутам, чьи кочевья из всех западномонгольских племен были наиболее близки к Тибету. Сарат Чандра Дас на основании изучения тибетских источников утверждал, что “монах из Дрепунга Тондуп Гьяцо, достигший второй ступени совершенства бодхисаттвы, распространил буддизм в стране торгоутов, но развитие религии было затруднено уходом торгоутов к русским” [Das, 1984, p. 154].

Торгоуты присоединились к ойратам ввиду экспансии китайцев на север, когда последние в 1405 г. заняли “Тангуторон” (страну тангутов — на калм. языке). По всей вероятности, в связи с их (торгоутов) вхождением в состав ойратов (к середине XV века) “желтое учение” (то есть учение Гелук) начало распространяться в Джунгарии.

Выше мы уже рассматривали факты, подтверждающие существование буддизма у ойратов в XIV–XV веках. Безусловно, в это время влияние Гелук не могло быть значительным; следовательно, у ойратов преобладали учения Кагью. Тем не менее новое течение тоже стремилось укрепиться у своих новых западномонгольских последователей. И в этом далеко не последнюю роль играли те события, которые происходили в Тибете в конце XV — первой половине XVI веков.

В 1479 г. школа Карма, которую поддерживали правители Цзана (Западный Тибет), построила свой новый монастырь у городских стен Лхасы, но в одну ночь он был разрушен монахами Гелук. Это событие повлекло за собой наступление войск клана Ринпунг (управлявших Цзаном) на Уй (Центральный Тибет) в следующем году, когда были захвачены ряд территорий в центре страны, но взять Лхасу не удалось. Столкновения продолжались до 1498 г., когда Лхаса все же была покорена, а монахам Серы и Дрепунга запрещалось посещать церемонию Монлам. Лишь с изгнанием в 1517 г. Ринпунгов стало возможным возвращение Далай Ламы II в Лхасу, и возобновление участия “желтошапочных” монахов в празднике Монлам.

Столь продолжительные столкновения вели к тому, что в войну втянулись практически все светские деятели и высшие духовные лица. Неудивительно, что враждующие стороны зачастую прибегали к поддержке извне, и в первую очередь со стороны монголоязычных народов.

При рассмотрении событий, имевших место в Северном Тибете и Кукуноре в XVI веке, историки, как правило, выделяют встречу Соднама

Гьяцо с ханом Алтаном, главой восточномонгольского племени тумэтов, и последовавшее затем распространение учения Гелук среди монголов. Безусловно, тот год — 1578 — явился поворотным в истории буддизма у монголоязычных народов. Однако, как бы ни объяснялись мотивы, побудившие хана Алтана обратиться к Соднаму Гьяцо с приглашением посетить Монголию, они все же не ответят на вопрос о причинах поразительной скорости распространения и утверждения Гелук как у восточных, так и у западных монголов. Выход нам видится в смещении акцента — в признании первенства в восприятии буддизма Гелук за западными монголами. Действительно, рассмотрение событий (см. 3.3), предшествовавших и последовавших времени принятия учения Гелук монголоязычными народами, подтверждает приведенную выше гипотезу.

### **3.3. Ойраты и становление школы Гелук как доминирующей в монголоязычном мире и в Тибете**

Монгольское государство обрело стабильность при хане Даяне (1470–1543). Его политику объединения продолжил хан Алтан (1505–1582), глава тумэтов. Он в 1552 г. выступил против ойратов и изгнал их из Каракорума (вероятно, там обитали хойты). Десять лет спустя другие ойраты — торгоуты — были разгромлены ханом ордосов хутухтой (sic! — высокий титул “перерожденца”, имевшийся у этого хана еще до визита Соднама Гьяцо к монголам) Сэцэном Хунтайджи. Продвигаясь далее на запад, он к 1566 г. остановился в северных районах Амдо, то есть там, где жили до этого ойраты (в основном торгоуты). Здесь Сэцэн Хунтайджи установил тесные отношения с монахами Борса, Канси, Дархан, Усундур Шанжин и Алтан Санджир [Ahmad, 1970, p. 87; Рерих, 1959, с. 193]. По всей видимости, они принадлежали к школе Гелук, преобладавшей в том районе [Richardson, 1958, p. 155].

Спустя четыре года, в 1570 г., войну против ойратов Цинхая (Кукунора) продолжил хан Алтан. На Цинхае кочевали подданные дяди правителя хошоутов Байбагаса, торгоуты родственников хана Сайн Серденке — его двоюродного деда, отца Манхая и дяди Боран-Агалху, а также хойты Чжикеген-аха.

В 1573 г. Алтану удалось захватить территории севернее Кукунора, и он взял с собой в Монголию ламу Ариг [Bell, 1992, p. 111], известного буд-

дийского деятеля Цинхая. До этого, в 1571 г., у хана был один из первых проповедников Гелук у восточных монголов лама Асен, который был родом из До-ге ('dro dge), что рядом с Ариг [Wylie, 1962, p. 105]. Между тем, Ариг (территория на северо-западе Тибета) со времен монгольского владычества был заселен монголоязычными племенами [Wylie, 1962, p. 190].

Таким образом, хан Алтан до 1578 г. имел контакт с ламами Гелук, и эти ламы, скорее всего, были с территорий, заселенных ойратами. Тумэтский хан осознавал важность не только самого факта восприятия религии своими подданными, но также и всех политических, и иных последствий, могущих иметь место при столь значительном событии.

Почему выбор пал именно на главу школы Гелук?

А.М. Позднеев считал, что в период, предшествующий отправке Алтаном посольств в Тибет, господствующими религиозными учениями среди восточных монголов (в частности среди халхасцев) были шаманизм и "красношапочный" буддизм, вероятнее всего, Сакья [Позднеев, 1880, с. 5; 1883, с. 104]. По мнению Х. Ричардсона [Richardson, 1958, p. 150], монголы настолько отошли от буддизма, что первые проповедники Гелук (середина XVI века) обнаружили Монголию практически не затронутой миссионерством. Автор настоящей монографии считает, что столь категоричное утверждение вряд ли объективно, и ламы различных буддийских школ, как на это не раз указывалось в науке, проповедовали в Монголии в течении всего средневековья.

По Ю.Н. Рериху, китайская сторона также была заинтересована в принятии буддизма монголами [Рерих, 1959, с. 193]. Несколько по-иному трактует такой подход В. Хейсиг: антибуддийская политика китайских императоров Ин-цзуна и Ши-цзуна в первой половине XVI века способствовала появлению буддийских миссионеров в Монголии, где они скрывались от репрессий. Далее он отмечал, что "первые известия о прибытии буддийских монахов к монголам китайско-монгольской границы относятся к 1547 г." [Heissig, 1987, p. 25–26].

Первое посольство хана Алтана прибыло к Соднаму Гьяцо в 1574 г. и очень вероятно, что такому выбору ламы способствовала активная пропагандистская деятельность ламы Ариг. Соднам Гьяцо отклонил приглашение Алтана. Однако проповеди лам охватывали все больше и больше земель. В 1576 г. тайши Тумен, бывший хаганом всей Монголии (правил в 1558–1592 гг.), был посвящен в буддизм представителем школы Карма Кагью ламой Сангьи Дукчи и удостоен титула "дзасакту хан" ("милостивый хан"). В том же году Сэцэн Хунтайджи, навестив своего дядю (хана Алтана), сказал, что для "нынешнего и будущих жизней" следует при-



нять и распространять учение Будды, а именно: пригласить Соднама Гьяцо. Тем самым была бы заложена идеологическая основа для воссоздания империи Хубилая, который имел у себя личного ламу.

Хан Алтан принял такую аргументацию, и второе посольство прибыло в Тибет в 1577 г., преподнеся ламе богатые дары. Соднам Гьяцо согласился на приезд в Монголию, который состоялся летом следующего, 1578 г. Чтобы понять, почему на этот раз глава Гелук решился на поездку на север, следует рассмотреть сложившуюся к указанному времени обстановку в Тибете.

С середины XIV века у власти в Тибете стоял могущественный клан Пагмоду (*phag mo gru*), который в середине XVI века стал лишь номинальным правителем государства. После потрясений, вызванных борьбой за власть и фактическим правлением вначале клана Ринпунг (*rin sprungs*) в 1436–1565 гг., затем клана Цангпа (*gtsang pa*) с 1565 г., в 1569 г., когда Соднам Гьяцо имел встречу с очередным правителем из рода Пагмоду по имени Забдунг Нгаванг Дракпа (*shabs drung ngag dbang grags pa*), род Пагмоду практически не имел никакой реальной власти в стране [Ahmad, 1970, p. 94]. Таким образом, Пагмоду, покровительствовавшая Гелук, более не могла поддерживать “желтошапочников”, которые оказались беззащитными перед мощным натиском со стороны Кагью, особенно Карма (“красношапочная”). Перед Гелук возникла задача резкого увеличения числа последователей, которые могли бы защитить ее. Ими стали монголоязычные народы.

Следовательно, обе стороны — лидеры буддийских школ Тибета и монголоязычные народы — были взаимно заинтересованы в установлении тесных отношений. З. Ахмад полагает [Ahmad, 1970, p. 95], что Соднам Гьяцо преследовал и собственные цели: он, чтобы добиться гегемонии в Тибете, якобы хотел использовать хана Алтана так же, как Сакья использовала Юаньскую династию.

Встреча хана Алтана и Соднама Гьяцо в той или иной степени описана в исторической литературе [Ahmad, 1970, p. 89–92; Huth, 1892, vol. 1, p. 138–140; 1896, vol. 2, p. 219–222; Tucci, 1949, vol. 1, p. 47–49; Рерих, 1959, с. 194], и поэтому остановимся на ней вкратце. Когда кортеж ламы приблизился к ставке Алтана, его встретили выстроившиеся боевые отряды монголов, празднично одетые кочевники, а сам хан вышел встречать ламу в белой одежде (что символизировало проникновение учения в “темную” страну), и преподнес ему богатые подарки.

В ходе праздника выступил Сэцэн Хунтайджи, который провел параллели между отношениями “наставник — милостынедатель”, существо-

вавшими у Хубилая с Сакия, с одной стороны, и такими же отношениями, которые начали складываться между ханом Алтаном и ламой, с другой. Соднам Гьяцо высказался за уничтожение онгонов (традиционные шаманские божества) и реформирование монгольского права. Запрещались убийства в качестве погребальных жертв женщин, пленных и животных, массовая резня животных в ежемесячных и иных регулярных подношениях различным локальным божествам и т. д.

Согласно Саган Сэцэну, Соднам Гьяцо признал хана Алтана “перерождением” Хубилая, а хутухту Сэцэна Хунтайджи и его брата Сэцэна Дайчина “перерожденцами” царей индийских государств Магадхи и Кошалы, живших во времена Будды Шакьямуни. Сам Соднам Гьяцо был признан за перерождение ламы Пагба [Schmidt, 1829, p. 230; Bell, 1992, p. 115]. По окончании всех церемоний Соднам Гьяцо удостоился титула “Далай Лама” (ta la'i bla ma — Лама — Океан учения), сам же Алтан стал именоваться Чокьи Гьялпо (chos kyi rgyal po — Правитель веры), а также Лха Цангпа Ченпо (lha'i tshangs pa chen po — Божественный махабрахман).

3. Ахмад, детально рассмотревший в своей работе суть отношений, установившихся между Далай Ламой и ханом Алтаном, отметил их тройственный характер: во-первых, Далай Лама как объект почитания и подношения даров и хан как почитатель и даритель; во-вторых, Далай Лама как объект покровительства и хан как покровитель (тот, кто строит монастыри, возводит ступы, издает тексты) и, в-третьих, Далай Лама как объект защиты и хан как защитник (от “врагов учения”) [Ahmad, 1970, p. 79, 98].

Таким образом, можно заключить, что прошло почти двести лет, прежде чем со второй половины XVI века традиционная концепция “двух законов” вновь стала распространяться в стане монгольских правителей. “Восстановление Алтан-ханом политической концепции “двух законов” имело решающее значение для успехов ламаизма в Монголии. Объявление его официальным вероисповеданием... способствовало развитию идеологических институтов, которые, в свою очередь, укрепляли светскую власть” [Скрынникова, 1988, с. 15].

Началась переводческая деятельность, сооружались монастыри и храмы. Наиболее известные из них имели свои школы, типографии, где печатались буддийские тексты, переведенные с тибетского, индийских, китайского языков. Монастыри становились культурными центрами. В рассматриваемый период буддизм Гелук стал распространяться и в других кочевьях Монголии (например, в Ордосе у подданных хана Дзасаку, в Халхе у хана Абадая).

В середине XVI века буддизм третьей волны — в виде учения Гелук — уже распространился не только среди ойратов, живших близ Тибета, но и у тех ойратов, которые кочевали в северных регионах. Более того, кроме собственно монахов (допуская, что они не были ойратами), взятых в плен монгольскими ханами в ходе походов на север Тибета, о чем писалось выше, да китайцев, ойраты также способствовали ознакомлению своих восточных соседей с догматами буддизма. Согласно А.М. Позднееву, в Халху влияние буддизма проникло “главным образом с запада из Чжунгарии и с юга из внутренних монгольских хошунов” [Позднеев, 1883, с. 107]. Он прямо указывает, что ойраты, взятые в плен халхаским ханом Абадаем, еще до встречи последнего с Далай Ламой уже придерживались учения Цзонкхапы и, находясь в плену, “...имели здесь своих лам, совершали свои богослужения и проч.” [там же, с. 108].

Значительная масса ойратов жила между Тибетом и Монголией, и, например, когда хан Алтан готовился к встрече с Далай Ламой, он был вынужден с боями пробиваться к Кукунору<sup>50</sup>, но далее не смог — настолько упорным оказалось сопротивление ойратов<sup>51</sup>.

Позже, когда глава школы Гелук уже находился у монголов (в 1578 г.), к нему на поклонение прибыл один из ойратских ханов<sup>52</sup>. Вот как это событие излагается в “Истории Тибета” Далай Ламы V: “К учителю Соднаму Гьяцо прибыл ойрат и преподнес Сутру Золотого Блеска (на тибет. яз. — *mdo sde gser od dam pa*). Будучи опрошенным (Учителем) о названии этого священного текста, он ответил, что это Алтан Герел” (ойратское название упомянутой сутры)<sup>53</sup>.

Из приведенного отрывка можно заключить, что ойраты к указанному времени были хорошо знакомы с религиозной литературой. Необ-

---

<sup>50</sup> Любопытна в этой связи версия, изложенная в китайских источниках, что инициатором встречи на Кукуноре выступил именно Сэцэн Хунтайджи, пригласивший Алтана присоединиться к нему в этом походе. Хунтайджи был заинтересован в его участии как союзника в борьбе против племен Северного Тибета, и только религиозный фактор мог оказать влияние на старого хана, задумывающегося о результатах жизни и грядущей смерти [Dictionary, 1968, vol. 2, p. 1130].

<sup>51</sup> “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...” [Минши, гл. 231, с. 4а. Дано по: Tucci, 1949, vol. 1, p. 255].

<sup>52</sup> По мнению Р.Снеллгоува и Х.Ричардсона, Соднам Гьяцо, став Далай Ламой, сам посетил ойратов [Snellgrove, Richardson, 1968, p. 184].

<sup>53</sup> “*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 gngang bar / al tan kha rel zer shus pa'i tshe/*” [Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1967, p. 120].

ходимо заметить, что факт прибытия представителя ойратской знати к Далай Ламе еще не подтверждает предположения о следовании ойратов учению только школы Гелук. Патронирование западномонгольскими племенами того или иного направления тибетского буддизма наиболее ярко проявится несколько позже, в первой половине XVII века, и будет обусловлено, на наш взгляд, этнополитическим развитием единого, а позже и раздробленного ойратского общества.

Когда в 1588 г. Далай Лама скончался, его “перерожденцем” был признан внук Алтана. Он воспитывался в Монголии, но в связи с обострением ситуации в Тибете был срочно вызван туда. Когда в 1603 г. Далай Лама IV Йонтен Гьяцо (yon tan gya mtsho, 1589–1617) прибыл в Лхасу, боевые действия между Гелук и правителями Цзана (покровители “красношапочной” Карма; Цзан — район южнее Лхасы) разгорелись с новой силой.

В 1610 г. правитель Цзана Карма Тенсунг Вангпо (karma bstan srung dbang po, правил в ? – 1611 гг.) попытался с помощью войск подчинить себе Уй (центральный Тибет, оплот Гелук), но был разбит. Спустя восемь лет, в 1618 г., его сын Карма Пунцок Намгьял (karma phun tshogs nam rgyal, правил в 1611–1621 гг.) сумел захватить Уй и стал притеснять Гелук. Ситуация изменилась в 1619 г., когда, как пишут авторы “Люди и боги Страны снегов”, “в Тибет “возвратился” отряд монголов, якобы бывший там еще при Четвертом Далай Ламе. А в 1620 г. монголы попросту атаковали войска Цзана” [Кычанов, Савицкий, 1975, с. 83].

При изложении событий допущена досадная ошибка в определении этнической принадлежности этих войск. Мы считаем, что тогда, в 20-х годах XVII века, монголы, занятые внутренними усобицами, а также нависшей над ними угрозой маньчжурского нашествия, не имели возможности вмешиваться в события в Тибете. Войска же чахарского хана Лигдана (legs ldan, 1592–1634) и халхаского тайджи Цокту (chok tu) появились у Кукунора лишь в 1634 г.

Между тем, согласно тибетским источникам, на помощь Гелук в 1619–1621 гг. пришли войска двух братьев — Гуру Хунтайджи и Лхацун Лобсан Тензин Гьяцо, сыновей нойона Холочи [The Autobiography, 1969, р. 3], хана кукунорских торгоутов. Исходя из этого, можно установить, что их участие в событиях в Тибете было, в сущности, первым случаем вооруженной поддержки ойратами (торгоутами) школы Гелук — факт, который прежде ускользал от внимания историков.

Ойратам помогали силы депа из Кйишодпа (известный политический деятель Тибета в первой трети XVII века, активный сторонник Ге-

лук), а связь между ойратами и монахами Дрепунга осуществлял Соднам Рабдан (bsod nam rab brtan), более известный как Соднам Чойпел (bsod pams chos 'phel), бывший старшим служителем при Далай Ламе IV. Он известен тем, что в 1619 г. отыскал “перерожденца” — будущего Далай Ламу V, и был главой секретной делегации к ойратам, направленной руководством школы в сложный для нее период для выпрашивания помощи [Snellgrove, Richardson, 1968, p. 200–201].

Согласно Сумба Хамбо, “монгольские (ойратские. — Б.К.) войска разгромили цзанцев ... вследствие чего все ранее потерянное снова досталось ... Гэлук” [Пагсам-джонсан, 1991, с. 127].

Тем не менее, трения между Карма и Гелук продолжались. Правители Цзана стремились подчинить себе весь Тибет, и реальным противником в достижении этой цели продолжал оставаться Гелук.

Безусловно, давление Цзанских правителей, которое так или иначе проявлялось в отношении практически всех школ тибетского буддизма, за исключением “красношапочной” Карма, сыграло большую роль в сохранении напряженности в Лхасе. Такая политика вынудила Друк Кагью покинуть страну и обосноваться в Бутане<sup>44</sup>, Дрикунг Кагью — в Ладакхе. Школа Гелук, так же, как и Карма, претендовавшая на политическое руководство, решила обратиться за помощью к ойратам. Следует заметить, что только наши современники-ученые говорят, будто Гелук опиралась обычно на иноземные силы, против чего, мол, были все остальные школы тибетского буддизма. В действительности же участники событий первой половины XVII века никоим образом не обвиняли Гелук в измене этническим интересам и приоритетам, в том, что Гелук пользовалась поддержкой монгольских народов, поскольку все они в той или иной степени были связаны с соседними народами и странами [Ahmad, 1970, p. 108].

Кратковременное перемирие между враждующими сторонами было заключено в 1621 г. Спустя два–три года глава Карма Кагью лама Карма Тенкьонг (karma bstan skyon, 1605–1642), бывший одновременно правителем Цзана, обратился за помощью в разгроме Гелук к монгольскому тайджи Цогту, своему давнему союзнику, а также к Доньо Дордже (don yod rdo rje), правителю Бери (bar khams kyi be ri, район в провинции Кам на востоке Тибета). К их союзу примкнул чахарский хан Лигдан, несколько ранее потерпевший поражение от своих бывших друзей-маньчжуров.

<sup>44</sup> Становление теократической власти школы Друк (‘brug pa) Кагью в Бутане относится к 1616 г., когда глава рода Гья (rgya) из Талуна (twa lung), бывший одновременно главой Друк Кагью, Шабдрун Нгаванг Намгьял (zhabs drung ngag dbang nam rgyal, 1594–1651) прибыл с ближайшим окружением в Бутан, спасаясь от притеснений цзанцев.





*Сакья Пандита Кунга Гьялцан (1181 – 1251)*





*Рукописные книги религии Бон*



*Мандава Калачакры*



*Цзонкхана (1357 – 1419)*



*Тибетско-ойратский текст “Алмазной сутры”  
(Ваджраччхеддика праджня парамита сутра).  
Начальный лист.*



*Несторианский  
монах*



*Фрагмент манихейской рукописи,  
оформленной в буддийском стиле*



*Статуэтка Зая Пандиты (1599 – 1662), уникальная тем,  
что лама показан сидящим не на лotosовом троне,  
а на священных книгах. Тем самым показана высочайшая  
степень учености Зая Пандиты.  
Тибет, XVII в.*



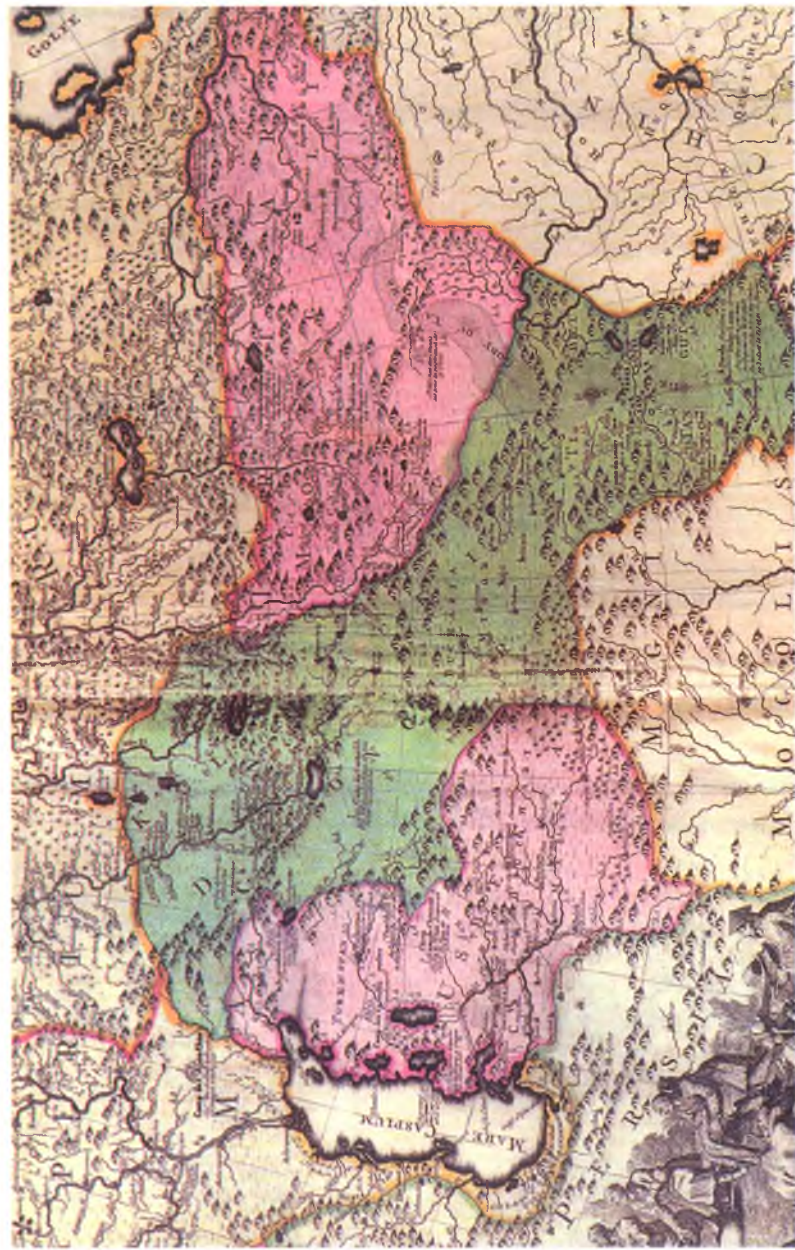


*Далай Лама V  
Нгаванг Лобсанг Гьяцо (1617 – 1682)*



*Торжества по случаю провозглашения  
Далай Ламы V правителем Тибета.  
На фрагменте изображены скачки хошоутов.*





Карта Российской империи с прилегающими землями времен Петра Первого.

В условиях духовного и политического террора руководство Гелук решило обратиться за помощью к ойратам. Во главе посольства был поставлен упоминавшийся выше Соднам Чойпел. Выбор ойратов был не случаен — в то время “из среды находящихся в Монголии многих племен олетские (то есть ойратские. — *Б.К.*) ханы придерживались только одной религии Цзонхавы” [Пагсам-джонсан, 1991, с. 46]. Согласно тибетскому источнику, такая ситуация стала возможна ввиду того, что “старые школы (бывшие в Монголии. — *Б.К.*), особенно Карма, большую часть своей энергии направляли на племена таких территорий, как Чахар”. И далее: “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” [The Autobiography, 1969, p. 1–2]. Общим советом ойратских ханов было решено поддержать Далай Ламу: в Тибет направлялся хан хошоутов Гуши (1582–1655) со своим войском.

Поскольку в историографии война хана Гуши уже получила достаточное освещение [Tucci, 1949, vol.1, p. 60–64; Кычанов, Савицкий, 1975, с. 83–85; Санчилов, 1977], отметим лишь ее наиболее значимые этапы.

В 1637 г. хошоуты атаковали стан тайджи Цогту у Кукунора, в результате чего последний был разбит. На следующий год, с целью более подробного изучения внутреннего положения Тибета, хан Гуши лично отправляется инкогнито в эту страну. При встрече с иерархами Гелук он подтвердил свои намерения окончательного уничтожения врагов учения Цзонкхавы и вскоре во главе своих войск вошел в провинцию Кам, где тибетские и союзнические войска были наголову разбиты. В начале 1642 г. Шигатце и монастырь Карма Таши Жинон (*bkra shis zil gnop*) были взяты, что означало полную победу Гуши над соперниками Гелук (напомним, что ими были в основном школа Карма “красношапочная” и поддерживавшие ее миряне). Там же, в Шигатце, в торжественной обстановке хан Гуши провозгласил право Далай Ламы V (Нгаванг Лобсан Гьяцо — *ngag dbang blo bzang rgya mtsho*, 1617–1682) на правление над всем Тибетом.

---

*Хан хошоутов Гуши.*



Между ними установились отношения “ученик — наставник”. Хан Гуши был провозглашен Чогьялом (*chos gyal*), то есть Правителем (Покровителем) учения. Тибетские источники также называют его инкарнацией (воплощением) Ваджрапани, Правителем, достигшим одной из ступеней совершенства бодхисаттвы [Das, 1984, p. 156].

Хан Гуши разместил свои гарнизоны по всему Тибету. Кочевья хошоутов заняли обширный регион Цинхя и Амдо, с центральной ставкой близ оз. Кукунор. Так возникло новое ойратское ханство — Хошоутское, существовавшее до 1723 г., когда оно было уничтожено цинским Китаем.

Трудно переоценить значение фигуры Далай Ламы для ойратов. По сути, 1642 г. явился своего рода водоразделом в истории этого западно-монгольского народа, вся дальнейшая история которого будет развиваться в теснейшем переплетении с инкарнациями главы Тибета. В борьбе за влияние в Лхасе ойраты смогли опередить не только монголов, но и их союзников маньчжуров, которые также как и монголы, вели свое происхождение от последних юаньских императоров и которые также мечтали возродить империю с идеологической опорой на тибетский буддизм.

Далай Лама V, поддержанный хошоутами, был прирожденным лидером. Несмотря на зависимость в военной поддержке от хошоутов, он стремился проводить собственную политику. Он поддерживал все религиозные направления. В свою очередь иерархи иных школ видели в Далай Ламе V действительного лидера; впрочем, Далай ламы признавались за религиозный авторитет еще начиная с Далай Ламы III, в частности, уже тогда, в конце XVI века, он направил в Монголию как своего представителя ламу Лобсана Зангпо (*blo bzang bzang po*) со школы Сакья для освящения монастыря Эрдэни-Цзу, вновь возведенного ханом Абадаем в Халхе в 1586 г. Политика и религия были столь сложно и взаимозависимо переплетены между собой в системе внутри- и межгосударственных отношений Тибета, Китая, монголов, ойратов и других народов этого региона, что невозможно давать однозначные трактовки и оценки происходившим процессам и взаимоотношениям между ними. Они порой требуют не просто углубленного изучения, но в известном смысле погружения в рассматриваемую эпоху, учета даже малозначительных на первый взгляд фактов, и т. д. Одним из таких случаев является информация об отправке делегации от религиозных иерархов Тибета к маньчжурскому императору Абахаю в 1640 г. Скорее всего, решение отправить делегацию было продиктовано развитием ситуации в самом Тибете и Китае: в Тибете продолжали ухудшаться отношения между Карма красношапочной и Гелук (с вовлечением в конфликт ойратов и монголов), в Китае



маньчжурский хан Абахай в 1636 г. принял титул “император”, с вручением ему печати юаньских императоров (“печати Чингисхана”), и объявил начало династии Дай Цин; было ясно, что в недалеком будущем Пекин падет. Но что поражает более всего: руководитель делегации, высокопоставленный лама Гуши Сечен Чойдже из миньяков (тангутов), незадолго до того получивший особый титул Илагуксан хутухта от Далай Ламы и Панчен ламы<sup>55</sup> [см., напр.: Вулиджи Баяр, 2001, с. 327–328], вез императору письма не только от руководства Гелук, но также и от правителя Цзана, главы школы Карма красношапочная! В этих письмах, вслед за благопожеланиями императору и его народу, лидеры Гелук и Карма Кагью просили покровительства каждый для своей школы буддизма [Rockhill, 1998, p. 7–8]. Интересно, что делегация эта охранялась вооруженным эскортом ойратов. Они прибыли в Мукден, где располагался двор маньчжурского императора, в конце 1643 г., то есть после того, как в Тибете за год до того произошли значительные политические изменения. Отдавая должное ойратам, император дозволил им присутствовать на традиционном церемониале приветствий и подношения даров; таким образом, маньчжуры признали власть ойратов в Тибете, власть Далай Ламы и школы Гелук (это нашло отражение в ответном письме императора главам тибетских буддийских традиций, а также хану Гуши)[Rockhill, 1998, p. 8–11].

Руководство Гелук так высоко оценило деятельность хана Гуши, что решило дополнить праздник Монлама (*smon lam*) торжественным парадом войск хана Гуши. Эта церемония получила название “ясор” (*ya sor*)<sup>56</sup> и проводилась с 22-го по 27-й день первого тибетского месяца [Karsten, 1983].

Так называемые “генералы ясор” (*ya sor spyi khyab* и *ya sor khri pa*, т. е. “глава ясор”<sup>57</sup>), руководившие подготовкой войск к параду и самим парадом, были вначале из хошоутской знати, позже ими были тибетские высокие официальные лица. Для участия в церемонии “генералы ясор” одевались в особую форму, не похожую на официальную одежду тибетс-

---

<sup>55</sup> Титул “Панчен Лама” был вручен Далай Ламой главе монастыря Ташилунпо Чокьи Гьялцену (*blo bzang chos kyi rgyal mtshan*, 1567–1662) в самом конце 30-х гг. XVII века; Панчен был объявлен инкарнацией божества Амигхей, чьим духовным сыном признавался божество Авалокитешвара, инкарнацией которого, в свою очередь, был сам Далай Лама.

<sup>56</sup> Отмечалась до 1959 г.

<sup>57</sup> Возможно, слово произошло от ойратского *yasour* (классическое монгольское *jasagul* — командир, в русском варианте — есаул).

кой аристократии: на них была свободная меховая накидка, широкая меховая шапка<sup>58</sup>.

Влияние Гелук возросло также в связи с тем, что из среды самих монголоязычных народов вышли проповедники этой религии. Весьма знаменательно, что первыми такими лицами были ойраты — Нейджи тоин (1557–1653) и Зая пандита (1599–1662). Их значение в истории буддизма в Монголии было столь велико, что только с их именами связывают утверждение учения “желтошапочников” как у ойратов, так и у монголов [Heissig, 1987, p. 36–38]<sup>59</sup>. Нейджи тоин, известный так же как Очир-дара, Майдари-хутухта, Цаган Номин — хан, был сыном торгоутского хана. Согласно его биографии, написанной в классическом стиле буддийских жизнеописаний, Абида (таково было его мирское имя) вначале вел обычную светскую жизнь. Он женился, у него рос сын. Но случай на охоте, когда им была убита лань, бывшая на сносях, все изменил. Молодой хан, с состраданием воспринявший чужую боль, поклялся уйти в монахи и, несмотря на строгий запрет отца и приставленную к нему стражу, все же сумел выполнить задуманное.

Нейджи тоин получил образование в Таши-лунпо (bkra shis lhun po), где находилась резиденция Панчен Ламы (pan chen rim po che). Его неординарные способности были отмечены иерархами Гелук, и он был направлен для проповедей в Монголию. Монгольские источники особо выделяют его деятельность в восточной части страны в период 1629–1653 гг., когда благодаря его усилиям, а также усилиям его учеников учение Гелук прочно укрепилось на этих землях [Heissig, 1987, p. 32].

Широкое распространение буддизма у ойратов связывают также с деятельностью Зая пандиты (по происхождению хойта), приемного сына хошоутского хана Байбагаса. Благодаря своим дарованиям семилетний мальчик был направлен на учебу в Тибет, где за особые успехи получил звание пандиты (pandita). Важное место в биографии этого известного деятеля занимает факт участия Зая пандиты в съезде всех монгольских князей в сентябре 1640 г. в Тарбагатае, на территории Джунгарского ханства. Этот съезд был одним из самых значимых событий в истории ойра-

---

<sup>58</sup> Фото см.: [Le Tibet, 1979. – Л. 3, озаглавленный “Hauts fonctionnaires tibetains”]; Tibet, 1983. — Р.66, озаглавленный “Two Yarsor generals in ceremonial robes”].

<sup>59</sup> В частности, Г.Ц.Цыбиков писал: «Среди монгольских лам также были энергичные бойцы против шаманизма, например в Южной Монголии Нэйчжитойн, в Западной – Зая-пандита, а более мелких имен борцов, конечно, и не перечтешь» [Цыбиков, 1991, т.2, с. 168].

тов, из ряда тех событий, которые наглядно показывают, что в главных вопросах жизнедеятельности своих государств ойратская знать всегда стремилась вырабатывать общую политику, согласовывать планы и намерения, находить компромиссы. Такая позиция, направленная на учет иных мнений и корректирование собственной позиции, последовательно отстаивалась ойратами в их внутренней и внешней политике, что позволяло им находить приемлемое для всех решение проблем, вело к усилению их государств.

На съезде от монголов были представлены только халхаские ханы Субуди и Гомбо. Гораздо больше было ойратской знати: из Кукунора прибыл хан Гуши с несколькими сыновьями и родственниками, с Волги приехал Хо-Урлюк с сыновьями. Большая группа ханов представляла собственно Джунгарское ханство. На съезде были представители Далай Ламы [Лыткин, 1969, с. 52]. Не присутствовали лишь представители Южной Монголии, они в то время уже были подданными маньчжуров.

Известные нам монгольские и ойратские источники содержат мало данных о джунгарском съезде. Возможно, что тибетские источники богаче сведениями, но пока они недоступны. Съезд, на подготовку которого были затрачены огромные усилия (время, финансы, согласование вопросов и т.д.) закончился утверждением целого ряда правил, называемых в литературе “Монголо-ойратскими законами 1640 г.” (“Цааджин бичиг”). Участники съезда торжественно поклялись свято соблюдать эти правила. Текст монголо-ойратских законов сохранился лишь в единственном экземпляре в Калмыцком ханстве на Волге, был переведен на русский язык и опубликован [Голстунский, 1880].

Не будет преувеличением сказать, что эти законы представляют собой первоклассный источник, облегчающий понимание как внутренней жизни монгольского общества, так и его внешнеполитического положения. В их основе лежали три цели: урегулировать внутренние проблемные ситуации и исключить возможность междоусобной борьбы; согласовать условия объединения сил и взаимную помощь в борьбе против возможной внешней опасности; укрепить существовавшие порядки и обычаи. Первые статьи “Цааджин бичиг” направлены на обеспечение внутреннего мира в Монголии. Ряд законов предусматривал урегулирование старых споров и взаимных претензий, постоянно таивших в себе возможность вооруженных конфликтов.

Заметное место в этом документе занимают статьи, посвященные буддийской общине. Они вновь подтверждали буддизм как государственную религию всех монгольских народов, всех их ханств и владений; объяв-



ляли войну шаманам, поощряли переход в ламы. Давно уже сложившийся фактический союз общины и государства получил в монголо-ойратских законах юридическое оформление. Таким образом, легимитизация власти хана достигалась обоснованием взаимодействия светской и религиозной властей как необходимого условия управления кочевым государством. Следует отметить, что право традиционно признавалось у монголоязычных народов в качестве важного регулятора поведения как ханов, так и их подданных (включая лам).

Зая пандита активно способствовал претворению в жизнь постановлений джунгарского съезда. Биограф Зая подробно описывает его бурную деятельность, непрерывные поездки по владениям джунгарских ханов, а также к другим ойратам — на Волгу, в Кукунор. Благодаря такой активной деятельности позиции “желтошапочной” школы значительно усилились, а ламы стали оказывать возрастающее влияние на внутреннюю и внешнюю политику ойратских ханов; Джунгарское ханство стало объединительным центром всех монголоязычных народов.

Зая пандита прославился так же как составитель ойратской письменности “тодо бичиг” (“ясное письмо”), и как переводчик на ойратский язык свыше 183 томов буддийской литературы, хотя сейчас известны лишь около 50 из переведенных им работ: “Книга восьми тысяч стихов” (Naman mingan sulgud), “Алмазная сутра” (Dorje jodva), “Жизнеописание Миларепы” (Milan tuuji), “Сокровищница мудрых изречений” (Subasidi), и др. (подробнее см.: [Норбо, 1999]).

Таким образом, два известных вышеупомянутых деятеля школы Гелук самым активным образом содействовали распространению и укреплению своей школы в ойратских и монгольских кочевьях. С их именами связана последующая история буддизма у ойратов, который будет развиваться каждый своим путем в трех государствах западных монголов. С этого времени, то есть с середины XVII века, развитие буддизма у ойратов переходит в новую фазу. Тибетский буддизм, находясь в центре ойрато-монголо-маньчжурских противоречий, сыграет свою роль в росте могущества и падении ойратских государств Центральной Азии, в возвращении торгоутов из России на обезлюдившие долины и низовья Или и Тарбагатай.

## Глава 4. ОСОБЕННОСТИ БУДДИЗМА У ОЙРАТОВ В СРЕДНИЕ ВЕКА

Странна судьба калмыков. Народность рассеяна  
самым непонятным образом: в Китайском Синьцзяне  
олеты занимают Илийский край, торгоуты — Карашар,  
хошуты — Джунгарию. Ойраты — в Монголии,  
дамсоки — в Тибете. Калмыцкие улусы рассыпаны  
также по Кавказу, Алтаю, Семиречью, Астрахани,  
по Дону, около Оренбурга.  
*Н.К.Перих.*

Ойраты со своей этнической и политической историей, отличной от монгольской, имели также и некоторые особенности в развитии буддизма. В научной литературе не раз обращалось на это внимание.

Вот что писал И.Я. Златкин: “Процесс распространения ламаизма среди ойратов отличался некоторыми важными особенностями, наложившими отпечаток на всю последующую историю ламаистской церкви в ойратских ханствах и княжествах...” [Златкин, 1983, с.102]. Далее следуют справедливые замечания, что у ойратов не было института хубилганства (“перерожденчества”), число монастырей и монахов было во много раз меньше, чем у восточных монголов. Среди причин такого положения автор указывает на военно-политическое и географическое положение ойратов в конце XVI – начале XVII веков, что, ввиду известной территориальной отдаленности ойратов, обусловило менее тесные связи между Тибетом и ойратами, а также на постепенное сосредоточение светской власти в руках единодержавного ойратского хана [там же, с. 102–103].

К аналогичным выводам приходит Э.П. Бакаева: “Буддизму в Калмыкии был присущ ряд черт, которые сформировались в прошлые века... Известную роль здесь сыграла удаленность от признанных буддийских центров и проживание калмыков в окружении иных этнокультур” [Бакаева, 1994, с. 44].

Скрынникова же, наоборот, считает, что связи у ойратов и тибетцев всегда были тесными: “На западе связи ойратов с тибетскими монахами были, вероятно, всегда тесными и монахи являлись, как правило, посланцами ойратов к минскому двору еще в XV веке” [Скрынникова, 1988, с. 25].

Таким образом, по проблеме становления специфики буддизма у ойратов существуют самые разные мнения. Следует уточнить, что в литературе рассмотрению подвергается, как правило, только период преобладания школы Гелук (начало распространения, согласно общепринятой точке зрения, с конца XVI века). Для того, чтобы воссоздать картину некоторых особенностей истории тибетского буддизма у западных монголов, необходимо исследовать определенные закономерности в распространении буддизма, в сути учения как у ойратов, так и у монголов. Сложность заключается, прежде всего, в том, что исследуется один из наименее изученных вопросов по ранней истории религии у ойратов.

## 4.1. Религия в политической идеологии ойратов

Мы исходим из факта существования трех этапов в истории распространения буддизма у ойратов в XIII – середине XVII веков. И если отдельные черты “уйгурского” буддизма в той или иной степени нашли свое отражение в религиозной культуре как ойратов, так и монголов (например, титулы “гоин”, “багша”, письменность), то с наступлением “тибетского периода” положение начинает меняться. Несмотря на схожесть школ тибетского буддизма по многим положениям теории и практики учения, они играли разную политическую роль и получили различное преломление в культуре и даже государственном устройстве указанных народов. Следовательно, можно заключить, что у ойратов и монголов, при несомненном существовании, в известной мере, одинаковых условий в начальный период распространения буддизма, тибетский буддизм в их среде получал свою, уникальную в каждом из регионов, специфику. Особенности буддизма сложились под влиянием локальных черт этнополитического и культурного развития монгольских народов (в данном случае ойратов). Немаловажным было и то обстоятельство, что у ойратов в период, предшествующий упрочению среди них школы Гелук, были распространены школы Кагью. Если, исходя из таких начальных условий, исследовать взаимодействие общины и государства, то можно изучить отдельные, наиболее характерные черты социально-политической роли буддизма у ойратов.

Максимальное влияние буддизма у ойратов совпадало с созданием сильных кочевых государств. В этой связи интересно замечание С.Козина, соглашавшегося с мнением И. Бичурина, “а за ним профессоров Н.Ве-

селевского и А. Позднеева, приписывавших ойратским предводителям идеи политического преемства наследия юаньских императоров, а также политические замыслы и планы восстановления в XVII столетии, и, может быть, еще раньше, уже при Эсене в XV столетии, Юаньской империи” [Козин, 1940, с. 79]. Стремление хана Эсена восстановить империю Юань выразалось не только в том, что, как следует из Минши [см.: Чернышев, 1990, с. 25], он в середине XV века провозгласил себя хаганом этой династии<sup>60</sup>, но также в проведении соответствующей религиозной политики. Хан Эсен, подобно своему отцу Тогону, ценил буддийских монахов как высокообразованных людей, и поэтому ламы не ограничивались у ойратов совершением культовых обрядов. Они часто являлись послами ко двору минских императоров, были советниками ойратских ханов.

Нами уже описывались отношения, существовавшие в религиозной сфере между ойратами и Минами. Китайские императоры осознавали важность влияния лам на ойратских ханов, чьи панмонголистские устремления одной из своих составных частей включали восстановление союза “ученик — наставник”, имевшего место при дворе Юань. Поэтому, с целью ограничения их притязаний, китайцы стремились через монахов оказать влияние на ойратских ханов — тот же прием минский двор успешно осуществлял в отношении других “варваров” — тибетцев, монголов. Ярким примером этого являются данные так называемых “Анналов Синина”, приводимые в книге Л. Шрама, что минские императоры различными титулами удостоивали лам из племен тибетцев и монголов, которые помогали Китаю подчинять свои племена — процесс, “начавшийся с правления Мин (1368 г.) и продолжавшийся в течении всего минского периода” [Schram, 1957, pt. 2, p. 17–18]. Поддержка лам, затраты на распространение и упрочение религии не шли ни в какое сравнение с расходами, связанными с карательными экспедициями на северные территории, тем более чреватых поражением императорских армий, в частности, от мобильных и мощных объединений ойратов. Вражда между Китаем и западными монголами была столь долгой и упорной, особенно в период Цинской династии, что позволило М.Курану назвать свою известную работу “Центральная Азия в XVII–XVIII веках. Империя калмыков или империя маньчжуров?” [Courant, 1912].

---

<sup>60</sup> Эсен стал называть себя Да-юань тьян-шен того-ханом — “Святой, утвержденный небесами, великий хаган великой Юань”. Минский двор, увидев в этом угрозу Эсена возродить империю Чингисхана и Хубилая и принимая во внимание растущую мощь ойратов, в итоге решил обращаться к нему как к хагану ойратов.

Одним из средств воздействия на ойратов, которым Мины пользовались, чтобы поставить их в зависимость от империи, было обеспечение последних в необходимых культовых предметах. И все же Китаю не удалось оказать влияние на религиозную жизнь ойратов и соответственно — на их политику.

Религиозная политика Китая по отношению к западным монголам активизировалась именно в те годы, когда ойраты набирали силу — во время правления Тогона и его сына Эсена. Шрам, ссылаясь на работу Пеллио, отмечает, что, как следует из китайских источников, “в период Хунг-ву (1368–1398) титулов “Учитель империи” и “Великий учитель империи” были удостоены лишь четыре или пять лам. Во время Юн-ло (1403–1424) титула “Правитель закона” удостоились два ламы, два — “Будда западного рая”, восемнадцать — “Куан тинг”, или “Да Гуши”, или оба титула. В период Чин-тай (1450–1456) титулы присваивались столь обильно, что мы сбились со счета” [Schram, 1957, pt. 2, p. 17].

Здесь мы хотим обратить внимание читателя на то обстоятельство, что массовое присвоение всевозможных званий началось именно после 1449 г., когда в битве при р. Ту-му ойраты под предводительством Эсена нанесли сокрушительное поражение императорским войскам несмотря на подавляющее численное превосходство последних. Более четверти из миллионной армии китайцев было уничтожено, был пленен сам император Ин-цзун [Dictionary, 1968, vol. 1, p. 416; Mote, 1974]. Путь на Пекин был открыт, однако из-за нерешительных действий Эсена минский двор смог скоро оправиться от шока: на престол был возведен брат императора, и вскоре ойратам пришлось вернуть Ин-цзуна без очевидных выгод для себя.

Идея о создании государства, в котором важную роль играл бы союз между ламой и ханом-императором, продолжала привлекать ойратских ханов. Реализация этой идеи могла бы легитимировать притязания ойратов на правление всей Монголией, и более того — стать на равных с императором Китая. Во многом это удалось ойратскому (хошоутскому) хану Гуши. Именно благодаря ему резко возрастает значение и влияние школы Гелук в монголоязычном мире и в самом Тибете. По оценке Ш. Бирь, в монголо-тибетских отношениях в XVII веке “главную роль ... стали играть хошоутские князья” [Бира, 1964, с. 40]. К сожалению, жизнь и деятельность этого одного из самых известных ойратских ханов не изучена как следует до сих пор. Вероятно, что он даже более известен в историографии, посвященной Тибету, чем в историографии, посвященной ойратам. Упоминавшийся выше известный монгольский лама Дамдин считает его вторым после Чингисхана видным деятелем монголя-

зычного мира, оказавшим значительное влияние на распространение и укрепление буддизма у монгольских народов [Бира, 1964, с. 55–56].

Несмотря на доминирование “желтошапочников”, другие направления тибетского буддизма продолжали свою проповедническую деятельность и в Тибете, и в Джунгарии. Сведения, подтверждающие существование различных школ тибетского буддизма среди ойратов, относятся к середине XVI века.

В “Биографии Далай Ламы III” имеется описание путешествия молодого ламы (будущего Далай Ламы III) в район севернее Лхасы в 1558 г. [Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1977, p. 82–84]. Здесь Соднам Гьяцо встретился с группой монголов (тысяча человек). Обратим внимание, что они в тексте упоминаются как “hor”, “sog” и “stod hor pa”, т. е. в основном западные монголы — ойраты. Примечательна речь одного из ойратов, обращенная к Ламе: “Я верил прежде школе Карма и особенно Дрикунг, но сейчас я понимаю, что только ты являешься истинным Прибежищем, и поэтому прошу даровать мне Бога-покровителя и построить храм”<sup>61</sup>. Таким образом, мы можем констатировать факт существования у ойратов (данного региона) двух подшкол Кагью. Судя же по тому, что местные жители решили принять учение Гелук, можно говорить о начавшемся процессе восприятия учения “желтошапочников”.

Поликонфессиональность ойратов ярко прослеживается также на фактах из жизни пока еще малознакомой исторической науке личности нойона Холочи — деятеля, который упоминается в ряде тибетских источников [Покотилов, 1893, с. 210; Richardson, 1958, p. 155; Пагсам-джонсан, 1991, с. 45]. В историографии о нем сложилось ошибочное мнение как о главе монголов-тумэтов кукунорского региона [Tucci, 1949, vol. 1, p. 51; История Кукунора, 1972, с. 55; Пагсам-джонсан, 1991, с. 179, прим. 544], тогда как в действительности он являлся ханом кукунорских торговых, согласно калмыцким источникам.

Вот что отмечается в “Сказаниях об ойратах” Габан Шараба: “У того Бойго Орлюкова сына Улу Цензея три сына: старший Хулучи...” [Габан Шараб, 1969, с. 142]. Улу Цензей был родным дядей хана торгоутов Хо-Урлюка, который в конце XVI века увел свой улус в Россию. Около половины торгоутов осталась в Центральной Азии, они кочевали по Тар-багатаю и близ Кукунора. Среди оставшихся был и нойон Холочи со сво-

---

<sup>61</sup> “...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” [Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1977, p. 84].



им улусом. Поскольку Холочи был сыном дяди Хо-Урлюка, то следует, что Холочи и Хо-Урлюк были двоюродными братьями.

Нойон Холочи покровительствовал, согласно источникам, “черношапочной” Карма и “желтошапочной” Гелук. Как писал Х. Ричардсон, детально изучивший хроники Карма, “Десятый Кармапа, Rgyal mchog chos dbu ins rdo gje, который родился в 1604 г., в 1610 г. получил приглашение посетить “Короля (хана) Холочи” [Richardson, 1958, p. 150]. К указанному времени подданные нойона Холочи также поклонялись Гелук. В тибетском сочинении “Книга-океан” (“Дэбтэр-джамцо”) отмечается, что в 1603 г. нойон Холочи готовился ко встрече с Далай Ламой IV Йонтен Гьяцо [Дугаров, 1983, с. 56]. По всей вероятности, разные школы тибетского буддизма мирно уживались среди ойратов, отношения между ними не были враждебными, как в Тибете, где ламы, случалось, воевали друг с другом и разрушали монастыри соперников. Для Монголии также характерно относительно мирное сосуществование тибетских школ, однако причины этого у ойратов и монголов нам видятся различными.

Вплоть до 70-х годов XVI века у монголов не наблюдалось активной деятельности “красношапочных” школ, чего нельзя сказать о проповедниках Гелук. И тем не менее Далай Лама не ставил перед собой цели вытеснения других школ буддизма из Монголии, где они имели давнюю историю существования. Не будучи могущественной в Тибете, Гелук не желала новых проблем среди монголов.

Со своей стороны китайский двор, осознавая степень влияния тибетского буддизма, стремился использовать это обстоятельство в своих целях. Поэтому он стремился не допустить столкновений между разными буддийскими школами, что имело место в Тибете; рассмотрение истории буддизма у монголов в конце XVI – первой трети XVII веков подтверждает вышесказанное. И если хан Алтан получил посвящение от главы Гелук, то хан Лигдан — от лам Карма Кагью (1604 г.) и Сакья (монаха звали Шарба пандита, они встретились в 1617 г.).

У ойратов же мирное уживание “красных” и “желтых” шапок имело иные причины. Главная из них заключалась в том, что у ойратов из “красношапочных” школ были только подшколы Кагью — союзники Гелук: к слову, когда в 1618 г. глава Цзана Карма Пунцог Намгьял напал с войском на Лхасу и занял город, монахи Серы и Дрепунга нашли убежище также и в монастырях Таглун Кагью, расположенных в Амдо [Snellgrove, Richardson, 1968, p. 193]. Из Кагью только “красношапочная” Карма была ярким врагом “желтошапочников”. Причины таких неприязненных отношений были заложены, как уже отмечалось выше, еще в 70-х

годах XVI века, когда Карма Тенсунг Вангпо, тогда еще молодой депа (владелец, глава) Цзана, подчинив своей власти значительные территории Западного и Северного Тибета, стал усиливать свое давление на Центральный Тибет — оплот Гелук. Ситуация в итоге сложилась столь критическая, что руководство Гелук в срочном порядке доставило в 1603 г. “перерожденца” Далай Ламы III из Монголии, и он бы интронизирован как Далай Лама IV. Однако сопровождавший его отряд монгольской (тумэтской) конницы был изгнан из Лхасы в 1605 г., “по причине недопонимания и фанатизма окружения как Далай Ламы, так и глав Карма” [Dhondup, 1984, p. 33].

В 1617 г. Далай Лама IV умер. В следующем году Лхаса была захвачена Кармой Пунцок Намгьялом, ставшим депа Цзана в 1611 г. после смерти своего отца Карма Тенсунг Вангпо. Выше мы уже рассматривали роль сыновей нойона Холочи в разгроме войск Цзана.

Во второй раз ойраты пришли на помощь Гелук также в начале XVII века, когда, как сообщается в летописях, глава халхов Мухур-Мучжик решил уничтожить учение Гелук и их покровителей — ойратов. В ойратских источниках отмечается, что благодаря хитрой политике хойтского хана Сайн-Хя хан Мухур-Мучжик был пленен, за что сам Сайн-Хя удостоился тамги от Далай Ламы: “Эта стальная тамга была четверугольная, в середине ее была надпись на индийском языке<sup>62</sup>: “Йеке Мингани Ахаксан Нойони Тамга” (то есть печать первенствующего Нойона хойтского отока Йеке Минган)” [Батур-Убуши Тюмен, 1969, с. 42–43].

Таким образом, выделение и патронирование западными монголами школы Гелук среди прочих направлений тибетского буддизма и лично Далай Ламы стало происходить задолго до походов Гуши-хана в Тибет; эти походы можно определить как третий случай вооруженной поддержки сторонников учения Цзонкхапы ойратскими племенами торгоутов, хойтов и хошоутов.

В исторической литературе существует мнение, что руководство войной было возложено ойратскими ханами на хошоутского Гуши, поскольку хошоуты в то время (30-е годы XVII века) были наиболее могущественными среди ойратов [Howorth, 1876, p. 498; Ahmad, 1970, p. 75]. Согласно другой точке зрения, хан Гуши ушел в Кукунор (Северный Тибет) из Джунгарии от агрессивной политики Батура хунтайджи [Шара туджи, 1957, с. 192]. Указанные точки зрения, по нашему мнению, не

---

<sup>62</sup> Видимо, здесь имеется ввиду один из индийских языков, возможно санскрит.

отражают очень важный аспект — конфессиональный. Скорее всего именно устоявшееся с первой половины XV века влияние “желтошапочной” школы в среде этого племени дало основание хошоутскому субэтносу ойратов направиться в Тибет. Из торгоутов в войне в Тибете на стороне хана Гуши участвовали подданные нойона Холочи, то есть кукунорские торгоуты. Как будет показано ниже, большая часть этого ойратского субэтнуса (торгоуты), ушедшая в Россию, к 1640 г. уже образовала Калмыцкое (Торгоутское) ханство на Волге. “Хошоты... и Торгуты или кочевали в Цинхае, или же переселились в Россию, и только Дурботы с Чжунгарами продолжали кочевать у Алтая” [Мэн-гу-ю-му-цзи, 1895, с. 137].

Примечательно, что джунгары и родственные им дербеты, которые также были сильны и организованы (ими было создано одно из сильнейших государств Центральной Азии — Джунгарское ханство), не приняли участия в этой войне. Но, если предположить, что среди ойратов, населявших Джунгарию, традиционно преобладала Кагью, то становится понятно их неучастие в этой войне на стороне Гелук против “красношапочной” Карма<sup>63</sup>, а позже — установление контактов с руководством “черношапочной” Карма в покоренной ими в 1717 г. Лхасе<sup>64</sup>. Забегая вперед, отметим, что после поражения в войне 1717–1720 гг. от китайцев Джунгарское ханство еще больше упрочило связи с Ладакхом и часто просило правителя Ладакха о посылке монахов в храмы долины Или [Petech, 1972, р. 233]. Как известно, в Ладакхе преобладали подшколы Кагью, в основном Дрикунг.

Вторжение в Тибет джунгар в 10-х годах XVIII века явилось четвертым случаем участия ойратов в разрешении силовым путем внутри-тибетских проблем. Джунгарский хан Цеван Рабдан (tshe dbang rab brtan, прав. в 1697–1727) с беспокойством следил за усилением китайского влияния в Тибете и сотрудничеством с маньчжурами потомков хана Гуши. В своих внешне-политических планах Цеван Рабдан отводил Тибету значительное место — он понимал, что тот, кто имеет влияние в Тибете, обретает реальные рычаги воздействия на весь монгольский мир. Кроме того, ему не нравились попытки Пекина управлять Далай Ламой, или же вовсе посадить в Потале своего ставленника.

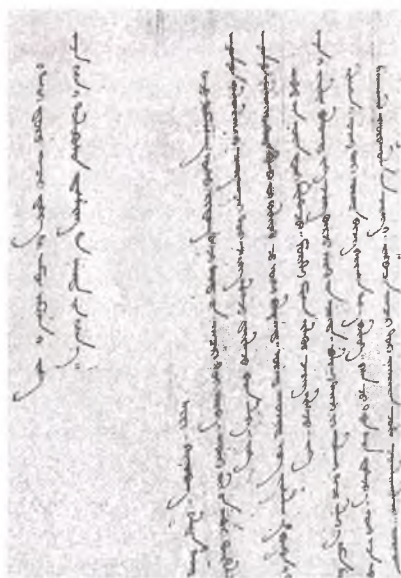
---

<sup>63</sup> Интересно замечание Р.Н. Дугарова, что “среди прибывших в Кукунор хошоутов и торгоутов были выходцы из других родов и племен Джунгарии ... но не встречаются дербеты, хойты, чоросы (то есть собственно джунгары. — Б.К.) [Дугаров, 1983, с. 143].

<sup>64</sup> Х. Ричардсон упоминает о встрече одного из джунгарских военачальников Церинг Дондуба с Кармапа Чангчуб Дорджи XII (byang chub rdo rje, 1703–1732) — [Richardson, 1958, p. 160].

Благодаря секретно проведенной подготовке ко вторжению в Тибет до последнего момента ни тибетцы, ни хошоуты, ни китайцы не знали о подлинных намерениях Цеван Рабдана, когда тот якобы отправлял в Тибет свою дочь замуж за сына хана Лхавзана вместе со значительным вооруженным сопровождением. И вот в начале августа 1717 г. джунгарская армия (около 6000 человек) во главе с Церинг Дондубом (tse ring thon dhub) вступила в Тибет. В конце ноября Лхаса была атакована со всех сторон и взята приступом; грабеж длился три дня, пострадали не только противники джунгар и школы Гелук, но также сами “желтошапочники”, союзники нападавших. Джунгарские лошади растоптали могилу Далай Ламы V, значительный урон был нанесен Потале, пострадали практически все монастыри Лхасы.

Следует заметить, что джунгары имели влияние лишь в Центральном Тибете. Джунгарская оккупация Тибета длилась до конца 1720 г., когда они покинули Лхасу и в феврале следующего года вернулись на Или. Лхасу заняли китайские войска. Китайцы стали создавать новую систему управления Тибетом во главе с новым Далай Ламой — Лобсан Калсан Гьяцо (blo bzang bskal bzang rgya mtsho, 1708–1757). Вместо института регентства — дэсрид (sde srid) — был создан совет из четырех министров — кашаг (bka' gshags) — во главе с Соднамом Гьялпо (bsod



*Письмо тибетского чиновника  
цинским властям в Пекин,  
составленное на ойратском  
языке “тодо бичиг”.*

pams rgyal po), который действовал под наблюдением начальника императорских войск в Лхасе. Джунгарские ламы, бывшие в разных монастырях Тибета, по обвинению в содействии агрессии, были заключены в тюрьмы.

Это было не первое прямое вмешательство Китая в дела Тибета. Например, еще в 1709 г. император, обеспокоенный оппозицией хошоутских ханов к их главному хану Лхавзану и проводимой им политикой в Тибете, направил первого маньчжурского представителя (кит. shilang) Хе Шоу в Лхасу.

Что касается собственно монголов, или восточных монголов, то они в первой трети XVII века переживали крайнюю степень раздробленности. Хан чахаров Лигдан, претендовавший на главенство в Монголии и заключивший для этого союз с маньчжурами, так и не смог объединить враждующие племена. В ханстве халхов все возрастающую роль с начала XVII века играли не столько тибетские ламы, сколько монгольские ламы — “перерожденцы”, с настороженностью относившиеся ко внутритибетской ситуации. Впрочем, монгольские ханы не единожды предпринимали попытки утвердить в Тибете власть лам красношапочных школ — Сакья и Карма Кагью, однако их попытки пресекались ойратами и ламами школы Гелук.

Свою роль в тибетских делах пытались сыграть маньчжуры. Маньчжуры, известные также как чжурчжени, вели полукочевой образ жизни. Сплоченность и мобильность этих племен позволили им в начале XVII века не только войти в тесный союз с монголами, но и вовсе подчинить себе их огромные территории. Большинство монгольских племен уже в 1606 г. признали власть маньчжурского вана Нурхаци, даровав ему титул кундулен-хана, и оказали помощь маньчжурам во взятии летом 1644 г. Пекина.

Маньчжуры немалое значение придавали религии. Зачастую некоторые ученые [Санчилов, 1977, с. 20; Чимитдоржиев, 1980, с. 15–16] связывают с маньчжурами успехи школы Гелук среди монголызычных народов в рассматриваемое время. В.П. Санчилов, в частности, соглашается [Санчилов, 1977, с. 20] с мнением Б.Я. Владимирцова, считавшим, что из-за поддержки маньчжурами и ойратами “желтошапочников” монголы ввиду их “антиманьчжурских политических убеждений” стали сторонниками “красношапочников”; ошибочность подобной точки зрения была отмечена еще Б. Дандароном [История Кукунора, 1972, с. 18–19].

В. Хейсиг отмечал близкий контакт маньчжурской знати с ханом Лигданом; последний отдал маньчжурам для построенного в 1638 г. храма в Мукдене статую Махакалы, передаваемую в их семье по наследству



еще со времен Юань [Heissig, 1987, p. 32]. Как известно, Махакала — одно из основных божеств в школе Сакья.

Стремясь захватить престол Поднебесной, маньчжуры были заинтересованы в надежном тыле, поэтому они стремились к союзу с монголами, и с этой целью, еще до занятия Пекина, они старались управлять буддийской общиной Монголии.

Контакты маньчжуров с тибетскими ламами произошли в начале XVII века, когда отдельные миссионеры этой религии прибыли в Маньчжурию с территории монголов-чахаров. Влияние лам стало столь значительным, что Нурхаци (1559–1626), основатель маньчжурской династии, на величественной церемонии объявления себя ханом в 1616 г. в качестве одного из основных гостей принимал ламу (бакши) Эрдени. Этот лама добавил к титулу Нурхаци буддийское слово “генг-ген” (монг. “ге-ген” — святой); следовательно, новый хан уже в те годы благосклонно относился к тибетскому буддизму.

Позже, в 1621 г., Нурхаци принял посвящение от ламы Олуг Дархан Нанцо [Grupper, 1984, p. 51], последователя школы Сакья. Сын Нурхаци Абахай (ум. в 1643 г.), ставший императором после смерти отца, в продолжение развития отношений “лама-покровитель” приступил в 1635 г. к строительству храма гневного божества Махакалы в Мукдене (выше уже упоминалось, что статуя этого божества, передававшаяся по наследству прямыми потомками Хубилая, была подарена Нурхаци Лигданом). Среди других достопримечательностей храма были прах сакьяского ламы Шарба хутухты<sup>65</sup> и монгольский Канджур<sup>66</sup>.

Особенностью религиозной политики маньчжуров было покровительство школе Сакья, влияние которой в самом Тибете значительно снизилось после падения династии Юань в 1368 г., но продолжало иметь место среди монголов. Абахаю нужно было идеологическое обоснование, чтобы провозгласить свою династию как преемника Юань с последующим восстановлением наиболее важных компонентов политической

---

<sup>65</sup> Это тот самый Шарба пандита, который, как указывалось выше, в 1617 г. был послан, по всей вероятности Далай Ламой к хану Лигдану и уже к 1626 г. находился среди маньчжуров.

<sup>66</sup> [Grupper, 1984, p. 52]. Эта информация служит дополнительным свидетельством о тесных связях между ханом Лигданом и маньчжурским двором, поскольку, как известно, именно при ставке этого чахарского хана в середине 30-х годов XVII века был закончен перевод “Канджура” на монгольский язык. Из монголов только чахары обладали реальным влиянием в Западной Маньчжурии в 70-х годах XVI века.

системы, поэтому маньчжурская монархия идентифицировала себя с идеями тибетского буддизма задолго до того, как объявила себя правителем большинства тибетцев и монголов. Само определение себя религиозно настроенной монархией, по всей вероятности, должно было подчеркивать возрастающее влияние маньчжуров. По сути, появилось государство во главе с дхарма-раджей, к созданию которого стремились также и монголы.

Таким образом, маньчжуры верно схватили суть осознания высшими кругами тибетского и монгольского народов устройства буддийской монархии как одного из важнейших компонентов имперской власти. Именно благодаря такому копированию прошлого стало возможно развитие и укрепление отношений между маньчжурами и монголами, между маньчжурами и Сахья.

Есть и еще одна сторона указанных связей — маньчжурские императоры так же, как некогда и монголы, не желали китаизации своего народа, стремились сохранить традиции и обычаи. По мнению ряда ученых, указ 1634 г. хана Абахая об именовании всех подданных маньчжурами обосновывался связью между этнонимом “маньчжу” и буддийским божеством бодхисаттвой Манджушри.

Тибет имел огромное влияние на кочевников, поэтому маньчжуры осознавали важность сохранения нового высокого статуса Далай Ламы для проведения своей политики в Центральной Азии. Официальный контакт маньчжурского двора с Гелук состоялся в 1637 г., а поддержка и покровительство именно этой традиции — лишь со специального указа юного императора Фу-линя (1638–1662) в 1653 г. Фу-линь, сравнивая свое положение с положением Далай Ламы в Тибете, стремился к сакрализации своей личности и проведению политики централизации власти в государстве [Grupper, 1984, p. 56; История Кукунора, 1972, с. 20–21]. Желая упрочить контроль над Тибетом и Монголией, династия Цин одновременно пыталась прервать связи между Лхасой и западными монголами. Причина столь двойственной политики объясняется тем, что у монголов маньчжуры не просто поддерживали религию, но обладали земельными владениями, значительным количеством скота, а также влияли на главенство сангхи, через лам оказывая воздействие на племена, непосредственно неподконтрольные им.

С целью более надежного контроля над ситуацией у своих опасных соседей маньчжуры создали институт высших “перерожденцев” у монголов и назначили главой буддистов Южной Монголии Чанакья хутухту (Chang- lcang skya ngag dbang blo bzang chos ldan, 1642–1714), а в Север-

ной Монголии — Джебцун Дамба хутухту (rje btsun dam pa); инкарнации последнего будут играть видную роль в истории монгольской буддийской сангхи и самого монгольского государства вплоть до начала XX века<sup>67</sup>.

Ойраты же не подчинились Цин, а наоборот, стремились сами оказывать влияние на соседей, прежде всего на монголоязычный мир, используя также и религию.

Социально-политическая роль буддийской сангхи у ойратов определялась иерархией лам, их ролью в системе государственного управления, влиянием буддийских доктрин на государственную идеологию.

Судя по всему, в XV веке в ханстве ойратов буддийские монахи не составляли значительный процент населения, что, впрочем, характерно и для последующих веков. Как было показано выше, они обладали значительным влиянием на ханов ойратских племен, их роль в обществе определялась прежде всего политическими потребностями складывавшегося союза ойратских племен. Ламы у ойратов были, как правило, высокого происхождения [Jagchid, 1971, p. 58].

XVI век также дал целый ряд монахов — выходцев из ханских родов ойратов, и среди них был уже не раз упоминавшийся Нейджи тоин. Этот известный проповедник также способствовал тому, чтобы в 1616 г., во время его приезда к отцу в Джунгарию, в ламы были посвящены по одному сыну известных ойратских ханов, например, сын джунгарского хана Хара-Хулы, дербетовского тайши Далая, хошоутского хана Кундулен-Убаши и др. Среди посвященных был и приемный сын хошоутского хана Байбагаса, будущий Зая пандита. Следует подчеркнуть, что именно эти люди, принявшие монашество не по мирским соображениям, а из-за самого учения, составляли элиту буддийской сангхи ойратов. Из их среды вышло большинство выдающихся буддийских проповедников.

В связи с рассматриваемой проблемой представляет интерес изучение вопроса о признании двух известных ойратов как “перерожденцев” — хана Галдан Бошогту (умер в 1697 г.) и историка, религиозного деятеля Сумба Хамбо. Галдан Бошогту был шестым сыном Батура хунтайджи и еще в детстве был признан за инкарнацию популярного деяте-

---

<sup>67</sup> Автор имел неоднократные встречи с нынешней инкарнацией Богдо Гегена Джебцун Дамба хутухтой IX; в ходе бесед Богдо Геген высказывал озабоченность состоянием дел в области религии в отношении не только монголов, но также калмыков, бурятов и тувинцев. Он неоднократно посещал Россию, стал вторым тибетским религиозным лидером (после Кирти Ценшаб ринпоче), давшим в нашей стране посвящение Калачакры (в 2003 г.).

ля школы Гелук Лобсана Тензин Гьяцо (blo bzang bstan 'dzin rgya mtsho, 1605–1643/4). Сумба Хамбо из рода багатуд (племени хошоут) был четвертым ребенком в семье Дорж-Даша и Дашцо (вероятно, джунгарки). Его объявили четвертым “перерожденцем” настоятеля монастыря Гон-луна — Сумба Шабдрун Лобсан Дамба Гьялцана [Бира, 1960, с. 19]. Известные Нейджи тоин и Зая пандита имели звания “хутухта” (“перерожденец”) за свое подвижничество, но не за религиозную деятельность в предшествующих рождениях, поэтому считать их за “перерожденцев” как таковых не представляется возможным.

Если у монголов традиция выхода ламства (в основном высшего) из среды знати продолжала существовать продолжительное время, то у ойратов она прекратилась к середине XVIII века. В Джунгарском и Хошоутском ханствах это было обусловлено тем, что сами ханства были полностью уничтожены Китаем<sup>68</sup>.

Ойраты, взяв на вооружение буддизм как идеологию, стремились не допускать появления в своей среде лиц, могущих претендовать на господствующее положение в установившейся иерархии власти, ссылаясь при этом на авторитет религии. Отсутствие “перерожденцев” — это показатель высокой степени буддизации общества, если понимать при этом буддизм не как всепроникающую религиозную концепцию, но как определенную идеологию сильного светского государства, соответствующую высокоразвитой культуре западных монголов.

В средние века буддизм для ойратов имел огромное значение. Поклонение Тибету и Далай Ламе, признание Тибета как святой страны было в интересах китайцев, пытавшимся использовать Лхасу в своих целях. Понимая стратегию Китая и определенную зависимость от Пекина глав тибетских буддийских школ, ойраты старались не попадать под полное влияние тибетского руководства. Даже хан Гуши, стремившийся к созданию единой державы под знаменем учения Цзонкхапы и фактически явившийся основателем теократической формы правления в Тибете во главе

---

<sup>68</sup> Вопрос о появлении “перерожденцев” среди торгоутов, вернувшихся в 1771 г. в Китай, требует отдельного изучения. Как писал А.М. Позднеев, хубилганство (появление “перерожденцев”) распространилось среди ойратов “в период маньчжуро-китайских войн в Чжунгарии”, когда “поколение Дурбэтов (дербетов. — Б.К.) должно было отделиться от союза (ойратов. — Б.К.) и перекочевать в Улан Кам, явившись, таким образом, в ближайшем соседстве с Халхю. Нет сомнения, что именно это соседство Халхи и связь с Халхасами роковым образом повлияли на развитие буддизма среди Дурбэтов” [Позднеев, 1991, с. 235 (прим. 1)], то есть привело к появлению среди них хубилганов.

с Далай Ламой, не желал передать всю полноту власти в руки духовенства. Доказательством этому является тот факт, что он и его преемники были безраздельными хозяевами Страны снегов, получив в тибетской историографии прозвание “царей Тибета”.

Ойраты выступили против агрессивной политики маньчжурской династии. Именно ойраты явились инициаторами созыва всемонгольского съезда 1640 г., где одним из основных вопросов обсуждалась необходимость борьбы с новой опасностью со стороны Китая. Батур хунтайджи требовал объединения всех сил восточных и западных монголов против агрессора, уже успевшего подчинить себе Южную Монголию. К сожалению, как отмечал С.А. Козин, “ойраты... в борьбе с манджурами не только были предоставлены самим себе, но еще и должны были бороться со своими “союзниками”” [Козин, 1940, с. 10], то есть с восточными монголами.

Перемещение ойратов на северотибетские земли, войны хошоутов и джунгар за влияние в Тибете, возрастание потока ойратских лам (в том числе и калмыцких) в Страну снегов убедили маньчжурскую династию в необходимости подчинить своему влиянию прежде всего сам Тибет, после чего намечалось утихомирить свободолюбивых кочевников. Маньчжуры, не полагаясь на умиротворяющей эффект буддизма, стремились не допустить контактов между ойратами и Лхасой, не позволяя даже монахам направляться на учебу в Тибет.

## 4.2. Буддизм и ойратское общество

В средние века религия была каркасом внутреннего мира кочевников, и она во многом мотивировала их внешнюю деятельность, этику и поведение. В основе религиозных воззрений лежат у буддистов “10 добродетельных деяний”. Здесь необходимо более подробно остановиться на этих позитивных деяниях, раскрытие которых позволит глубже представить сущность самих религиозных представлений и процессов.

Десятью добродетелями буддизма являются:

- ахимса (ненасилие)
- отказ от воровства
- отказ от сексуальных проступков
- отказ от лжи
- отказ от клеветы
- отказ от грубой речи



- отказ от бессмысленной болтовни
- отказ от суетных желаний и мирских пристрастий, отказ от алчности
- отказ от злобных мыслей
- верное понимание.

Указанные 10 добродетельных деяний включены в так называемый “восьмеричный путь спасения”, который является четвертой благородной истиной<sup>69</sup>. Этот путь спасения состоит из восьми звеньев праведного: воззрения, стремления, речи, поведения, жизни, учения, созерцания, самопогружения.

Один из главных постулатов буддизма — восприятие всех живых существ, всей природы с одной стороны, как равных себе, как частицы себя, с другой — себя как частицы природы, всего мира; таким образом снимались психологические барьеры между человеком и природой. Закон кармы позволял человеку понять всю ответственность за все содеянное им, избегать дурных помыслов и деяний, стремиться к самосовершенствованию.

Большое значение для сохранения хрупкого равновесия между хозяйственно-экономической деятельностью степняков и природой имело наделение природных явлений и процессов силами и возможностями божеств и охранителей. Буддийская мифология и космология упорядочили эти народные представления. Буддийский пантеон включает в себя множество будд, божеств, полубогов, положительных и отрицательных существ, вариативность которых зависела от конкретного места распространения буддизма. В мифологии буддизма есть животные и растения, которые играли особую роль в жизни и деятельности Будды: газели были первыми слушателями первой проповеди Будды, змеи (наги) сохранили учение о запредельной мудрости, лотосы раскрывались при каждом шаге новорожденного Гаутамы Шакьямуни, под деревом бодхи Гаутама достиг просветления, и т. д. Согласно космологии религии, вокруг горы Меру (Сумеру), где живут будды и божества, расположено множество миров. По буддизму, любой мир (в частности, наш) состоит из трех сфер: камалоки (чувственный мир), рупалоки (иллюзорный мир), и арупалоки (истинный мир). Каждая лока имеет несколько уровней внутри себя, где расположены такие миры, как ад и рай, мир животных и мир духов, мир демонов и мир людей, область будд и т. д. Все сущее перерождается в этих сферах по закону кармы, и, таким образом, все сущее — взаимозависимо.

---

<sup>69</sup> Четыре благородные истины: 1) в мире существуют страдания, 2) причина страданий — желания, 3) страдания можно остановить, 4) есть путь прекращения этих страданий.

Приведенная религиозная интерпретация мира являлась средством овладения миром. Вероучение обеспечивало религиозное осмысление повседневной жизни людей, определяло нормы, в соответствии с которыми одни действия были разрешены, другие запрещены, и тем самым определялись моральные позиции по отношению к миру.

Ойраты придавали важное, исключительное значение буддизму для поступательного и позитивного развития своего общества. Предшествовавшие ему религии, в частности несторианское христианство, подготовили соответствующую почву. Именно это обстоятельство позволило буддизму — прежде уйгурскому, затем тибетскому, не трансформируя мировоззрение кочевников, их поведенческие стереотипы и ценностные представления, мягко и безболезненно инкорпорироваться в их социальную структуру и стать основой культурной, политической и в известном смысле экономической жизни западных монголов.

Буддизм распространялся среди монголоязычных народов ненасильственными методами, при самой активной поддержке его правящим слоем, как это видно, например, из указа Тушету-хана<sup>70</sup> (период школы Гелук): “Я дам коня любому, кто выучит основные принципы доктрины, и корову любому, кто сможет произнести мантру Ямантаки<sup>71</sup> наизусть!” [Heissig, 1987, p. 36]. Шаманизм запрещался; так, Зая пандита требовал, чтобы шаманские идолы сжигались, лица, приглашавшие к себе шаманов для проведения церемоний, штрафовались, а сами шаманы и шаманки в наказание окуривались собачьим калом [Норбо, 1999, с. 64].

Степень социально-культурного, экономико-хозяйственного развития ойратского общества, его географического положения определили характер и интенсивность проникновения буддизма к ойратам.

Буддизм, проникая в социальный организм западных монголов, приспособлялся к сложившейся структуре общества. Поэтому, говоря о буддизме у ойратов, мы не должны забывать о влиянии на этот институт племенного устройства кочевников. А поскольку у ойратов Джунгарии “государственный аппарат управления оказался тесно сращенным с племенным общественным устройством” [Чернышев, 1990, с. 66–67], то эта сторона государственного устройства также отразилась и на буддийской сангхе. Как верно заметил С.А. Козин, “развитие феодального строя у ойратов шло не на развалинах разбитых и разрушенных родо-племенных объединений, как у восточных монголов, а путем вrastания в них...

---

<sup>70</sup> Выше уже приводилось мнение А. Позднеева, считавшего, что буддизм Гелук проник на земли Тушету-хана из Джунгарии [Позднеев, 1883, с. 107].

<sup>71</sup> Ямантака является гневным воплощением ботхисаттвы Манджушри.

О крепости родового строя у ойратов с особой разительностью свидетельствует факт родового строя, существовавшего у поволжских калмыков до самой Октябрьской революции". Вместе с тем, "у ойратов... народное сознание своего племенного единства было действительно и сильно" [Козин, 1941, с. 56]. Для сангхи такая специфика общества сказалась на невозможности организации единой централизованной иерархии лам. Таким образом, каждый ойратский субэтнос имел лам со "своей" иерархической лестницей. В частности, это выразилось в том, что даже титул "багша" (настоятель хурула, глава местной общины) у разных племен ойратов имел разное значение: например, у торгоутов им был собственно глава хурула, то есть один человек, у дербетов так мог называться любой лама [Житецкий, 1892, с. 43]. Кроме того, в хуруле могли не принять посетителя, если тот принадлежал другому ойратскому племени, или даже роду.

Такое специфическое положение лам в ойратском обществе было обусловлено их полной зависимостью от ханов. Для светских властей буддизм был удобен еще и тем, что нес в себе идею единства, и это было чрезвычайно важно для существования ойратского союза. Поэтому можно с достаточной степенью уверенности утверждать, что проповедники буддизма, попав к ойратам, стремились заручиться поддержкой ханов, и объективно способствовали становлению централизованного государства. Такое государство сложилось в середине XV века. Уже тогда буддизм, видимо, имел сильные позиции в качестве государственной идеологической опоры, в основном верхушки ойратского общества. Это свойство буддизма, выражавшееся в освящении единого государства в противовес раздробленности, помогло ему на первых порах становления и в Индии, где буддисты были "потенциальными союзниками правителей древнеиндийских государств в борьбе с племенной раздробленностью" [Бонгард-Левин, 1973, с. 235].

О роли буддизма в государственной идеологии интересно высказался А.С. Мартынов: "Страны Юго-Восточной и Центральной Азии дают нам убедительные примеры того, что буддизм не только мог играть роль официальной религии и официальной идеологии, но даже породил теократическую форму правления, как это было в Тибете. Мало того, даже там, где буддизму не удалось идеологически подчинить себе институт власти, он приложил немалые усилия к тому, чтобы приспособиться к существующей политической идеологии и стать ее если не главной, то, во всяком случае, существенной частью" [Мартынов, 1982, с. 11].

Буддизм, даже оказавшись вне пределов влияния индо-тибето-буддийского культурного ареала, в зоне христианства и ислама (в связи с

откочевкой части ойратов в Россию), в своем развитии продолжал исходить из принципиальных установок учения. Поэтому, говоря об истории буддизма у ойратов в изучаемый период, мы рассматриваем также и буддизм, бытовавший у калмыков в России, куда еще в конце XVI века откочевал с большинством своих подданных торгоутский хан Хо-Урлюк. К нему также присоединилось небольшое количество дербетов с тайшей Далаем. Причины такого шага ойратов нам видятся в постепенном ослаблении торгоутов, которые после поражения, нанесенного им в 1562 г. войсками восточных монголов хутухты Сэцэна хунтайджи близ Иртыша, уже не могли противостоять притязаниям джунгарского хана Хара-Хулы на главенство в ойратском мире.

Рассмотрение отдельных сторон истории буддизма у калмыков в курсе изучаемой проблемы вполне допустимо и необходимо. Связи между ойратами Центральной Азии и калмыками России продолжали оставаться тесными, и у последних буддизм, по причине отдаленности от буддийских центров, подвергся определенной консервации. Это позволяет проводить некоторые параллели с буддизмом у ойратов Центральной Азии в рамках исследуемого периода. Примечательно замечание А.М. Позднеева: "Внутренний строй ламайской общины у наших калмыков в течение первой сотни и даже первых полутора столетий по перекочевке в Россию оставался тот же, что и был в Зюнгари..." (дано по: [Авляев, 1977, с. 61]).

Несмотря на то, что у калмыков при хане всегда имелся лама (шаджин-лама), с которым считались остальные калмыцкие ламы, все калмыки в вере признавали верховенство только Далай Ламы, который почитался как глава калмыцкой буддийской сангхи. С началом российского периода истории калмыков мы видим явное преобладание школы Гелук: частые посольства к Далай Ламе, обучение калмыцких монахов в монастырях "желтошапочной" школы, вручение регалий ханской власти Далай Ламой и т. д. Получение титула "хана" именно от Далай Ламы осознавалось обществом как освящение права на правление главного хана. Таким образом, происходила сакрализация хана и ханской власти. Прежде<sup>72</sup> это выражалось через учреждение при хане (хагане) института Государственного наставника, теперь же — в получении права ханствовать (власть как таковая, над всеми ойратами) от Далай Ламы. Как верно отмечает известный синолог Е.И. Кычанов, у монголоязычных народов

---

<sup>72</sup> В данном случае мы не рассматриваем такой сложный аспект этого вопроса, как принятие власти, дарованной Вечным Небом.

“средоточием власти сакральной и политической был государь” [Кычанов, 1997, с. 290].

Сакрализация власти была тем более объективно необходима, поскольку калмыки жили вдали от религиозного центра (Тибета), в плотном мусульманско-христианском окружении. Получение ханом ханских регалий от имени Далай Ламы<sup>73</sup> говорило о подтверждении высшим духовным авторитетом прав хана на управление народом, государством, а также защиту религии. Правитель, который допускал или в принципе мог допустить урон буддизму, который не призывал своих подданных, как правило, не получал “тамги” от Далай Ламы (см. ниже).

Известная японская исследовательница И. Юмико специально изучила вопрос о значимости титула “хан”, присваемого хану Далай Ламой [Yumiko, 1992]. Первым ойратским ханом, удостоившимся титула “хан” с вручением соответствующих регалий, был хан Гуши, получивший этот титул от Далай Ламы V. Этого же звания от высшего иерарха Тибета удостоились последователи Гуши — Даян и Далай (в 1663 и 1671 гг.). В 1678 г. этого титула удостоился хан Галдан Бошогту. И. Юмико отмечает, что у указанных ханов титул полностью звучал как “тензин хан” (bstan ‘dzin) — “хан — покровитель буддизма”. Между тем, примерно в одно время с тензин ханом Гуши титула “хан” удостоился хан российских торгоутов Дайчин. Но внутренние неурядицы в складывавшемся калмыцком ханстве, а также натянутые отношения между Дайчином и его сыном Мончаком (Пунцуком), которому он передал власть в 1661 г., определили следующий выбор Далай Ламы — титул “хан” получил хан хошоутов Очирту Сэцэн (в 1657 г.), чьи кочевья занимали Цинхай (Северный Тибет). “На основе этого факта мы можем предположить, что титул “хан” без дополнительного “bstan ‘dzin” имел значение... “хана ойратов”” [ibid., p. 508]. Так, например, всеойратским ханом вначале признавался хан Очирту Сэцэн, 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 V в 1682 г.). Лишь в 1697 г. титула “хан ойратов” удостоился хан торгоутов Аюка, и с тех пор его потомки вплоть до последнего хана Убаши (который увел большую часть калмыков обратно в Китай в 1771 г.) почитались Далай Ламой как ханы ойратов (с вручением соответствующих знаков отличия).

---

<sup>73</sup> Интересное описание церемонии принятия “указа на ханство” ханом Церен Дондуком на луговой стороне Волги в 1735 г. имеется у В.М. Бакунина [1995, с. 139–146].



Итак, сбылась давняя мечта торгоутских ханов быть во главе ойратского союза. Характерно, что именно с конца XVII — начала XVIII веков среди ханов и нойонов этого субэтноса ойратов усиливаются антиджунгарские настроения — необходимость признания власти торгоутского хана остальными ойратскими ханами требовала иной раз применения силы против непокорных. Боевые действия велись на огромной территории — от Поволжья до Южной Сибири, благо Калмыцкое и Джунгарское ханства имели общую длинную границу, и, тем не менее, носили ограниченный характер. Противники не стремились уничтожить друг друга, помня о кровном родстве; проблема была в притязаниях торгоутского хана быть “первым среди равных”. Знаменателен в связи с этим отказ калмыцких ханов поддержать китайские войска в ходе их войн с Джунгарией, как того просили китайские императоры. Обретшие значительные территории на юге России, подчинившие в той или иной степени ряд соседних народов, калмыцкие ханы были заинтересованы в сохранении Джунгарии как мощного противовеса агрессивной политике Китая в Центральной Азии и перевалочной территории на пути в Тибет.

Свою роль в умиротворении джунгар Китай отводил и Тибету, особенно его духовному и светскому главе Далай Ламе. Как большой успех рассматривала китайская сторона действия Далай Ламы по нормализации отношений между Пекином и ставкой ойратов (из Автобиографии Далай Ламы V): “В межгосударственных отношениях ойратов (здесь джунгар. — *Б.К.*) и китайцев возникли некоторые разногласия. Исходя из сложившейся ситуации, я предложил руководству ойратов быть в будущем миролюбивым и, следуя примеру ханов (*дрон*) Кукунора (имеются ввиду хошоуты. — *Б.К.*)... преподнести императору, в качестве компенсации, многочисленные дары, в частности лошадей. Пограничные территории должны быть четко разграничены, обе стороны должны придерживаться закона...” [Ahmad, 1970, p. 195]. С такой же целью китайцы использовали глав других религиозных школ Тибета, чьи учения были распространены среди ойратов.

Гелук, обладая доминирующим влиянием, не стремилась к изгнанию своих духовных конкурентов из калмыцкого (общеойратского) общества. К сожалению, отсутствие материалов по этой проблеме не позволяет говорить с уверенностью о наличии какой-либо другой конкретной школы, за исключением Гелук<sup>74</sup>. Можно лишь предположить, что такими школами являлись различные подшколы Кагью.

---

<sup>74</sup> Речь здесь идет именно об определении названия школы, поскольку науке известны общие данные о существовании “шар шажин” (калм. — желтая вера) и “улан шажин” (калм. — красная вера) у калмыков [Ровинский, 1809, с. 200–201].

Во Введении автор отмечал, что вопрос о наличии тех или иных школ тибетского буддизма у калмыков уже рассматривался в разных работах. Однако выводы, содержащиеся в них, не всегда выдерживают критику. Так, Э.П. Бакаева, не приведя никаких указаний на источники, утверждает: “Есть основания полагать, что в XIV–XV веках среди ойратов наибольшее распространение имел буддизм школы Сакьяпа или Ньингмапа” [Бакаева, 1994, с. 15].

Как следует из изложенного нами материала, такие выводы стали возможны ввиду недостаточной разработанности истории буддизма у ойратов и монголов, отсутствия в упомянутом выше исследовании тибетских источников. Наличие этих направлений буддизма у ойратов в XIV–XV веках вызывает некоторое сомнение, но их распространение у калмыков в более позднее время — например, в XVIII–XIX веках — вполне вероятно. Это допускает и Э.Бакаева: “... в период XVI–XX вв. в Калмыкии имели распространение не только Гелугпа... но и другие тибетские школы” [Бакаева, 1994, с. 15]. С этих позиций в разрешении проблемы распространения у ойратов и калмыков разных тибетских буддийских школ чрезвычайно интересным представляется изучение танки [Батырева, 1992, л. 14], датируемой специалистами началом XX века. В пояснении к танке сказано: “Сидящий на лотосовом подножии лама в одеянии приверженца школы Сакьяпа...” [Батырева, 1992, с. 121].

Однако такой комментарий представляется спорным. На танке изображен монах, сидящий в позе лотоса, левая рука держит на коленях рукопись, правая — в позе дхармачакрамудры. Монах изображен одетым в одеяние красного цвета, с такого же цвета шапкой на голове. Но что необычно — это, во-первых, то, что у монаха на голове не просто красная шапка (красношапочник)<sup>75</sup>, а шапка с тремя (четырьмя?) полосами, т. е. шапка пандиты (pandita). Со времен раннего буддизма человек с ученой степенью пандиты в качестве отличительного знака имеет такую шапку, к какой бы школе он не принадлежал. Во вторых, — синяя рубаха. Их носят монахи либо Бон, либо Ньингма. Правда, в древней Индии существовал обычай, когда при посвящении мирянина знатного рода в монахи, тот одевал такую рубаху, но среди кочевников подобное не получило

---

<sup>75</sup> Говорить о принадлежности изображенного монаха к Сакья, исходя лишь из наличия красной шапки и красного одеяния, является неверным, поскольку такое одеяние и такую шапку имеют все школы тибетского буддизма, за исключением Гелук (здесь цвет шапки — желтый). Кроме того, монахи Сакья имели, как правило, не островерхие, а закругленные шапки, плотно облегающие головы [Pal, 1983, p. 82].

значительного распространения. В-третьих, — по всей видимости, внутренняя сторона (изнанка) одеяния монаха черная (темно-синяя)<sup>76</sup>. Такую деталь практически невозможно найти на танках, изображающих монахов той или иной школы тибетского буддизма.

Автор выражает глубокую признательность своему духовному учителю геше Соднаму Ринчену за исчерпывающее разъяснение столь непростого вопроса.

Исходя из вышеизложенного, можно заключить, что нарисованный на танке монах мог быть последователем Ньингма либо Бон, поскольку иногда сложно различить эти учения. Следовательно, у калмыков в России мирно сосуществовали различные тибетские буддийские школы.

Что касается отношения буддизма к иным религиям, в том числе распространенных среди иноконфессиональных подданных ойратских государств, то следует иметь в виду, что буддизму, в отличие от религий Откровения<sup>77</sup>, не присуща нетерпимость. В основе такого подхода лежат две взаимосвязанные стороны: первое — буддизм отталкивается не от богодухновенного текста, а от идеи, которую сам Будда призывал вновь и вновь обдумывать:

“Монахам и ученым следует

Подвергать анализу мои слова —

Также как обрабатывают золото:

Плавают, очищают, шлифуют —

И лишь потом усваивать все это,

Для того, чтобы выказывать мне свое почтение”.

[Геше Вангъял, 1994, с. 70].

И второе: в буддизме отсутствует структурная жесткость других мировых религий, соответственно, нет контроля за соответствием между “высшим предписанием” и человеческой деятельностью. Новые толкования слов Будды могли рассчитывать на успех лишь в том случае, если под них подводилось серьезное фундаментальное теоретическое обоснование, но и в этом случае они не могли быть объявлены ересью — многое также зависело от конкретных исторических условий жизнедеятельности общества. Соответственно, не могло быть и речи о трансформации жизненных усло-

---

<sup>76</sup> Любопытно отметить, что среди калмыцких лам ношение синего верхнего одеяния было, вероятно, достаточно распространенным явлением; в частности, бакша Манчуда Боринов, игравший в 20-х годах XX века видную роль в калмыцкой эмиграции в Югославии, всегда был одет в “темно-синию робу священника” [Smitek, б.г., р. 5].

<sup>77</sup> Религии Откровения — это иудаизм, христианство и ислам.

вий общества для соответствия неким “первичным ценностям” религии — буддизм не привязан к определенной формации, стилю жизни и т. д.

Согласно П. Кафарову, известному русскому востоковеду, еще на втором буддийском соборе в Вайшали (1-я половина IV века до н.э.), состоявшемся 110 лет спустя после смерти Будды, “председатели в заключение собрания постановили правило, сделавшееся в последующие времена критерием, по которому определяли достоверность и уставную важность вновь появившихся в буддийском мире сочинений и мнений. Это правило было выражено так: “Все, что согласно с существующими нравственными постановлениями и с духом учения Будды, должно быть признано уставным, существовало ли то с давних времен, существует ли в настоящее время или явится после; а все, что не согласно с ними, хотя бы то существовало и прежде, или существует в настоящее время, или явится позже, должно быть навсегда отвергнуто и не считаться с учением Будды” [Палладий, 1909, с. 68–69]. Поэтому “буддизм не требует веры в священные тексты; все основоположения буддизма подвергались строгой проверке самими же буддийскими философами на основании совершенно объективной критической теории познания” [Розенберг, 1991, с. 41].

Буддисты признают существование любых божеств и высших существ, которые, также как и люди и все живые существа, имеют свою карму и также находятся в колесе сансары. Для ойратов, следовавших буддизму с XIII века, мирное сосуществование религий было нормой государственной жизни. Вот что отмечал священник А Воронцов в “Астраханских Епархиальных Ведомостях” (№ 2, 1875 г.): “Калмыки не относятся с таким фанатизмом к лицам, с чуждыми для них религиозными убеждениями, как, например, татары-магометане, или даже наши русские раскольники и молокане” [Миссионерский сборник, 1910, с. 23]. С ним соглашается священник Пармен Смирнов: “Калмыки-кочевники с особенным уважением относятся к священным предметам не только своих хурулов, но и всех других исповеданий! Они свои убеждения выражают в самом обыкновенном изречении: “вера разная, но Бог один!” [Смирнов, 1999, с. 81].

Выше уже отмечалось, что буддизм смог войти в мягкое взаимодействие с локальными культами и религиозными представлениями: “отношение тибетского ламаизма к традиционным анимистическим верованиям отличается сочетанием разнородных принципов: практическая обрядность основана на вере в существование души, а доктринальное учение отвергает эту концепцию” [Герасимова, 1989, с. 67].

Особенностью локальных культов у ойратов была сакрализация пространства (зоны лесов, долин, рек, пастбища и т.д.), наделение его

божествами-покровителями. В работах по этнографии и культуре кочевников достаточно подробно рассмотрены причины их бережного отношения к земле и воде, в том числе и влияния на такой подход буддизма (см., напр.: [Жуковская, 1970, с. 102–110]). Буддизм соотносил человека с природой, определял ему место в мире природы. Именно такие воззрения способствовали начальному сближению буддизма с язычеством, для которого также было характерно видение человека прежде всего в контексте окружающей его природы. Буддизм преображался, становился более понятным для масс: “Популярный буддизм — популяризация теоретического буддизма, но в связи с результатами творчества народной религиозной фантазии и в связи с многочисленными небуддийскими элементами” [Розенберг, 1991, с. 51].

В военное время монголы и ойраты находились под влиянием своей синкретичной культуры, из которой позже вычленился и стал преобладающим буддизм; “укорененная в монгольском менталитете осторожность по отношению к природе в какой-то мере сдерживала их разрушительные побуждения по отношению к культуре покоряемых народов” [Дробышев, 2002, с. 225]. Что касается отношения кочевников к иным народам, в которых они видели предмет завоевания, то тут можно с известными оговорками привести мнение Э. Хара-Давана<sup>78</sup>, отметившего, что Чингисхан делил народы “на две категории: на служащих делу цивилизации и на таких, которые... мешают мирным международным сношениям” [Эренжен Хара-Даван, 1991, с. 58]. В соответствии с таким восприятием народов он проводил свою политику, которая позволила ему и его потомкам создать огромную империю. Видимо, имея ввиду ту эпоху, иногда высказываются мнения, что буддизм привел к ослаблению народа, снижению его боевого духа. 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...” [Бартольд, 1967, с. 56]. Что касается ойратов периода школы Гелук, то именно в то время они создали три независимых государства в Евразии, которые могли на равных общаться с такими мощными империями, как Российская и Китайская, и быть известными во всей Центральной Азии.

---

<sup>78</sup> Эренжен Хара-Даван (1883–1942) — калмыцкий просветитель, врач, политик, ставший в эмиграции историком и одним из наиболее ярких представителей евразийцев — движения, сложившегося в русской эмигрантской среде.

Активная внешняя политика ойратов обуславливалась не столько стремлением к подчинению соседних народов, сколько вынужденными обстоятельствами. Казахи, киргизы и другие тюркские народы на западе, китайцы на юге и монголы на востоке были не прочь захватить обширные пространства Джунгарии; снять угрозу можно было лишь активным противостоянием внешней угрозе, победой над противником. Такие объективные обстоятельства редуцировали в известной мере миролюбивые установки буддизма, определяли геополитическую стратегию ойратского союза.

Мощь ойратских государств возрастала главным образом благодаря увеличению числа подданных (часто за счет завоеванных народов), культивированию свойственной буддизму идеи общего и личного спасения, веры в воплощение в реальность мечты о величественной стране Бумбе. Успешное продвижение ойрато-монгольских войск в Средней Азии и Южной Сибири, их закрепление в покоренных областях было во многом следствием продуманной политики по отношению к покоренным областям, к культуре и быту местного населения. Поэтому представляется не вполне верным при нахождении причин роста ойратской державы опираться только на внешние обстоятельства, в частности — военные, экономические, политические и другие, что приводит к некоторым поверхностным выводам и заключениям. Свою роль в расцвете поликонфессиональных ойратских государств сыграла и продуманная религиозная политика. Эта политика была следствием не только политической мудрости ойратских лидеров, но и соответствующих установок буддизма.

Следует отметить такое обстоятельство: среди народов, которые ойраты подчиняли себе, в конфессиональном отношении преобладали, как правило, мусульмане. Безусловно, между ними бывали трения на религиозной почве, но они носили, как правило, ограниченный характер и не превращались в религиозные войны. Ислам никогда не преследовался в государствах ойратов (впрочем, как и любая другая религия, которая не пыталась начать распространение среди самих ойратов). Ойратские ханы высоко ценили образованность и предприимчивость мусульман и часто давали им ответственные поручения.

Так, ойраты раннего средневековья широко использовали персидских специалистов в области астрономии, медицины, вооружения; династия Юань, например, назначила видного центральноазиатского мусульманского деятеля Саид Аджал Шамал-дина руководителем колонизационной политики Юань в провинции Юннань [Rossabi, 1981, p. 287].

Мусульмане выступали торговыми агентами ойратов в своих поездках в Китай. В китайских источниках среди имен лиц, находившихся в



составе так называемых “даннических” миссий, мы находим мусульманские имена Пир-Мухаммед, Ала-уд-дин, Ахмад, Ибрахим [Settuys, 1977, р. 375]. Причина такого положения дел, по мнению Г. Серрайса, заключалась в том, что “только малая часть монголов, если еще не менее, были профессионалами (в торговле. — Б.К.), тогда как многие центральноазиатские народы были искусными профессиональными торговцами” [Settuys, 1975, р. 42]. В этом плане он особо выделяет посольства от ойратов к Минам; так, в посольстве, прибывшем к императору от хана Эсена в 1449 г., из 2524 человек около трети (752 человек) были “мусульманскими торговцами” [Settuys, 1975, р. 42]. Практику использования мусульман в посольствах в Китай ойраты перенесли и на свои отношения с Россией, когда мусульмане “очень часто... выступали в роли не только толмачей, но и официальных представителей... Так, первое ойратское посольство, прибывшее в Москву в 1607 г., состояло исключительно из “калмыцких татар”<sup>79</sup>; присылались они и в последующее время, хотя чаще посланцами являлись природные ойраты” [Котвич, 1919, с. 1205]. Например, хошоутский тайджи Аблай не раз в середине XVII века отправлял на переговоры в Москву своим послом муллу Ирки, посланцами хана Очирту Цецен и его сына Галдамы были Измаил и Байсунгур [Материалы, 1996, с. 44, 50]; в 70-х годах XVII века Посольский приказ посетили послы хана Галдан Бошогту — Девлет Ших и ходжа Себедди [Материалы, 1996, с. 247, 323]. Кстати, исходя из имеющихся данных, можно предположить, что Галдан Бошогту был одним из немногих ойратских ханов, в своих завоеваниях умело использовавшим трения между разными исламскими течениями (например, в Хотане, где хан поддерживал противников так называемых “черных колпаков” — “белые колпаки”<sup>80</sup>). Мусульмане активно использовались в государственных и даже религиозных (в составе посольств в Тибет) делах Джунгарии вплоть до уничтожения ханства Цинами в середине XVIII века. Л. Петек писал: “Удивительно видеть мусульманина в составе большой ламаистской миссии, чья цель была в основном религиозной. Это яркий пример взаимопонимания, царившего между различными религиями Центральной Азии в тот период” [Petech, 1972, р. 119].

В свете изложенного представляется очевидным тот факт, что ойратские ханы для решения политических, экономических, социальных и иных задач исходили в первую очередь из личностных качеств человека. Надо

---

<sup>79</sup> Впрочем, для русских властей, фактически впервые столь близко столкнувшихся с ойратами, последние ввиду ограниченности информации о них вполне могли быть названы татарами.

<sup>80</sup> Названия двух направлений суфийского ордена накшбандия.

отметить, что такой подход был характерен в целом для высших кругов монгольского общества; недаром в свое время Чингисхан приблизил к себе ученых уйгуров, китайцев, тибетцев, представителей других народов.

### 4.3. Тантризм и шаманизм у ойратов

Калмыки (ойраты в целом) являются единственным в мире буддийским народом, совершавшим длительные миграции, проживавшие в иноконфессиональном окружении. Это, соответственно, отложилось на специфике организации сангхи, учения и обрядовой деятельности. Изменения в традиционной обрядности автор рассматривал в одной из своих ранних работ. Что касается специфики буддийских учений, наиболее популярных среди западных монголов, то можно определенно сказать, что значительное распространение среди них имел тантризм, различные системы йогической практики. Это направление в буддизме называется ваджраяной (“алмазная колесница”, “колесница раската грома”), методы которой направлены на достижение состояния Будды не за долгие циклы перерождений, а за одну человеческую жизнь<sup>81</sup>. Как верно заметил А.А. Терентьев, влияние тантризма на монголоязычные народы, а также на тувинцев и алтайцев, “в значительной мере определило характер буддийской культуры” у этих народов [Буддизм, 1992, с. 89].

Мистицизм (гантризм) и дхарани-мантры системы Ямантаки приобрели большое значение в буддизме у ойратов благодаря деятельности Нейджи тоина [Heissig, 1987, р. 39–40]. Тантризм различных теорий и учений, и прежде всего учения о Калачакре и Шамбале, нашли благодатную почву как у ойратов, так и у других монголоязычных народов<sup>82</sup>. “Этот энтузиазм к Калачакре монголов (сюда Берзин относит также калмыков и бурят. — Б.К.), народа Амдо и тувинцев, возможно, вызван их отождествлением своих стран с легендарной северной землей Шамбалой” [Берзин, 2002, с. 42].

История тантризма и тантрийских монастырей у ойратов Джунгарии и у волжских калмыков — terra incognita востоковедения. Данная

---

<sup>81</sup> Смерть Будды была объяснена как “уход в паринирвану”. С тех пор эта фраза используется для обозначения окончания жизненного пути духовного лица. У ойратов, в случае смерти ламы (реже — патрона религии), говорили: “Бурхн болва”, то есть “Стал Буддой”. Такой обычай определения кончины ламы до сих пор распространен в Калмыкии и у синьцзянских калмыков.

<sup>82</sup> В связи с общей темой монографии интересно отметить, что прежде школы Гелук, где учение о Калачакре занимает выдающееся место, это учение было распространено в школах Сакья и Кагью.

проблема, как показали наши предварительные изыскания, содержит в себе самые тайные страницы истории буддийской сангхи у ойратов и калмыков, которые порой невероятно причудливым образом переплетались с историей Китая, России и других стран.

Здесь же нам хотелось бы изложить некоторые результаты исследования текста, написанного на тибетском языке в начале XIX века [Gibson, 1990]. Это — один из редких источников, излагающих отдельные страницы истории распространения и утверждения тантризма у ойратов и калмыков, поэтому мы посчитали необходимым опубликовать в настоящей работе и латинскую транслитерацию с переводом. Мы также полагаем возможным в целом сохранить перевод Т. Гибсона, уточняя лишь отдельные положения. Т. Гибсон, опубликовавший этот источник с небольшим собственным исследованием текста, по поводу автора отмечал, что им был известный лама из рода кереитов по имени Джама Бакши. Текст попал к мисс Дева Нинбо, представительнице торгоутской знати, проживающей в настоящее время в США, с пожеланием опубликовать его “для сохранения информации, которую он в себе содержит”.

Текст на данный момент представляет собой также редкий источник по тибетскому периоду биографии ламы Анджа (или Анджата) — известнейшего калмыцкого ламы, который жил в одно время с также известным ламой Шакур и оставил глубокий след в истории буддизма у калмыков.

В этой рукописи дано краткое изложение трех знаменательных, для будущего буддизма у ойратов, событий, происшедших с ламой Анджа, отправившегося учиться в Тибет из “страны торгоутов на реке Иджил (Волга)”, и знатым ламой Кемпотан, прибывшего в Тибет из страны “джунгарских ойратов на реке Или”, для обучения в монастыре Дрепунг. Их учителем был знаменитый Нгаванг Цонду (ngag dbang brtson 'grus) — первый “перерожденец”, основавший линию “перерожденцев” Джецун Чжамьян Шадба (tje btsun 'jam dbyangs bzhad pa), занимающих видное место в истории школы Гелук, известный тантрийский учитель. Джецун Чжамьян Шадба упоминается как один из наиболее известных деятелей Гелук наряду с Далай Ламой III, Далай Ламой V, Панчен ламами. По оценке Ф.И. Щербатского, это был “удивительный человек, автор целой библиотеки произведений, охватывающей почти все области буддийского учения” [Щербатской, 1988, с. 109].

Согласно Г.Ц. Цыбикову, Нгаванг Цонду родился в провинции Амдо на севере Тибета и в возрасте 20 лет, около 1669 г., отправился учиться в Центральный Тибет [Цыбиков, 1991, т. 1, с. 50]. Обнаружив прекрасные способности, он “вступил на престол (факультета) Гоман” в 1700 г. [Паг-

сам-джонсан, 1991, с. 136]. Его “толкования по богословию... были приняты за руководство сначала в гоманском дацане, а ныне ими руководствуются почти все богословские факультеты Амдо, Монголии и нашего Забайкалья”, — писал в начале XX века Г.Ц. Цыбиков. Чжамьян Шадба находился в тесных отношениях с ойратами: “Еще в 1703 году его приглашал на родину, в Амдо, олетский князь Галдан-эрдэни-чжинон (видимо, это был один из хошоутских ханов. — Б.К.) и предлагал основать монастырь...” [Цыбиков, 1991, т. 1, с. 50]. В 1710 г. Чжамьян Шадба вместе с Далай Ламой VII получил от китайского императора печать. Он также прославился тем, что в 1714 г. составил “Историю учения Бхайравы”, а еще через два года “основал в (монастыре) Даший-чил (построенный им же в провинции Амдо, известный также как Лавран (bla blang). — Б.К.) тантрийский факультет и составил “Хронологию религии”” [Парсам-джонсан, 1991, с. 137]. Умер этот великий подвижник буддизма, согласно Сумба Хамбо, в 1722 г. [там же, с. 138]<sup>83</sup>.

Чжамьян Шадба был настоятелем Гоманга в 1700–1707 гг., и, по всей вероятности, все это время он был духовным наставником указанных ойратских лам. Рукопись не дает однозначного ответа на этот вопрос, отмечается лишь, что ламы предстали перед Чжамьян Шадбой сразу по прибытии в Тибет, когда тот уже был настоятелем Гоманга.

Лама Анджатан провел в Тибете более 25 лет. И до него здесь обучались калмыцкие духовные лица. В связи с этим следует обратить внимание на такое место в тексте, где упоминается о местопребывании (mi thang) торгоутов в Гоманге. Дело в том, что послушники, прибывшие на учебу в монастырь из одной местности или будучи одного происхождения (племени, рода), проживали вместе. В этих мицанах каждый род имел свою собственную столовую и спальню (khams tshan), зал для собраний (tshogs chen lha khang, или ‘du khang). Упоминание о торгоутском мицане говорит о значительно ранних традициях обучения этого ойратского племени в Тибете (конкретно — в монастырях Гелук), что и позволило выделить их в самостоятельную единицу. С этой точки зрения здесь уместно привести отрывок из известной работы Г.Ц. Цыбикова, где подробно описывается эта сторона внутреннего устройства Дрепунга: “Всякий монах должен причислиться к какой-нибудь земляческой общине, именуемой “камцан” (khams tshan. — Б.К.). Большие камцаны имеют еще

---

<sup>83</sup> Работы этого ламы специально исследовали ученые [П.И. Хадалов, Л.Ж. Ямпиров, Б.Д. Дандарон. Описание сочинений Гунчен-Чжамьян-Шадпа-Дорчже (1649–1723). Улан-Удэ, 1962]. К сожалению, эта работа оказалась недоступной для меня.

подразделения на мицаны — еще более тесные родовые общины... Поступив в тот или другой монастырь, монголы должны непременно причислиться в Брайбуне (то есть в Дрепунге. — *Б.К.*) к Гоманскому дацану, в Сэра — к дацану Чжеба и в Галдане — к Чжян-цзэ. Затем в этих дацанах халхасцы должны причислиться к камцану Самло, а остальные монголы — к Хамдон. В сих последних халхасцы составляют отдельный мицан — халхаский, а остальные монголы составляют три мицана: торговцы — торгоутский, остальные олеты (*sic!* — то есть остальные ойраты. — *Б.К.*) — цохаский, а южные монголы — чжурчед, то есть маньчжурский” [Цыбиков, 1991, т. 1, с. 151]. Следовательно, лама Анджатан жил в торгоутском мицане, тогда как джунгарский Кемпотан — в цохаском.

Лама Анджа и лама Кемпотан были трижды испытаны их учителем, который на основании этих случаев указал на продолжительность существования учения Будды на их землях: долгое для первого и недолгое для второго.

Представляет интерес то обстоятельство, что в тексте упоминается только одно божество — Манджушри, поскольку он, как пояснил римпоче двум своим ученикам, является “вашим высшим божеством, могущим объединить вашу карму и стремление”. Такой подход и оценка значимости этого божества заставляют нас вновь вспомнить о системе Калачакра — здесь шестой царь Шамбалы Манджушри-яшас почитается как составитель одного из двух основных текстов Калачакры (Краткая Калачакра-тантра)<sup>84</sup>. По всей видимости, оба монаха самым тщательным образом изучали учение Калачакры<sup>85</sup>. Успехи в учебе способствовали, как отмечается в тексте, строительству ламой Кемпотаном тантрийского монастыря в Джунгарии. Там же тантрийские монастыри строил и Агван Танчен Чангле Дава (1639–1681), известный глава буддистов этого ханства [Вулиджи Баяр, 2001, с. 328]. Вероятно, и лама Анджатан основал такие же хурулы в калмыцких степях.

После многолетней учебы лама Анджатан вернулся на Волгу с высокой ученой степенью рабджамба. Накануне возвращения он имел встречу с Далай Ламой VII и получил от него подарки — несколько танок. Видимо, именно Далай Ламу VII имеет ввиду автор исследуемого манускрипта (тибетского текста), когда говорит о встрече джунгарского ламы

---

<sup>84</sup> Второй текст — это комментарий на Краткую Калачакра-тантру под названием “Незамутненный свет”, написанный сыном Манджушри-яшаса Пунда-рикой.

<sup>85</sup> Учение Калачакры (Дуйнхор) в настоящее время в России преподается только в дацане г. Улан-Удэ.

с Кьябгон Гьялва римпоче (другое общее наименование Далай лам), поэтому неправым представляется предположение Т. Гибсона, что джунгарский лхарамба мог встретиться с Далай Ламой VI.

К сожалению, слабая изученность биографии и жизнедеятельности этого калмыцкого ламы не позволяет конкретизировать время его возвращения на родину, а также труды на религиозной ниве. Можно предположить, что знаменитый Эрдниевский большой хурул (gser gtag chos gling) был основан именно ламой Анджатаном, и в знак глубочайшего уважения к этому подвижнику религии этот хурул был более известен в народе (вплоть до нынешнего времени. — Б.К.) как Анджан-хурул<sup>86</sup>.

Ученики, которых вырастил этот лама, составили элиту калмыцкого буддийского духовенства, именно они, по мнению автора тибетского текста, являлись истинными носителями учения Будды в калмыцком обществе рассматриваемого периода. В связи с этим обращают на себя внимание уже первые строчки текста, где речь идет о странах (регионах проживания) торгоутов. Поскольку Джунгарское ханство упоминается лишь в центральной части текста, а в конце текста речь снова идет только о торгоутах, можно заключить, что автор работы старается четко разграничить буддизм у калмыков и у джунгар, то есть линию духовной передачи учения ламы Анджатана от линии ламы Кемпотана. С падением Джунгарского ханства “их” учение исчезло, тогда как линия преемственности торгоутского ламы не прервалась; ученики этого ламы были среди калмыков, которые вернулись в Джунгарию в 1771 г. Можно лишь предположить, что упоминаемые семь учеников ламы Анджатана — Хаслун (haslun) и Нусха Таши (nusuhe bkra shis) из рода кереитов, Цултрим (tshul khirms) и Йонтен (yon tan) из рода цатан, Драгпа Таши (grags pa bkra shis) из рода барун, Оргунджам Таши (or gun byams bkra shis) из рода шабинеров и Лодро Зангпо (blo gros bzang po) из рода хошоутов — были известными деятелями буддизма среди калмыков, а некоторые из них или их ученики ушли с ханом Убаши в Джунгарию. К последним, несомненно, относится упоминаемый в заключении текста лама Лобсан Тудоб (blo bzang mthu stobs), настоятель монастыря Самтен Чойлинг (bsam gtan chos gling) в Синьцзяне, по чьему распоряжению и была записана эта история.

Жизнь и деятельность ламы Анджатана представляется более рельефной на фоне биографии другого калмыцкого ламы — Шакура, кото-

---

<sup>86</sup> Т. Гибсон отмечал [Gibson, 1990, p. 83, not. 1], что, как следует из имеющейся у него информации, существует тридцать шесть “храмов ламы Анджи”, но где они и как действуют, он не знает.



рый вернулся на свою родину в Калмыцкое ханство благодаря личному обращению хана Аюки к Далай Ламе VII и который жил в одно время с ламой Анджатаном. Лама Шакур тоже был известным религиозным деятелем, однако в историографии он более упоминается как политик, нежели служитель веры. Тем не менее, здесь нам хотелось бы сделать акцент также на тибетский отрезок жизни этого человека, к мнению которого прислушивались в ставке хана, у улусных владельцев, в Петербурге.

Как и лама Анджатан, лама Шакур провел много лет в Тибете: “Будучи от роду десяти лет отправлен был туда для наук и тамо будучи с лишком 20 лет, — обучился тангутскому (то есть тибетскому. — *Б.К.*) языку и другим наукам, духовным их чинам принадлежащим” [Бакунин, 1995, с. 32]. Необходимость в возвращении этого ламы возникла, видимо, из-за смерти ламы Буканг, игравшего значительную роль в политической жизни ханства в начале XVIII века.

Приведенные выше сведения о ламе Шакур в целом общеизвестны, здесь же нам хотелось бы обсудить проблему принадлежности ламы к определенному направлению тибетского буддизма.

По В.М. Бакунину, лама Шакур “был ламою в тамошнем (т.е. в Тибете. — *Б.К.*) одном монастыре, называемом Шакур, и губернатором над провинциею, тому монастырю подчиненной. А таковых монастырей в тангутском народе находится семь, по которым и народ тангутский разделяется на семь провинций, а оными не токмо в духовных, но и в светских делах управляют яко губернаторы духовные их ламы, из каковых и тот Шакур лама был” [Бакунин, 1995, с. 32]. У нас нет оснований не доверять В.М. Бакунину в этом определении влияния отдельных монастырей, поскольку он проявил завидную осведомленность о духовной и политической власти лам — настоятелей монастырей над территорией, прилегающей к их монастырям, — ситуация, рассмотренная нами выше. Выдвижение указанного ламы в настоятели одного из крупных монастырей Тибета говорит о нем как о незаурядной личности, достигшей выдающихся успехов на духовной стезе. Уже тот факт, что для возвращения ламы Шакур потребовалось разрешение Далай Ламы на личное обращение к нему калмыцкого хана, говорит о степени важности этого деятеля для тибетской буддийской иерархии.

Во главе какого монастыря он находился, к какой из тибетских школ этот монастырь принадлежал? Логично предположить, что поскольку монастырь Шакур (Чакур, Сакур, также с близкими огласовками) упоминается В.М. Бакуниным как один из семи основных монастырей, которые разделили всю страну на зоны влияния, то он должен относиться к одно-

му из основных направлений тибетского буддизма. Мы полагаем возможным считать, что, исходя из всей имеющейся информации, только монастырь Сакья мог быть тем монастырем. В связи с таким утверждением интересно замечание Ч. Белла: “Некоторые священники правят регионами. Одним из них является Чамдо, расположенный на расстоянии двух месяцев езды от Лхасы, и во главе этой провинции стоит высокий перерожденец школы Гелук, известный как па-па-ла Чамдо (pa pa la cham do). Верховный лама Сакья, потомок прежних руководителей Тибета, также как Его Святейшество Панчен римпоче, особенно последний, все еще правят значительными владениями. Но все они подчиняются центральному правительству в Лхасе, хотя некоторые хотели бы быть независимыми” [Bell, 1992, p. 171]. Нами также изучены названия других тибетских монастырей всех главных тибетских буддийских школ, но ничего созвучного названию Шакур найти не удалось. Безусловно, для убедительного ответа на поставленный вопрос необходимо изучить историю школы и монастыря Сакья в конце XVII – начале XVIII веков, однако из-за отсутствия у автора необходимых источников это не представляется возможным.

С прибытием ламы Шакура в калмыцкой степи все чаще стали встречаться ламы “красношапочных” направлений тибетского буддизма (чему способствовали также прикочевки ойратов из Джунгарии). Как было выше отмечено, ими были прежде всего последователи различных подшкол Кагью, а также Сакья. Субэтнический компонент принадлежности к определенному направлению буддизма, по всей вероятности, стал менее значим. Много известных лам появилось среди дербетов. Возможно, более глубокое изучение истории буддизма у калмыков с начала и до 70-х годов XVIII века позволит нарисовать картину столкновения в калмыцкой степи интересов разных школ тибетского буддизма, а также их борьбу с буддизированным шаманизмом.

Выше уже отмечалось, что шаманизм у калмыков не имел такого же проявления и тем более влияния, как у других монгольских народов. Первое упоминание о шаманизме у калмыков мы находим лишь в монголо-ойратских законах 1640 г., все остальные документы относятся к более позднему, российскому этапу истории ойратов (конец XVIII – начало XIX веков). В одной из своих предыдущих статей в поисках ответа на вопрос о времени и причинах возрождения шаманизма у калмыков в России, я писал: “Вероятно, ренессанс шаманизма у калмыков начался... когда связь с Тибетом ослабла... Ослабление связей с Тибетом спровоцировало развитие шаманизма и на основе этого — возможное распространение

(вероятно, существовавшего у них и прежде) Бон или Ньингма...” [Геше Вангъял, 1994, с. 206–207].

Теперь к сказанному выше считаем важным добавить еще одно историческое обстоятельство, которое при его тщательном изучении может многое изменить во взглядах на историю буддизма у калмыков с середины XVIII века (или, по крайней мере, в период всей второй половины XVIII века).

Мы полагаем возможным считать в качестве одного из возможных источников возрождения шаманизма у калмыков (впрочем, речь идет не только о шаманизме, как таковом, но об этом ниже) прибытие к волжским калмыкам в середине XVIII века буддийских священников — алтайцев по национальности. Действительно, шаманизм в качестве бытующего у калмыков идеолого-религиозного явления, стал упоминаться в литературе лишь со второй половины XVIII века. К сожалению, в калмыковедении прибытию алтайских священнослужителей практически никакого внимания не уделяется, по крайней мере, мне не известна ни одна историческая работа о буддизме у калмыков, где данное обстоятельство было бы так или иначе исследовано.

Предыстория появления алтайских народов (в основном теленгидов) в составе волжских калмыков в 1758 г., роли в этом событии представителя калмыцких лам, такова: 27 января 1756 г. Государственная коллегия иностранных дел направила генерал-майору Н. Спицыну, курировавшему на Волге калмыков, специальный указ, где сообщалось, что ввиду обращения “зенгорских” (алтайских. — *Б.К.*) зайсангов во главе с зайсангом Омбо<sup>87</sup>, под российскую протекцию, императрицей принято решение об удовлетворении их просьбы с последующим переселением новых подданных к волжским калмыкам. В указе императрицы Елизаветы Петровны от второго мая 1756 г. на имя сибирского губернатора Мятлева достаточно четко показаны причины, на основании которых императорский двор считал необходимым принять алтайцев в российское подданство и направить их на дальнейшее жительство к калмыкам.

Желание алтайских зайсангов “о принятии... в протекцию ея императорского величества” было обусловлено опустошительным нашествием китайских армий на Джунгарию, где восстал последний хан Джунгарии Амурсана. Алтай как вассальная территория ханства также выстав-

---

<sup>87</sup> Процесс присоединения Алтая к России, роли в нем отдельных представителей алтайской знати, и в частности, известного зайсанга Омбо, излагается в работе: [Самаев, 1996].

лял войска для поддержки погибающего государства, и алтайская знать осознавала, что после захвата собственно Джунгарии китайские войска войдут на их земли. Выход виделся лишь один — пойти под защиту российского оружия.

Алтай издавна привлекал к себе внимание России, а поскольку желание войти в состав империи было высказано самими алтайцами, то “того ради такого полезного случая упущать не надлежит, но всячески их, зенгорцев (то есть алтайцев. — *Б.К.*), привлекать должно”. Разгром же Джунгарии был выгоден России: “Понеже бывшие доньне в зенгорском (здесь в джунгарском. — *Б.К.*) народе владельцы по их особливой силе, производящей как собственно от зенгорского многочисленного народа, так притом и от того, что они и многия смежныя им народы время от времени под власть свою привели, для Сибири совершенно опасными соседями были... Здесь за пользу признается, чтоб зенгорский народ от внутренняго их беспокойства и междоусобия при случае нынешняго между владельцами их несогласия, также и от наступления, чинимаго им ныне же с китайской стороны без показания со здешней (то есть с российской. — *Б.К.*) стороны неприятельства, приходил в упадок и безсилie. Ибо чем оной будет безсильнее, тем для безопасности Сибирского пограничного краю надежнее”. Действительно, “как в Южной Сибири, так и в Туркестане интересы калмыков сталкивались с интересами России” [Бартольд, 1968, с. 216].



*Бой между ойратами и маньчжурами. Китайский рисунок.*

Императрица полагала невозможным оставить алтайцев кочевать близ границы, на своих землях, или у бурят (“братских калмыков”), поскольку, если китайцы “оттуда забрать их похотели бы, в таком случае не только их сохранить, но и ... защитить... безнадежно”. Указывалась и другая причина: “На самих тех желающих протекции, чтоб они тверды и безопасны были, по непостоянству их положится сумнительно...”.

Поскольку же в Сибири “привольных мест нет”, коллегия иностранных дел считала необходимым отправить алтайцев к “волским калмыкам”, “ибо которые из них (алтайцев. — *Б.К.*) единиче туда зайдут, тем уже ко обратному побегу никакого способа совершенно не будет”.

Однако алтайцы (частью) не желали переселяться к калмыкам. Упрашивая российские власти позволить им остаться кочевать на родных местах, они шли на всякие уловки. Например, как свидетельствует алтайский ученый Г.П. Самаев, “в декабре 1756 г., когда командующий Колывано-Кузнецкой линией Дегаррига объезжал коши принятых в русское подданство алтайцев, демичи Яйкаш и Дабхур подарили ему девушку, чтобы он не отправлял их в Нижнее Поволжье” [Самаев, 1991, с. 47].

Для склонения алтайских зайсангов к переселению российское правительство решило использовать самих калмыков, для чего тогда же, в январе 1756 г., одновременно с письмом к Спицыну, было направлено письмо калмыцкому хану Дондук Даши, где говорилось “чтоб вы немедленно выбрали из лучших ваших зайсангов одного человека, а к нему другого из попов ваших... а к ним и еще человек до десяти определили из рядовых калмык... которых отправить в Тобольск на казенных подводах...” [ЦГА РК, Ф. Р-145, оп. 1, ед.хр. 429, с. 4]. Н. Спицын просит Дондук Даши направить для выполнения столь деликатной миссии зайсанга Нугута (Наугата) и гелюнга Джамбо Джамо<sup>88</sup>, причем о последнем он специально пишет, что “оной поп, по бытности его в тамошних местах, к такому случаю и к приведению надобнейшего дела, достаточны быть могут” [ЦГА РК, Ф. Р-145, оп. 1, ед.хр. 429, с. 18], не возражая, впрочем, против других кандидатур.

По распоряжению Дондук Даши в Сибирь 19 марта выехали во главе группы зайсанг Наугат и гелюнг Биктюргин (Биоктергеин). Они прибы-

---

<sup>88</sup> Этот лама играл одну из ведущих ролей в политической жизни калмыцкого ханства во второй трети XVIII века. Он был советником хана Дондук Омбо и, как видим, продолжал сохранять свое влияние при Дондук Даши. Выбор же ханом ламы Биктюргина объясняется, видимо, преклонным возрастом Джамбо Джамо, и желанием Дондук Даши сохранить при себе духовное лицо, могущее, в силу своего авторитета, при необходимости оказать ему всяческую поддержку.

ли в Бийск 20 августа 1756 г. и сразу же приступили к выполнению своей миссии. Их попытки склонить зайсангов и лам к переселению на Волгу не имели успеха до тех пор, пока ими же не было подготовлено фальшивое письмо, якобы написанное цинскими властями, о захвате алтайцев и отводе их во внутренние земли Китая. Алтайцы поверили в подлинность письма и дали согласие на переселение.

Первая, самая большая партия переселенцев, отправилась в составе “большого коша” на Волгу из Бийска 20 июля 1757 г. Отдельно от них предполагалось отправить в г. Ставрополь (прежде крепость, построенная в конце 30-х годов XVIII века специально для крещенных калмыков, ныне г. Тольятти) крещенных алтайцев. Впрочем, очень скоро власти решили определить следование христианству в качестве критерия, позволяющего алтайцам рассчитывать на получение российского подданства. Г.П. Самаев отмечал, что уже в октябре 1758 г. командующий сибирскими линиями Фрауендорф приказал давать российское подданство только тем “зенгорцам”, которые примут православие, остальных же “отсылать от крепости прочь” [Самаев, 1996, с. 50].

При разработке мероприятий, связанных с переселением алтайцев к волжским калмыкам, религиозному фактору уделялось огромное значение. В указе императрицы подчеркивается единство религии этих кочевых народов, и именно реальное влияние лам определило решение российского правительства направить “попа” в составе делегации от калмыцкого хана.

Особое отношение предписывалось к мусульманам — подданным Джунгарии: “...ежели между оными зенгорскими подданными, желающими подданства ея императорского величества, сколько ни есть будут бухарцев и других из махометан, и таковых в соединении с волскими калмыками ни при каковых обстоятельствах отпускать не надлежит”, поскольку для империи от такого соседства поселенцев-мусульман с горскими кавказскими народами “пользы не будет”<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> Интересно отметить факт того, что правительство России старалось всегда внимательно отслеживать этно-религиозную ситуацию в Калмыцком ханстве и определенных территориях. Так, оно “не находило возможным удовлетворить просьбу Джан (о назначении ее сына Рандула ханом калмыков. Джан, кабардинка, была второй жена хана Дондок-Омбо, скончавшегося в марте 1741 г. — Б.К.), резонно рассуждая, что как магометанка, Джан “всегда будет на стороне Кабардинцев”” [Пальмов, 1922, с. 48]. Сам Дондок-Омбо хлопотал о назначении Рандула ханом перед Далай Ламой, но также получил отказ; ханом был назначен Дондук-Даши, другой потомок хана Аюки [там же].



Информацию относительно прибытия новых подданных в Калмыцкое ханство можно найти в письме Дондук Даши к Спицыну от 22 октября 1758 г., в котором хан сообщает о прибытии “более осмисот семей... кои им, ханом... распределены по улусам” [Самаев, 1996, с. 49]. Мы полагаем верным предположить, что основная масса алтайцев была приписана к Хошоутовскому (Александровскому) улусу, где появились роды урянхус и теленгит-джунгарцев.

Генерал-майор Н. Спицын в своем донесении на имя императрицы сообщал, что “зенгорцы с владельцами и улусами кочуют отсюда (ставка Спицына находилась на луговой стороне Волги, близ Каменного Яра. — *Б.К.*) далеко, в урочище Рым-пески” [ЦГА РК, Ф. 36, оп. 1, д. 330, с. 110а]. Он упоминает имена алтайцев — Го Церен, Дапхур, Зорикту Хашка, “а другой Болот Идеков сын”, причем последний был родным племянником упоминавшегося выше зайсанга Омбо [ЦГА РК, Ф. 36, оп. 1, д. 330, с. 101а–103].

Среди прибывших к калмыкам алтайцев были, конечно, и ламы. Как отмечает В. Косьмин, “после присоединения (Алтая. — *Б.К.*) к России многие ламы были отправлены к калмыкам на Волгу” [Косьмин, 1996, с. 33].

Вопрос о принятии буддизма алтайцами (вероятно, через джунгар) — тема отдельного исследования. Здесь нам хотелось бы лишь упомянуть точку зрения Г.П. Самаева, считавшего, что из алтайских народов “в середине XVIII века в наиболее интегрированных в ойратское общество ак-теленгитских и алтай-теленгитских отоках внедрение ламаизма... зашло уже довольно далеко” [Самаев, 1991, с. 47]. Интересно отметить, что еще прежде, в 1609 г. (*sic!*), Москва пыталась использовать алтайских лам (в русских документах — “мурзы”), чтобы убедить ойратов принять русское подданство. Так, в отписке томских воевод Василия Волынского и Михаила Новосильцова об их сношениях с “черными калмыками”, датированной не ранее 31 марта 1609 г., отмечается, что они “по указу государя царя и великого князя Василия Ивановича всеа Руси указу” послали специальный отряд казаков к ойратам. Для успеха миссии казакам “Баженку... с товарищи велели взять в Белых в колмаках лучших мурз (то есть лам. — *Б.К.*) колмацких, которым черные колмаки верят, и велели... ему из Белых колмаков иттить в Черные колмаки с ними и черных колмаков велели звать в Томской город к... царскому жалованью”. Однако задуманного не получилось — ламы алтайцев “не пошли в Черные колмаки, для того, что черные колмаки от них откочевали далече и воюютца с Алтын царем и с Казачьей ордою...” (имеются ввиду восточные монголы и казахи) [Самаев, 1996, с. 66–67].

Выше мы отмечали, что именно теленгиты были представлены в Хошоутовском улусе; И.А. Житецкий, посетивший в конце XIX века астраханских калмыков, упоминает наличие в составе Александровского (Хошоутовского) улуса роды “бага-теленгутов” и “ики-теленгутов” [Житецкий, 1892, с. 122].

История пребывания алтайцев у волжских калмыков, тем более роль алтайского духовенства в истории буддизма у калмыков — темы практически никак не изученные (в литературе можно найти лишь упоминание факта наличия алтайцев у калмыков). Мы не претендуем на раскрытие роли алтайских лам в калмыцком обществе, полагая возможным изложить лишь отдельные штрихи этой сложнейшей проблемы, в частности, в связи с вопросом о шаманизме у калмыков.

По нашему мнению, специфика алтайского общества, часть которого (см. упоминавшиеся выше роды) состояла из буддистов, а другая часть была шаманистами, наложила свой отпечаток и на их лам, которые в проводимых ими службах очень многое заимствовали из шаманизма. Конечно, определение “очень многое” — условно, поскольку буддизм, где бы он ни был, повсюду старался приспособиться под локальную специфику верований и обрядов, со временем инкорпорируя в свои культовые структуры автохтонные божества, в целом религиозные представления местного населения. Так, в Индии буддизм считался с многовековой культурой вед и упанишад, в Китае, Японии и Тибете буддизм смог утвердиться в широких слоях населения лишь после включения местных богов в свой пантеон. Следовательно, ссылки некоторых ученых на отдельные элементы шаманизма, бытовавшие среди калмыков (а отсюда проводится параллель с ойратами), как на полноценное существование этого религиозно-анимистического явления у калмыков в рассматриваемый период, не выдерживают никакой критики. Эти элементы в ходе многолетних трений и взаимовлияний между буддизмом и местными верованиями давно стали органичной частью культовой, обрядовой и ритуальной практики первой мировой религии у ойратов и калмыков. Нужно отдельное исследование, специально посвященное выявлению шаманских практик, ритуалов и представлений, имевших место в деятельности лам; о шаманизме как таковом, вероятно, можно говорить лишь в случае священнодействий лица, не являвшегося буддийским монахом (или монахиней).

Тем не менее, в связи с прибытием алтайских лам, “удельный вес” шаманизма в религиозных практиках калмыков, надо полагать, резко увеличился, что и позволило российским ученым и исследователям, начав-

шим посещать калмыцкие степи с конца 60-х годов XVIII века<sup>90</sup>, уделять пристальное внимание влиянию шаманов (калм. “бе”) у калмыков.

С алтайскими ламами, мы считаем, связан также беспрецедентный случай выбора одного из них верховным ламой калмыков<sup>91</sup>. Этот лама, известный как лама Делек, прибыл к калмыкам где-то в конце июля 1758 г. вместе с посланцами Дондук Даши, возвращавшихся от Далай Ламы. Видимо, именно его имел в виду Дондук Даши, упомянувший ламу в своем письме от 5 марта 1758 г. к Спицыну, наряду с просьбой отправить к нему лекаря из числа кочующих в ханство алтайцев: “В котором улусе есть де один знатной из духовных, да один лекарь, которые для моей болезни совершенно де пользоваться могут” [ЦГА РК, Ф. Р-145, оп. 1, ед.хр. 429, с. 24].

По прибытии к калмыкам лама Делек провозгласил себя высоким “перерожденцем”, хутухтой. Видимо, он действительно был исключительной личностью с незаурядными способностями; по свидетельству хана Убаши, этот лама “...как сюда приехал, и с нами еще не обвыкнув, удивительные дела произвел” [ЦГА РК, Ф. Р-145, оп. 1, ед.хр. 429, с. 30]. Как отмечал Спицын, “...оному весь калмыцкий народ поклоняется на подобие как бы их бурханом, почему он, хутухта лама, после того в правление свое по их закону и вступил” [ЦГА РК, Ф. Р-145, оп. 1, ед.хр. 429, с. 29], то есть стал главным ламой калмыков.

Однако его правление длилось недолго. Вскоре (где-то в конце октября 1759 г.) его же шабинеры (которых он, вероятнее всего, получил от Дондук Даши) пожаловались хану “о учиненных от него немалых предерзостях повреждениями их бурханов, и других противных поступках, и о прочем...” [ЦГА РК, Ф. Р-145, оп. 1, ед.хр. 429, с. 29] (sic!). Кроме того, не исключена вероятность претензий этого ламы на обладание определенными рычагами управления ханством. Возмущенный подобным поведением духовного лица Дондук Даши сместил его с высокого поста и даже взял под арест. Столь необычная мера наказания, примененная к высшему священнослужителю, логично следовала из так называемых “Дополнений к законам” (имеется ввиду к Монголо-ойратским законам

---

<sup>90</sup> В частности, речь идет об исследованиях П.С. Палласа и И.Г. Георги, с целью изучения калмыков посетивших в 1768–1769 гг. астраханские степи, то есть именно те регионы, где с калмыками кочевали и алтайцы.

<sup>91</sup> Определение “верховный лама” условно, поскольку в литературе нет единого мнения о титуле главного, или первого, ламы у калмыков до известного “Высочайше утвержденного Положения по управлению калмыцким народом” 1834 г., учреждавшего пост Ламы калмыцкого народа (см. также “Положение” 1847 г.).

1640 г.). «Дополнения...» были утверждены ханом несколько ранее, где-то в середине 50-х годов, где кроме прочего были усилены меры наказания для лам и послушников за нарушения требований обета, обязанностей и т. п. Н. Спицын, получивший известия об этих событиях, посчитал неподобающим для ламы находиться под стражей и настоял на его освобождении.

Спустя немногим более года, в начале 1761 г., хан Дондук Даши умер. Всекалмыцким ханом стал его сын Убаши; уже 28 марта того же 1761 г. Спицын получил от нового хана письмо по поводу ламы Делека: "Ныне нам о нем сумнение произошло и известно учинилось, понеже зенгорские владельцы и все знатные и подлые люди объявили, что он не токмо ныне, но еще во времена хун-тайджи слышали и видели, что он волшебные дела творил... И еще с прошлого года время от обыкновения своих изменилось, понеже он не чаянно землю суху чинит, и не вовремя гром и радуги производит, еще огню падения чинит..." (sic!). Убаши обвиняет ламу Делека и в смерти своего отца и считает, что тот уже более не лама: "... и чтоб так нечаянно хан умер, в помышлении не было. И мы все в наших книгах усмотрели, что он волшебством духовной персоны умер... Из того усмотря, мы ему вовсе не доверяем" [ЦГА РК, Ф. Р-145, оп. 1, ед.хр. 429, с. 30]. Озабоченный отрицательным влиянием ламы Делека на калмыков, хан Убаши требует от Спицына, "чтоб его ламу за непристойные ево поступки отлучить в отдаленное место где б калмыков не было..." [ЦГА РК, Ф.36, оп. 1, д. 330, с. 91]. Понимая всю серьезность ситуации, в которой находились и светские, и духовные руководители калмыков, Н. Спицын обратился с запросом в коллегия иностранных дел. Летом 1761 г. он получает распоряжение, чтобы "выехавшего из Зенгори в калмыцкие улусы при возвратившихся их посланцах знатного хутухту ламу Делека" отправить к ним в коллегия "при одном из его ламинских собственных служителей".

Осенью лама Делек был направлен в Петербург вместе со своим племянником, тоже служителем культа, однако в пути заболел и умер в Воронеже [ЦГА РК, Ф. Р-145, оп. 1, ед.хр. 429, с. 34]. Так закончился короткий, по-своему яркий период пребывания алтайского ламы во главе калмыцкой буддийской общины, период, оказавший, по-нашему мнению, значительное влияние на дальнейшее развитие буддизма у калмыков, тем более, если принять во внимание в целом влияние алтайских лам на религиозность калмыков. Можно предположить, что лама Делек был более шаманом, а не ламой, если он смог поднять руку на священные предметы культа и активно использовал свои паранормальные способности во вред вере. Впрочем, сказанное в той или иной степени можно, видимо,

отнести к большинству алтайских лам, поскольку Алтай являлся тем уникальным местом, “где до последнего времени грубые формы шаманизма и колдовства процветали” [Рерих, 1992, с. 235]. Следовательно, шаманизм или некие специфические ритуалы “народного” буддизма (вспомним также, что “мистиками и магами Тибета” были прежде всего последователи школы Кагью) стали вновь распространяться среди калмыков именно благодаря алтайским ламам.

Спустя десять лет, в начале 1771 г., когда хан Убаши во главе значительной части своих подданных отправился обратно на свою историческую родину, в Джунгарию, подавляющее большинство алтайцев, бывших в Калмыцком ханстве в составе Хошоутовского улуса, вместе с улусом отправилось на Восток и, таким образом, вернулось на Алтай. Оставшиеся алтайцы, со временем практически полностью забыв свое историческое прошлое, ассимилировались с местным населением. Что касается самого Хошоутовского улуса, на территории которого они были расселены ханом Дондук Даши, то Н.Н. Пальмов отмечал, что в компенсацию хану Хошоутовского улуса Замьяну, который остался на Волге с несколькими десятками кибиток, “тогдашний астраханский губернатор Бекетов приписал к Замьяну калмыцкие кибитки, лишившиеся своих прежних владельцев, из него снова образовался большой улус, удержавший прежнее название хошоутовского” [ЦГА РК, Ф. Р-145, оп. 1, ед.хр. 358, с. 3].

Калмыки и позже не забывали о своих единоверцах-алтайцах, о давних связях между своими народами. Так, в 1896 г. Алтай по пути в Ургу посетили два астраханских калмыка, купец и тайши. Они были в гостях у бая Манди Кульджина, с которым познакомились в Москве на царской коронации. За время, проведенное на Алтае, они всячески стремились возродить интерес местного населения к буддизму, указывая на него как на религию, которой следовали их предки [Данилин, 1993, с. 53].

Поиски духовной основы, стремление сохранить свою этническую и культурную самобытность под натиском русской колонизации, привели на Алтае к становлению идеологического движения, именуемого в науке “бурханизмом”. Обновленческое движение имело место и среди калмыцких лам, но это уже тема отдельного исследования.

Переплетение различных школ буддизма с шаманизмом можно было наблюдать и среди ойратов Джунгарии, с той лишь разницей, что здесь Гелук не имела преобладания.

Буддизм у калмыков в связи с откочевкой значительной части народа назад в Джунгарию и последовавшей за тем изоляцией от Тибета стал развиваться по особому пути, что позволяет говорить, с известными ого-

ворками, не столько о тибетском буддизме у калмыков, сколько о калмыцком буддизме.

Основы специфики буддизма у ойратов были заложены, кроме влияния этнической и политической истории народа, в факте территориальной близости западных монголов к землям, где преобладало влияние “желтых шапок”, в традиционно близких отношениях, которые были характерны для Гелук с такими подшколами Кагью, как Дрикунг, Пагмоду, Карма, а также особенностями тантрийских учений и народной культуры. Буддизм толерантно относился и относится к иным обществам, культурам и образу жизни, в ойратских ханствах не делали препятствий для развития других религий и учений. Ойратские ханы оказывали всяческую поддержку буддизму, щедро одаривали лам и слали богатые дары в Тибет. Вместе с тем они старались контролировать деятельность священнослужителей.

Влияние Тибета было характерным штрихом в культуре и политике ойратов практически на протяжении всего средневековья. Полагаю, что в таком специфическом и сложном вопросе, как выявление времени, хода распространения и причин успеха или неуспеха того или иного учения у ойратов, необходимо прежде всего выяснить подлинную суть событий, имевших место в рассматриваемый период в истории Тибета при одновременном изучении международного положения и отношений государств Центральной Азии.



# Заключение

Впервые с буддизмом я соприкаснулась  
еще в детстве, будучи в гостях у калмыков...

*Е.П. Блаватская*

Ойраты (калмыки), бывшие кочевниками по образу жизни, входят в так называемую “цивилизацию кочевых обществ”, что характеризуется активным освоением новых земель, развитием особых, специфических культурных ценностей и социальных институтов, и, в частности, участием в возникновении международных коммуникаций, ретрансляцией созданных в культурных центрах информации, и т. д. Последнее особенно важно; исходя из этого, можно понять особую пластичность кочевников в установлении контактов как между людьми, так между культурами, мировоззрениями вообще. Кочевники, воспринявшие буддизм — это всегда особая тема. Идеи о карме и нирване, неведении и просветлении, ценностях жизни и методах понимания мира настолько повлияли на мировоззрение ойратов, что вся их внутри- и внешнегосударственная деятельность была пронизана этими установками, способствовала нахождению компромиссов, углубляло осознание взаимозависимости всего живого на земле.

Буддизм у ойратов (калмыков) имеет долгую и непростую историю, запечатленную в трудах средневековых летописцев Тибета, Китая, Персии, России, центрально-азиатских и монголоязычных народов. Изучение истории распространения, особенностей буддизма у ойратов позволяет восстановить подлинную историю этой религии в один из временных промежутков его центрально-азиатского периода, специфику его проявления в политике, идеологии, культуре западно-монгольских племен.

Завоевательные походы Чингисхана позволили ойратам ознакомиться с пестрой мозаикой религиозных учений средневековой Центральной Азии, из которых уйгурский буддизм оказал наиболее глубокое влияние на эти племена. Именно с того периода (конец XII — начало XIII веков) можно вести отсчет первому, раннему этапу распространения буддизма (уйгурского) у ойратов.

Вошедшие в состав ойратов другие западно-монгольские племена (кереиты, найманы и меркиты) принесли с собой богатое наследие несторианского христианства, и это вкупе с традиционным шаманизмом, деятельностью миссионеров тангутского (тибетского) буддизма, китай-

1  
ких учений обусловило своеобразие богатой палитры духовной жизни ойратов. К этому времени (первая половина XIII века) относится начало второго (среднего) этапа распространения буддизма (учения школы Кагью) у ойратов, который будет длиться у них до XVI века.

Представляет огромный интерес дальнейшее изучение истории буддизма у ойратов в государстве иль-ханов, влияние на западных монголов шиито-суннитской культуры Персии, и появление в связи с этим этапом истории кочевников этнонима “калмык”, звания “шаджин-лама”.

Соперничество западных и восточных монголов в попытках восстановить империю Чингисхана привело к многовековой вражде между ними. В их борьбу были втянуты и представители разных направлений тибетского буддизма, которые с помощью монгольского оружия пытались утвердить свое влияние в самом Тибете и среди монголоязычных народов. Уже с середины XIII века произошло разделение тибетского буддизма по признаку патронирования их монголоязычными племенами: ойраты сблизилась с подшолами Кагью, а монголы — с Сакья.

Сменившая династию Юань династия Мин пресекала установление близких отношений между кочевниками-буддистами и их тибетскими духовными пастырями, поскольку она стремилась и дальше оставаться единственным сакральным центром (“Поднебесной империей”) для всех соседних и дальних народов. Тем не менее, имеющаяся информация, прежде всего из китайских источников, позволяет отметить активную деятельность тибетских лам среди ойратов в конце XIV – XV веках. Новая династия Цин, маньчжурская по происхождению, вместе с патронированием разным школам тибетского буддизма, утверждала свой авторитет заявлением о воссоздании благословенной империи во главе с дхарма-раджей (патрон — покровитель буддизма) и даже переняла ряд функций тибетского духовенства на себя (например, “нахождение” “перерожденцев”).

Распространение учения Гелук среди западномонгольских племен торгоутов и хошоутов и последующий союз этих племен с племенами джунгаров, дербегов, хойтов и другими ойратами радикально изменили религиозную ситуацию в этой части Центральной Азии: резко возвысилась сакральная значимость Тибета (роль ламы как Наставника и Учителя), буддизм стал рассматриваться как необходимая составная часть для восстановления империи Чингисхана. Ввиду активной пропаганды религиозного принципа единения светской и духовной властей произошла значительная политизация монашества.

Со второй половины XVI века ойраты вошли в затяжную полосу общественно-политического кризиса, которая завершилась в 40-х гг. XVII

века расколом единого ойратского государства и образованием на евразийском континенте трех ойратских государств: Джунгарского в Центральной Азии, Хошоутского в Северном Тибете и Калмыцкого в Российской империи. Внутренняя ситуация в Тибете с конца XVI века также характеризовалась системным кризисом, нарастанием напряженности, ростом вовлеченности во внутритибетскую борьбу монголоязычных народов. У джунгар продолжали сохранять влияние подшколы Кагью, что еще раз было доказано событиями джунгарской оккупации Тибета в 1717–1720 гг. Давние и устойчивые связи торгоутов и хошоутов со школой Гелук определили преобладание желтошапочников в их ханствах. Известная степень синкретизма учения Гелук способствовала расширению социальной базы приверженцев этого учения среди ойратов. Следование различными племенами ойратов тем или иным школам тибетского буддизма составляет самую характерную черту особенностей истории распространения и утверждения этой религии у западно-монгольских племен.

Взаимодействие двух различных территориально-хозяйственных, этно-политических укладов, духовно-ценностных структур тибетского и ойратского обществ способствовало появлению измененных форм буддийской религии, которые соответствовали кочевому укладу жизни, воинственности кочевников: немногочисленность лам, отсутствие хубилганов, приоритет светской власти перед духовной, мирное сосуществование различных буддийских школ, верховенство Далай Ламы (включавшее выдачу им регалий ханской власти) и др. Следует также выделить такую особенность в идеологии ойратов, как преклонение прошлому как идеальному образцу, попыткам следовать “Ясе” Чингисхана (на их основе были разработаны Законы 1640 г.), стремлении наладить союзнические отношения с Тибетом, воссоздать империю Чингисхана; даже многовековую вражду с Китаем можно отнести к “извечной вражде”.

В течении всей своей истории (включая центральноазиатский и российский периоды) ойраты находились в состоянии перманентной войны с теми или иными соседними странами. Изучение истории буддизма у ойратов позволяет с уверенностью заключить, что среди причин этих войн были экономические интересы (контроль над торговыми путями, товарообмен между кочевыми и оседлыми народами), политические амбиции (создание единой империи), необходимость выживания во враждебном окружении, но никогда не было войн за распространение религии, ее насильственное насаждение.

С 40-х годов XVII века ойратские государства вступили в полосу расцвета. Была создана оригинальная письменность, велась активная де-

тельность по переводу буддийских сочинений с тибетского, санскрита, старомонгольского, китайского языков на ойратский, много ойратских и калмыцких юношей обучалось в монастырях Тибета. С именами Нейджи тоина и Зая пандиты связывается окончательное утверждение школы Гелук как главенствующей среди ойратов и распространение тантризма. Новое время принесло имена новых лам: ламы Анджатан, Шакур и их ученики, которые помогали ханам создать “великое, неизмеримое и неисчислимое количество добродетели” [Дорджи Джодва, 1993, с. 133] ради блага подданных и всех живых существ. Кочевнические традиции неистовительного природопользования получили дополнительный источник в учении буддизма о взаимосвязи всего сущего в природе, и такое видение жизни бережно хранилось в степях веками, передаваясь из поколения в поколение.

С конца XVII века наметились негативные тенденции в развитии Джунгарского и Хошоутского ханств, вновь начались столкновения с Китаем, которые в итоге привели к уничтожению Цинами этих обоих государств в течении 20-х – 50-х годов XVIII века. В этот же период, то есть с конца XVII века, калмыки достигали пика своего могущества, они оказывали большое влияние на все процессы, имевшие место в районе Прикаспия, Северного Кавказа. Между калмыками и русскими никогда не было войн. Калмыки изначально согласились быть пограничным войском (отсюда, кстати, русское “захолустье” — от калмыцкого “заха улус”, “пограничные, то есть дальние люди”), и с честью выполняли свое назначение. Южная граница государства была поистине беззащитным подбрюшьем еще со времен Киевской Руси, и в общем-то внезапное и скорое появление здесь воинственных кочевников, известных всему миру еще со времен Монгольского ига, пришедших с миром и сотрудничеством, позволило Москве наконец-то определиться с выбором стратегического союзника на этом важнейшем направлении своих геополитических интересов.

Ойраты смогли добиться поступательного развития своих государств, опираясь на самодостаточную развитую экономику, сильное войско, всячески поддерживая веру своих подданных и не ущемляя иные вероисповедания. При этом буддизм во многом исполнял роль идеологии, и именно по этой причине он находился под жестким контролем государства; этот подход был привнесен ханом хошоутов Гуши в Тибет в 1642 г., и становление Далай Ламы светским и религиозным главой Страны Снегов также, по сути, знаменовало превращение буддизма в общегосударственную идеологию Тибета.

Столкновение тибетского буддизма и его доктринальных положений и ценностей с социально-политической системой воинственных ойратов привело к значительным изменениям в организационно-доктринальной структуре ламства и его политизации, с одной стороны, и созданию новой идеологии ойратов, с другой. Эта идеология была нацелена на выживание народа в сложных условиях политических, экономических, социальных, религиозных потрясений Центральной Азии XVI–XVII веков, и выходу общества на качественно новый уровень развития. Эволюция форм взаимодействия буддизма и ойратского общества обусловлена причинами социально-экономического и политического характеров.

# ПРИЛОЖЕНИЯ

## Происхождение Дхарма-линий в стране торгоутов, благотворной, все-блаженной и всеочищающей

(с. 1, об.) Да пребудет ОМ в процветании!

О том, как долгая и короткая дхарма-линии произошли в регионах торгоутов, записано здесь со свидетельств и слов лам — предшественников старших поколений.

Однажды, с целью обучения, ученик из правящей семьи джунгарских ойратов на р. Или и ученик из страны торгоутов на р. Иджил<sup>92</sup> отправились каждый из своей страны в Уй-Цзан (dbus gtsang) (Центральный Тибет) в чистую страну дхармы. По прибытии в Тибет они отправились к Джетсун Чжамьян Шадбе, которого звали Нгаванг Цонду, в то время настоятель дацана Гоманг в монастыре Дрелунг. Оба ученика, прикоснувшись к стопам драгоценного мастера учителя Чжа-Шада, приступили к учебе и со временем достигли совершенства знаний. Они достигли высокого духовного ранга и получили титулы: джунгарский лхацунпа лхарамба Лобсан Пунцок и торгоутский рабджамба мава Лобсан Гелек. Затем (с. 2 л.) они обучались в нижнем тантрическом дацане и достигли полного понимания таких тантрических практик, как священные танцы, художественные пропорции и музыка.

После этого они вновь явились перед великим мастером Гоманга, ламой Чжам-Шад римпоче, который сказал: “Поскольку вашим высшим божеством, могущим объединить вашу карму и стремление, является многотимый Манджушри, вам надлежит отправиться в отшельническое местечко Гефел и, уединясь в ритрите, приступить к практике медитаций Манджушри”.

Выслушав учителя, они оба отправились отдельно к отшельническому местечку Гефел. Когда рабджамба достиг нужного горного гребня, где в ритрите стал практиковать указанные медитации, он почувствовал моральную поддержку многотимого Манджушри, разговаривал с ним и имел другие подобные признаки (благословения). Поскольку же ни один из таких признаков не явился лхацунпе, тот спросил рабджамбу: “Не могу

---

<sup>92</sup> Название р.Волга на калм. яз.



понять, почему это в отличие от тебя, имеющего такие признаки, как видение идама (Манджушри) и прослушивание его речи, ничто не явилось мне?”

(Рабджамба) ответил: “Тебе следует отложить свою гордость”. На это (лхацунпа) подумал: “Еще чего! Я знатного происхождения!”

После этого, пребывая в своем ритрите, он усиленно занялся накапливанием (заслуг) и очищением (двух неизвестных), и затем (с. 2 об.) он (тоже) достиг таких признаков, как видение поддержки идама и разговора с ним.

Окончив медитативную практику, они вернулись в дацан. Когда они встретились со своим гуру, тот спросил их: “Когда вы пребывали в медитации в ритрите, какие были явления или признаки?” Рабджамба ответил: “Я видел воплощение идама и разговаривал с ним”. Лхацунпа сказал: “Когда ни один признак не явился мне, я усиленно занялся накапливанием и очищением. После этого, будучи в медитации, я ощутил поддержку идама и имел другие признаки”. Выслушав их, гуру не сказал ни слова.

В те дни, с наступлением сумерек, лама римпоче выходил за порог храма торгоутского мицана в Гоманге и направлялся в молельню, расположенную в верхней части дацана, где находилась благословенная статуя Джово Долмы (Тары), имевшая способность говорить. Как бы долго он ни находился в молельне, он оставлял двух своих учеников, сменявших друг друга, на страже у двери. Однажды, когда (лама) надолго задержался перед Долмой, лхацунпа, стоявший на страже, (с. 3 л.) подумал: “Лама римпоче надолго задержался, что бы это могло значить?” Он оставил другого человека за себя, а сам поднялся по ступенькам, приблизился к двери молельни и прислушался, но ничего не услышал. В другой раз, когда дверь охранял рабджамба, он поднялся наверх и услышал, как гуру задавал религиозные вопросы Джово, которая устаивала его детальными ответами.

Тогда же жила старая бездомная женщина, пришедшая откуда-то на базар Лхасы и, ввиду отсутствия на ней одежды, прикрывавшая свои гениталии кусочками материи. На базаре она просила милостыню и затем пропала в неизвестном направлении. Великий мастер Гоманга, лама римпоче, сказал как-то лхацунпе: “К востоку отсюда имеется маленькая, но длинная речка, и у ее истока есть пещерка. Там находится та старая женщина, что приходит сюда просить милостыню. Отнеси эту цзампу туда и отдай ей”. Лхацунпа, взвалив на себя полный мешок цзампы, отправился на место, указанное им гуру. Солнце село, и наступил вечер, и он захотел спать. На следующее утро, когда он пересек реку и добрался до ее истока, старуха появилась у входа в пещеру, и (с. 3 об.) поприветствовав его, пригласила войти.

“Я принес эту цзампу от своего учителя,” — сказал он. Старуха, вскипятив воду и сварив чай, поела цзампы и угостила им лхацунпу. Затем она собрала всю грязь со своего тела, и скатала ее, так что появился шарик из телесной грязи.

“Мне нечего дать тебе, принесшему мне цзампу от великого гуру, кроме этого”, — сказала она и отдала шарик в руки лхацунпе. Позже, когда он возвращался в монастырь, он выбросил его.

Когда лхацунпа пришел поклониться гуру, тот спросил его: “Когда ты доставил цзампу от меня старухе, была ли она счастлива?”

— Очень счастлива, — ответил (лхацунпа).

— Что она дала тебе? — спросил (гуру).

— Она мне не дала ничего, за исключением шарика из телесной грязи, — сказал (лхацунпа).

— Что ты сделал с ним?

— Возвращаясь, я его выбросил.

Гуру на это ничего не сказал.

После этого он дал цзампу рабджамбе. Тот, как и прежде лхацунпа, доставил цзампу старухе. Как и в случае с лхацунпой, имели место чай и цзампа, а также шарик из телесной грязи и особенно из грязи гениталий. Когда она дала шарик рабджамбе, тот подумал: “В ответ на цзампу, присланному ей ламой римпоче, она дает мне шарик из грязи тела (с. 4 л.). Поскольку я не знаю, что бы это значило, мне следует съесть это, независимо что”. Он взял шарик в рот и проглотил его; наслаждение и благословение, прежде неизвестные ему, распространились по всему его телу.

После этого старуха, погладив рабджамбу по голове, сказала: “Ты, ученик великого искусного гуру, станешь высшим украшением тех, кто движется к Учению”. И она была счастлива.

Затем рабджамба вернулся в монастырь. Когда он пришел поклониться гуру, (последний) спросил: “Была ли старуха счастлива, что ты принес ей цзампу?”

— Очень счастлива, — ответил он.

— Какой подарок она дала (в ответ)? — спросил гуру.

— Она сделала шарик из телесной грязи и дала его мне.

— Что ты сделал?

— Я проглотил его, — ответил рабджамба, но гуру ничего не сказал.

Позже, когда лама-римпоче давал учение по дхарме многим монахам дацана Гоманг и другим, он сказал эти слова:

— Я изучил образ действия знамений о долгой и короткой дхармалиниях, случившихся в отношении двух учеников, которые прибыли из

двух мест и вошли в связь со мной, в трех различных ситуациях: во-первых, в Гефеле, где они были в уединении, занимаясь медитативной практикой главного божества, (с. 4 об.), во-вторых, в случае с Долмой и в-третьих, в случае с доставкой цампы старухе, которая была эманацией мудрой дакини.

— При первом случае, в период медитативного ритрита, рабджамба ощутил моральную поддержку божества и слушал его речь. Лхацунпа ощутил поддержку и слушал речь только после усиленного посвящения себя накоплению и очищению.

— При втором случае, когда я задавал вопросы в ходе разговора с Долмой, лхацунпа ничего не слышал, тогда как рабджамба слышал вопросы и ответы по дхарме.

— В третьем случае, связанном с доставкой цампы старой нищенке, рабджамба проглотил шарик, который был сделан ею из телесной грязи.

— Таковы знамения (которые показывают), что дымок от дхармы рабджамбы будет подниматься долгое время. Поскольку лхацунпа был чуть менее (искусен), как показали эти три (случая), то это есть знамение, что его линия дхармы вскоре прекратится.

Так говорил учитель.

В общем, лхацунпа известен по своему дхарма-титулу — Гоманг Лазу Лобсан Пунцок (или), на монгольском, нойон Кемпотан. Рабджамба известен по своему дхарма-титулу — рабджамба Лобсан Гелек (или), на торгоутском, Анчитан. Таким образом, согласно знамениям, упомянутым в своей речи гуру, учение лхацунпы из джунгарских ойратов пропало спустя примерно тридцать шесть лет с начала распространения. (с. 5 л.). Дхарма-линия Анчитана, начавшаяся согласно трем знамениям рабджамбы, пропагандируется и распространяется до сих пор.

Лхацунпа также просил Кьябгон Гьялва римпоче дать предсказание относительно распространения стального учения на земле джунгарских ойратов. Тот ответил, что на той земле распространение стального учения будет длиться около сорока лет.

Однажды лхацунпа отправился в Уй-Цзан. Когда он прибыл, то встретил своего гуру, великого мастера учителя Гоманга, который спросил его: “Что ты смог сделать у себя в стране?”

— Я основал дацан по логике и тантрийский дацан и строго следил за исполнением уставов.

— Уставы стали очень жесткими.

— Я думал, что если доктрина не является твердой в отдаленных странах, учение не будет существовать там долго, поэтому я стал еще более ужесточать монастырские требования.

— Если вначале кто-то продолжал вести обычную жизнь и затем постепенно принимал все более жесткие монашеские правила, я полагал, что этот путь может быть более верным. Если же кто-то сразу оказывается связанным веревкой, его первым стремлением становится осуществление желания разорвать эту веревку.

Таким образом, в соответствии с тремя знаменами (с. 5 об.), предсказанием Гьялва и речи ламы Чжам-Шада, изложенной чуть выше, учение у джунгар распространялось и существовало короткое время. И подобно тому, как речная вода, превратившись в лед, тем не менее продолжает существовать, так и линия дхармы торгоутского учителя распространяется и существует до сих пор, и святой гуру Анчитан стал источником известных и благословенных семерых учеников.

Указанные семеро: Хаслун и Нусухе Таши из рода керейтов, Цултрим и Йонтен из рода цатан, Драгпа Таши из рода барран (барун), Оргун Чжам Таши из рода шабинер, Лодро Зангло из рода хошоут. Каждый из них имел множество учеников, которые были хранителями линии дхармы, и таким образом, звук рожка и благоухание благовоний линии дхармы Анчитана не были прерваны до настоящего времени, и эта (история) сама является его верным продолжением.

Таково небольшое повествование о происхождении линий дхармы в стране торгоутов, о рассуждениях лам прежних поколений, которые называются благами, благословенными и всеочищающими. Эта работа была написана по указанию Лобсана Тудоба, являющегося хранителем сокровищницы множества совершенств, достойных похвалы, например, таких, как глаз знания и понимание дхармы и всего мира как лепестков лотоса и который является настоятелем монастыря Самтен Чойлинг, золотой трон которого, принадлежавший драгоценному Анчитану, уже с ножек наполнен несравненной добротой. (Лобсан Тудоб) сказал: “Ты должен написать немного об этом”, и с тех пор, как это прозвучало, что было подобно усыпанию цветов на мою голову и что не могло быть преступлено, я, монах по имени Чжамцул, с желанием глупца рассказать о происхождении духовенства, не обладая даже каплей дхармы или самоуверенности, написал это в прекрасное время — на второй день гава второго месяца года огненного тигра. Завершая, таким образом, работу, я посвящаю ее будущим поколениям для воспитания и во благо всех живых существ.

Пусть этим трудом благостная добродетель да распространяется!

## Транскрипция

(с. 1 л.)

1 thor god yul gru'i chos brgyud kyi 'byung khungs phan bde kun gsal  
zhes bya ba bzhugs so//

(с. 1 об.)

1 OM bde legs su gyur cig/ 'dir thor god yul ljongs kyi chos brgyud ring  
thung ji ltar 'byung ba'i khungs snyan brgyud cung tsam sngon gyi bla ma rgan  
rabs 2 mams kyi gsung las thos pa bris pa la/ de yang l li o rod jun gar gyi yul  
las dpon rigs kyi slob ma gcig dang l jil yul gyi thor god yul las slob ma 3 gcig  
dang rnam gnyis rang rang gi yul ljongs las chos kyi zhing khams dbus gtsang  
gi phyogs su slob gnyer la 'gro bas der slebs pa'i de'i tshe 'bras spungs sgo  
mang 4 gra tshang gi gdan khri la \*\*\* rje btsun 'jam dbyangs bzhad pa ngag  
dbang brtson 'grus kyi zhal snga nas phebs pa'i skabs yin skad/ de'i tshe slob  
ma de gnyis kas mkhan 5 po rje 'jam bzhad rin po che'i zhabs la btugs nas slob  
gnyer la thugs sbyong byas bas yon tan gyi mthar phyin nas ming btags kyi go  
sa'i ming bos pa'i lha btsun 6 pa'i jun sgar lha rams pa blo bzang phun tshogs  
dang/ thor god rab 'byams smra ba blo bzang dge legs zhes pa ming btags pa'i  
go sa thob pa yin skad/ de nas dpal

(с. 2 л.)

1 \*\*\* /ldan smad rgyud grva tshang la bzhugs nas nas rgyud pa'i gar thig  
dbyangs gsum sogs cho ga phyag len nams legs par khong du chung bzhin pas  
'dug 2 pa'i tshe skabs su sgo mang mkhan chen bla ma 'jam bzhad rin po che'i  
zhal snga nas slob ma gnyis la khyed gnyis kyi las smon 'brel ba'i lhag lha rje  
btsun 'jam dbyangs yin 3 pas dge 'phel ri khrod la song nas rje btsun gyi bsnyen  
mtshams la bzhug shig ces gsung gnang nas de dag gyang 'phral du ge 'phel ri  
khrod la byung ste rje btsun 4 gyi bsnyen mtshams la bzhugs pa'i bsnyen pa'i  
sgang la slebs pa'i tshe rab 'byams pas rje btsun gyi zhal gzigs dang gsung gleng  
sogs kyi rtags yod ba la lha btsun pa 5 la ci yang mi 'byung bas bdag gi yid la  
khyod kyis yi dam dang gsung gleng sogs 'byung ba'i rtags shar bas bdag la ci  
yang mi yong ba di ji lta bu zhig yin zhes rab 'byams pa 6 las dri ba la khyed kyis  
nga rgyal skyangs cig zhes pa la ga re bdag ni dpon rigs can yin zhes pas lan pa  
lags sam snyam nas ri khrod di nyid du bsags sbyangs la 'bad pas rdzogs

(с. 2 об.)

1 pa'i mjug tu yi dam gyi zhal gzigs gsung gleng sogs kyi rtags brnyed pa  
yin skad/ de nas bsnyen pa tshar nas slar yang grva tshang la 'ong nas bla ma

mkhan po dang 'phrad pa'i dus su bla ma'i zhal snga 2 nas khyed gnyis bsnyen mtshams su bzhugs skabs su rtags mtshan ci 'byung zhes pa'i gsung gi dri ba gnang ba'i tshe rab 'byams pas phran bdag la yi dam gyi sku mthong zhing gsung gi gleng 3 lan sogs yod ba yin zhes zhu ba yin skad/ lha btsun pas bdag rtags ci yang mi byung ba la sags sbyangs la 'bad nas bsnyen par bzhugs pas yi dam gyi zhal gzigs sogs 4 rjes su 'byung ba lags zhes zhus pa la bla ma'i zhal snga nas gsung lan ci yang mi gnang ba yin skad/ yang de'i tshe khong nas mtshan mo re re'i dgong mo srod kyi rjes 5 su sgo mang thor god mi tshang gyi lha khang gi thog gi khang gtsang gi nang du *jo mo sgrol ma* gsung 'byung ba byin brlabs can gyi drung du them skas nas yar phebs ste yun ring tsam du bzhugs 6 gnang zhing/ them skas kyi sgo bsrung la slob ma gnyis po res 'gas byed du bcug pa yin skad/ de ltar mang por jo mo'i drung du thogs pa'i skabs gcig tu sgo bsrung ba po lha

(c. 3 л.)

1 btsun pas 'di ltar bla ma rin po che nas ring du thogs nas ji lta bu zhid la gtad nas them skas nas 'dzegs ste 2 gtsang khang gi sgo drung du song nas nyan pas ci yang med pa zhid 'byung ba skad/ yang rab 'byams pas sgo bsrung pa'i skabs su sngar bzhi du them skas nas yar song ste snyen 3 gtad pas bla ma'i zhal nas chos kyi dri ba jo mor zhus pa la gsung gi lan zhib tu stsol ba thos pa skad/ yang de tshe gnas gang nas 'ongs pa'i nges pa med ba bud med rgan mo 4 gcer bu gos med mo mtshan tsam ras kha tshar gcig gis sgrib nas lha sa'i khrom dus slong mor rgyu nas rjes su gang du song ba'i nges pa med par yal song ba zhid yod pa yin skad/ 5 de'i tshe sgo mang mkhan chen bla ma rin po che'i zhal nas lha btsun pa la 'di nas shar phyogs su klung cung ring ba zhid yod pa'i de phur brag khung la sngar slong mar 'ong nas rgyu ba'i bud med 6 rgan mo de 'dug pa'i phyir de la rtsam pa 'di khyer song te sbyin cig ces gsung nas rtsam pa khung gang ma gnang ba'i de lha btsun pas rgyab tu khur nas bla ma'i gsung ltar klung der bzhugs nas 7 bgrod skabs su nyi ma nub nas mtshan mo srod byung nas der zhad gcig gi gnyid log cing sang nang klung de brgyud nas phur sleds pa'i tshe rgan mo bud med des brag klung nas phir byung te

(c. 3 об.)

1 bsus mas nang du bcug nas nged kyi bla ma nas khyed la rtsam pa 'di bskur ba yin zhes phul pa las rgan mos ja bskol te bcos nas rtsam pa las rang gis bzhes nas lha btsun pa yang gtod nas 2 rgan mo lus las rdul byung ba kun la lag pas mnye zhing gril bas lus kyi dri ma'i ril bu zhid byung ba de bla ma chen mo'i rtsam pa bdag la 'khyer 'ongs te sbyin pa khyed la 'di las gzhan sbyin 3 rgyu cang ma mchis zer nas lha btsun par stsol ba de lag du 'dzin pas de nas slar phyir 'zlog skabs su sar thed bor nas dgon par song nas bla mar phyag



skabs su bla ma'i zhal nas nged nas 4 rtsam pa bskur bas rgan mo de dgtes pa 'am zhes gsung pa la shin tu che ba dgyes pa'o zhes zhu ba la de nas khyed la ci gtod ba yin zhes gsung dri ba la nga la lus kyi dri ma'i ril bu de sbyin pa las 5 gzhan ci yang med zhes zhu ba la khyed kyis des ci byed pa yin zhes pa la bdag gis de tshur 'gro ba'i tshe sa thed bor nas 'ongs lags zhes pa la gsung lan ci mi gsung skad/ de nas 6 yang rab 'byams pa la sngar bzhin rtsam pa gnang nas rgan mor bskur ba bzhin gong ga lha btsun pa'i skabs bzhin ja rtsam pa dang sngar bzhin lus kun spyi dang bye brag tu *mo mtshan* gyi dri ma 7 phyi nas dri ma'i ril bu de gong gi lha btsun pa la gtod ba ltar rab 'byams pa la sbyin pa'i tshe na bla ma rin po che /nas\ 'di lta bur rtsam pa bskur ba'i lan du nga la lus kyi dri ma'i ril bu 'di lta bu zhig

(c. 4 л.)

1 gtod pa 'di ni ji lta bu zhig nga rang gis mi shes pas 'di ci byung yang zos dgos snyam nas khar bcug nas mgul du mid pas lus la sngar med pa'i dga' 2 bdes lus kun khyab pa skad/ de tshe rgan mo des rab 'byams pa'i mgo la phyag gis byungs nas bla ma mkhas pa chen po'i slob ma khyed kyis bstan 'gro'i btsug rgyan zhig 'byung ba 3 yin zhes gsung nas mnyes pa lags skad/ de nas phyir ldog nas dgon pa slebs nas bla mar phyag byas pa'i tshe rgan mo de rtsam pa bskur pas dgyes pa'am zhes gsung ba'i tshe 4 shin tu dgyes pa lags zhes zhu ba'i tshe de nas des khyod la cis bya dga' ster ba yin zhes gsung gi dri ba gnang pa'i tshe bdag la lus kyi dri mas ril bu byas nas gtod ba yin zhes 5 zhu ba'i tshe des khyed kyis ci byed pa yin zhes gsung pa'i tshe de mgul du mid pa lags [zhes] zhu ba'i tshe cang ci yang mi gsung ba yin skad/ de nas dus slad mar rin po che khong gi zhal 6 nas sgo mang grva tshang gi dge 'dun mang po sogs nams la bka' chos gnang ba'i dus kyi skabs su 'di skad gsung skad/ bdag gis yul gru gnyis nas yong nas bdag rang la 'brel 7 thogs pa'i slob ma gnyis kyi chos rgyud ring thung ji ltar 'byung ba'i rten 'brel nmapa gsum gyis brtags pa'i dang po dge 'phel la lha g lha'i bsnyen mtshams la bzhugs pa'i skabs

(c. 4 o6.)

1 bzhin dang/ gnyis pa jo mo sgrol ma'i skabs bzhin/ gsum pa ye shes mkha' 'gro' ma'i nmapa 'phrul rgan mo la rtsam pa bskur ba'i skabs dang gsum po lags zhes gsung gi bshad pa 2 gnang ba'i de'i dang po bsnyen mtshams kyi skabs su rab 'byams pa lha'i zhal mthong gsung thos pa'o/ lha btsun pa bsags sbyangs la 'bad nas rjes su zhal mthong pa lags/ gnyis 3 pa nga rang jo mo'i gsung gleng dri ba byed pa'i tshe lha btsun pas ci yang mi thos pa lags/ rab byams pas jo mo dang chos kyi dri lan byed pa de thos pa'o/ gsum pa rgan mo slon ba pa la tsam pa 4 bskur ba'i skabs su rgan mo'i lus gyi dri ma ril bur byas

nas sbyin pa de rab 'byams pas mgul du mid pas rab 'byams pa'i chos kyi dud pa yun ring du 'thul ba'i rten 'brel 5 'byung ba lags/ lha btsun pas de gsum gyis cung zad dman pas 'di'i chos brgyud yun thung du gyur pa'i rten 'brel yin zhes gsung gnang skad/ spyir na chos kyi go sa'i mtshan snyan 6 lha btsun pa'i sgo mang bla zur blo bzang phun tshogs zhes pa dang sog skad du no no yon mkhan po than zhes pa'o/ rab 'byams pa'i chos kyi go sa'i mtshan snyan rab 'byams pa blo bzang dge 7 legs dang thor god skad du an ci than zhes pa'o/ de ltar bla ma'i gsung gi rten 'brel gyis o rod tsun gar gyi lha btsun pa'i bstan pa lo so drug tsam du dar nas nub pa yin skad/

(c. 5 л.)

1 rab 'byams pas rten 'brel gsum gyis brtag pa tshul bzhin du gyur pas an ci than gyi chos brgyud da lta'i bar dar zhing rgyas pa 'di nyid yin skad/ yang lha btsun 2 pas skyabs mgon rgyal dbang rin po cher o rod dzun sgar gyi yul la dri ma med pa'i bstan pa dar ba'i lung zhu ba'i tshe yul der dri med bstan pa lo bzhi bcu tsam du dar pa yin zhes lung gnang 3 pa skad/ yang lha btsun pas slar yang dbus gtsang gi phyogs su chibs ba bsgyur nas der slebs pa'i tshe rang gi bla ma sgo mang mkhan chen la mjal ba'i skabs su khong gi zhal nas khyed 4 rang gi yul der bya ba ci byed pa yin zhes pa'i gsung gi dri ba gnang ba'i tshe bdag rang gi yul du mtshan nyid grva tshang dang rgyud pa grva tshang gnyis bskrun nas bca' khrims dam por bsrung ba 5 zhid byed pa yin zhes zhu ba'i tshe bca' khrims de ha cang dam par gyur pa yin zhes pa'i gsung gnang ba'i tshe mtha' khob yul du bslab bya dam po mi byung na bstan pa yun ting du gnas 6 par mi byung snyam nas bca' khrims dam por bya nas tshugs pa yin zhes zhu ba'i tshe de dang po nas lhod por byas nas de nas rim gyis bslab bca' dam por bgyis na legs par 7 'byung ba lags zhes gsung skad/ de yang thag ba'i gril pa dam na myur du chad pa yin zhes gsung gnang ba skad/ de ltar gong gi rten 'brel gsum dang rgyal dbang gi

(c. 5 o6.)

1 lung bstan dang bla ma 'jam bzhad kyi gsung ma thag pa bshad pa ltar dzun sgar gyi bstan yung cung tsam dar zhing rgyas pa de lta bu byung pa yin skad do// yang chu 'go gangs la 2 thugs pa ltar thor god gyi bstan pa chos kyi brgyud pa yun da lta'i bar du dar rgyas pa 'di nyid skyang bstan pa'i chu 'go bla ma dam pa an ci than las slob ma bkshi ming can bdun 3 byung ba yin skad/ de yang khe red shog gi has lun dang nu su he bkshi gnyis/ tsha than shog gi tshul khrims dang yon tan gnyis/ bar ran shog gi grags pa bkshi/ zhabs gnyer 4 shog go or gun byams bkshi/ ho shod blo gros bzang po ste bdun byung bas so so nas slob ma chos brgyud 'dzin pa'i mang po 'byung bas an ci than [gyi] chos brgyud dung sgra dang 5 bsang gi dud pa lta'i bar du sgra mi 'chad cing

bsang gi dud pa ma chad pas 'thul zhing gnas pa 'di nyid lags zhes pa'o/ ces  
thor god yul gru'i chos brgyud kyi 'byung 6 khungs cung zad smras pa sngon  
gyi bla ma rgan rabs rnams kyi 'bel gtam phan bde kun gsal zhes bya ba 'di ni  
bka' drin mtshungs med an ci than rin po che'i gser 7 khri la zhabs kyi padma  
bkod pa dgon sde bsam gtan chos gling gi khri chen pa bla ma chos dang 'jig  
rten la mkhyen dpyod kyi spyen padma'i 'dab ltar sogs bsngags 'os yon

(с. 6 л.)

I tan du ma'i mdzod 'dzin pa blo bzang mthu stobs lags kyi zhal snga nas  
'di lta bu zhig bris cig ces gsung gi bskul ma'i me tog spyi bor 2 gtor ba'i gsung  
bcag par mi nus par mi nus pas rang gis gang spobs pa chu thig tsam du chos med  
ser gzugs rmongs brtul gyi na ba dge slong byams tshul ming can zhi[g] 3 gis rab  
tshes kyi nang tshan me stag lo'i zla ba gnyis pa'i dga' ba gnyis pa'i nyin mor sug  
bris su bgyis nas phul bas phyi rabs kyi gdul bya dang skye 'gro yongs 4 la phan  
thogs par gyur cig/ 'dis kyang bkra shis dge legs 'phel bar gyur cig/

Примечания Т. Гибсона: "Знак \*\*\* обозначает пробел в тексте. На с. 1 об.  
опущен знак, напоминающий тибетское написание цифры 7. Знак [] определяет  
места, где буквы, ввиду их нечеткости, проставлены мною. Знак /\ показывает на  
междустрочные дополнения. Выделенные курсивом слова были подчеркнуты в  
тексте рукой, отличной от руки автора. Орфография не стандартизирована".

(Дано по: [Gibson, 1990])

## Указ ея императорского величества самодержицы всероссийской<sup>93</sup> из государственной Коллегии иностранных дел господину генералу-лейтенанту ковалеру и сибирскому губернатору Мятлеву

Из доношения вашего от 26 февраля 756 году здесь усмотрено о  
приезжавших в Бикатунскую крепость татарах-двоеданцах с объявлени-  
ем, яко сенгорские тринадцать зайсангов желают быть в подданстве ея  
императорского величества, а сверх того сенгорской же зайсанг Омбо,  
объявляя, что за долговременным невзятъем их в Россию многие уже из

---

<sup>93</sup> Императрица Елизавета Петровна.

них и в мунгалы взяты, однако с ним, Омбою, бухарцов и уранхайцов еще человек до тысячи или более одних боевых людей останетца, просит о принятии его и с теми людьми наискоря, дабы его в Мунгалы не угнали, в протекцию ея императорского величества, обещая платить и подати, какие на них положены будут.

А ежели о том указу еще не получено, то б их для охранения от мунгалов хотя в близость к российским крепостям по способности на Иню и Белую реки пропустить. А ежели сие его прошение невероятно, то б взять от него аманатов из знатных старшин или из детей его, и привести его к курану<sup>94</sup>. Причем он, Омбо, в здешнюю сторону дал знать и сие, что прибыли в улусы его, Омбы, от китайского хана тридцать человек для восстановления с киргис-казаками согласия, и имеют туда следовать чрез российские крепости.

И когда присланной от онаго зайсанга Омбы спрашиван был: по приеме его в подданство ея императорского величества где он намерен житьство иметь, и не похочет ли быть в соединении з братскими или волскими калмыками, то он на сие объявил, что помянутой зайсанг в те места итти за дальностию желания не имеет, а желает, как и выше написано, быть по рекам Чарышу, Белой и Ине, почему вы того зайсанга Омбу и з подвластными его в близость границы на реку Иню и Белую, со взятием в аманаты сына его и из сродственников его лутчих людей, допустить, и принятием в подданство ея императорского величества обнадежить определили.

А китайским посланцам, ежели они при крепостях появятца, приказали объявить, чтоб они ехали куда, кроме российских крепостей усмотрят за способнее, а сюда притом представляете, что ежели те посланцы будут просить позволения о проезде чрез российские крепости, то в том, каким образом поступить, также вышеписанных определенных от вас взять в аманаты от зайсанга Омбы зайсангских детей по приеме на их ли собственном коште или на казенном содержать, а имеющим вступать в здешнее подданство зенгорских зайсангов детям, которых от них по присланному к вам из Коллегии иностранных дел указу от 24 генваря сего 1756 году при том случае взять велено, по сколько именно кормовых денег производить.

Здесь же получено доношение и от оренбургского губернатора господина действительного тайного советника Неплюева от 14 марта, которым он представлял, что вы и к нему о том писали, объявляя при том, что

<sup>94</sup> Речь идет о клятве на коране. Ошибка, вероятно, писаря, поскольку правительство знало, что Омбо и другие алтайцы — буддисты (см. далее по тексту).

когда оным желающим здешняго подданства зенгорцам прием действительно начнетца, то для умножения на Сибирской линии войска неминуемо понадобятся и заведенные на Уйскую линию яицкие казаки. И чтоб их для того из нынешнего места не переводить, а когда востребуются, то б без задержания их туда выслать, на что помянутой действительной тайной советник Неплюев к вам, в разсуждении зенгорских зайсангов здешняго подданства желающих, писал, что понеже зенгорцы, как выше значит, в таком утеснении обстоят, что уже им и разсташение чинитца и затем в приеме их в здешнюю протекцию времени терпеть не могут, того ради такого полезного случая упущать не надлежит, но всячески их, зенгорцов, привлекать должно. А особливо ежели усмотритца, что они к соединению, по намерению здешнему, с волскими калмыками размышления и отговорок оказывать не будут, то и действительным их принятием нима-ло мешкать ненадобно. Ибо и наместнику ханства Калмыцкого Дондук Даше нарочных туда послать велено не для инаго чего, как для уговаривания их к тому соединению, да и скоро ли оные наместниковы люди туда прибыть могут, неизвестно, чего ради им, зенгорцам, можно и не отклады-вая до тех наместниковых людей, хотя издалека пристойным образом задачу о том учинить. А ежели склонятца, то и действительно с ними в силе указа из Коллегии иностранных дел поступить. Но что принадлежит до требования вашего для того яицких казаков, на то вам действительной тайной советник Неплюев писал, что по великой отдаленности от Уйской линии тех мест, где приему зенгорских зайсангов быть надобно, яицкие казаки могли бы притти от того в несостояние, да и дойти туда им прежде половины лета нечаятельно, ибо им надобно итти по траве, следственно, едва могут ли прежде того времени и выступить как зенгорцов препровождать надлежит. При том же они, яицкие казаки, и для прикрытия Уйской линии от киргис-казацких и бежавших иных бунтовщиков-башкирцов опасеней и других предосторожностей, а притом и для препровождения тех же зенгорцов по той Уйской линии, нужны. А в ведомстве вашем на такие нужные случаи нарочно выписанные из сибирских жилищ казаки есть, которым по указу ис правительствующаго Сената и жалованье определено, и тако яицких казаков в такую отдаленность без крайней нужды завo-дить и на Уйской линии оскудение в людях показывать, он, действительной тайной советник Неплюев, за сходство не признавает.

А что вы китайских посланцов, которые якобы киргис-казацкому Аблай салтану для постановления между ими согласия едут чрез крепости, пропустить не велели, но мимо оных их дорогою, как они знают, отсылать определили, тому и он согласен.

Потом получен от вас и еще репорт от 9 марта сего ж 1756 году, при котором присланы сюда два оригинальные письма зенгорских зайсангов, с которых и переводы для вашего известия при сем прилагаются, а оными письмами, как вы усмотрите, просят они зайсанги (объявляя о себе, что их двенатцать, а подвласных у них людей тысяча пятьсот кибиток) о принятии их в подданство ея императорского величества напроотиву чего обещают они служить войском, и в летнее время иметь в готовности две тысячи, а в зимнее тысячу человек. Причем присыланной от них на Кузнецкую линию к полковнику Дегариге зайсанг Намки объявил, что бывшей зенгорской владелец Дабачи якобы в китайскую сторону захвачен и теперь в зенгорском народе главным владельцем старается утвердиться владелец Амурсанань, которой пред сим предавался в китайскую сторону, но оттуда бежал. И что противу оного владельца китайское войско в собрании находится, притом же оной зайсанг, объявляя, что как он, так и протчие зайсанги, его товарищи, от которых он прислан, как у китайцев, так и у него, Амурсананя, в подданстве быть не хотят, просил о даче им несколько человек драгун для засвидетельствования китайцам и калмыкам, что они в подданство ея императорского величества вступили. А вы меж тем полковнику Дегариге приказали, ежели те желающие ея императорского величества протекции зенгорские зайсанги по намерению их иметь будут свое кочевье близ российских границ, в том им нималого препятствия не чинить, со взятьем от них аманатов, и притом иметь от них всевозможную предосторожность, дабы по допущении их в близость к российским жилищам ни малейших обид и насильства, паче ж нечаянного неприятельского нападения не было.

И на сие на все вам к резолюцию сим объявляется, понеже бывшие доньше в зенгорском народе владельцы по их особливой силе, производящей как собственно от зенгорского многочисленного народа, так притом и от того, что они и многия смежны им народы время от времени под власть свою привели, для Сибири совершенно опасными соседями были, как то и тем доказывается, что они до самого последнего владельца, называвшагося Эрдении Лама Батур хонтайджи, которой убит по старательству владельца Дебачи, и на многия сибирския места даже по самую реку Омь претензию производили, угрожая иногда и силою их отобрать, еже бы может быть и действительно от них уже воспоследовало, когда б со здешней стороны не выступая о том в самую точность под разными претекстами доньше в том времени продолжать не удавалось, как о том о всем вы обстоятельное известие из имеющихся в сибирской губернской канцелярии дел получить можете, в каковом разсуждении, и



чтоб они, зенгорцы, сколько возможно со здешней стороны раздражаемы не были и тем наипаче причины не возымели о вышеписанной претензии настоять. И проезд им в барабинской народ, которой как известно, жительство имеет внутри здешних границ, для збирания обыкновенного албана запрещен не был, ибо хотя действительной тайной советник Неплюев в 1753-м году в Коллегию иностранных дел и представлял, что понеже они, барабинцы, не только от степных народов линиями уже огорожены, но и целыми уездами закрыты, следовательно, стали быть как и протчия подданные народы внутри, почему других и привязывается к ним допускать видится нужды нет, но их противу того в Коллегии иностранных дел тогда разсуждаемо было, что ежели без всякого с зенгорским владельцем соглашения пропуск зборщикам его в Барабу пресечь и тем лишить его издавна полученного в барабинском народе участия, в таком случае и самого неприятельского нападения ожидать от него уже должно. Тем наипаче, что тогда из Сибири войск убавлено, а оставшие тамо в состоянии ли в зенгорской силе отпор учинить и не допустить их вороваться во внутренность Сибири. Также и тамошние крепости, которые называются линиями, в таком ли оборонительном состоянии, чтоб оные против их силы устоять могли.

А при том при всем и Колывано-Воскресенской завод не будет ли в таком случае какой-либо опасности подтвержен. О том о всем здесь было неизвестно, и для того отправленным из Коллегии иностранных дел к действительному тайному советнику Неплюеву от 3 мая 1754 году указом велено было ему с вами и с брегадиром что ныне генерал-майор Крофтом общее разсуждение возыметь. Но вы на сие в Коллегию иностранных дел от первого июня того ж 1754 года представляли, что ежели без соглашения с зенгорским владельцем пропуск зборщиков его в Барабу пресечь, то в таком случае неприятельского от него нападения совершенно ожидать должно. Причем и Колывано-Воскресенской завод крайней опасности будет подвержен, ибо хотя по сибирским пограничным местам, яко то Кузнецкая, Колыванская, Иртышская и вново прожектированная линии учреждены и по оным в пристойных местах крепости, фарпосты и станцы застроены и для содержания их регулярныя и не регулярныя команды распределены, а в некоторых подлежащих крепостях и форпостах и артилерия есть, но за обширностью тех линий, которые состоят на двух тысячах девятнадцати верстах и за убавкою в Сибири войск, зенгорской силе отпору учинить и чтоб их вороваться внутрь Сибири не допустить ненадежно, затем что оныя крепости и фарпосты один от другаго построены и состоят верстах в тридцати и более, между которыми тот неприятель с немалою силою вор-

ватца лехко случай сыскать может, и оттого его внутри Сибири отвратить, до разорения не допустить, и поиск над ними чинить будет некем, ибо распределенной по тем крепостям, фарпостам и линиям регулярной команды и казаков за недовольным числом отлучить и крепостей обнажить никак невозможно, а прибавки учинить неоткуда, в чем как брегадир Крофт, так и он, действительной тайной советник Неплюев с вами напоследи согласился. Того ради по такому слабому состоянию Сибирской стороны, к зенгорскому владению прилежащей, здесь за пользу признается, чтоб зенгорский народ от внутреннего их беспокойства и междуусобия при случае нынешняго между владельцами их несогласия, также и от наступления, чинимаго им ныне же с китайской стороны без показания со здешней стороны неприятельства, приходил в упадок и безсилie. Ибо чем оной будет безильнее, тем для безопасности Сибирского пограничного краю надежнее. А при том сколько б их и в китайскую сторону захвачено и не было, из того равным образом в рассуждении интересов ея императорскаго величества никакого предосуждения быть не может. Потому что оныя в их стороне без сумнения в близости от их прежних жилищ, а потому, следовательно, и при здешних границах оставлены не будут, но будут заведены куда вдаль, да впротчем строго содержатся или и раскосованы быть имеют. По какой причине и со здешней стороны таким продолжающимся ныне в зенгорском народе смущением сколько возможно тако же де пользоваться надлежит, толь наипаче что как выше написанные некоторые из зенгорских зайсангов с иминим от принятии их в подданство ея императорскаго величества усиленно просят. Токмо сие особливому разсуждению подлeжит, где их по принятии содержать, ибо сперва здесь такая резолюция принета была, чтоб их либо в братские или волские калмыки куда сами они похотят препроводить, но вы что до содержания их, зенгорцов, между братскими калмыками касается, сообщили действительному тайному советнику Неплюеву, как он о том сюда, в Коллегию иностранных дел, от 25 генваря сего 1756 года доносил свое разсуждение, по силе которого вы оное содержание почитаете за опасное для того, что там где братские калмыки жилище имеют, место самое пограничное и регулярными и нерегулярными людьми тако ж и жителями не только не умноженное, но и очень недостаточное, и ежели паче чаяния по причине нынешней у китайцов с зенгорцами войны с китайской стороны, оттуда забрать их похотели бы, в таком случае не только их сохранить, но и тамошнее пограничное с двух сторон место, яко то Кяхтинский форпост и город Нерчинск, где немалое размножение серебру происходит, защитить, прикрыть и за дальностию сикурсу получить безнадежно. Да и на самих тех жела-

ющих протекции, чтоб они тверды и безопасны были, по непостоянству их положится сумнительно, ибо ежели хотя малое что в неудовольствие свое они примут, то, усмотря означенную малость в тамошних местах войска и совершенной в жителей недостаток, лехко могут, тем братским и протчим учиня разорение, либо к китайской стороне склонится или на прежняя жилища пробратся. Те же братские калмыки издавна там своими жилищами уже обселились и, как известно, что некоторою частию и хлебопашество размножают, а зенгорцы, яко кочевой народ, к тому никакого сродства не имеют, и при кочевании их обыкновенно они разводят огни без всякой во утушении их осторожности, от чего и потеряние лесам и вовсе искоренение зверным промыслам последовать может. Которые резоны, представленные от вас в рассуждении неудобного содержания зенгорцов в братских калмыках, принадлежат по большей части к рассмотрению. И при возволении испрашиваемом зенгорским зайсангом Омбою о кочевании ему с подвласными его на реках Чарыш и протчих, потому что сколько здесь известно, оные реки впадают в реку Обь и имеют течение внутри крайних сибирских жилищ и по здешнюю сторону Колывано-Воскресенских заводов, которой на Белой, в Чарыш впадающей речке построин, притом же во всей тамошней стороне и военных людей недостаточно, следовательно, сколько вы в содержании зенгорцов в братских калмыках опасности предусматривали, то еще больше того, по здешнему рассуждению кажется, оной и при допущении зенгорцам по принятии их в подданство ея императорскаго величества непременно кочевать в близости Колывано-Воскресенского завода и других здешних слобод и деревень в отправленном ис Коллегии иностранных дел к действительному тайному советнику Неплюеву от 27 генваря сего 1756 году рескрипте, ис которого и вам для исполнения при указе от того ж числа сообщена копия, между другими писано, что желающих вступить в подданство ея императорскаго величества зенгорских зайсангов на таком основании дабы их допустить пребывание иметь при сибирских линиях в протекцию принимать за полезно не рассуждается. Ибо когда они при настоящем на тех линиях малолюдстве военных людей в такой близости от протчего зенгорскаго народа будут, то надобно рассуждать, что с зенгорской или киргис-касацкой стороны едва ли оставят их в покое.

И хотя б по нынешнему того зенгорскаго народа междуусобию и изможению сего и не случилось, но их на тамошних границах поселению привести невозможно, и по кочевному их состоянию ненадежно, чтоб они надолго в тех местах ужились. Толь наипаче, что они и о протекции ея императорскаго величества принуждены ныне просить только для того

единого, чтоб чрез то им от мунгал спастись, а впредь паки быть свободным, в каковом намерении то б охотно и подать вперед за три года, как тогда о том получено было известие, дать обещают, которую в другое время и природным своим владельцам с принуждения платят. Почему нелутчего уважения достойно и нынешнее их обещание о платеже в казну ея императорского величества ясака и о содержании для службы ея императорского величества в летнее время двух тысяч, а в зимнее тысячи человек войска, ибо что касается до наложения на них ясака, то онаго более тамошних двоеданцов на них положено быть не может. А потому что и сии последние в казну платят весьма немного, кажется такой с них сбор уже и одного того затруднения наградить не может с каким надобно бы было збирать оной с зенгорцев, яко к тому не преобыхших и только по крайней необходимости под сию тягость себя подвергающих. А и в разсуждении обещаемого от них войска тако ж де особливои пользы и по тому одному не видится, понеже на оное толь меньше положитца будет возможно, что им в тамошней стороне действовать оставалось бы только против своих однородцев-зенгорцев, яко против киргис-касак за дальностию употреблять их неспособно. Да оне и сами оставя дома от оных вдаль отлучитца не похотят и следовательно они к тамошней безопасности нимало способствовать не могут, но еще за ними смотрение иметь надлежало б, чтоб от них воровства не происходило или чтоб совсем не ушли, к чему еще и сие прибавить можно, что хотя б они сами из здешних границ отлучитца паче чаяния никогда не похотели но ежели когда впредь зенгорской народ в спокойное состояние придет и во оном настоящей владелец утвердитца, что по многочисленности зенгорского народа и других их подданных, и что здесь и о том неизвестно, дабы никого не оставалось ис таких зенгорских владельцев, которые к наследству право имеют за невозможное почитать не должно, толь наипаче, что иногда в том и вышеозначенной владелец Амурсанан преуспеть может, ежели из ближних к тому наследников не останетца, то такой зенгорской владелец совершенно их тамо пред своими глазами в покое оставить и стерпеть не может, чтоб их ис такой близости и силою к себе не забрать при каковом неприятельском предприятии уже и без раззорения тамошних жилищ обойтись не может. Причем и со здешней стороны без отражения зенгорского нападения оставить будет предосудительно, отчего и война воследовать может. И для того необходимость требует принимаемых в здешнее подданство зенгорцев от тамошних границ отводить вдаль. Но внутри Сибири и в отдаленности от тамошних границ таких теплых и для скота привольных мест нет, где б зенгорцы со скотом своим кочевать

могли. Ибо все те места которые простираются от зенгорской границы к северу по их состоянию к житью их за тамошнюю стужую и глубокими снегами им неудобны. А как и выше написано, их, зенгорских калмык, к поселению привести ни которым образом невозможно. И потому Коллегия иностранных дел за теми резонами остаетца и ныне при прежнем своем разсуждении, чтоб зенгорцов, желающих быть в подданстве ея императорскаго величества, принимая препровождать по линиям в волские калмыки таким образом, как о том по посланному к вам из Коллегии иностранных дел от 27 января сего 1756 году указу определено. Ибо которые из них единаче туда зайдут, тем уже ко обратному побегу никакого способа совершенно не будет. Да и зенгорцам доставать их оттуда силою невозможно. А при всем том и прием их в здешнюю сторону им, зенгорцам, столько чувствителен быть не может, нежели когда б они в близости от них находились. И ежели б когда впредь и претензия в том произошла, то можно будет на сие зенгорцам отвечать, что они приняты в здешнюю сторону в разсуждении того, понеже в 1701-м году при сыне Аюки-хана Санжипе из здешняго подданного торгоутского народа в зенгорский народ приняты здешния нойоны Данжин Сюнкеев сын, и его сыновья Аю, Малай и Араптан да его ж Данжиновы племянники Даднагара и Дарма с дватцатью тысячами кибиток улусных калмык, и для того в том взаимным образом и поступлено, а и особливо еще в такое время, когда зенгорской народ не имел настоящего владельца. Как о том о всем уже и на пред сего приложенною при указе к вам от 13 ноября 1755 года для исполнения копию с рескрипта к действительному тайному советнику Неплюеву от того ж числа отправленного наставление дано. Только ныне та трудность остаетца, что, как и выше написано, присланной от зенгорского зайсанга Омбы собою объявил, яко оной зайсанг как к братским, так и к волским калмыкам в соединение за дальностию итти не хочет. В каком намерении может быть и оной зайсанг Омбо с прочими находятца и так остается теперь ожидать, не склонятца ли они к тому по приезде отправляемых в Сибирь от наместника ханства Калмыцкого Дондук Даши нарочных попа и зайсанга, которые по полученному ныне здесь известию в непродолжительном уже времени к вам и отправлены быть имеют или уже и отправлены. А между тем и до приезда тех от наместника ханства посланных, и что оные зенгорские зайсанги неотступно просят о принятии их в здешния границы, представляя уже и опасности от продолжения чтоб их мунгалы не захватили, имеете вы по рассуждению сообщенному вам от действительного тайного советника Неплюева чрез кого заблагоразсудите приказать их еще именем

вашим и просить в каком подлинно они намерении находятся. И не склоняютца ли чтоб им для лутчей безопасности и удобности кочеванию со скотом их перейти к волским калмыкам и обнадеживая их, чтоб они проведены быть имеют по линиям без всякого изнурения их со скотом и там врознь не раскосуютца. И ежели все, или некоторые из них, желание свое к тому предъявят, то во отправлении оных, хотя б к тому времени и от наместника ханства поп и зайсанг не приспели, так же и во взятъе от них аманатов, имеете вы поступить по указу посланному к вам о том ис Коллегии иностранных дел от 27 генваря сего 1756 года, и оным аманатам в бытность их на границе в крепостях и на содержание их в пути производить кормовых денег по примеру тому, как и находящимся в Оренбурхе киргис-касацким аманатам производитца. А именно зайсангским детям по десяти, а будущим при них других калмык детям по пяти копеек каждому на день. Ежели ж бы они, зайсанги, и по такому чинимому им от вас обнадеживанию к переводению их в волские калмыки не склонились, а остались бы при том, чтоб они по принятии их в подданство ея императорскаго величества оставлены были при тамошних границах, то хотя в рассуждении изъясненной выше сего не полезности в содержании их тамо надлежало б им в том отказать, и от здешних границ отбить, особливо ежели бы предугадать было можно, что они в таком случае не иным кем, но мунгалами захвачены были, но понеже из последняго доношения вашего видно, что они, как в китайском подданстве быть не хотят, так равным образом и от Амурсаная удаляютца. Из которых последнее обстоятельство толь вящее рассуждение заслуживает, понеже они не имея к тому видных причин совершенно б от своего народа удаляться не стали. И потому сумнение предстоит, чтоб они в случае им со здешней стороны отказа, не были принуждены отдаться в защищение по способности Средней киргис-касацкой орде, которая и без того уже полученными донине над зенгорским народом при настоящем во оном смятении знатными авантажами взмерилась, и такое прибавление им и более к тому повода подать может. Да и другим зенгорцам, которые иногда впредь так же из своего народа отлучатся, принуждены будут примером служить имеет, от чего оная орда и более в силу и в отважность на продерзости прийти может. Того ради в предупреждение сего здесь заблагодарасуждено вышеписанным зенгорским зайсангам, хотя б они в соединении к волским калмыкам и не пошли, от подданства ея императорскаго величества не отказывать, но по вышеозначенными рекам или в других местах внутри границ им кочевать позволить сие оставляется на тамошнее ваше рассмотрение, только чтоб от них российским жилищам опасности не было. А



притом в лутчей залог их верности взять в крепости в аманаты от каждого зайсанга по одному сыну, а у которого детей нет, то из его родственников и из других старшинских детей, чтоб оное крепким обязательством им быть могло, которым и кормовые деньги производить против вышеписанного. Сверх того и самих зайсангов и их родственников и другую старшину привести к присяге по их обыкновению и закону, в чем по всем таким образом и поступить имеет, и чтоб они по вступлении их в подданство ея императорского величества с китайской стороны оставлены были в покое.

Ежели необходимость того будет требовать, надлежит вам с своей стороны в китайское войско, против зенгорцов собранное, от себя пристойным образом о том дать знать, требуя, чтоб оные от них обеспокоены уже не были. Тем наипаче, что бывшей здесь у российского императорского двора в 1731-м году китайской посол Асхани Амба Тоши с товарищи по указу своего богдохана по случаю их китайской бывшей тогда с зенгорцами войны, здесь представлял, что ежели которые зенгорские улусы от наступления их китайских войск будут уходить в Россию, то б оных принимать, обещая при том и из зенгорских земель, которые бы потребны были, в здешнюю сторону уступить. В которых же местах удобнее и безопаснее о том злодейства или уходу их, зенгорцов, за границу, впредь содержать их надобно, о том уже здесь точное разсуждение возымеется по получении от вас известия о действительном их в подданство вступлении и о протчих до них касающихся обстоятельствах, а особливо о подлинном их числе, ибо здесь приемлетца намерение, что ежели они не весьма великом числе состоять имеют, то б их по непрочности в них в тамошней стороне, со временем принудить и силою перейти к волским калмыкам.

А ежели они и с приходящими к ним впредь будут и в таком числе, что их к тому силою принудить будет невозможно, то в таком случае за лутчее признается отпустить их со временем из здешних границ в отвратно, когда они сами того пожелают, или к тому вид покажут, или зенгорской владелец, которой в том народе усилится, того требовать будет, чем он со здешней стороны и одолжен быть может. А между тем всего по меньшей мере уже такая польза будет, что они удержаны будут от преданства их к Средней киргис-касацкой орде, усиление которой в разсуждении того, что киргис-касаки закона магометанского, а как в Сибири, так и Оренбургской губернии махометан весьма много, еще опаснейшим почитаемо быть долженствует, нежели зенгорского народа. Но каким образом как первое, так и другое намерение производить в действо, и какое вы о всем том разсуждение возимеете, о том прислать вам в Коллегию иностранных дел обстоятельное мнение.

Со всем тем все вышеписанное служит вам в резолюцию только в рассуждении самих зенгорских калмык, и ежели между оными зенгорскими подданными, желающими подданства ея императорского величества, сколько ни есть будут бухарцев и других из махOMETан, и таковых в соединение с волскими калмыками ни при каковых обстоятельствах отпустить не надлежит, а имеете вы их поселить в Тобольску в тамошних юртах. А в случае немалого их числа, и по другим внутренним сибирским местам. Ибо хотя они тако ж де зенгорские подданные, однако же не природные. И будучи другаго от них, следовательно, и от здешних калмык, закона и языка, и соединять с ними, волскими калмыками, которые всегдашнее свое кочевье имеют близ кубанских и других горских махOMETанского закона народов, пользы не будет, а напротиву того уповательно, что они и в Сибире, когда домами поселятся, ужиться могут. Ибо они, и особливо бухарцы, от большей части пропитание свое имеют купечеством, и понеже некоторые из сибирских двоеданцов, и особливо в Кузнецком уезде так же и в других тамошних же местах живущих, хотя в здешнюю сторону некоторую подать по временам платили, только судом да расправою, сколько здесь известно, были донныне ведомы в зенгорском народе. Того ради в запас вам при сем же случае предписывается, что ежели при вступлении зенгорцов в подданство ея императорского величества между ими несколько и из таковых двоеданцов быть имеет. Оных равным образом в волские калмыки отправлять да и при зайсангах зенгорских оставлять не надлежит. А можете их ныне же перевести и поселить внутри Сибири где заблагоразсудите.

Впротчем определение учиненное вами о непропуске чрез здешние крепости китайских посланных, едущих Средней киргис-касацкой орды к Аблай салтану, тако ж де и разсуждение действительного тайного советника Неплюева о неполучении яицких казаков с Уйской на сибирские линии, для представленных от него резонов, и здесь апробуется.

В заключении сего еще вам определяется и сие, что ежели отправленные от наместника ханства Калмыцкого Дондук Даши поп и зайсанг вышеписанных зенгорских двенатцать зайсангов к переходу к волским калмыкам не уговорят, в таком случае вам оных попу и зайсанга склонить, чтоб они еще чрез некоторое время на тамошней границе остались, дабы чрез них имеющих иногда впредь выходить к здешним границам зенгорцов к такому переходу уговаривать было можно, и некоторые из них потому в соединение с волскими калмыками пожелают, оных вы туда и отправлять имеете. А протчих, которые того не пожелают, оставлять кочевать с теми, которые из пришедших ныне к здешним границам зай-

сангов на Волгу итти не похотят. Оным же отправленным к вам от наместника ханства попу и зайсангу объявить указом ея императорского величества, чтоб они при свидании их с находящимися ныне при тамошних границах зенгорскими зайсангами обстоятельно об них уведомилися и их расспросили о всех до зенгорского народа касающихся обстоятельствах, и какие в том народе по смерти бывшего у них владельца Галдан Череня и донные происхождения были. И чтоб они, поп и зайсанг, о том сочинили на их калмыцком языке записку и поручили бы вам, а вам прислать оную сюда в Коллегию иностранных дел, ибо здесь чаятельно, что сим способом о нынешнем зенгорского народа состоянии можно будет подлиннее уведомиться...

А с сего указа в правительствующий Сенат подана копия, также сообщены копии в Военную коллегию и действительному тайному советнику Неплюеву.

Дан в Санкт-Петербурге 2 мая 1756 года.

На подлинном подписано тако: граф Алексей Бестужев-Рюмин г. Михайло Воронцов.

Переводчик Александр Турченинов.

Регистратор Петр Попов.

Получен в Tobолске мая 24 дня 1756 году.

(Гос. архив Омской области, ф.1, ед. хр. 43, л.238–251. Дано по: [Самаев, 1996, с.103–117]).

## Глоссарий

Аманат — заложник.

Бодхисаттва — существо, достигшее просветления, но остающееся в мире для помощи нуждающимся.

Бон — старая религия Тибета, как основатель почитается Шенраб Миво.

Ваджрапани — Бодхисаттва

Дхарма — учение Будды; первоэлемент.

Дхарма-линия — линия передачи учения от учителя ученику.

Гелюнг — сан буддийского служителя.

Зайсанг — высокий ранг в иерархии правящей верхушки у ойратов.

Калачакра — букв. “Колесо Времени”, тантрическое учение, переданное людям из легендарной страны Шамбала.

Калмыки — собственно калмыки, а также ойраты, алтайцы, иногда буряты (братские калмыки).

Калмыки белые — алтайцы.

Калмыки черные — ойраты Джунгарии.

Карма — сумма всех деяний, совершенных прежде; закон причинно-следственной связи для всего сущего.

Лхарамба — одна из высших ученых степеней в тибетском буддизме.

Лхацунпа — титул, прилагаемый к буддийскому священнику знатного происхождения.

Манджушри — бодхисаттва Будды Акшобхы, олицетворение знания и мудрости.

Махакала — защитник учения.

Нойон — высокий ранг в иерархии правящей верхушки у ойратов.

Махабрахман (брахман) — представитель высшей касты в Индии.

Оток — территориальная единица; земля, находящаяся в подчинении хана.

Рабджамба — одна из высших ученых степеней в тибетском буддизме.

Сангха — община буддийских монахов; община последователей буддизма.

Хаган — всемонгольский хан.

Хан — правитель народа (племени).

Хеваджра — божество-защитник в тибетском буддизме.

Цампа — пресная лепешка из ячменя.

Чакравартин — “Вращающий колесо” (учения); обычно применяется в отношении светского покровителя буддизма.

## Список сокращений.

ЗИАО — Записки императорского археологического общества.

ЗИРГО — Записки императорского русского географического общества.

КИЛППП — Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1999.

ТВОРАО — Труды восточного отделения русского археологического общества.

BICBAS — Bulletin of the Institute of China Border Area Studies.

CAJ — Central Asiatic Journal.

HJAS — Harvard Journal Of Asian Studies.

JAH — Journal of Asian History.

JAS — Journal of Asian Studies.

JTS — The Journal of the Tibet Society.

NG — National Geographic.

SPS — Shata pitaka series.

TJ — The Tibet Journal/

TP — T'oung Pao.

# Список источников и литературы

## Источники:

### неопубликованные:

ЦГА РК, Ф. Р-145

ЦГА РК, Ф. 36

### опубликованные:

#### *на тибетском языке:*

- [The Autobiography, 1969] — The Autobiography of the first Panchen Lama Blo-bzang-chos-kyi-rgyal-mtshan. 1567–1662. Ed. and intr. by Ngawang Gelek Demo. (Автобиография Панчен Ламы I Лобсан Чокьи Гьялцана). New Delhi, 1969.
- [Blo bzang rta mgrin] — Blo bzang rta mgrin. Byang phyogs hor gyi yul du dam pa'i chos rin po che 'byung tshul gyi gтам rgyud bkra shis chos dung bzhad pa'i sgra dbyangs zhes bya ba bzhugs so. — [б.м.], [б.г.]
- [Dpa' bo gtsug lag phreng bas brtsams pa, 1986] — Dpa' bo gtsug lag phreng bas brtsams pa. Dam ma'i chos kyi 'khor lo bsgyur ba mams kyi byung ba khsal bar byed pa mkhas pa'i dga' ston. (История учения — пир мудрецов). Vol. 1–2. Beijing, 1986.
- [Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1967] — 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. (История, рассказывающая о деяниях высших царей и министров на земле Страны снегов). Delhi, 1967.
- [Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1977] — Ngag dbang blo bzang rgya mtsho. Rje btsun thams cad mkhyen pa bsod nams rgya mtsho'i mnam thar dngos grub rgya mtsho'i shing rta zhes bya ba bzhugs so. // 'Phags pa 'jig rten dbang phyug gi mnam sprul rim byon gyi 'khrugs rabs deb ther nor bu'i 'phreng ba. (История жизни благословенного Соднама Гьяцо). Vol. 1–2. Dharamsala, 1977.
- [The Red Annals, 1961] — The Red Annals. Part 1 (Tibetan text). Gangtok, Sikkim, 1961.
- [Tshal pa kun dga rdo rje brtsams, 1981] — Tshal pa kun dga rdo rje brtsams. Deb ther dmar po. (Красная книга). Beijing, 1981.

#### *на европейских языках:*

- [Huth, 1892, 1896]. *Huth G.* Hor chos 'byung. (Geschichte des Buddhismus in der Mongolei). Vol. 1–2. Strassburg, 1892, 1896.
- [Roerich, 1976]. *Roerich G.* The Blue Annals (Первое издание — 1949г.). Vol. 1–2. Delhi, 1976.
- [Schmidt, 1829]. *Schmidt I.J.* Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Furstenhauses verfasst von Ssanang Ssetsen Chungtaidschi der Ordus. Spb., 1829.



**на русском языке:**

- [Балданжапов, 1962] — Балданжапов П.Д. Jiruken-u tolta-yin Tayilburi. Монгольское грамматическое сочинение XVIII в. Монгольский текст, пер., введ. и примеч. Улан-Удэ, 1962.
- [Батур-Убуши Тюмен, 1969] — Сказание о дербен-ойратах, составленное нойоном Батур-Убуши Тюменем // КИЛПРП.
- [Биография Зая пандиты, 1969]. Биография Зая пандиты // КИЛПРП.
- [Буддийский катехизис, 1902] — Буддийский катехизис. Спб., 1902.
- [Габан Шараб, 1969] — Габан Шараб. Сказание об ойратах // КИЛПРП.
- [Джованни дель Плано Карпини и др., 1997] — Джованни дель Плано Карпини. История монголов. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны. Марко Поло. Книга Марко Поло. М., 1997.
- [Дорджи Джодва, 1993] — Дорджи Джодва. Алмазная сутра (Ваджрачхеддика Праджняпарамита сутра). Элиста, 1993.
- [Дугаров, 1983] — Дугаров Р.Н. “Дэбтэр-Чжамцо” — источник по истории монголов Куку-нора. Новосибирск, 1983.
- [История Кукунора, 1972] — История Кукунора, называемая “прекрасные ноты из песни Брахмы”. Сочинение Сумба Хамбо. Пер. с тибет., введ. и примеч. Б.Д.Дандарона. М., 1972.
- [Козин, 1941] — Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. “Юань чао би ши”. М.-Л., 1941.
- [Лубсан Данзан, 1973] — Лубсан Данзан. Алтан тобчи. (“Золотое сказание”). Пер. с монг., введ., коммент. и прилож. Н.П.Шастиной. М., 1973.
- [Мэн-гу-ю-му-цзи, 1895] — Мэн-гу-ю-му-цзи. (Записки о монгольских кочевьях). Пер. с кит. П.С.Попова. Спб., 1895.
- [Ойратская версия, 1999] — Ойратская версия “Истории о Молон-тойне”. Спб., 1999.
- [Пагсам-джонсан, 1991] — Пагсам-джонсан: История и хронология Тибета. Пер. с тибет. яз., предисл., коммент. Р.Е.Пубаева. Новосибирск, 1991.
- [Позднеев, 1883] — Позднеев А.М. Монгольская летопись “Эрдэнийн Эрихэ”. Подлинный текст с переводом и пояснениями, заключающими в себе материалы для истории Халхи с 1639 по 1736 г. Спб., 1883.
- [Рашид-ад-дин, 1946, 1952, 1960] — Рашид-ад-дин Фазль-Аллах Абу-ль-Хайр Хамадаин. Сборник летописей. М.-Л., Т.1. Кн.1, 1952. Пер. А.А.Хетагурова; Т.1, Кн.2. 1952. Пер. О.М.Смирновой; Т.2. 1960. Пер. Ю.П.Верховского; Т.3. 1946. Пер. А.К.Арендса.
- [Санчилов, 1990] — Санчилов В.П. “Илэтхэл-шастир” как источник по истории ойратов. М., 1990.
- [Сказанье, 1897] — Сказанье о хождении в Тибетскую страну Мало-Дорботского База-бакши. Калмыцкий текст с пер. и примеч., составленными А.М.Позднеевым. Спб., 1897.
- [Цонкапа, 1994] — Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т.1. Спб., 1994.

- [Цонкапа, 1995] — *Цонкапа Чже*. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т.2. СПб., 1995.
- [Шара туджи, 1957] — Шара туджи. Монгольская летопись XVII века. Сводный текст, пер., введ. и примеч. Н.П.Шастиной. М.-Л., 1957.

## Литература:

### *на русском языке:*

- [Авляев, 1977] — *Авляев Г.О.* Калмыцкие хурулы в XIX в. // Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977.
- [Авляев, 1994] — *Авляев Г.О.* Происхождение калмыцкого народа. Москва-Элиста, 1994.
- [Авляев, Санчиров, 1984] — *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.
- [Бадмаев, 1969] — *Бадмаев А.В.* Предисловие // КИЛПРП.
- [Бадмаев, 1984] — *Бадмаев А.В.* Калмыцкая дореволюционная литература. Элиста, 1984.
- [Бакаева, 1989] — *Бакаева Э.П.* Красношапочный ламаизм у калмыков (некоторые данные по истории вопроса) // Обычаи и обряды монгольских народов. Элиста, 1989.
- [Бакаева, 1994] — *Бакаева Э.П.* Буддизм в Калмыкии. Элиста, 1994.
- [Бакунин, 1995] — *Бакунин В.М.* Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов и владельцев. 2-е изд. Элиста, 1995.
- [Бартольд, 1963–1968] — *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. 1–5. М., 1963–1968.
- [Батырева, 1985] — *Батырева С.Г.* Старокалмыцкая живопись в фольклорной традиции калмыков // Калмыцкий фольклор. Элиста, 1985.
- [Батырева, 1992] — *Батырева С.Г.* Старокалмыцкое искусство. Элиста, 1992.
- [Баянцагаан, Цэрэнпил, 1982] — *Баянцагаан С., Цэрэнпил Д.* Письмо Цзонкханы к монгольскому хану // Источниковедение и текстология памятников средневековых наук в странах Центральной Азии. Новосибирск, 1982.
- [Берзин, 1993] — *Берзин А.* Общий обзор буддийских практик. Санкт-Петербург, 1993.
- [Берзин, 2002] — *Берзин А.* Принятие посвящения Калачакры. Санкт-Петербург, 2002.
- [Бира, 1960] — *Бира Ш.* Монгольская тибетоязычная историческая литература (XVII–XIX вв.). Улаанбаатар, 1960.
- [Бира, 1964] — *Бира Ш.* О “Золотой книге” Ш.Дамдина. Улан-Батор, 1964.
- [Бира, 1978] — *Бира Ш.* Монгольская историография (XIII–XVII вв.). М., 1978.
- [Бичурин, 1991] — *Бичурин Н.Я.* Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. 2-е изд. Элиста, 1991.

- [Бонгард-Левин, 1973] — *Бонгард-Левин Г.М.* Индия эпохи Маурьев. М., 1973.
- [Бонгард-Левин, Воробьева-Десятовская, 1990] — *Бонгард-Левин Г.М., Воробьева-Десятовская М.И.* Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. II. М., 1990.
- [Буддизм, 1992] — Буддизм. Словарь. М., 1992.
- [Валиханов, 1861] — *Валиханов Ч.* Очерки Джунгарии. ЗИРГО. Т.1, 1861.
- [Васильев, 1857] — *Васильев В.П.* История и древности Восточной части Средней Азии, от X до XIII века, с приложением перевода китайских известий о Киданях, Джуржитах и Монголо-Татарах // ЗИАО, 1857, Т.13.
- [Викторова Л.Л., 1980] — *Викторова Л.Л.* Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.
- [Владимирцов, 1919] — *Владимирцов Б.Я.* Буддизм в Тибете и Монголии. Пг., 1919.
- [Владимирцов, 1920] — *Владимирцов Б.Я.* Монгольская литература // Литература Востока. Вып. 2. Пг., 1920.
- [Владимирцов, 1925] — *Владимирцов Б.Я.* Монгольский сборник рассказов из Pancatantra. М., 1925.
- [Владимирцов, 1934] — *Владимирцов Б.Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
- [Восточный Туркестан, 1992] — Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. М., 1992.
- [Востриков, 1962] — *Востриков А.И.* Тибетская историческая литература. М., 1962.
- [Вулиджи Баяр, 2001] — *Вулиджи Баяр.* Монголо-тибетские отношения. Религиозный том. Пекин, 2001 (на кит. яз.).
- [Галданова, 1992] — *Галданова Г.Р.* К вопросу о верованиях ранних монголов // VI Международный конгресс монголоведов. Доклады российской делегации. М., 1992. Т.2.
- [Герасимова, 1989] — *Герасимова К.М.* Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989.
- [Геше Вангъял, 1994] — Геше Вангъял. Драгоценная лестница. Пер. с англ., примеч. и послесл. Б.Китинова. Элиста, 1994 (Китинов Б.У. Религиозные традиции Тибета в истории буддизма у калмыков).
- [Голстунский, 1880] — *Голстунский К.Ф.* Монголо-ойратские законы 1640 г., дополнительные указы Галдан-хунтайчи и законы, составленные для волжских калмыков при калмыкском хане Дондук-Даши. Спб., 1880.
- [Горохова, 1980] — *Горохова Г.С.* Очерки по истории Монголии в эпоху маньчжурского господства (конец XVII – начало XX вв.). М., 1980.
- [Горохова, 1986] — *Горохова Г.С.* Монгольские источники о Даян-хане. М., 1986.
- [Гумилев, 1970] — *Гумилев Л.Н.* “Тайная” и “явная” история монголов в XII-XIII вв. // Татаро-монголы в Азии и Европе. М., 1970.
- [Гумилев, 1993] — *Гумилев Л.Н.* Ритмы Евразии. М., 1993.
- [Гумилев, 1994] — *Гумилев Л.Н.* Понски вымышленного царства. М., 1994.
- [Гумилев, 1996] — *Гумилев Л.Н.* Древний Тибет. М., 1996.
- [Далай Лама XIV] — *Далай Лама XIV.* Буддизм Тибета. Москва-Рига, 1991.

- [Дамдинсурэн, 1957] — *Дамдинсурэн Ц.* Исторические корни Гэсэриады. М., 1957.
- [Данилин, 1993] — *Данилин А.Г.* Бурханизм. Горно-Алтайск, 1993.
- [Дорджиева, 1977] — *Дорджиева Г.Ш.* Социальные корни ламаизма и основные веки его распространения среди ойратов и калмыков // *Ламаизм в Калмыкии.* Элиста, 1977.
- [Дробышев, 2002] — *Дробышев Ю.* Аксиология природы в эпоху монгольских завоеваний (к постановке вопроса) // [Кульпин, 2002].
- [Дугаров, 1983] — *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.
- [Дугаров, 1989] — *Дугаров Р.Н.* О древнем тангутском клане “сина” и его храмах // *История и культура монголоязычных народов: источники и традиции.* Международный “круглый стол” монголоведов. Улан-Удэ, 1989.
- [Дугаров, 1995] — *Дугаров Р.Н.* Очерки истории и культуры Амдо (VII – XIX вв.). Улан-Удэ, 1995.
- [Житецкий, 1885] — *Житецкий И.* Очерки быта астраханских калмыков. М., 1885.
- [Житецкий, 1892] — *Житецкий И.* Астраханские калмыки (Наблюдения и заметки). Астрахань, 1892.
- [Жуковская, 1970] — *Жуковская Н.Л.* Формы проявления культа природы в пантеоне и ритуалах ламаизма // *Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии.* М., 1970.
- [Жуковская, 1977] — *Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
- [Жуковская, 1981] — *Жуковская Н.Л.* Проблемы ламаизма в трудах советских и монгольских ученых (историографический обзор) // *Строительство ламаизма и утверждение научно-материалистического, атеистического мировоззрения.* М., 1981.
- [Жуковская, 1988] — *Жуковская Н.Л.* Категория и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
- [Златкин, 1983] — *Златкин И.Я.* История Джунгарского ханства (1635–1758). 2-е изд. М., 1983.
- [История народов, 1986] — *История народов Восточной и Центральной Азии.* М., 1986.
- [Иориш, 1966] — *Иориш И.А.* Материалы о монголах, калмыках и бурятах в архивах Ленинграда. М., 1966.
- [Кара, 1972] — *Кара Д.* Книги монгольских кочевников. М., 1972.
- [Киселев, и др., 1965] — *Киселев С.В.* и др. Древнемонгольские города. М., 1965.
- [Китинов, 1992] — *Китинов Б.У.* О времени распространения буддизма у ойратов // *Восток в прошлом и настоящем.* Иркутск, 1992.
- [Китинов, 1995] — *Китинов Б.У.* К вопросу об этноидентификации при изучении буддизма у ойратов // *Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение.* № 3, 1995.
- [Китинов, 1997] — *Китинов Б.У.* Буддизм среди ойратов // *Тезисы Пекинского тибетологического семинара 1997 г.* Пекин, 1997 (на кит., тибет. и англ. языках).

- [Китинов, 1998] — *Китинов Б. У.* Взаимодействие религиозной и светской властей в кочевых обществах Центральной Азии в XVI–XVII вв. // Ломоносовские чтения. Религии стран Азии и Африки: история и современность. М., 1998.
- [Китинов, 1999] — *Китинов Б. У.* К вопросу о роли алтайских лам в истории буддизма у калмыков в сер. XVIII в. // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность. Горно-Алтайск, 1999.
- [Китинов, 2000] — *Китинов Б. У.* Светская и духовная власть у ойратов и калмыков в XVII – середине XVIII вв. // Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. № 4, 2000.
- [Китинов, 2001] — *Китинов Б. У.* Кочевники-буддисты Центральной Азии и приход Далай Ламы к власти в Тибете в 1642 г. // Ломоносовские чтения. Религии стран Азии и Африки: история и современность. М., 2001.
- [Кляшторный, 1993] — *Кляшторный С. Г.* Государства татар в Центральной Азии (дочингисова эпоха) // Mongolica. М., 1993.
- [Козин, 1940] — *Козин С. А.* Джангариада. М.-Л., 1940.
- [Кольдонг Содном, 1984] — *Кольдонг Содном.* Судьба донских калмыков, их веры и духовенства. Б.м. (США), 1984.
- [Косьмин, 1996] — *Косьмин В.* Ак-Бурхан // Буддизм России. СПб., 1996. №26.
- [Кочетова, 1947] — *Кочетова С. М.* Божества светил в живописи Хара-хото. Л., 1947.
- [Кузнецов, 2001] — *Кузнецов Б. И.* Бон и маздаизм. СПб., 2001.
- [Кульпин, 2002] — *Кульпин Э. С.*, сост. Природа и самоорганизация общества. М., 2002.
- [Кучера, 1970] — *Кучера С.* Монголы и Тибет при Чингисхане и его преемниках // Татаро-монголы в Азии и Европе. М., 1970.
- [Кычанов, Савицкий, 1975] — *Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.* Люди и боги Страны снегов. М., 1975.
- [Кычанов, 1997] — *Кычанов Е. И.* Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. М., 1997.
- [Кюннер, 1907] — *Кюннер Н. В.* Описание Тибета. Ч. 1. Вып. 1. Владивосток, 1907.
- [Лама Сопа, 1996] — *Лама Сопа.* Вкус Дхармы. СПб., 1996.
- [Ламаизм, 1977] — *Ламаизм в Калмыкии.* Элиста, 1977.
- [Ламаизм в Калмыкии, 1980] — *Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма.* Элиста, 1980.
- [Лауфер, 1927] — *Лауфер Б.* Очерк монгольской литературы. Л., 1927.
- [Лувсандэндэв, 1992] — *Лувсандэндэв А.* Относительно калмыцкого слова тангч. // V Международный Конгресс монголоведов. Доклады российской делегации. Т.2. М., 1992.
- [Лыткин, 1969] — *Лыткин Ю.* История калмыцких ханов // КИЛПРП.
- [Лыткин, 1969а] — *Лыткин Ю.* Материалы для ойратов // КИЛПРП.
- [Малявкин, 1983] — *Малявкин А. Г.* Уйгурские государства в IX–XII веках. Новосибирск, 1983.

- [Мартынов, 1982] — *Мартынов А.С.* Буддизм и общество в странах Центральной и Восточной Азии // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
- [Материалы, 1996] — Материалы по истории русско-монгольских отношений. 1654–1685. М., 1996.
- [Миссионерский сборник, 1910] — Миссионерский сборник статей и заметок о калмыках и киргизах, кочующих в Астраханской губернии. В 2-х ч. Ч.2. Статьи и заметки о религии и быте калмыков и киргизов Астраханской епархии. Астрахань, 1910.
- [Михайлов, 1993] — *Михайлов Т.М.* Развитие этнического самосознания монголов в XII–XIV вв. // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993.
- [Народы, 1994] — Народы России. Энциклопедия. М., 1994 (Жуковская Н.Л. Калмыки).
- [Неклюдов, 1984] — *Неклюдов С.Ю.* Героический эпос монгольских народов. М., 1984.
- [Номинханов, 1958] — *Номинханов Ц.Д.* Происхождение этнонима “калмык” // Вестник АН Каз.ССР. 1958. № 11.
- [Норбо, 1999] — *Норбо Ш.* Зая-Пандита (Материалы к биографии). Элиста, 1999.
- [Ольденбург, 1919] — *Ольденбург С.Ф.* Жизнь Будды, индийского учителя жизни. Пг., 1919.
- [Ольденбург, 1996] — *Ольденбург С.Ф.* Памяти Василия Павловича Васильева // *Гумилев Л.Н.* Древний Тибет. М., 1996.
- [Палладий, 1909] — *Палладий (П.И.Кафаров).* Исторический очерк древнего буддизма // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т.2. — Пекин, 1909.
- [Патканов, 1873] — *Патканов К.П.* История монголов по армянским источникам. Вып. I. Спб., 1873.
- [Петрушевский, 1970] — *Петрушевский И.П.* Иран и Азербайджан под властью Хулагуидов (1256–1353) // Татаро-монголы в Азии и Европе. М., 1970.
- [Пигулевская, 1940] — *Пигулевская Н.В.* Сирийские и сиротюркские фрагменты из Хара-Хото и Турфана // Советское востоковедение. М., 1940. Т.1.
- [Позднеев, 1880] — *Позднеев А.М.* Ургинские хутухты. Исторический очерк их прошлого и современного быта. Спб., 1880.
- [Позднеев, 1885] — *Позднеев А.М.* Памятники литературы Астраханских калмыков. Спб., 1885.
- [Позднеев, 1915] — *Позднеев А.М.* Калмыцкая хрестоматия. Спб., 1915.
- [Позднеев, 1991] — *Позднеев А.М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. 2-е изд. Элиста, 1991.
- [Покотилов, 1883] — *Покотилов Д.Д.* История восточных монголов в период династии Мин. 1368–1634 (по китайским источникам). М., 1893.
- [Пубаев, 1981] — *Пубаев Р.Е.* “Пагсам-чжонсан” — памятник тибетской историографии XVIII века. Новосибирск, 1981.

- [Пубаев, 1989] — *Пубаев Р.Е.* Тибетские источники по истории и культуре монголов // История и культура монголоязычных народов: источники и традиции. Международнй “круглый стол” монголоведов. Улан-Удэ, 1989.
- [Пурбуева, 1984] — *Пурбуева Ц.П.* “Биография Нейджи-тойна” — источник по истории буддизма в Монголии. Новосибирск, 1984.
- [Пучковский, 1953] — *Пучковский Л.С.* Монгольская феодальная историография XIII-XVII вв. // Ученые записки Института востоковедения. М.-Л., 1953. Т.6.
- [Пучковский, 1957] — *Пучковский Л.С.* Монгольские, бурят-монгольские и ойратские рукописи и ксилографы Института востоковедения. Т.1. История, право. М.-Л., 1957.
- [Рерих, 1958] — *Рерих Ю.Н.* Монголо-тибетские отношения в XIII и XIV вв. // Филология и история монгольских народов. М., 1958.
- [Рерих, 1959] — *Рерих Ю.Н.* Монголо-тибетские отношения в XVI и начале XVII в. // Монгольский сборник (экономика, история и археология). М., 1959.
- [Рерих, 1992] — *Рерих Н.* Цветы Мории. Пути благословения. Сердце Азии. Рига, 1992.
- [Ровинский, 1809] — *Ровинский А.* Хозяйственно-статистическое описание Астраханской и Кавказской губерний. Спб., 1809.
- [Розенберг, 1991] — *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1991.
- [Румянцев, 1968] — *Румянцев Г.Н.* Некоторые проблемы истории культуры монголов XII-XVII веков // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 3. Улан-Удэ, 1968.
- [Сазыкин, 1988] — *Сазыкин А.Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения АН СССР. М., 1988.
- [Самаев, 1991] — *Самаев Г.П.* Горный Алтай в XVII — середине XIX в.: Проблемы политической истории и присоединения к России. Горно-Алтайск, 1991.
- [Самаев, 1996] — *Самаев Г.П.* Присоединение Алтая к России (исторический обзор и документы). Горно-Алтайск, 1996.
- [Сандаг, 1970] — *Сандаг Ш.* Образование единого монгольского государства и Чингисхан // Татаро-монголы в Азии и Европе. М., 1970.
- [Санчилов, 1977] — *Санчилов В.П.* Теократия в Тибете и роль Гуши-хана в ее окончательном утверждении // Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977.
- [Скрынникова, 1988] — *Скрынникова Т.Д.* Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия XVI — начала XX века. Новосибирск, 1988.
- [Смирнов, 1999] — *Смирнов Пармен.* Путевые записки по Калмыцким степям Астраханской губернии. Элиста, 1999.
- [Ставиский, 1998] — *Ставиский Б.Я.* Судьбы буддизма в Средней Азии. По данным археологии. М., 1998.
- [Сухбаатар, 1975] — *Сухбаатар Г.* К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1975.
- [Терентьев-Катанский, 1993] — *Терентьев-Катанский А.П.* Материальная культура Си-Ся. М., 1993.



- [Тихонов, 1966] — *Тихонов Д.И.* Хозяйство и общественный строй уйгурского государства X–XIV веков. Л., 1966.
- [Успенский, 1880] — *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 // ЗИРГО. Т.6. 1880.
- [Цыбиков, 1991] — *Цыбиков Г.Ц.* Избранные труды. Т.1-2. Новосибирск, 1991.
- [Чернышев, 1987] — *Чернышев А.И.* Взаимоотношения западных и восточных монголов (от династии Юань до распада империи Эсень) // V Международный конгресс монголоведов. Доклады советской делегации. М., 1987.
- [Чернышев, 1990] — *Чернышев А.И.* Общественное и государственное развитие ойратов в XVIII в. М., 1990.
- [Чимитдоржиев, 1980] — *Чимитдоржиев Ш.Б.* Халхаский Цогт-тайджи (1581–1637) // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1980.
- [Чимитдоржиев, 1989] — *Чимитдоржиев Ш.Б.* Ойраты в монгольском обществе XIII–XV веков // История и культура монголоязычных народов: источники и традиции. Международный “круглый стол” монголоведов. Улан-Удэ, 1989.
- [Шакабла, 2003] — *Шакабла Цепон В.Д.* Тибет. Политическая история. Спб., 2003.
- [Щербатской, 1988] — *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.
- [Эрдниев, 1980] — *Эрдниев У.Э.* Калмыки. Элиста, 1980.
- [Эренджен Хара-Даван, 1991] — *Эренджен Хара-Даван.* Чингис-хан как полководец и его наследие. Элиста, 1991.
- [Якубовский, 1947] — *Якубовский А.Ю.* Арабские и персидские источники об Уйгурском Турфанском княжестве в IX–XII веках // Государственный Эрмитаж. Л., 1947.

#### **на европейских языках:**

- [Ahmad, 1970] — *Ahmad Z.* Sino-Tibetan Relations in the Seventeenth Century. Rome, 1970.
- [Allsen, 1983] — *Allsen T.T.* The Yuan Dynasty and the Uighurs of Turfan in the XIIIth Century // China Among Equals. Berkeley, 1983.
- [Bira, 1964] — *Bira S.* Some Remarks on the Hu-lan deb-ther of Kun-dga' rdo-rje // АОН. Т.17. Budapest, 1964.
- [Bretschneider, 1888] — *Bretschneider E.* Medieval Researches from Eastern Asiatic sources. Vol.2. L., 1888.
- [Bell, 1992] — *Bell Ch.* The Religion of Tibet. Repr.1931 ed. New Delhi, 1992.
- [Chandra, 1967] — *Chandra L.* Materials for a History of Tibetan Literature // SPS. Pt.1-2. 1967.
- [Chang, 1985] — *Chang Y.Y.* The Relationship Between the Yuan and the Sa-Skya Sect After Khubilai Khan // BICBAS. 1985. No.16.
- [China, 1981] — China under Mongol Rule. Princeton University Press, 1981.

- [Courant, 1912] — *Courant M.* L'Asie Centrale aux XVII-e et XVIII-e siècles: Empire Kalmouk ou Empire Manchou? Lyon, 1912.
- [Das, 1902] — *Das S.Ch.* A Tibetan-English Dictionary. Calcutta, 1902.
- [Das, 1984] — *Das S.Ch.* Tibetan Studies. New Delhi, 1984.
- [Dhondup, 1984] — *Dhondup K.* The Water-Horse and Other Years. A History of XVII-th and XVIII-th Century Tibet. Dharamsala, 1984.
- [Douglas, Conger, 1962] — *Douglas W.O., Conger D.* Journey to Outer Mongolia // NG. 1962. March.
- [Dictionary, 1968] — Dictionary of Ming Biography. 1368–1644. Vol.1–2. N. Y. – L., 1968.
- [Farquhar, 1978] — *Farquhar D.M.* Emperor as Boddhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire. // HJAS. 1978. Vol.38. No.1.
- [Franke, 1981] — *Franke H.* Tibetans in Yuan China // China under Mongol Rule. Princeton, 1981.
- [Fletcher, 1986] — *Fletcher J.* The Mongols: Ecological and Social Perspectives. // HJAS. 1986. Vol.46. No.1.
- [Gibson, 1990] — *Gibson T.* A Manuscript on Oirat Buddhist History. // CAJ. 1990. Vol.34.
- [Grupper, 1984] — *Grupper S.M.* Manchu Patronage of Tibetan Buddhism during the First Half of the Ch'ing Dynasty // JTS. 1984. No.4.
- [Heissig, 1987] — *Heissig W.* The Religions of Mongolia. London — Henley, 1987.
- [Heissig, 1959] — *Heissig W.* Die Familien und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen. Wiesbaden, 1959.
- [Howorth, 1876] — *Howorth H.* History of the Mongols from the IX-th to the XIX-th Century. Pt.1. The Mongols proper and the Kalmuks. L., 1876.
- [Jagchid, 1970] — *Jagchid S.* Trade, Peace and War between the Nomadic Altaics and the Agricultural Chinese // BICBAS. 1970. No.1.
- [Jagchid, 1971] — *Jagchid S.* Buddhism in Mongolia After the Collapse of the Yuan Dynasty // BICBAS. 1971. No.2.
- [Karma, 1980] — *Karma Thinley.* The History of the Sixteen Karmapas of Tibet. Boulder, 1980.
- [Karmay, 1975] — *Karmay H.* Early Sino-Tibetan Art. Warminster, 1975.
- [Karsten, 1983] — *Karsten J.* Note on ya sor and the Secular Festivals Following the Smon Lam Chen Mo. // Contributions on Tibetan Language, History and Culture. Wien, 1983.
- [Khodarkovsky, 1992] — *Khodarkovsky Michael.* Where Two Worlds Met. The Russian State and the Kalmyk Nomads, 1660–1771. Cornell Univ. Press, 1992.
- [Kitinov, 1996] — *Kitinov B.* Kalmyks in Tibetan History // TJ. 1996. Vol. 21. No.3.
- [Kwanten, 1972] — *Kwanten L.H.M.* Tibetan-Mongol Relations during the Yuan Dynasty. 1207-1368. Univ. of South Carolina. Ph.D., 1972.
- [Laufer, 1987] — *Laufer B.* Sino-Tibetan Studies. Vol.2. New Delhi, 1987.
- [The Life, 1990] — The Life and Teachings of Tsong Khapa / Ed. Robert A.F. Thurman. Dharamsala, 1990.

- [Mote, 1974] — *Mote F.W.* The T'u-mu Incident of 1449 // *Chinese Ways in Warfare*. Cambridge, 1974.
- [Namkhai, 1989] — *Namkhai Norbu*. The Necklace of Gzi. Dharamsala, 1989.
- [Pallas, 1776] — *Pallas P.S.* Sammlungen historischer Nachrichten über die mangelhaften Völkerschaften. T.I. Spb., 1776.
- [Pelliot, 1960] — *Pelliot P.* Notes Critiques d'Histoire Kalmouke. Pt.1–2. P., 1960.
- [Peteck, 1939] — *Peteck L.* A Study of the Chronicles of Ladakh. Calcutta, 1939.
- [Peteck, 1972] — *Peteck L.* China and Tibet in the Early XVIII-th Century: History of the Establishment of Chinese Protectorate in Tibet. Leiden, 1972.
- [Peteck, 1983] — *Peteck L.* Tibetan Relations with Sung China and with the Mongols // *China Among Equals*. Berkeley, 1983.
- [Potala, 1996] — The Potala. Holy Palace in the Snow Land. Beijing, 1996.
- [Pal, 1983] — *Pal P.* Art of Tibet. Berkeley — Los-Angeles — London, 1983.
- [Richardson, 1958] — *Richardson H.* The Karma-pa Sect. A Historical Note // *JAS*. 1958. October.
- [Rinchen, 1974] — *Rinchen J.* Sanskrit in Mongolia // *Studies in Indo-Asian Art and Culture*. New Delhi, 1974.
- [Rockhill, 1998] — *Rockhill W.W.* The Dalai Lamas of Lhasa and Their Relations with The Manchu Emperors of China 1644–1908. Dharamsala, 1998.
- [Rona-Tas, 1965] — *Rona-Tas A.* Some Notes on the Terminology of Mongolian writing // *AOH*. 1965. No.18.
- [Rossabi, 1981] — *Rossabi M.* The Muslims in the Early Yuan Dynasty // *China under Mongol Rule*. Princeton, 1981.
- [Rossabi, 1988] — *Rossabi M.* Khubilai Khan. His Life and Times. Univ. of California Press, 1988.
- [Schram, 1954] — *Schram L.M.J.* The Monguors of the Kansu-Tibetan Frontier. Pt.1. Their Origin, History and Social Organization. Philadelphia, 1954.
- [Schram, 1957] — *Schram L.M.J.* The Monguors of the Kansu-Tibetan Border. Pt.2. Their Religious Life. Philadelphia, 1957.
- [Schulemann, 1958] — *Schulemann G.* Die Geschichte der Dalai Lamas. Lpz., 1958.
- [Serruys, 1975] — *Serruys H.* Sino-Mongol Trade During the Ming // *JAH*. 1975. Vol.9. No.1.
- [Serruys, 1977] — *Serruys H.* The Office of *Tayisi* in Mongolia in the Fifteenth Century // *HJAS*. 1977. Vol.37. No.2.
- [Shakabpa, 1967] — *Shakabpa W.D.* Tibet: A Political History. New Haven — London, 1967.
- [Shen, Liu, 1973] — *Shen T.-L., Liu S.-C.* Tibet and the Tibetans. N. Y., 1973.
- [Smitek] — *Smitek Z.* The Kalmyk Community in Belgrade 1920–1944. [6.m.], [6.r.].
- [Snellgrove, 1987] — *Snellgrove D.* Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and their Tibetan Successors. Vol.2. Boston, 1987.
- [Snellgrove, Richardson, 1968] — *Snellgrove D., Richardson H.* A Cultural History of Tibet. New York — Washington, 1968.
- [Snelling, 1993] — *Snelling J.* Buddhism in Russia. The Story of Agvan Dorzhiev,

- Lhasa's Emissary to the Tsar. Element, 1993.
- [Sperling, 1979] — *Sperling E.* The V-th Karma-pa and Some Aspects of the Relationship between Tibet and the Early Ming // *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*. Oxf., 1979.
- [Sperling, 1982] — *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 // *JTS*. 1982. Vol.2.
- [Sperling, 1983] — *Sperling E.* Did the Early Ming Emperors Attempt to Implement a "Divide and Rule" Policy in Tibet? // *Contributions on Tibetan Language, History and Culture*. Wien, 1983.
- [Sperling, 1987] — *Sperling E.* Some Notes on the Early Bri-gung-pa Sgom-pa. // *Silver of Lapis. Tibetan Literary, Culture and History*. Bloomington, 1987.
- [Sperling, 1987a] — *Sperling E.* Lama to the King of Hsia. // *JTS*. 1987. No.2.
- [Sperling, 1992] — *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. Vol.2. Naritasan shinshoji, 1992.
- [Stein, 1966] — *Stein R.A.* Nouveaux documents tibetains sur le Mi-nag/Si-Hia. // *Melanges de sinologie offerts a Monsieur Paul Demieville*. P., 1966.
- [Szerb, 1980] — *Szerb J.* Glosses on the Oeuvre de Bla-ma 'Phags-pa: 2. Some Notes on the Events of the Years 1251–1254. // *AOH*. 1980. No.34.
- [Tibet, 1979] — *Le Tibet D'*Alexandra David-Neel. Plon, 1979.
- [Tibet, 1983] — *Tibet in Turmoil. A Political Account 1950–1959*. The Nihon Kogyo Shimbun, 1983.
- [Tucci, 1949] — *Tucci G.* Tibetan Painted Scrolls. Vol.1–3. Roma, 1949.
- [Uray, 1983] — *Uray G.* Tibet's Connections with Nestorianism and Manicheism in the VIII-th – X-th Centuries // *Contributions on Tibetan Language, History and Culture*. Wien, 1983.
- [Vernadsky, 1953] — *Vernadsky G.* The Mongols and Russia. New Haven, 1953.
- [Wylie, 1962] — *Wylie T.V.* The Geography of Tibet According to the "Dzam-gling-rgyas-bshad". Roma, 1962.
- [Wylie, 1977] — *Wylie T.V.* The First Mongol Conquest of Tibet Reinterpreted. // *HJAS*. 1977. Vol.37. No.1.
- [Wylie, 1980] — *Wylie T.V.* Monastic Patronage in XV-th Century Tibet. // *AOH*. 1980. Vol.34 (1–3).
- [Yuan organization, 1988] — *Yuan organization of the Tibetan Border Areas* // *Tibetan Studies*. Munchen, 1988.
- [Yumiko, 1992] — *Yumiko I.* 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. Vol.2. Naritasan shinshoji, 1992.

## Summary

The monograph speaks about the history of spreading of Buddhism among Oyirats in XIII–XVII centuries. The author used the original Tibetan, Oyirat, as well as Chinese, Mongolian sources, and a big score of literature.

Oyirats were the West-Mongolian tribes of Khoshouts, Torgouts, Derbets and Jungars. They played important role in Chinggis Khan's Khanate, in Iran (Persia, XIII–XIV centuries), besieged Beijing (XV century), conquered Tibet (XVII–XVIII centuries). The Oyirat distant migrations led to establishment of three independent Oyirat khanates in the middle of XVII century — Jungar Khanate in Central Asia, Khoshout Khanate in Tibet and Torgout (Kalmyk) Khanate in Russia.

The Oyirats lived at the cross roads of different nations and cultures, and due to their migrations they became familiar to customs, way of life, world outlook of many nations in Central Asia. At the beginning of second millennium Oyirats were shamans, then they followed Nestorian Christianity and later became the adherents of Buddhism. From XIII century Oyirats adopted Tibetan Buddhism as their religion. Dharma had been spread on three occasions to Oyirats. The first influence came from the Uighurs. The second influence strengthening Tibetan Buddhism was Chinggis Khan and his successors. Among Oyirats the most powerful was not the Sa-skya-pa, but in fact the 'Bri-gung-pa, Tshal-pa, Kar-ma-pa and other subschools of bKa'-brgyud-pa. The third introduction of the Buddha's teaching began around the XV century, when the dGe-lugs-pa preachers went to the nomads of Amdo and to the North — to Oyirats. Very soon the West Mongolians became the strong followers of the new doctrine.

The author mentions the names of people of that process, the important events, studies the international relations in Central Asia of that period. Oyirats became known as Kalmyks (that means "the traitor", "the piece"), because they accepted Buddhism, while majority of Oyirats, who lived in Persia, adopted Islam. The monograph also speaks about tantrism, the role of Altai lamas in history of Buddhism among Kalmyks, the relations between Oyirats and Muslims, etc. Many famous persons were involved into the history of Buddhism among Oyirats: Dalai Lama III, Dalai Lama V, Chinese emperors, and others. For Oyirats Buddhism was mainly the ideology, than religion.

# Оглавление

Введение .....	5
Глава 1. ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ ПО ИСТОРИИ БУДДИЗМА У ОЙРАТОВ .....	16
1.1. Тибетские, монголоязычные, китайские и другие источники по исследуемой теме .....	16
Тибетские источники .....	16
Монгольские и другие источники .....	24
Ойратские источники .....	28
1.2. Отечественная и зарубежная литература по исследуемой теме .....	32
Глава 2. РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ ОЙРАТОВ ДО ПАДЕНИЯ ДИНАСТИИ ЮАНЬ .....	51
2.1. Основные этапы ранней истории ойратов .....	51
2.2. Религии и верования западных монголов. Ранний этап распространения буддизма .....	57
2.3. Распространение тибетской буддийской школы Кагью у ойратов как средний этап истории буддизма у западных монголов .....	64
Глава 3. ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ У ЗАПАДНЫХ МОНГОЛОВ В XV – СЕРЕДИНЕ XVII ВЕКОВ .....	75
3.1. Буддизм у восточных и западных монголов до середины XV века .....	75
3.2. Распространение у монгольских народов тибетской буддийской школы Гелук .....	84
3.3. Ойраты и становление школы Гелук как доминирующей в монголоязычном мире и в Тибете .....	90
Глава 4. ОСОБЕННОСТИ БУДДИЗМА У ОЙРАТОВ В СРЕДНИЕ ВЕКА .....	103
4.1. Религия в политической идеологии ойратов .....	104
4.2. Буддизм и ойратское общество .....	117
4.3. Тантризм и шаманизм у ойратов .....	130
Заключение .....	147
ПРИЛОЖЕНИЯ .....	152
Происхождение Дхарма-линий в стране торгоутов, благотворной, все-блаженной и всеочищающей .....	152

Указ ея императорского величества самодержицы всероссийской из государственной Коллегии иностранных дел господину генералу-лейтенанту ковалеру и сибирскому губернатору Мятлеву . .....	161
Глоссарий .....	174
Список сокращений .....	175
Список источников и литературы .....	176
Summary .....	188
Оглавление .....	189



КИТИНОВ Баатр Учанович  
СВЯЩЕННЫЙ ТИБЕТ И ВОИНСТВЕННАЯ СТЕПЬ:  
БУДДИЗМ У ОЙРАТОВ (XIII – XVII вв.).  
Москва: Т-во научных изданий КМК. 2004. 190 с.

Для заявок: 123100 Москва а/я 16, изд-во КМК  
kmk2000@online.ru  
см. тж. <http://webcenter.ru/~kmk2000>

Формат 60x90/16. Объем 12 печ.л. Бум. офсетная.  
Подписано в печать 23.12.2003. Тираж 1000 экз. Заказ № 9335  
Отпечатано в полном соответствии с качеством  
предоставленных диапозитивов в ППП «Типография «Наука»  
121099, Москва, Шубинский пер., 6



КИТИНОВ Баатар Учаевич родился 29 марта 1966 г.

Окончил в 1990 г. Калмыцкий государственный университет, затем аспирантуру Института стран Азии и Африки при МГУ. Кандидат исторических наук.

В 1992–1993 гг. проходил научную стажировку в Библиотеке тибетских работ и архивов (г. Дхарамсала, Индия).

В рамках международной программы “Лидеры в области окружающей среды и развития” (LEAD-Program) обучался в Коста-Рике, Туркмении, Японии и Зимбабве. В настоящее время — сотрудник Центра индологических и буддологических исследований ИСАА при МГУ. Изучает проблемы истории религий, развития глобальных и локальных систем и обществ, национальной безопасности с точки зрения культурно-исторической и политической ретроспективы и перспективы.

Handwritten text in Mongolian script, likely a list or index, arranged in columns. The script is cursive and dense, covering the right side of the page. It appears to be a detailed record or a catalog of items, possibly related to the research or travels mentioned in the text on the left.