

Б.У. Китинов

БУДДИЗМ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ЛИДЕРЫ ТИБЕТА В ИСТОРИИ ЧЕТЫРЕХ ОЙРАТОВ



Том I

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Б. У. КИТИНОВ

**БУДДИЗМ
И РЕЛИГИОЗНЫЕ ЛИДЕРЫ
ТИБЕТА В ИСТОРИИ
ЧЕТЫРЕХ ОЙРАТОВ**

Том I

МОСКВА
ИВ РАН
2021

ББК 63.3
К45

Ответственный редактор:
д.и.н., проф. В. П. Андросов
Edit by V. P. Androsof

Рецензенты:

д. и. н. С. Л. Кузьмин (ФГБУН ИВ РАН)
д. и. н. А. А. Курапов (зам. директора ГБУК АО «Астраханский заповедник»)
к. и. н. Ю. И. Дробышев (ФГБУН ИВ РАН)

Утверждено к печати
Издательской комиссией Ученого совета
Института востоковедения РАН

Китинов Б. У.

К45 Буддизм и религиозные лидеры Тибета в истории Четырех ойратов : в 2 т. Т. 1. / Отв. ред. В. П. Андросов; Ин-т востоковедения РАН. — М.: ИВ РАН, 2021. — 280 с., ил.

Kitinov, B. U.

Buddhism and the Religious Leaders of Tibet in the History of Four Oirats: in 2 Vol. Vol. 1 / ed. by V. P. Androsof. — Moscow: IOS RAS, 2021. — 280 p., il.

ISBN 978-5-907543-05-8 (общий)

ISBN 978-5-907543-06-5 (Т. 1.)

Монография посвящена изучению буддийского фактора в истории западно-монгольского народа ойратов в период с сер. XV в. по 1771 г. Автором раскрыты слабоизученные в мировой востоковедной науке вопросы влияния религии на политическую и этническую историю Четырех ойратов в контексте событий и процессов в Тибете, Центральной Азии, Монголии, Китае, России. Подробно рассмотрены особенности проникновения тибетского буддизма к ойратам, взаимодействие ойратов с духовными лидерами Тибета, роль религии в становлении и развитии ойратских государств, ее решающее значение в оформлении национальной идентичности и легитимации власти у ойратов. Для историков, религиоведов, политологов, и всех интересующихся историей религии в кочевых сообществах.

The monograph studies the Buddhist factor's role in the history of the Western Mongolian people of Oirats in the period from the middle of XV century to 1771. The author disclosed the poorly studied in the Oriental studies issues of religion's influence on the political and ethnic history of Four Oirats in the context of events and processes in Tibet, Central Asia, Mongolia, China, Russia. The features of the penetration of Tibetan Buddhism to Oirats, the interaction of Oirats with the spiritual leaders of Tibet, the role of religion in the formation and development of the Oirat states, its decisive importance in the design of national identity and the legitimization of authority among the Oirats are considered in detail. For historians, religious scholars, political scientists, and those interested in the history of religion in nomadic communities.

На лицевой стороне обложки: Далай-лама (Пятый) и хан (Гуши) (Kircher A. China Illustrata. Transl. by Dr. Charles D. Van Tuyl. Б.м., 1986. P. 66).

© Китинов Б. У., 2021
© ФГБУН ИВ РАН, 2021

Предисловие

Ойраты – народ удивительной исторической судьбы, подобных примеров совсем немного. Изучение религии в прошлом ойратов раскрывает картину не только их духовных поисков и достижений, но и влияния религии на политическое и этническое развитие этого западномонгольского народа.

Ойраты верили в свою судьбу, верили в учение Будды, следуя его словам: «Правильные действия – это результат правильных воззрений. Будьте уверены в себе!» Ойраты много воевали, чтоб сохраниться на трудных дорогах истории. Их лозунгом было: «Неважно, кто против, важно, кто рядом!» Эта идея четко обозначена в устном народном творчестве:

«Словно зубья пилы или иглы ежа,
Сомкнутым строем в четыре угла
Вечно ойраты стоят».

Работая над этой книгой, я хотел, чтобы вы, мои дорогие читатели, прислушались к словам ойратских ханов и тайшей – то, что они говорили века назад, было сказано и для будущего. Прислушайтесь к изречениям далай-лам и духовных лидеров народа, таких, как Зая-пандита и Шакур-лама – это вполне могло быть их напутствием ойратским потомкам.

Мне хотелось, чтобы, читая эту книгу и мысленно продвигаясь с ойратами через пустыни Такла-макан или Сирийскую, преодолевая горы Тянь-Шань, Тибет или Кавказ, переходя через реки Иртыш, Евфрат или Хуанхэ, вы помнили, что пути-дороги прошлого – это потенциал сегодняшнего и завтрашнего. Я уверен, что память прошлого всегда поддержит в трудную минуту.

Благодарности

Написание научного труда немыслимо без соучастия многих людей, с которыми обсуждаются какие-то вопросы, идет обмен идеями. Они уточняли переводы, корректировали мои нечеткие мысли, правили предложения или даже целые абзацы текста, подсказывали какие-то работы, давали советы и рекомендации. Это – мои наставники и учителя, члены семьи и друзья, коллеги в Институте востоковедения РАН (ИБ РАН) и Российском университете дружбы народов (РУДН). Я горжусь их теплым отношением ко мне и тому делу, которым я занимаюсь. Невозможно всех их здесь упомянуть, поэтому хочу принести за это свои извинения. Вот лишь некоторые имена.

Я высоко ценю консультации и советы Б. А. Бичеева (Калмыцкий научный центр – далее КНЦ РАН), В. П. Санчирова (КНЦ РАН), Ю. И. Дробышева (ИБ РАН), Ген Санала (монастырь Дрепунг Гоманг, Индия), К. Этвуда (Christopher Atwood, University of Pennsylvania, США), Э. Сперлинга (Elliot Sperling, Indiana University, США), П. Швигера (Peter Schwieger, Bonn University, Германия), А. Маккея (Alex McKay, Australian National University, Австралия), Х. Цэнгэла (Hoshuud Tsengel, Lanchou University, КНР).

Выражаю искреннюю признательность за поддержку и содействие Г. И. Быковой (РУДН), С. Л. Кузьмину (ИБ РАН), А. И. Джуджиеву, Э. Н. Окунову, А. И. Леджинову, К. В. Шварцу, Р. Н. Эрдниеву, Алтан-Очиру (Академия социальных наук Китая), О. Батсайхану (Монгольская академия наук), Менгке (Mengke, Lanchou University, КНР), Й. Реккелу (Johannes Reckel, Gottingen University, Германия), На. Сухэбаатару (Монгольская академия наук), В. Уоллес (Vesna Wallace, California University, США).

Я благодарен Д. Рамси (David Rumsey) за разрешение использовать карты из «Коллекции карт Дэвида Рамси, Центр карт Дэвида Рамси, Стэнфордские библиотеки» (David Rumsey Map Collection, David Rumsey Map Center, Stanford Libraries, США).

Также хочу отметить внимание со стороны руководства и сотрудников архивов и библиотек: Российского государственного архива древних актов (РГАДА, Москва), Архива внешней политики Российской империи (АВПРИ, Москва), Национального архива Республики Калмыкия (НАРК, Элиста), Библиотеки тибетских работ и архивов (Library of Tibetan works and archives – LTWA, India) и Китайского тибетологического центра (China Tibetology Research Center – CTRC, China).

Я признателен руководству и сотрудникам Института востоковедения РАН (директор – А. К. Аликберов) и Отдела истории Востока ИВ РАН (руководители – Д. Д. Васильев, Д. В. Дубровская), своим коллегам и товарищам за помощь и искренний интерес, проявленный к написанию этой работы, ее изданию, подготовке карт (Е. С. Гришин).

Мой редактор В. П. Андросов сделал очень ценные замечания и уточнения, во многом улучшившие теоретическую разработку темы монографии. Это моя вторая с ним работа над книгой, в первой он тоже был редактором. Та книга была высоко оценена как специалистами, так и обычными читателями, интересующимися буддизмом. К сожалению, третьей совместной работе уже не быть...

Отдельные вопросы, отраженные в монографии, были в разное время обсуждены с Его Святейшеством Далай-ламой (H.H. the Dalai Lama), моим наставником геше Соднамом Ринченем (Ven. Geshe Sodnam Rinchen), досточтимым Кирти Ценшаб ринпоче (Ven. Kirti Tsenshab Rinpoche), досточтимым Тэло тулку ринпоче (Ven. Telo tulku Rinpoche), Таши Церинг (Tashi Tsering, LTWA), а также с г-жой Сувсой (Mrs Suvsa), более известной как торгутская принцесса, потомок последнего калмыцкого хана Убаши. Всем им я выражаю свою искреннюю благодарность.

Монография написана на основе докторской диссертации, в ходе защиты которой в ИВ РАН прозвучали доброжелательные советы и рекомендации со стороны моих официальных оппонентов – д.и.н., проф., чл.-корр РАН Н. Н. Крадина, д.и.н., проф. Н. Л. Жуковской, д.и.н., доц. С. В. Джунджузова, а также были даны в положительных отзывах на автореферат от д.и.н., проф. В. Д. Дугарова (Бурятский государственный университет им. Доржи Банзарова), д.и.н., проф. Ю. В. Кузьмина (Байкальский государственный университет), д.п.н. Р. Н. Лункина (Институт Европы РАН), д.и.н., проф. Ю. Г. Смертина (Кубанский государственный университет), проф. Агнеш Бирталан (университет Этвоша Лоранда, Будапешт, Венгрия), проф. Юмико Ишихамы (университет Васеда, Токио, Япония), проф. Ли Нарангоа (Национальный университет Австралии, Канберра, Австралия). Их замечания позволили привлечь новые источники и в целом улучшить текст, за что я им очень признателен.

Оглавление

<i>Введение</i>	9
<i>Глава 1. Источники и методологические основы исследования</i>	20
1.1. Степень научной разработанности проблемы	20
1.2. Источниковедческая база исследования	30
1.3. Теоретико-методологические основания исследования	45
<i>Глава 2. Ойраты в монгольский и постмонгольский периоды: религия и этнос</i>	56
2.1.1. Ранняя этнополитическая история ойратов	56
2.1.2. Религиозные воззрения ранних ойратов	67
2.2.1. Особенности религиозного и политического развития ойратов с середины XIV в. до середины XV в.	78
2.2.2. Первая (Ранняя) конфедерация ойратов: этнический и политический аспекты формирования	92
2.3.1. Ойраты как «калмаки»: религиозный дискурс идентичности	104
2.3.2. Политическая и религиозная история ойратов в иль-ханской Персии	117
<i>Глава 3. Буддизм в политике ойратов периода с последней трети XV в. по 1640-е гг.</i>	127
3.1.1. Роль религии в становлении и развитии Второй (Средней) конфедерации ойратов	127
3.1.2. Буддизм в Тибете и роль Алтан-хана в распространении учения Гелук у монгольских народов	142
3.2.1. Маньчжурская экспансия на юго-востоке Монголии и осложнение религиозной ситуации в Амдо	153

3.2.2. Этнополитические причины распада Второй (Средней) конфедерации ойратов и фактор школы Гелук.....	162
3.3.1. Тибетские походы Гуши-хана: буддийский фактор в политическом развитии ойратов к середине XVII в.	179
3.3.2. Джунгария как Третья (Поздняя) конфедерация: этно-религиозный аспект идентичности «поздних» ойратов.....	194

Глава 4. Тибетский фактор в этнорелигиозном развитии ойратов в период с 1640-х по 1690-е гг.	209
4.1. Далай-лама Пятый и политическая история хошутов и Хошутского ханства.....	209
4.2.1. Буддизм и народ ойратов в объединительной политике Галдана Бошогту-хана.....	223
4.2.2. Роль религии в джунгаро-халхаской войне.....	237
4.3.1. Буддийский фактор в законодательстве ойратов.....	250
4.3.2. Буддийский фактор в политике первых правителей у калмыков	262

Введение

Буддизм имеет продолжительную историю у ойратов, это учение оказало значительное воздействие на социальное, политическое, культурно-цивилизационное развитие народа. Зафиксированная источниками история ойратов насчитывает более чем 800-летний период, полный ярких героических и драматических событий, и ее по праву следует отнести к числу наиболее уникальных.

Ойраты вышли на мировую историческую арену в 1207 г., в начальный период создания Чингисханом своей империи. Этот этноним (ойр. *oyirad*) был их самоназванием, так они именуются в «Сокровенном сказании монголов» (XIII в.) и в период династии Юань, венецианский купец Марко Поло (1254–1324) именовал их *гориатами* (Horiads), францисканец Плано Карпини (ок. 1182–1252) – *войратами* (Voyrats). Они также были известны как *хойин ирген* (*hoy-in irgen*, лесные люди) у ранних монголов, *соз-по* (*sog-po*) и *о-род* (*o-rod*) у тибетцев, *вэйла-тэ* (*wei-la-te*), *ва-ла* (*wa-la*) и *олу-тэ* (*o-lu-te*) у китайцев (эпохи династий Мин и Цин), назывались *авиратай* (*awirataye*) на сиро-арамейском, *калмак* (*qalmak*) у среднеазиатских мусульманских народов. Однако уже спустя чуть более полутора веков, с конца XIV в., они стали чаще зваться как «Четыре ойрата» (ойр. *dörbön oyirad*, тиб. *o rod tsho pa bzhi*, кит. *ssy wei-la-te/ o-lu-te*). Ниже автор подробнее обсудит этот своеобразный политико-этнический термин, применявшийся в отношении многоплеменного объединения ойратов, однако считает необходимым дать ему здесь краткий курс.

Вероятно, одним из первых, кто употребил числительное «четыре» в отношении ойратов, был Рашид-ад-дин (1247–1318), известный персидский политический деятель (везир) и историк эпохи монгольской династии Хулагуидов, прославившийся своей фундаментальной работой «Джами-ат-таварих» («Сборник летописей»). Он отметил, что ойраты в

империи Чингисхана составляли «четыре тысячи». Четыре, но уже не тысячи, а тумена ойратов упоминаются монгольским ученым ламой Лубсан Данзаном в хронике «Алтан тобчи» (XVII в.) в описании событий у монголов в конце XIV в. «Четыре ойрата» понимались и современниками, и специалистами, изучающими этот народ, как союз, или конфедерация; буквально каждый ученый, изучающий историю ойратов, отмечает эту особенность. Практически во всех сохранившихся ойратских (калмыцких) исторических работах излагается прошлое не просто ойратов, но Четырех ойратов, один из таких источников – «История Хо-Орлока» – насчитывает три конфедерации¹ у ойратов: *Ранние Четыре ойрата*, *Средние Четыре ойрата* и *Поздние Четыре ойрата*, с различным этническим составом, из которых наиболее известными стали джунгары, торгуты, хошуты и дербеты. В XVII в. каждое ойратское государство (ханство), которых было три на огромном пространстве Евразии, стало именовать себя как Четыре ойрата. Самой известной из них была Джунгария – страна, навсегда вписавшая себя в историю народов и государств от Сибири и Монголии до Тибета, от Маньчжурии и Китая до Казахстана и Афганистана.

Известный американский монголовед К. Этвуд полагает возможным именовать регион, где позже появится Джунгария, *Джунгарской впадиной* [Atwood, 2004, p. 574]; границы: на севере – среднее течение Иртыша, на востоке – монгольский Алтай, на юге – Тянь-Шань, на западе – Семиречье. Такой географический подход нам представляется удачным, и далее в работе эта территория вплоть до образования Джунгарского ханства, как правило, будет упоминаться как Джунгарская впадина либо равнина / котловина.

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

¹ Объединение ойратов именовалось *холбоо* (oyirad-in xolbō). В настоящей монографии автор называет его, как правило, *конфедерацией* (подробнее см. ниже).

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

Отмеченные и иные факторы создали здесь ко времени начала монгольских завоеваний уникальные условия для формирования среды, позволившей осесть и укрепиться этническим группам союзного (конфедеративного) характера, сочетавшим свой нomaдизм с соблюдением географического ареала этой территории, осознающим естественные пределы своих миграций. Таким образом, население, пребывавшее в Джунгарской равнине к началу походов Чингисхана и его первых потомков, в течение XIII в. было пополнено или вытеснено ойратами, чьим местопребыванием до того была Южная Сибирь (верховья Енисея – Восьмиречье). Ойраты были объединены в конфедерацию народов, принадлежавших в основном к монгольскому этносу (поэтому они также зовутся *западными монголами*), при наличии небольшого тюркского этнического компонента. Этими кочевниками были созданы мощные государственные образования, существовавшие в XV и XVII–XVIII вв., что стало возможно не только благодаря таланту и энергичности их выдающихся лидеров, но также ввиду немаловажного влияния религии на политическую и этническую историю ойратов. Религия (буддизм) своим учением и активностью лам оказала безусловное воздействие на формирование ойратских конфедераций. Другой характерной особенностью их истории является многовековая борьба с Юаньской, Минской, а затем Цинской империями.

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

С буддизмом ойраты впервые познакомились не позже первой трети XIII в. Сложные политические процессы, которые имели место у них в XIII–XIV вв., специфика этнического развития, неоднозначное влияние на ойратов Юаньской, Минской и Цинской империй, противоречивое взаимодействие с восточными монголами и исламским Могулистаном

(Восточным Туркестаном) выступили тем фоном, на котором разворачивалось проникновение, укрепление и развитие у них различных школ (направлений) тибетского буддизма. Первых значительных успехов среди ойратов учение Будды достигло в период правления так называемой *чороской династии* – линии правителей из рода *чорос* (первая половина XV в.), особенно при Эсэне-тайши.

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

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

Таким образом, буддийский фактор оказал значительное воздействие на этническое развитие ойратов, на политическую историю этого народа, всемерно содействуя формированию особых отношений между ойратами и религиозными лидерами Тибета.

Научная актуальность проведенного исследования определяется тремя обстоятельствами.

Первое: особое внимание, уделяемое воздействию буддизма на историю ойратов, позволяет выявить основополагающие причины и последствия роли религии у этих кочевников. Таким образом, речь идет о буддийском факторе в политической истории ойратов, пребывавших в Джунгарии²

² Поскольку в изучаемый период основной территорией ойратов была Джунгарская впадина (подробнее см. ниже), обычно включаемая в состав Восточного Туркестана, то мы под

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

Второе: анализ связанных с религиозным фактором событий и процессов, воздействовавших на ойратов, создает условия для более глубокого и разностороннего понимания особенностей их этнической истории. В ойратоведении (монголоведении) до сих пор остается малоизученным вопрос соотношения религиозной ориентации и этнической истории западных монголов, в частности роли монгольского и тюркского компонентов, соответственно, буддизма и ислама. Этот вопрос обычно рассматривался в русле влияния военно-политических событий (войны с Китаем, восточными монголами и тюркскими соседями, межойратские трения, помощь тибетской школе Гелук и Далай-ламе) на миграции ойратов, образование или распад их конфедерации (союза), и лишь в последние годы ученые обратили отдельное внимание на значение религии в этническом развитии народа, в судьбе его отдельных этнических групп и личностей (работы В. П. Санчирова, Р. Таупьера, Х. Цэнгээла и др.). Выходящие публикации позволяют сделать вывод о большом исследовательском потенциале поставленных в работах вопросов и перспективности расширения изучаемой тематики в пользу компаративных религиозно-духовных (культурных) и этнических изысканий.

Джунгарией понимаем северную часть этого обширного региона (севернее гор Тянь-Шань, известных также как Небесные горы).

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

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

Автор уделяет внимание истории государственных образований⁴ ойратов, существовавших в середине XV в. и в период с первой трети XVII в. по 1771 г.: в северной части Восточного Туркестана – Джунгарское ханство, в Северо-Восточном Тибете (Амдо) – Хошутское ханство, в России (на северном Каспии и Поволжье) – Калмыцкое ханство; этническим группам (этносам) ойратов (объединения, конфедерации), игравшим ведущую роль в разные периоды истории народа. В монографии рассматриваются предпосылки возникновения и развитие буддизма у ойратов, влияние учения и лам на политическую и этническую историю народа.

Должное внимание уделяется событиям и процессам, обусловившим сотрудничество и соперничество государственных образований ойратов с восточными монголами, в том числе в сфере религии, роли законодательных инициатив ойратских лидеров в укреплении влияния буддизма как необходимого условия для развития общества и государства. Также

⁴ Иногда сложно выяснить время возникновения и условия обозначения государственных образований теми или иными определениями, поэтому автором используются понятия, синонимы в зависимости от контекста материала: ханство, полития, государство.

изучается взаимодействие сторон в треугольнике: ойраты – Тибет – империя (Китай Юаньский, Минский, Цинский и Россия).

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

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

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

В 1771 г. завершилось развитие ойратской государственности. Принципиальные события, обусловившие падение Хошутского и Джунгарского ханств, произошли в 1720-е и 1750-е гг., но именно уход калмыков из России и возвращение в 1771 г. на свои прежние земли, превращенные цинскими властями в провинцию Синьцзян, стали вехой, подтвердившей существенную роль буддийского фактора в политической и этнической истории ойратов.

Монография ставит целью дать комплексную характеристику влиянию и роли буддийского фактора (как учения и деятельности религиозных лидеров Тибета) в истории ойратов, оценить его значение во взаимоотношениях ойратов с Тибетом, с Минской и Цинской империями, Монголией и Россией. Это позволит рассмотреть методы взаимодействия институтов кочевого общества и религиозной идеологии, влияние буддизма на полити-

ческую практику ойратских лидеров, выбор ими определенных духовных ориентаций и предпочтений. Такой подход предполагает изучение роли буддийского фактора в нескольких направлениях: разноплановом воздействии тибетских иерархов на ойратов, а также влиянии на этих кочевников минского (китайского), цинского (маньчжурского) и российского дворов; в содержании, роли и значении законодательных актов, их функционировании в условиях территориально-политического размежевания ойратов; в этническом развитии ойратов (буддизм как консолидирующий фактор в тех или иных условиях, а также при формировании новых стратов (субэтносов) и т. п.). Создание ойратских ханств и особенности их политики на обширной евразийской территории были обусловлены и своеобразием этнического состава этих государственных образований, религиозными мотивациями и реакциями, что привело к особым характеристикам ойратского общества в идентичности, духовно-идеологической сфере, роли религиозного авторитета.

Указанная цель определила круг исследуемых задач:

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

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

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

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

- выявить влияние буддийского фактора (в лице религиозных лидеров, институтов и норм) на политическую и этническую историю, законодательство ойратов, формирование и развитие их государственных образований в период со второй трети XVII в. до первой четверти XVIII в.,

обращая особое внимание на религиозный фон военно-политических событий (подчинение Тибета Гуши-ханом в 1637–1642 гг., ойрато-халхаская война конца XVII в. и джунгарское завоевание Тибета в 1717–1720 гг.);

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

- проанализировать воздействие буддийского фактора на ойратов (в т. ч. калмыков), на их коммуникации (контакты и связи) и определить роль религиозных и политических институтов, норм законодательства в укреплении их буддийской и этнической идентичности и единства, это касается и посольского обмена с тибетскими лидерами и цинским двором;

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

Очевидно, что в рамках одной монографии практически невозможно дать исчерпывающий анализ заявленным задачам и вопросам. Так, отдельные стороны жизнедеятельности ойратов, их конфедераций даются в общих чертах или в контексте обсуждения иных вопросов – например, это касается экономического развития ойратов в различные периоды истории, некоторых эпизодов их политической истории (особенно в период между падением чороской династии и становлением власти Хара-хулы – главы элэтов-джунгаров), причин выхода отдельных групп ойратов (например, багатудов) из состава конфедераций и др. Вместе с тем целый ряд вопросов, не обозначенных в задачах настоящего исследования, изучается с точки зрения их потенциала для раскрытия темы: становление института далай-лам и панчен-лам; происхождение ойратов и этимология слова «ойрат»; ранние ойрато-тибетские отношения; миграции ойратов; роль ислама и христианства у ойратов в разные периоды их истории; доктринальная борьба лидеров тибетского буддизма и др. Отдельные пункты даны во Введении обзорно, они более подробно излагаются ниже (например, вопрос о времени появления Джунгарского ханства).

В работе не уделяется специальное внимание истории буддизма в Тибете и у восточных монголов, обрядовой и иной подобной специфике локальных вариаций этого учения, культовым сооружениям у ойратов, поскольку такие темы, будучи, с одной стороны, достаточно исследованы, обладают обширной историографией (особенно в части истории буддизма в Тибете и Монголии), с другой стороны, требуют отдельного изучения с привлечением вновь открытых источников и недавних публикаций. Вопросы, соотносимые с культовой стороной буддизма у ойратов, с содержанием буддийских трудов, переведенных ламами и их учениками, с учениями различных течений (школ) буддийской мысли, с эволюцией религиозных предпочтений различных школ тибетского буддизма у ойратов, с практикой подношений и поклонений и т. п., обсуждаются в контексте их потенциала для раскрытия темы.

Под используемым в монографии понятием «буддийский фактор» подразумевается сочетание ряда аспектов буддизма (текстовый, культовый, мировоззренческий), а также роль отдельных духовных лидеров Тибета (лам), институтов и понятий, имевших прямое либо опосредованное влияние на историю ойратов⁵.

В монографии понятия «культура» и «цивилизация» используются как обладающие равным смыслом, т. к. они, «что бы там ни говорили, в большинстве случаев могут употребляться как взаимозаменяемые» [Бродель, 1992, с. 60], если иное не оговорено специально.

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

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

⁵ Более подробно см. ниже.

В работе впервые доказано, что именно религиозные предпочтения ойратов повлияли на определение их как *калмаков* / *калмыков*, при этом определено, что сам этноним произошел от топонима Калмак – местности, занятой ими при переходе из Южной Сибири в сторону современной провинции СУАР КНР в период монгольских завоеваний. Обсуждая особенности и условия перемещений ойратов в Южную Сибирь в конце XVI – начале XVII вв., уточняя маршруты их миграции, автор впервые ставит вопрос о маршруте ойратского войска к озеру Кукунор в 1636–1637 гг. и предлагает свое видение, основываясь на релевантных источниках. Впервые на основе использования малоизвестного маньчжурского источника захват джунгарами Лхасы в 1717 г. трактуется как попытка «очищения» учения школы Гелук от практик школы Ньингма и «назначения» Панчен-ламы лидером Гелук вместо Далай-ламы.

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

Монография является первой в мировом востоковедении научной работой, где на основании широкого массива источников (неопубликованных и опубликованных) с привлечением последних достижений исторической науки изучена и обоснована значительная роль буддизма и религиозных лидеров Тибета в истории Четырех ойратов периода с середины XV в. до 1771 г.

Глава 1

Источники и методологические основы исследования

Изучение взаимодействия тибетских буддийских лидеров и ойратов, влияние буддизма на историю западных монголов не получило достаточного освещения в современной исторической науке. С одной стороны, имеется значительный массив изданий по политической истории ойратов, их этническому развитию, однако их авторы практически не касаются религиозной детерминанты соответствующих процессов и явлений, взаимодействий и реакций. С другой стороны, есть немало работ, изучающих историю буддизма у ойратов, особенности его проявления в различные периоды истории народа (как правило, постджунгарского), однако буддизм часто рассматривается в отрыве от развития и роли этой религии в Тибете, Монголии и Китае в сопоставимом периоде времени, а сами публикации основываются более на общебуддийских контекстах. В результате остаются малопонятными, необъясненными либо вовсе неизвестными локальные или временные причины актуализации буддийского фактора, составлявшего сущностный компонент в этносе народа, влияние религии на реакцию ойратов на внешнее воздействие и внутреннее развитие, взаимодействие политики и религии, роль высших лам и т.д. Тем самым неоправданно сужаются возможности выявления религиозной мотивации при анализе причин и условий событий, процессов и их результатов в истории ойратов.

1.1. Степень научной разработанности проблемы

Историография изучаемой темы разделена на ряд категорий по принципу «от общего к частному», при этом работы, касающиеся пограничных народов и регионов, выделены в последнюю, шестую категорию.

Первая категория публикаций – обобщающие работы по политической и этнической истории ойратов

Вероятно, первой комплексной работой по политической и этнической истории ойратов (калмыков) является «Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов и владельцев» В. М. Бакунина (1761 г.) [Бакунин, 1995]. Несомненным достоинством книги является информация «из первых рук», т. к. автор по долгу службы был вовлечен в события у калмыков в первые десятилетия XVIII в. Его описания дают достаточно цельную картину влияния религии на политические процессы у калмыков. Одной из ранних работ, где дается обобщающая история ойратов, является «Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени» (1834 г.) известного синоведа Н. Я. Бичурина [Бичурин, 1991]. Будучи глубоко «погруженным» в китайские хроники, он был недостаточно критичен к их содержанию, что отмечалось специалистами. Труды Н. Я. Бичурина [Бичурин, 1960], В. И. Волобуева [Волобуев, 2018], П. К. Козлова [Козлов, 1948] и Г. Е. Грумм-Гржимайло [Грумм-Гржимайло, 1948] важны для географической «привязки» изучаемых событий.

В 1920-х гг. вышли работы Н. Н. Пальмова по истории калмыков. Основанные на тщательно проанализированных архивных данных, они стали крупным вкладом в изучение политических событий и процессов у калмыков [Пальмов, 1922, 1926, 1927, 1928, 1929, 1932].

Труд И. Я. Златкина «История Джунгарского ханства» [Златкин, 1983] – первая в отечественном и мировом ойратоведении (монголоведении) капитальная работа, где удалось не только собрать, систематизировать и проанализировать большой объем архивных материалов и научных публикаций, но также подвести серьезный научный фундамент в понимание прошлого ойратов. Хотя И. Я. Златкин изучал активность лам (например, Зая-пандиты), отдал должное религиозной подготовке Галдана Бошогтухана, все же религиозный контекст истории ойратов не получил у него должного освещения. А. И. Чернышев для изучения политической и этнической истории ойратов в XVIII в. привлек данные из минских и цинских источников [Чернышев, 1990]. Для нас важными являются информация по этническим группам ойратов и сообщения о ламах среди них.

Значимым явлением стало издание монографии «Происхождение калмыцкого народа» Г. О. Авляева [Авляев, 2002]. Несмотря на отдельные спорные утверждения, книга ценна подробными разборами сложных вопросов этногенеза калмыков. Интерес представляют капитальные обобщающие работы по истории ойратов и калмыков: «Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период» [Очерки, 1967] и трехтомная

«История Калмыкии с древнейших времен до наших дней» [История Калмыкии, 2009, т. 1, 3]. Для нашей работы важным был первый том этого издания (разделы II и III, автор В. П. Санчиров), где комплексно рассмотрены сложные вопросы этнического состава ойратов, роли религии в их политике и т. п. Тщательное изложение событий в Калмыцком ханстве, последовавших за смертью Аюки-хана, их системный анализ характеризует монографию А. В. Цюрюмова «Калмыцкое ханство в 1724–1741 гг.: хроники династийных междоусобиц» [Цюрюмов, 2005].

Комплексной работой является книга известного ойратского историка из СУАР КНР Хо Бадая «Изучение истории и культуры ойрат-монголов» [Badai, 2004], где впервые определены периоды существования ойратских конфедераций (союзов), даны обзоры основных исторических периодов народа.

Важные для понимания особенностей истории ойратов-хошуты работы издал ойратский ученый Хошууд Цэнгэл из университета Ляньчжоу КНР. В статьях, собранных в книге «Источниковедение и история ойратов и верхних монголов» [Цэнгэл, 2017] (серия «Библиотека ойратика»), он изучает источники по истории ойратов, написанные на тибетском, китайском, монгольском и ойратском языках. В совместной с Гу. Цэрэнбалом публикации он обращает внимание на законодательство ойратов [Цэрэнбал, Цэнгэл, 2018]. В этой же серии «Библиотека ойратика» вышла монография известных ойратских ученых из Монголии На. Сухбаатара и Д. Баярсайхана «История хойтов» [Сухбаатар, Баярсайхан, 2016] – об ойратах-хойтах, история которых все еще остается малоизученной. В книге также приводятся малоизвестные данные по истории других ойратов.

Из работ западных специалистов следует выделить монографию П. Пелльо «Критические заметки по истории калмыков» [Pelliot, 1960], посвященную анализу многих запутанных страниц истории ойратов. Р. Таупьер, изучая идеологию ойратов XVII в. в контексте их истории, обратил внимание на этническую связь поздних ойратов с ранними и выделил значение религии. Он также отметил, что все ойратские народы были вовлечены в многовековые процессы государственного строительства, и «воспоминания о тех усилиях сформировали сильную часть их наследия» [Taupier, 2014, p. 21].

Вторая категория публикаций – посвященные истории буддизма у ойратов

Здесь прежде всего следует отметить работы ученых из Калмыкии.

Во второй половине XX в. в Калмыкии выходили сборники статей по истории буддизма у ойратов и калмыков [Ламаизм, 1977]; [Ламаизм, 1980].

Статьям присуща традиционная для советской науки негативная оценка роли религии в истории народа. С 1990-х гг. стали выходить работы, изучающие историю и религиозные воззрения калмыков; это, например, исследования Э. П. Бакаевой [Бакаева, 1994, 2003] и Г. Ш. Дорджиевой [Дорджиева, 1995, 2012]. Отдельные вопросы по истории буддизма у калмыков, влиянию религии на культурно-цивилизационные процессы у кочевников и роли государства затрагиваются В. Н. Бадмаевым [Бадмаев, 2016], Е. Ш. Музраевой [Музраева, 2017], М. С. Улановым [Бадмаев, Уланов, Сангаджиева, 2017].

В монографии вопросы, относящиеся к роли шаманизма у монгольских народов, в т. ч. у ойратов, изучались с привлечением трудов таких крупных специалистов, как Д. Банзаров [Банзаров, 1891], Ю. И. Дробышев [Дробышев, 2018], П. К. Дашковский [Дашковский, 2019].

А. А. Курапов является автором известных исследований о роли буддизма в истории калмыков [Курапов, 2007, 2008, 2010]. Его монография «Российское государство и буддийская церковь на Юге России: этапы эволюции социально-политического взаимодействия в XVII – начале XX вв.» [Курапов, 2018] ценна значительной работой с документами и выявлением роли буддийской общины в развитии калмыцкого общества.

Ощутимых результатов в изучении распространения буддизма у ойратов добились ученые из Монголии и КНР. Авторитетный монгольский ученый Л. Тэрбиш в монографии «История буддизма у ойратов» [Тэрбиш, 2008] свел данные за огромный исторический период – фактически с проникновения лам Гелук к ойратам в конце XVI в. и до конца XX в. Он, как и К. Лидже, ойратский исследователь из КНР, автор «Исследования истории буддизма у ойратов» [Lijei, 2002], обнаружил малоизвестные либо вовсе не известные страницы истории буддизма у западных монголов. Изучив минские источники, Ш. Джагчид из Тайваня заключил, что буддизм сохранялся у ойратов и после падения династии Юань, т. е. во второй половине XIV в. [Jagchid, 1970, 1971]. Отношения между западными монголами и династией Мин затронуты в статье известного монгольского ученого Д. Ринчена [Rinchen, 1974].

Третья категория публикаций – затрагивающие отдельные аспекты роли религии в политической и этнической истории ойратов

Собрания данных из редких источников, личные наблюдения и ценные выводы характеризуют труды таких известных отечественных специалистов, как А. М. Позднеев [Позднеев, 1880, 1993] и Г. Ц. Цыбиков [Цыбиков, 1991]. Они в основном изучали вопросы, связанные с историей монголов и

ролью у них религии, и фокусировались на этнографии, религии и отдельных эпизодах истории Тибета. Интересные статьи были опубликованы Р. Н. Дугаровым [Дугаров, 1983, 1993], где отмечено значительное влияние ойратов на развитие тибето-монгольского взаимодействия.

Серьезный вклад в изучение указанных аспектов истории западных монголов внес калмыцкий ученый В. П. Санчиров. Его трудам присуща тщательная проработка малоизвестных аспектов истории ойратов и калмыков [Санчиров, 1990, 1996, 2013, 2016]. Отдельным вопросом в истории религии у ойратов является происхождение и значение термина «калмык» («калмак»), изучению чего посвящены публикации И. И. Дрёмова [Дрёмов, 2012, 2014, Дрёмов и др., 2016] и Н. В. Екеева [Екеев, 2015].

В трудах В. И. Колесника [Колесник, 2003], М. М. Батмаева [Батмаев, 1993], Е. В. Беспрозванных [Беспрозванных, 2008] среди прочих вопросов обсуждается роль Далай-ламы и ламства в исходе калмыков в Джунгарию в 1771 г. Если первые двое ученых считают, что ламы тогда сыграли важную роль, то Е. В. Беспрозванных уверен, что религиозный фактор был во многом ведущим в том событии; близкие к его мнению идеи представлены в работе Е. В. Дорджиевой [Дорджиева, 2002].

Христианизация калмыков – тема ряда изданий. Важными для нашего исследования стали труды архимандрита Гурия [Гурий, 1915, 1915a], который, хотя и был представителем клира, старался объективно освещать прошлое калмыков. Отдельные вопросы затронуты К. В. Орловой [Орлова, 2006].

Малоизвестную информацию можно найти в книге Х. Хаслунда «Люди и Боги Монголии» [Haslund, 1935], где автор, лично посетивший торгутов Синьцзяня, указал на значение буддийского фактора в исходе калмыков. М. Ходарковский более изучает калмыцкую часть ойратской истории, т. е. ойратов в России [Khodarkovsky, 1992]. Крупным вкладом в ойратские исследования стали работы японских ученых Ю. Ишихама, Дж. Мияваки, Х. Окады. Ю. Ишихама проделала большую работу по исследованию отношений между ойратами и Далай-ламой и статуса этого тибетского лидера [Ishihama, 1992, 1997, 2003]. Дж. Мияваки более акцентируется на периодизации ойратской истории и роли хошутов и джунгаров [Miyawaki, 1987, 1997, 2003]. Х. Окада обращал внимание на происхождение ойратов и роли Далай-ламы у монгольских народов [Okada, 1987, 1992]. Значительным подспорьем стали труды известных европейских специалистов А. Бирталан, [Birtalan, 2002], А. Барейя-Старжинской [Bareja-Starzynska, 2010], И. Шарли [Charleux, 2009].

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

Одним из первых в отечественной науке о роли у монгольских народов тибетских буддийских школ Таглун, Дрикунг и Цал писал Ю. Н. Рерих [Рерих, 1999, 2012]. Благодаря обстоятельному изучению вопроса его работы сохраняют свое значение до сих пор.

Труды Н. Л. Жуковской созвучны исследованиям В. Хейсига: они посвящены ранним религиозным воззрениям монголов, их взаимодействию с тибетским буддизмом, формированию «монгольского» пантеона [Жуковская, 1970, 1977; 2014]. В. Хейсиг акцентирует историческую основу распространения тибетского буддизма у монголов и указывает на интерес цинских императоров к религиозной сфере [Heissig, 1980]. Работам Г. С. Гороховой [Горохова, 1986] и Ш. Б. Чимитдоржиева [Чимитдоржиев, 1978, 1979] присущи тщательное изучение большого массива источников, уточнение дат событий и идентификация упоминаемых в них политических и религиозных деятелей Монголии. Оба исследователя выделяли религиозный фактор во взаимоотношениях между восточными и западными монголами.

В последние годы опубликованы труды, где тибетский буддизм, в том числе взаимодействие тибетских лам с ойратами, исследовался на высоком теоретическом уровне. Прежде всего, это публикации известного монголоведа В. Л. Успенского [Успенский, 2008, 2011, 2014], монографии Л. Е. Беспрозванных [Беспрозванных, 2001] и С. Л. Кузьмина [Кузьмин, 2010], диссертации М. А. Солощевой [Солощева, 2014] и А. Г. Люлиной [Люлина, 2016].

Один из наиболее значимых монгольских ученых Ш. Бира изучал историю распространения и развития буддизма у монгольских народов [Бира, 1964, 1978]. Немало материала по истории буддизма у монголов содержится в известном «Тибетско-английском словаре» С. Ч. Даса [Das, 1902] и в ряде его статей [Das, 1984].

Европейские специалисты традиционно уделяют пристальное внимание истории буддизма в Тибете, Монголии и Китае (Х. Ховорс [Howorth, 1876], Э. Бретшнейдер [Bretschneider, 1888]). В книге Ч. Белла «Религии Тибета» [Bell, 1992] даны определенные сведения о средневековом тибетском буддизме, роли монголов в политической истории Тибета. Отдельным аспектам распространения тибетского буддизма у монгольских народов посвятил статью Х. Ричардсон [Richardson, 1958]. В работе, написанной в соавторстве с Д. Снеллгроувом [Snellgrove, Richardson, 1968], изучены

монголо-тибетские отношения после падения династии Юань, основания, по которым монгольские правители решили покровительствовать Гелук.

Одним из важнейших трудов по истории тибетского буддизма является трехтомная работа Дж. Туччи «Тибетские художественные свитки» [Tucci, 1949]. Касаясь роли ойратов в истории Тибета, он выделяет вооруженную поддержку хошутским Гуши-ханом школы Гелук. Большая работа по изучению китайско-тибетских отношений в XVII в. проведена З. Ахмадом, чей труд «Китайско-тибетские отношения в XVII в.» [Ahmad, 1970] является одним из наиболее важных по теме.

Л. Петек в своей капитальной монографии «Китай и Тибет в начале XVIII в.: история становления китайского протектората в Тибете» [Petech, 1972] обратился к вопросу тибетско-цинских отношений, укреплению маньчжурами своих позиций в Лхасе и месту ойратов в тех событиях. Тибетско-монгольские религиозные контакты – тема исследования Х. Кармая [Karney, 1975]. Г. Серрайс исследовал монголо-китайские и ойрато-китайские отношения в эпоху Мин и дал имена буддийских монахов, пребывавших среди ойратов в указанный период [Setuys, 1975, p. 44]. В 2003 г. под редакцией известного тибетолога А. Маккейя вышло трехтомное издание по истории Тибета, куда вошли отобранные публикации, изданные за последние более чем 100 лет [The History of Tibet, 2003]. Для нас весьма полезным оказался второй том, в котором события, связанные с ойратами, получили должное освещение.

Л. Квантен обратил специальное внимание на войну 1285–1290 гг. в Тибете между школами Дрикунг Кагью и Сакья и указал на участие в ней ойратов на стороне Кагью [Kwanten, 1972]. Отношениям между тибетцами, монголами и маньчжурами в первой половине XVII в. посвящены публикации Д. Фагуара [Farquhar, 1978] и С. Группера [Grupper, 1984]. Работы Э. Сперлинга отличает глубокий всесторонний анализ источников и материалов на тибетском и китайском языках, а фундаментальные познания в истории Тибета и сопредельных регионов позволяют с полным доверием относиться к сделанным им выводам [Sperling, 1982, 1987, 1992, 2004, 2012].

П. Швигер изучил большой объем тибетских материалов, способствующих лучшему пониманию тибетской структуры власти и управления и воздействия на нее цинских властей в XVII–XVIII вв. [Schwieger, 2015]. Ойраты отдельно им не изучались, но он представил религиозный контекст, проявлявшийся в деятельности Галдана Бошогту-хана.

Значительным подспорьем для ученых, изучающих тибетский буддизм, стал выпуск специального тома по истории Тибета [The Tibetan

History, 2013]. Важные работы с использованием большого массива оригинальных источников издают тибетские ученые. Для настоящей монографии существенные данные и идеи были почерпнуты из трудов К. Дондупа [Dhondup, 1984], Добум тулку [Doboom, 1974], Геше Лодро [Geshe, 1974].

Пятая категория публикаций – по специфическим или малоизученным аспектам буддизма и общетеоретического характера

Китай оказывал значительное воздействие на политику ойратов, в т. ч. на религиозную ситуацию в их государствах. Существенную помощь в понимании теоретических основ китайской дипломатии и представлений о роли государства оказали труды А. С. Мартынова [Мартынов, 1978, 1987, 2019]. Влиянию правителей династий Мин и Цин на лам посвящены работы Ц. П. Пурбуевой [Пурбуева, 1984] и Т. Д. Скрынниковой [Скрынникова, 1988].

Особо следует отметить толкование буддийских религиозных понятий, символов, практик, представлений и т. п. (того, что также входит в понятие «буддийский фактор»), как они показаны в специальной литературе. Для раскрытия их содержания и значения были привлечены такие труды, как Энциклопедический словарь «Индо-тибетский буддизм» [Андросов, 2011] и другие труды известного буддолога В. П. Андросова [Андросов, 2018, 2019], а также «Принятие посвящения Калачакры» [Берзин, 2002], «Буддийская традиция в Калмыкии и Западной Монголии. Сакральные объекты» [Буддийская..., 2015], «Дело Шугдена» [Дрейфус, 2014], «Сандаловый Будда» [Терентьев, 2008]. В понимании политического контекста буддийского фактора большую помощь оказали труды: «Скрытые сокровища и тайные жизни» М. Эйриса [Aris, 2015], «Империя Пустотности: буддийское искусство и политическая власть в Цинском Китае» П. А. Бергера [Berger, 2003], «Свобода от крайностей» Х. Кабезона [Cabezón, Geshe, 2007] и др. Цинской имперской идеологии, где должное внимание уделяется взаимодействию с духовным миром и мировоззрению монголов, посвящены монографии «Полупрозрачное зеркало: история и идентичность в имперской идеологии Цин» П. Кроссли [Crossley, 1999] и «Океан молока, океан крови» М. У. Кинга [King, 2019].

По Д. Снису, изучившему политическую организацию кочевников, нет особенных различий между высокоцентрализованным, стратифицированным «государственным» обществом и эгалитарным, «племенным» обществом, основанным на родственных связях [Sneath, 2007]. П. О. Рыкин исследует идентичность ранних монголов и заключает, что

этноним «монгол» вначале был политическим конструктом для объединения подданных Чингисхана [Рыкин, 2002, 2014].

Потенциал и роль культуры и цивилизации в истории излагаются в трудах Ф. Броделя [Бродель, 1992], А. Дж. Тойнби [Тойнби, 1991], Ш. Эйзенштадта [Eisenstadt, 1978, 2003]. А. Тойнби выделял религиозный потенциал цивилизаций, обращая внимание на социальные контакты. Ш. Эйзенштадт изучал взаимодействие религии и политики, его работы ценны и с точки зрения используемых методологических приемов; то же следует отметить в отношении труда Ф. Броделя.

Шестая категория публикаций – изучающие соседние регионы, народы и культуры

Масштабные исследования по истории монгольских народов, их общественному строю и значению религии в истории Монголии были проведены Б. Я. Владимирцовым, которому удалось представить цельное полотно событий и фактов, процессов и перемен, формировавших эти народы, их политическую и иную культуру [Владимирцов, 2002, 2004]. Он выделял причины и последствия активности разных буддийских школ у монгольских народов (начиная с буддизма у уйгуров), особо остановившись на роли школы Гелук – как ее учения, так и деятельности отдельных ее приверженцев и проповедников. Несомненная заслуга Б. Я. Владимирцова заключается в изучении Монголии и монголов в контексте истории всего региона.

Изучение российской наукой роли религий (буддизма, ислама) развивалось по мере накопления и изучения источников и сведений по истории народов и культур Центральной Азии. Уже с конца XIX – начала XX вв. стали издаваться, наряду со статьями и небольшими публикациями, отдельные монографии на широкие обобщающие темы. Вопросам истории монгольских народов уделял значительное место в своих капитальных работах В. В. Бартольд, в основном использовавший тюркоязычные источники. Касаясь обращения ойратов в буддизм, он не указывал начало этого процесса, но отметил, что «курултай 1640 г. ... прочно утвердил у всех ветвей калмыков господство буддизма» [Бартольд, 1968, т. 5, с. 539].

Полезными для нас оказались коллективные монографии и сборники статей («Китай и соседи в новое и новейшее время» [Китай и соседи, 1982], «Государство и общество в Китае» [Государство и общество, 1978]), где авторы В. С. Мясников, Н. В. Шепелева, А. Ходжаев, И. А. Праздаускене, изучавшие разные периоды истории Китая, касались истории и культуры ойратов и калмыков в контексте русско-китайских

и тюрко-монголо-китайских отношений. Серьезным подспорьем при исследовании политики Цин в отношении кочевников стала книга О. Е. Непомнина «История Китая. Эпоха Цин XVII – начало XX века» [Непомнин, 2005]. Из западных работ подобным вопросам посвящена коллективная монография «Китай среди равных» [China Among, 1983].

Капитальным изданием стала «Энциклопедия Монголии и Монгольской империи» К. Этвуда [Atwood, 2004], где ойратам уделено достаточно внимания, в т. ч. вопросам истории их государственных образований, этнического состава в разные периоды, роли буддизма. Другие его работы также являются образцами тщательного исследования проблемных мест в истории монгольских народов [Atwood, 2006, 2015].

Вопросы, имеющие отношение к изучаемой нами теме, затрагиваются в работах казахстанских и киргизских ученых. Ж. Кундакбаева изучает семантику терминов «ойрат» и «калмык», взаимодействие калмыков и казахов [Кундакбаева, 2002, 2005]. И. В. Ерофеева известна публикациями по жизнеописанию хана Абулхаира и ойратским буддийским строениям в современном Казахстане [Ерофеева, 2007, 2017], А. Мокеев в монографии, посвященной истории киргизов (кыргызов), обсуждает их взаимодействие с джунгарами [Мокеев, 2010]. Отмеченные работы, основанные в том числе на известных или малоизученных источниках, отражают особенности оценок современными научными сообществами этих стран отдельных страниц совместной истории их народов с ойратами. Важными для понимания истории ойрато-казахских отношений стали монографии В. А. Моисеева [Моисеев, 1991, 1994, 2000], в контексте политики Китая в Центральной Азии – работы К. Ш. Хафизовой [Хафизова, 1989, 1995, 2016].

Известная работа В. Д. Шакабпы посвящена истории Тибета [Shakabpa, 2010], и вопросы, относящиеся к истории ойратов и монголов, получили в ней незначительное освещение; тем не менее благодаря использованию редких источников она предоставляет уникальные данные для специалистов. Ценные сведения были почерпнуты из обобщающих работ по истории и культуре Центральной Азии: «История Монголии» в 3-х томах [The History, 2010], «Тибетцы» М. Капштейна [Kapstein, 2006], «Монголы, тюрки и другие» [Mongols, Turks, 2005], «Исторический словарь Тибета» [Powers, Templeman, 2012], «Историческая энциклопедия Монгольской империи» [The Mongol Empire, 2016], из публикаций А. М. Хазанова [Khazanov, 1994; Хазанов, 2002], а также из трудов по истории ислама [The Encyclopaedia, 1982]; [Islam and Tibet, 2011].

Таким образом, имеются работы, рассматривающие историю ойратов периода чороской династии, Джунгарии, Калмыцкого и Хошутского ханств, однако практически нет трудов, где бы обсуждались особенности и возможности влияния на политическую и этническую историю ойратов буддизма и религиозных лидеров Тибета. Несмотря на наличие множества публикаций по истории ойратов, они фиксируют во многом событийный ряд и фактологию. Ракурс нашего исследования предоставил новые возможности для научного поиска, когда стали возможны не только изучение влияния буддийского фактора на историю ойратов (внутренняя мотивация), но также концептуализация его потенциала как основополагающего для возможностей стороннего воздействия (внешняя мотивация).

1.2. Источниковедческая база исследования

В монографии в качестве источников использованы архивные материалы, работы на тибетском языке, а также переведенные на русский и западные языки источники с тибетского, китайского, маньчжурского, фарси, тюркских, арабского, латыни и других языков. Некоторые источники (например, отдельные документы из архивов) впервые вовлекаются в научный оборот либо впервые анализируются с точки зрения заявленной темы.

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

Источники сгруппированы по языковому принципу, прежде дается архивный материал.

Первая группа источников: архивные документы и материалы

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

Материалы из хранилищ АВПРИ (фонды «Зюнгорские дела», «Калмыцкие дела», «Китайский стол», «Сношения России с Китаем», «Азиатские дела») часто привлекаются к изучению истории ойратов, однако использованные нами документы частью либо не вовлекались в научный оборот ранее, либо их использование ввиду специфики содержащейся в них информации было ограничено. В основном фонды содержат докладные записки, письма, обращения, финансовую документацию и межведомственную переписку, однако также имеются отчеты о поездках

к ойратам и калмыкам, сведения о важных событиях (например, прибытие от них послов), информация, касающаяся религиозной ситуации среди западных и восточных монголов. Документы дают возможность представить особенности российской дипломатии в среде монгольских народов, их влияние на русско-китайские отношения.

Аналогичные материалы имеются в РГАДА (фонды «Китайские дела», «Зюнгорские (контайшины) дела», «Калмыцкие дела»). Они касаются периода до начала XVIII в. В архиве хранятся шерстные грамоты, письма от ойратских и калмыцких правителей, протоколы, переписка приказов и другая делопроизводственная документация. Интерес представляют некоторые документы, касающиеся активности лам у этих кочевников, и дипломатические отчеты о контактах с их лидерами.

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

Ряд важных документов по изучаемой теме содержится в опубликованных сборниках. В частности, это «Русско-китайские отношения в XVII в.» [РКО, 1972], «Русско-китайские отношения в XVIII в.» [РКО, 1978, 2011]; «Материалы по истории русско-монгольских отношений» [МИРМО, 1959; 1974; 1996; 2000]. Сведения, почерпнутые из этих изданий, существенно дополняют и уточняют известные данные по истории отношений ойратов с соседними народами и государствами.

Анализ документов, хранящихся в указанных фондах, а также опубликованных, позволил изучить взаимодействие власти и религии, влияние событий и процессов, происходивших в сфере политики, на состояние религии и роль ламства, и наоборот – влияние лам на власть, религию, политику ойратов и др. Извлеченные из архивных документов отдельные переводы (уточнения), обороты речи, пояснения к событиям и т. п. имели важное значение для понимания действий власти и сангхи, роли

буддийского фактора в истории ойратов. Изучение документов позволяет заключить, что имеющаяся в них информация важна для исследования русско-ойратских связей, отношений между ойратами и цинским Китаем, миграционных планов ойратских лидеров и др.

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

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

Работы на тибетском языке являются принципиальными для данного исследования, поскольку они предоставляют важнейшие сведения для изучения, во-первых, взаимодействия тибетских и ойратских лидеров, во-вторых, роли буддийского фактора в политической и этнической истории ойратов, в-третьих, содержащаяся в них информация позволяет ответить на ряд вопросов из истории западных монголов, долгое время не находивших своего разрешения либо получавших неверные толкования.

Авторами этих источников были видные буддийские деятели, как правило, изучаемого периода.

Особенность тибетских источников – одновременное изложение реально имевшего места события с его религиозно-мифологическим оформлением, «черта, характерная для всей средневековой историографии вообще» [Бира, 1964, с. 56]. Эти источники благодаря своему ценному, зачастую уникальному материалу при сопоставлении с данными из других источников позволяют идентифицировать этнические группы ойратов, отдельных лиц, вошедших во взаимодействие с буддийскими иерархами и школами Тибета, развитие их сотрудничества и др.

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

Ценным источником для изучения ранних контактов ойратов с тибетским буддизмом стала работа «Красные анналы» (1346) Цапа Кунги Дордже (Tshal pa kun dga rdo rje brtsams) [Tshal pa, 1981]. Кунга Дордже (он же Ситу Гэби) входил в состав руководства монастыря Гунтанг (Gung thang) – ведущего центра школы Цал и был известен как блестящий знаток учения буддизма и давних хроник. А. И. Востриков писал, что этот труд Кунги Дордже высоко ценился среди знатоков буддизма [Востриков, 1962, с. 61]. В качестве источников Кунга Дордже привлекал тибетские, монгольские и китайские исторические хроники, частью не дошедшие до нас. Эта работа ценна описанием первого знакомства ойратов и монголов с тибетским буддизмом; она крайне редко используется в отечественной историографии.

Важные сведения предоставляет труд Паво Цуглака (Dpa' bo gtsug lag phreng bas brtsams pa, 1504–1566) «История учения – пир мудрецов» (1564) [Dpa' bo, 1986], где излагается масштабная картина развития буддизма в

Индии, Тибете, Китае, у монголов, тангутов. Автор приводит информацию о встрече Чингисхана с несколькими ламами направления Цал Кагью, которые уже несколько лет находились в государстве тангутов (Си Ся). По мнению Ш. Биры, у Паво Цуглака были «более ранние источники по истории Монголии» [Бира, 1964, с. 92], в отличие от использованных Кунгой Дордже. «История учения – пир мудрецов» также редко используется, хотя на ее значение указывали многие специалисты ([Бира, 1964, с. 91–92]; [Востриков, 1962, с. 94]; [Petech, 1983 и др.]).

Среди тибетоязычных источников выделяются три работы Далай-ламы Пятого Нгаванг Лобсан Гьяцо (Ngag dban blo bzang rgya mtsho, 1617–1682): «Автобиография Далай-ламы Пятого» [Ngag dbang, 2012, vol. 1, 3], «История жизни благословенного Соднама Гьяцо – Биография Далай-ламы Третьего» [Ngag dbang, 1977] и «История, рассказывающая о деяниях высших царей и министров на земле Страны снегов – История Тибета» [Ngag dbang, 1967]. Далай-лама Пятый был исключительной личностью не только в истории Тибета, но и в истории монгольских народов и Цинского Китая, он сыграл выдающуюся роль в международных отношениях Центральной Азии. Именно он возглавил объединенный Тибет в 1642 г. при военной поддержке ойратского (хошутского) Гуши-хана и благодаря своей харизме еще при жизни именовался Великим.

«История, рассказывающая о деяниях высших царей и министров на земле Страны снегов» [Ngag dbang, 1967] была написана в 1643 г. по просьбе Гуши-хана, она известна под разными названиями [Востриков, 1962, с. 62], но обычно ее упоминают как «Книга Пятого Далай-ламы – История Тибета» («Rgyal ba bnga pa'i deb ther»). По содержанию это единый рассказ, основывающийся на ранних хрониках и трудах известных авторов, например, Паво Цуглака и Кунги Дордже, завершающийся описанием деяний «царя» (rgyal po) Гуши-хана. «"История Тибета" является, бесспорно, одним из самых важных и самых интересных произведений тибетской историографии», – писал А. И. Востриков [Востриков, 1962, с. 63]. В нашей работе использовано делийское издание (1967) этой книги. «Биография Далай-ламы Третьего» (1646) важна не только описанием жизни Далай-ламы Третьего Соднама Гьяцо (Bsod nam rgya mtsho, 1543–1588), но и упоминанием этнических групп монгольских народов и рассказом о его встрече с ойратами в северо-тибетском регионе.

«Автобиография Далай-ламы Пятого» [Ngag dbang, 2012, vol. 1, 3] ценна тем, что она (особенно первый том) охватывает важнейший период становления власти Далай-ламы и роль в этом процессе монгольских

народов, в частности ойратов, создание им системы управления (правительства Ганден Пходранг) и миротворческое посредничество между монгольскими народами и маньчжурами. Сочинениям Далай-ламы присуща тщательность подбора фактов, внимание к мелочам, раскрытие деталей (например, перечисление проводимых религиозных служб, описание подношений и подарков); в целом они дают ценный материал по влиянию тибетских иерархов на ойратов и на их взаимодействие с восточными монголами и маньчжурами. К работе привлечен и такой ценный источник, как «Биография Далай-ламы Пятого» *дипы* (sde pa, sde srid – дэсрида, регента) Сангье Гьяцо (Sangs rgyas rgya mtsho, 1653–1705) – труд, известный в науке также как «Четвертый том Автобиографии Далай-ламы Пятого» [Sangs rgyas, 1999]. В нем описываются последние месяцы жизни Далай-ламы, дается уникальная информация о визитах к нему ойратов. Этот том переведен на английский язык известным тибетологом З. Ахмадом и издан в Дели.

Нами использован и такой редкий источник, как «Биография Пхоланая» – светского правителя Тибета, известного как миванг Пхоланай (mi dbang pho lha nas, 1689–1747) [Zhabs drung, 1981]. Автор этой биографии – Церинг Вангьял (1697–1763), который был знаком с Пхоланаме и сам был свидетелем ряда описанных им событий; они касались периода джунгарской оккупации Лхасы, прихода Пхоланая к власти и его деятельности на посту главы государства. Этот труд крайне редко привлекается исследователями, возможно, по причине его библиографической редкости и трудностей с переводом. Последнее обстоятельство отмечалось Э. Сперлингом, который проводил масштабную работу по расшифровке текста и успел опубликовать его отдельные части в нескольких своих статьях. Из российских специалистов с этой биографией (в изложении Хорканг Соднам Пэлбара, издана в 1998 г.) работала М. А. Солощева [Солощева, 2014].

Кончог Танпа Рабгье (dkon mchog bstan pa rab rgyas, 1801–?) был настоятелем Лаврана, известного монастыря в северо-восточном тибетском регионе Амдо. В его труде «Книга-океан» (также известен как «Дэбтэрджамцо», был написан в 1833–1865 гг.), источниками которого стали тибетские монастырские хроники, излагается история буддизма в Амдо. Сочинение дает сведения об ойратах, которые с давних пор кочевали в том месте. Р. Н. Дугаров перевел текст на русский и издал с комментариями [Дугаров, 1983].

В работе использована информация из такого источника, как «История буддизма в Монголии» («hor chos 'byung») Гуши Лобсан Цэмпела (gu shri

blo bzang che 'phel), который, в свою очередь, включает в себя данные из тибетских и монгольских хроник. Она выделяется тем, что является одной из немногих, специально посвященных истории буддизма среди монголов. Нами был использован ее перевод на немецкий язык Г. Хута [Huth, 1892, 1896].

Важным источником стала «Пагсам-джонсан» («dpag bsam ljon bzang») (1748) – капитальная хроника, написанная известным ойратским буддийским деятелем Сумба Хамбо Еше Палджором (sum pa mkhan po ye shes dpal 'byor, 1704–1788) и основанная на редкой информации из тибетских, китайских, монгольских (в т. ч. ойратских) источников [Пагсам-джонсан, 1991]. Хотя Сумба Хамбо не намеревался специально изучать буддизм у ойратов, его сведения позволяют представить целостную картину распространения, укрепления и роли буддизма у западных монголов; последние у него получают, как правило, положительные оценки, особенно высоко оценен вклад хошутов Гуши-хана в упрочение позиций школы Гелук. Вместе с тем он сожалеет об уходе ойратов-торгутов в Россию и, будучи современником исторических событий, сокрушается об ослаблении ойратов. В монографии нами также использовалась его работа «Анналы Кукунора» в переводе на английский, сделанный Хо-Чин Янгом [Sum-pa mkhan-po, 1969], и в переводе на русский Б. Дандарона [История Кукунора, 1972].

Третья группа источников: монгольские (восточномонгольские) и ойратские источники

Монгольские источники содержат богатый материал по истории буддизма в Монголии, в основном периода школы Гелук; более ранний этап представлен фрагментарно и во многом основан на тибетских источниках, в том числе упомянутых выше. Сохраняет актуальность замечание Г. Ц. Цыбикова, что, «обращаясь... к собственно монгольским сказаниям об истории введения буддизма [в Монголию – Б. К.] ... должен оговориться ... что у нас нет подлинных свидетельств современников» [Цыбиков, 1991, т. 2, с. 29].

Для исследования ранних событий истории ойратов нами привлечен такой ценный памятник монгольской письменности, как «Сокровенное сказание монголов» (далее – ССМ) [Козин, 1941]. Этот источник давно используется историками как содержащий уникальный и важный материал об эпохе Чингисхана, его потомков и окружения. К этому же периоду относится и материал династийной хроники «Юань ши» в переводе Р. П. Храпачевского [Юань ши, 2009].

При обращении к вопросам, связанным с этнической историей ойратов, ее раннего этапа, исследователи обычно обращаются к знаменитой работе «Эрдэнийин тобчи»⁶ (1662) Саган Сэцэна (1604–1662), видного представителя ханского рода из Ордоса (Восточная Монголия). Сочинение является чрезвычайно масштабным по своему содержанию: вначале дается описание истории индийских царей, покровительствовавших буддизму, затем излагается правление царей и ханов Тибета и Монголии, при этом генеалогия монгольских ханов дается с предков Чингисхана. Ойратам посвящено немного материала, но довольно подробно излагается противостояние между восточными и западными монголами. Всеми монголоведами труд Саган Сэцэна оценивается на самом высоком уровне ([Козин, 1940, с. 52–53]; [Бира, 1978, с. 183]). В Европе этот труд появился в 1829 г.: И. Я. Шмидт перевел и издал его на немецком языке. В монографии использован текст, изданный латинской транслитерацией И. де Рахевильцем и Дж. Р. Крюгером [Sayang Sečen, 1990].

События, проливающие свет на политическую историю ойратов XV–XVI вв., содержатся в «Шара туджи» – известном историческом памятнике середины XVII в.⁷ В нем есть определенная информация о происхождении ряда ойратских народов: Четырех ойратов, хошутов (хошигутов), торгутов, чоросов (цорос) и хойтов. Авторство этого сочинения до сих пор не определено. При написании работы использовался перевод, выполненный А. Д. Цендиной [Желтая история, 2017].

Существуют две версии источника «Алтан тобчи»⁸ [Гомбоев, 1858; Лубсан, 1973], обе содержат данные из ССМ, из тибетских работ (например, из «Биографии Далай-ламы Третьего») и более ранних монгольских источников. Первый «Алтан тобчи» (от анонимного автора) был написан в течение первой четверти XVII в., второй (Лубсана Данзана) – около 1665 г. Оба текста содержат редкие сведения для исследований по истории ойратов, и иногда их данные дополняют друг друга.

Значительное внимание, уделяемое в «Алтан тобчи», «Эрдэнийин тобчи», «Шара туджи» роду Чингисхана и описанию деяний его потом-

⁶ Полное название – «Qayad-un ündüsün-ü erdeni-yin tobčii-a kemekü orosiba» («Драгоценный свод сведений о происхождении ханов», обычно именуется «История монголов Саган Сэцэна»).

⁷ Сочинение известно как «Erten-ü mongyol-un qad-un ündüsün-ü yeke sir-a tuyujı orosiba» – «Великая желтая история о происхождении древних монгольских ханов» (далее – «Желтая история»). Впервые текст был переведен Н. П. Шестиной [Шара туджи, 1957].

⁸ Полное название – «Erten-ü qad-un ündüsüleksen törö yosun-u jokiyal-i tobčilan quriyaysan altan tobči kemekü orošibai».

ков, позволяет предположить, что проблема признания права чингисидов управлять Монголией была чрезвычайно актуальной для их авторов. Действительно, одна из главных идей всех исторических произведений XVII–XVIII вв. заключалась в доказательстве законности правопреемства власти и ханского престола потомками Чингисхана [Горохова, 1986, с. 33]. По мнению Н. П. Шастиной, в летописях XVII в. основной темой является биография Чингисхана, но не его походы, т. к. то было тяжелое время в истории народа, и было важно актуализировать отдельные страницы великого прошлого, когда единство способствовало появлению сильного монгольского государства [Лубсан, 1973, с. 38].

Содержание летописи «Эрдэнийн эрихэ» Галдана (Галдан тусалагчитайджи), написанной в 1841 г., включает в основном политическую историю восточных монголов, но есть информация об ойратах и о буддизме у монгольских народов. Об ойратах даются общие сведения: кратко говорится об их происхождении, пребывании в составе хошунов и подчинении региональным маньчжурским управителям, затрагиваются политические события, куда они были вовлечены. Три главы текста переведены на русский язык и изданы А. М. Позднеевым [Позднеев, 1883], также нами был использован перевод всего текста, выполненный П. Б. Балданжаповым и Ц. П. Ванчиковой [Галдан, 2012].

«Жемчужные четки»⁹ (XIX в.) – важный источник по истории монгольских народов, где дается изложение истории монголов раннего периода [Elverskog, 2007]. Для нашей работы интересными являются «История монголо-ойратских войн» (начало их автор относит к 1399 г.), информация о потомках Хабуту-Хасара – брата Чингисхана, о религиозных предпочтениях хагана Лигдана. Источник аналогичного значения – «Драгоценная прозрачная сутра»¹⁰ (1607 г.), где излагаются основные события из жизни Алтан-хана [Elverskog, 2003]. Этот источник ценен и редкими сведениями по истории ойратов в период давления на них восточных монголов. К работе привлекалось сочинение XVIII в. «Джирукену толтаин таилбури» [Балданжапов, 1962], содержащий сведения о влиянии лам школы Цал при дворе императора Хубилая.

Ойратские источники являются принципиальными для настоящей работы. Несмотря на то, что они всегда активно привлекались исследователями по истории ойратов и калмыков, их новая интерпретация используемыми в диссертации методологическими подходами при сопоставлении

⁹ Эта работа также известна как «Subud erike kemekü bičig».

¹⁰ Полное название этой работы – «Erdeni tunumal neretü sudur orosiḅa».

с иными источниками предоставляет эвристические возможности для раскрытия темы.

Ценные сведения о раннем этническом составе ойратов (о конфедерациях ойратов) есть в «Торгудын гарулга» (Toryud-un γarulya¹¹ – «Происхождение торгутов») – уникальном источнике, содержащем дополнительные сведения о происхождении ойратов-торгутов [Родословная торгутских, 2016]. «История Хо-Орлока» (Qo Ö rlög-ün tüüke) – важный источник второй половины XVIII в., написанный неизвестным автором, возможно, хошутом. Текст (без упоминаний источников) является своего рода отчетом о главных событиях в истории ойратов (например, о завоевании ойратами региона Кукунор в 1637 г., об отделении торгутов), и, возможно, самая важная информация в нем – это краткий обзор состава ойратских конфедераций. Оригинального текста источника нет, копия была найдена Ш. Норбо в библиотеке рядового ойрата в Синьцзяне в 1982 г. С того времени ученые и исследователи высоко оценили это произведение. Нами использовался текст в переводе В. П. Санчирова [История Хо-Орлока, 2016].

Для представления особенностей раннего этапа распространения учения Гелук среди ойратов и восточных монголов редкие сведения были почерпнуты из «Биографии Нейджи-тойна»¹² (1739) – монографии, изучающей жизнь и деятельность знаменитого ойратского монаха [Пурбуева, 1984]. Автор, которого звали Праджня Сагара, использовавший записи учеников этого ламы и воспоминания о нем, закончил свой труд в 1739 г. Безусловно, ценна своими уникальными сведениями «Биография Зая-пандиты»¹³ (известна также как «Сарин герел» – «Лунное сияние»), написанная Ратнабхадрой, одним из ближайших учеников Зая-пандиты, в 1691 г.; он основывался на своих личных заметках и воспоминаниях. Эта биография в действительности является сводом событий и процессов XVII в., в которые был вовлечен Зая-пандита. В Калмыкии в 1999 г. был издан перевод книги Ш. Норбо «Зая-пандита (материалы к биографии)» [Норбо, 1999], который был использован нами.

¹¹ Полное название этой работы – Ünen süjigtü qayucin Toryud kiged Ćing sedkiltü šine Toryud-un qayun nouad-un уу ündüsün-ü ilelkel teüke-yin biĉig. Возможно, окончательно она была записана в XIX в.

¹² Полное название – «Bogda Neyici-toyin dalai Manjusri-yin domog-i todorqay-a geyigulugci cindamani erike kemeg-deku orosiba» («[Книга], именуемая «Четки чиндамани», ясно освещающая историю богдо Нейджи тойна Далай Манджушри»), также известна как «Чиндамани эрикэ».

¹³ Полное название – «Ram byam Za-ya pandidayin tuuji sarayin gerel kemeku orosiba».

Имеются отдельные источники, излагающие малоизвестные события из истории ойратов: их происхождение, миграции, роль отдельных личностей и др. Среди них следует упомянуть «Сказание о дербен-ойратах» (1819, написано Батур-Убаши Тюменем) [Тюмень, 2003] и «Сказание об ойратах» (1737, написано Габан Шарабом) [Габан, 2003]. Анализ их содержания и сопоставление с другими источниками позволяет установить, что авторы черпали сведения из более ранних ойратских летописей.

Калмыцкие исторические работы имеют отличия от монгольских: первые, как правило, ничего не упоминают об индийских или тибетских корнях их правителей, об образовании мира, в них довольно критически относятся к сведениям, не находящим подтверждения в источниках. И. Я. Златкин писал: «Указанные калмыцкие источники в русской и тем более зарубежной литературе по истории монголов и ойратов до настоящего времени почти не использовались» [Златкин, 1983, с. 7]. В действительности в отечественной науке эти работы уже широко привлекаются специалистами, но замечание И. Я. Златкина по-прежнему актуально для зарубежной историографии.

Четвертая группа источников: тюрко-персидские источники

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

Важнейшие сведения об ойратах периода монгольских завоеваний содержатся в знаменитом «Сборнике летописей» («Джами ат-таварих») персидского государственного деятеля (везира) и историка второй половины XIII – начала XIV вв. Рашид-ад-дина (ок. 1247–1318) [Рашид-ад-дин, 1946, 1952 (кн. 1, кн. 2), 1960]. По сути, «Сборник летописей» представляет собой «огромную историческую энциклопедию» [Бартольд, 1963, т. 1, с. 168], на которую ссылаются все специалисты-медиевисты, занимающиеся историей Монголии, монголов, тюркских и других народов. В труде Рашид-ад-дина содержатся уникальные сведения о прежнем месте жительства ойратов, их этническом составе («ветвях»), о роли отдельных ойратов в период династии Хулагуидов в Персии и др. Ценные данные о том периоде приводит в своем труде о Чингисхане и его потомках Джувейни (1226–1283), известный государственный деятель и историк периода пер-

ных хулагуидов [Джувейни, 2004]; в его труде ойраты представлены не столь широко, как у Рашид-ад-дина. Многие политические и религиозные события монгольской и последующей эпох излагаются известным персидским историком Хондемиром (1475–1534) [Хондемир, 1834].

Важными источниками для изучения роли религии у ойратов и этнической специфики народа являются «Тарих-и Рашиди» («История Рашида», XVI в.) Мирзы Мухаммада Хайдара [Хайдар, 1996] и «Шаджаре-и Таракиме» («Родословная туркмен») Абу-л-Гази (XVII в.) [Кононов, 1958]. Мирза Мухаммад Хайдар (1499–1551) принимал активное участие в центральноазиатских политических событиях первой половины XVI в.; он был двоюродным братом Бабур (1483–1530), завоевателя Индии и основателя династии Моголов. «Тарих-и Рашиди», законченный в 1546 г., обладает чрезвычайно важными данными о политических событиях в Центральной Азии в период XIV–XVI вв., а также в Афганистане, Индии и Тибете, и содержит описание отношений между калмыками (калмаками) и тюркскими народами. Хивинский хан Абу-л-Гази (1603–1664) завершил свою известную книгу «Родословная туркмен» в 1661 г. В его труде есть информация о происхождении ряда народов Центральной Азии, их политической истории и религиозно-духовной специфике. Абу-л-Гази провел один год (1640–1641) в урге главы торгутов Хо-Урлюка и оставил некоторые записи о калмыках.

В труде Шах-Махмуд Чураса упоминаются ойраты (как калмаки)¹⁴, их столкновения с народами Восточного Туркестана [Чурас, 1976, с. 136, 176, 179]; в целом же охватывается период второй половины XVI в. – 70-е гг. XVII в. из истории народов указанного региона. Обычно специалисты указывают, что работу Чураса следует воспринимать как продолжение «Тарих-и Рашиди». К этой же группе источников следует отнести и «Шараф-нама-йи шахи» («Книга шахской славы») Хафиз-и Таныш Бухари (XVI в.) [Бухари, 1983], важный первоисточник по истории Средней Азии второй половины XVI в., также использованный нами.

Отдельные ценные сведения были обнаружены нами в собраниях арабских, персидских и тюркских сочинений XV–XVIII вв. ([Тизенгаузен, 1884, 1941]; [Кухистани, 1969]), отрывки из арабских сочинений о монголах и ойратах стали известны благодаря публикациям Ю. Пфейффер [Pfeiffer, 2006, 2014], И. Ланды [Landa, 2016], М. Хоупа [Hope, 2015], М. Ирвина [Irwin, 2004].

¹⁴ О. Ф. Акимущин считал, что ойраты и калмыки (калмаки) – один и тот же народ [Чурас, 1976, с. 17].

Пятая группа источников: китайские и маньчжурские источники

Эта группа источников все еще нуждается в дальнейших изысканиях и компаративном анализе, поскольку, например, излагаемые в них описания политических событий, связанных с ойратами и тибетскими религиозными лидерами, в ряде случаев отличаются от сведений из тибетских, монгольских, тюркских, русских источников и архивных материалов. Тем не менее информация из китайских (периода династии Мин) и маньчжурских (как правило, периода династии Цин) источников дает уникальные сведения о значении буддизма в истории западных монголов.

Важные данные о роли буддизма в политической истории ойратов, в частности, во взаимоотношениях между джунгарами, Далай-ламой и цинскими властями, содержатся в «Цин шилу чжуньгээр шиляо чжайбянь» («Материалы из цинских «Правдивых записей» по истории Джунгарии») (далее – «Цин шилу»), изданном на китайском языке в Урумчи в 1987 г. [Qing shilu, 1987]. Их определенная часть была ранее переведена на русский язык и опубликована А. С. Мартыновым [Мартынов, 1978], отдельные документы переведены с китайского языка и изданы нами в совместной публикации [Китинов, Лю, 2018, 2019]. В этом источнике упоминаются и другие ойраты, например, хошуты, однако их описаниям в «Цин шилу» посвящен аналогичный двухтомный сборник, опубликованный в КНР в 2018 г. Х. Цэнгэлом. Значимые, порой малоизвестные сведения об ойратах даются в труде китайских исследователей Чжан-му и Хэ Цютао «Мэн-гу-ю-му-цзи» («Записки о монгольских кочевьях»). Изданный в 1867 г., он в 1895 г. вышел на русском языке [Чжан, Хэ, 1895].

Интересные данные из цинской дворцовой переписки приводятся в сборнике Фу Ло-шу [Fu, 1966]. В ряде документов религия (буддизм) прямо отмечается как безусловно ведущий фактор, определивший возвращение калмыков в Джунгарию в 1771 г. Важные дополнения и уточнения, касающиеся изучаемых нами событий, почерпнуты в выдержках из китайских работ, собранных в издании «Китайские документы и материалы по истории Восточного Туркестана, Средней Азии и Казахстана XIV–XIX вв.» [Извлечения, 1994].

Отдельные документы эпохи династий Юань, Мин и Цин, касающиеся темы нашей работы, приводятся в трудах Д. Д. Покотилова [Покотиллов, 1893], Э. Бретшнейдера [Bretschneider, 1888], П. Пельо [Pelliot, 1960], Ш. Джагчида [Jagchid; 1970, 1971], Л. Петека [Peteck, 1972], Н. Я. Бичурина [Бичурин, 1991] и др. В них дается значительный объем информации по политической ситуации у западных монголов в тот или иной период, мало-

известные сведения по истории монгольских народов к началу XIII в. Например, Д. Д. Покотиллов обратил внимание на написание монгольских имен и названий на китайском языке, Ш. Джагчид уточнял этническую принадлежность лам, проповедовавших у ойратов в период власти чоросов.

Большую ценность для изучения заявленной темы, так же как и для изучения истории Джунгарии и ее войны с Цинской империей, представляют заметки генерала Фунингги, который в 1715–1726 гг. командовал цинскими войсками в Восточном Туркестане. Написаны они на маньчжурском языке. Большая их часть (из 38 заметок Фунингги) периода 1715–1724 гг., посвященная войне с джунгарским правителем Цэван-Рабданом, была переведена Е. Крафт на немецкий язык и издана в 1953 г. [Kraft, 1953]. В этом источнике раскрываются религиозные причины, повлиявшие на решение Цэван-Рабдана послать свое войско для захвата Лхасы в 1717 г., и описываются, с его слов, события в Лхасе, связанные с попытками джунгаров «очистить» учение Цзонкхапы (Гелук) от «загрязнений». Таким образом, в книге Е. Крафт содержатся уникальные сведения, которые «обеспечивают важный материал для любых будущих научных исследований китайских отношений с Тибетом и Центральной Азией» [Twitchett, 1956, p. 206].

Шестая группа источников: европейские источники

В источниках этой группы достаточно объективно описаны образ жизни и быт монголов; оценки и критические замечания по их духовному миру позволяют считать, что роли религии авторы уделяли важное внимание, что естественно для мировоззрения средневекового человека. В основном здесь представлены описания путешествий, предпринятые купцами и католическими монахами-францисканцами к монгольским правителям: Марко Поло [The Book, 1903; Поло, 1997], Плано Карпини [Джованни, 1997], Гильома де Рубрука [Рубрук, 1997]. Интересные замечания о роли буддизма у ранних ильханов в Персии содержатся в армянских источниках [История монголов, 1874], которые оценивали происходившее с точки зрения христианского вероучения. Кроме того, в работе использовалось издание 1667 г. Афанасия Кирхера, являющееся собранием отчетов о поездках монахов-миссионеров в пределы Цинской империи в XVI–XVII вв. [Kircher, 1986].

Известный текст иезуита И. Дезидери о пребывании в Тибете также стал важным источником для изучения ситуации в Лхасе периода захвата тибетской столицы джунгарскими войсками [Desideri, 2010].

Таким образом, в европейских источниках дана небольшая, но ценная информация об ойратах: их пребывании в составе империи Юань, на

севере Тибета в XVII в., взаимодействии с Далай-ламой и др. Хорошим подспорьем для понимания восприятия Тибета и соседствующих с ним регионов христианскими миссионерами послужила аналитическая статья А. Хосни «В тени Катая» [Hosne, 2018].

Седьмая группа источников: сутры

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

Среди ойратов большое распространение имели такие праджня-парамитские¹⁵ тексты, как, например, «Ваджрачхеддика-праджня-парамита-сутра» (на калм. «Дорджи джодва»¹⁶ – «Алмазная Сутра»), «Суварна-прабхаса-сутра» (на калмыцком «Алтан герел»¹⁷ – «Сутра Золотистого Света / Блеска»), «Праджня-парамита-хридайя-сутра» (на калм. «Зүркня судр» или «Билгин зүркн»¹⁸ – «Сутра Сердца») и другие, не говоря уже о таких канонических собраниях, как «Ганджур» и «Данджур». Интерес для настоящей работы представляют указанные три сутры¹⁹, причем вторая была широко распространена среди ойратов еще до их «официального» обращения в Гелук в конце XVI – начале XVII вв., а первая, как отмечает известный специалист по ойратским историческим текстам А. В. Бадмаев, хранилась буквально в каждой калмыцкой семье [Алмазная сутра, 1993, с. 108]. Н. Поппе, называвший XVIII и первую половину XIX вв. «золотым веком» ойратской литературы, писал, что «есть множество ойратских манускриптов этой работы [Ваджрачхеддика-сутры], которые могут быть различных версий» [Porre, 1962, р. 178]. Текст

¹⁵ Праджняпарамита – учение о «запредельной мудрости» в направлениях махаяны. В «Алмазной Сутре» она определена как «совершенствование мудрости» [Алмазная сутра, 1993, с. 132].

¹⁶ Полное ойратское название: «Хутуқта билигийн чинаду күрегсен тасулуқи оёир кемёкү судур». Существуют издания этой сутры на старокалмыцком и современном калмыцком языках, а также ее перевод на русский язык с санскрита, выполненный В. П. Андросовым – «Алмазная сутра» [Андросов, 1993, 2012].

¹⁷ Полное ойратское название – «Хутуқта судурийин айимагийин еркету хан dedu altan gerel кемеку еке кулгуну судур оросибо». Автором был использован текст в переводе А. Кугявичуса: «Сутра Золотистого Света» [Сутра Золотистого света, 2013].

¹⁸ Полное ойратское название – «Илауун төгёсүн үлегсен билигийн чинаду күрүгсүни зүрекен». Ее перевод на русский язык с санскрита В. П. Андросовым см.: [Андросов, 2018, т. 2, с. 505–520].

¹⁹ Известный исследователь ойратских сутр Б. А. Бичеев определяет эти праджня-парамитские сутры как три «наиболее почитаемых и распространенных текста» у ойратов [Бичеев, 2015б, с. 153].

«Сутры Сердца» сохранился, как и «Алмазной Сутры», на тодо бичиг и был вновь издан с комментариями Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо в Калмыкии [Далай-лама, 2013]²⁰. Автором использовались тексты сутр, изданные на русском языке ([Алмазная сутра, 1993; 2012], [Сутра Сердца, 2013], [Андросов, 2018, т. 2], [Сутра Золотистого света, 2013]), в переводах с санскрита, тибетского и ойратского (старокалмыцкого) языков²¹.

1.3. Теоретико-методологические основания исследования

Для изучения темы недостаточно выстроить в определенной последовательности архивный материал и данные из источников (что тоже существенно для исторического исследования) – важно «погрузиться» в ту среду и в то время, для чего следует не только владеть информацией о роли религии в обществе, об экономической ситуации, отношениях ойратов и их лидеров между собой и с соседями, о роли института высших тибетских лам, о политике соседних империй в отношении ойратов и т. п., но и проанализировать собранные данные в свете избранных методологических подходов и приемов. Автор исходил из принципа историзма и научной объективности, т.е. из того, что изучение исторического события или процесса следует проводить не только в связи с общим контекстом рассматриваемого периода времени, но и в связи с его эволюцией (генезисом), обращаясь к предыдущим обстоятельствам (состояниям, стадиям). Тем самым становится возможным проследить преемственность между явлениями или процессами, что особенно важно при изучении политогенеза и этнической истории ойратов, особенностей распространения и утверждения у них буддизма.

Использованный нами структурный метод позволил актуализировать в большей степени отношения и обстоятельства, чем конкретных лиц и события. Именно структурный подход предоставил возможности сформировать познавательные конструкции, позволившие уточнить потенциал явлений и процессов, имевших место у ойратов при влиянии на их политику буддийских религиозных деятелей и буддийского учения, и условия его проявления, поскольку иногда анализ частного решения или действия не приближает к пониманию общей картины. Таким образом, автор сфокуси-

²⁰ Эти сутры были переведены с тибетского Зая-пандитой в середине XVII в., однако самая ранняя информация об их ксилографическом издании относится лишь к периоду правления джунгарского Галдан-Церена (1727–1745 гг.), к 1741 г. [Бичеев, 2015, 2015б].

²¹ Подробнее содержание сутр рассматривается в 1.3.

ровался на долгосрочных явлениях и процессах: например, при изучении причин захвата Лхасы джунгарами в 1717 г. внимание было обращено не столько на вооруженные столкновения, сколько на роль религии в политике сторон, втянутых в войну.

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

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

Возможности структурного и системного методов использовались в работе на основании трудов И. Д. Ковальченко [Ковальченко, 1987], А. И. Ракитова [Ракитов, 1982], В. А. Штоффа [Штофф, 1966], В. С. Швырева [Швырев, 2003]. Методология общеисторического исследования опиралась на результаты изысканий М. А. Барга [Барг, 1999], В. А. Дьякова [Дьяков, 2004], Е. М. Жукова [Жуков, 2001]. Развитие и взаимодействие кочевых обществ изучались с опорой на результаты трудов В. В. Трепавлова [Трепавлов, 2007], Т. Д. Скрынниковой [Скрынникова, 1988а, 1989]. При исследовании особенностей истории средневековых монголов-кочевников автор более опирался на методы исторического исследования, как они изложены Л. Е. Грининым, А. В. Коротаевым, чл.-корр. РАН Н. Н. Крадиным [Теория и методология, 2014], в том числе при сравнении разных кочевых сообществ (см. также: [Крадин, 2004; Крадин, Скрынникова, 2006]).

Известный немецкий историк Ю. Кокка писал еще в середине 1980-х гг. о том, что исторической науке необходимо привлекать теории, методы и результаты смежных социальных наук, что важно для познания, в том числе, социального, политического, культурного контекста истории [Коска, 1986]. Аналогичное было отмечено и известным монголоведом Й. Элверсгомом: необходимо использовать современные теории для изучения прошлого, чтобы понять труднообъяснимые события и процессы. В этом контексте он выделяет работы, затрагивающие этническую идентичность: если прежде писали о степных «племенах» и «племенных конфедерациях», то «недавние исследования трактуют эти же отношения

и терминах этнической и национальной идентичности. Такова природа интеллектуального проекта, когда он продвигается вперед» [Elverskog, 2008, p. 15]. Большое воздействие на формирование таких дискурсов идентичности оказывала религия, поскольку этническая (следовательно, политическая, культурная, даже экономическая) история народов часто формируется или корректируется религиозными установками и матрицами. Несмотря на «расколдование мира» (выражение М. Вебера), в развитии религии и обществ свою роль играли и социальная среда, и характер самой религии [Вебер, 1994, с. 64].

Больших успехов в изучении роли религии и иных культурно-структурированных феноменов и явлений в истории (политической, этнической, лингвистической и др.) достигли западные специалисты. По их мнению, анализ собственно политических, социальных или экономических событий и процессов упрощает общую картину (также определяемую ими как история, текст²²), не позволяет выявить значение той роли, что играют религия и духовные поиски, метания, дискурсы, понять глубинные механизмы их влияния на поведение лидеров, масс и даже культуры как таковой.

Для нас ценными были результаты изысканий известного антрополога Ф. Барта о роли идентичностей и ценностей этнических групп [Barth, 1969]. Ш. Эйзенштадт считал, что политическая, экономическая, социальная структуры общества совместно с культурно-цивилизационным наследием и идентичностью составляют единую институциональную конструкцию [Eisenstadt, 1978, p. 66–68]. Подходы этих ученых являются продуктивными для использования в обсуждаемых в настоящей монографии вопросах, поскольку в их работах отражены результаты анализа многообразного эмпирического материала и упорядочены разнородные данные о политическом, социальном (этническом), экономическом развитии, с одной стороны, и роли культурно-цивилизационных, религиозных констант и связей (контактов), с другой стороны, у разных этносов и социальных групп. По мнению А. Вендта, власть и интересы – важные факторы в политике любых времен, но их воздействие зависит от культурно-конституированных идей [Wendt, 1999, p. 41]. **Поскольку развитие**

²² В. Каволис считал, что при исследовании событий, процессов и т. п. их культурные и цивилизационные основания получают более объективную оценку и интерпретацию, если воспринимать события как некий общий текст («исторический текст»), определяемый им как «символическая организация наиболее существенных компонентов» культуры и цивилизации, поскольку она, будучи неизменной, несет в себе историчность и текстуальность [Kavolis, 1985, p. 31].

истории определяется не столько чьими-то интересами или силой, сколько верованиями и ценностями, формирующими показатели идентичности, следует, что политическая и этническая история любого народа зависит в немалой степени от исторически обусловленных культурных (прежде всего религиозных) факторов и условий²³.

Теоретико-методологической основой исследования религии послужили труды С. А. Токарева [Токарев, 1990] и М. Вебера [Вебер, 1994], а также современные изыскания в области методологии религиоведения А. Н. Красникова [Красников, 2004], И. Н. Яблокова [Религиоведение, 2017]. Что касается буддизма, то большую помощь оказали работы В. П. Андросова [Андросов, 2018, 2019], А. Берзина [Берзин, 2002], Дж. Туччи [Tucci, 1949, 1980].

Сущностной частью методологического обеспечения настоящей работы является определение содержания понятия «буддийский фактор». Как указывалось выше, автор понимает «буддийский фактор» как комплекс различных аспектов буддизма (например, верования, тексты, отдельные институты и др.), оказывавший значительное влияние на политическую и этническую историю ойратов. Иначе говоря, речь идет не столько о буддизме как религиозном феномене (его философии, феноменологии, гносеологии, культе и др.), сколько о том или ином его проявлении в истории ойратов благодаря выделению и использованию западными монголами отдельных черт и положений этого учения. Для определения и изучения этого фактора в истории ойратов, его духовно-идеологических оснований и значения автор обратился к известным буддийским текстам – сутрам праджня-парамиты²⁴.

«Сутра сердца» – вероятно, одна из наиболее кратких сутр, сопоставляет два мира: мирской (бытийный), или относительный (истина об относительной реальности), и абсолютный (абсолютная истина), причем оба мира обозначены как взаимоувязанные²⁵. Хотя в сутре обсуждается

²³ Например, изучение эволюции религиозного (буддийского) фактора в коммуникациях между ойратскими сообществами позволяет выявить и описать роль и значение сторонней силы, использующей его (фактор) в качестве причины для «корректировки» контактов (коммуникаций) с целью достижения желаемого результата.

²⁴ Сутра – текст, речь, приписываемая Будде, афористически и сжато излагающая отдельные, наиболее важные положения учения. Сутры праджня-парамиты сложились в северном буддизме махаяны: «в этих произведениях впервые излагались идеи, доктрины, практики и идеальные образцы поведения, составившие основоположения Махаяны, отличавшие ее от Малой колесницы» [Андросов, 2011, с. 311].

²⁵ «Здесь (в этом мире), о Шарипутра, цвет и форма (*рупа*) суть пустота (*шуньята*), и опять-таки пустота есть цвет и форма. Цвет и форма неотличимы от пустоты, а пустота неотличима

особенная тема – практика праджня-парамиты, все участники²⁶, тем не менее, осознавали свое пребывание в рамках и условиях мирских (сансарических) реалий. Далай-лама счел нужным подчеркнуть этот момент: он указывает на Будду, «не стремившегося к мирской власти; в начале Сутры сердца говорится, что он просто сел и погрузился в медитацию» [Сутра сердца, 2013, с. 68]. Комментируя «Сутру сердца», Далай-лама выделяет важность реализации (достижения) «тела формы» (*рупа-кайя*, физического тела) совместно с «телом истины» (*дхарма-кайя*, духовное тело), при этом первая «необходима для принесения блага другим живым существам» [Сутра сердца, 2013, с. 121], позволяя реализовываться и собственным интересам²⁷. Следовательно, пребывание в бытийном мире сущностно и ценно, поскольку только в нем, благодаря определенным практикам и действиям, возможно достижение и мирских, и абсолютных целей.

Более подробно эти положения раскрываются в «Алмазной Сутре», в содержании диалога между Буддой Шакьямуни и Субхути, одним из его учеников, случившимся недалеко от города Шравасты, в лесу Джеты. На вопрос о возможности постижения живыми существами Учения в период его падения («в последние 500 лет») Будда ответил, что они смогут его понимать²⁸. Однако для этого следует распространять знания о ее (Сутры) содержании – как отмечается в тексте, если будет (в бытийном мире) такое место, где бы проповедовалась хотя бы одна четырехстопная строфа, «то место на земле стало бы местом поклонения посреди мира богов, людей

от цвета и формы. Что [обладает] цветом и формой – то есть пустота, что есть пустота – то есть цвет и форма» [Андронов, 2018, т. 2, с. 518]. «Пустотность не иное, чем форма, форма не иное, чем пустотность» [Сутра Сердца, 2013, с. 56].

²⁶ Основные участники диалога – бодхисаттва Авалокитешвара и Шарипутра, один из ближайших учеников Будды Шакьямуни (см. также мнение В. П. Андропова [Андронов, 2011, с. 345–346]).

²⁷ Здесь речь идет о развитии бодхичитты – особенного устремления к достижению состояния будды ради блага всех живых существ. Подробнее излагается у В. П. Андропова [Андронов, 2011, с. 130–131].

²⁸ «Ибо неверно, Субхути, что эти великосущие бодхисаттвы прибегают к понятиям „независимая самость“, „существо“, „живая душа“, „отдельная личность“. И неверно, Субхути, что эти великосущие бодхисаттвы прибегают к понятию „дхарма“, как и к понятию „не-дхарма“. Неверно, Субхути, что они вообще прибегают к понятиям или отвергают их. Почему же? ... Неверно, Субхути, что великосущий бодхисаттва должен держаться Учения или отвергать его. Поэтому Татхагата намеренно изрек: „Те, кто постиг, что Благовестие подобно плоту, должны избегать дхарм, а еще более – их отрицания“» [Алмазная Сутра, 1993, с. 125].

и демонов» [Алмазная Сутра, 1993, с. 131; 2012, с. 153, 221–222]²⁹. Таким образом, в Сутре утверждается идея о необходимости наличия в мире земли (страны), где учения праджня-парамиты, будучи распространяемы, могли приносить пользу всем живым существам. Во главе такой страны, очевидно, должен стать правитель-чакравартин³⁰, также упоминаемый в Сутре [Алмазная Сутра, 1993, с. 148; 2012, с. 177, 228–229].

В буддийской традиции выделяются два типа достойных правителей – *дхармараджа* и *чакравартин*. Они оба считаются «праведными царями», обладающими великолепными моральными и интеллектуальными качествами, правящими в соответствии с *дхармой*³¹. М. Циммерманн отличает эти два типа, в частности, в вопросе геополитических устремлений: «когда говорится о дхармарадже, не выделяют территориальные амбиции, таким образом, идея чакравартина заключается в завоевании всего мира» [Zimmermann, 2006, p. 224]. Важной задачей для таких правителей является защита своей страны (места, где проповедуется учение праджня-парамиты) от нападений и происков врагов; более того – именно такие страны и пребывают под защитой «высших сил» – небесных правителей. Этому вопросу в значительной степени посвящено учение, изложенное в третьей Сутре – «Сутре Золотистого Света / Блеска».

Как-то М. Блок заметил, что наиболее ценными являются те источники, в которых прослеживается влияние духовного начала на политическую и социальную сферы жизни общества и человека. К таковым следует отнести эту известную буддийскую работу, получившую широкое распространение у народов Центральной Азии, в том числе и у ойратов³². В чем особенность «Сутры Золотистого Света / Блеска»? Она входила в то не очень большое число сутр, регулярное чтение³³ которых позволяло избегать дискретности в «отношениях» с божествами-защитниками уче-

²⁹ Далее отмечается, что такое место на земле «станет молитвенно восхваляемым... станет храмом» ([Алмазная Сутра, 1993, с. 138]; комментарий см.: [Алмазная Сутра, 1993, с. 155–156]).

³⁰ В. П. Андросов в своем комментарии отмечает, что чакравартинами «называли тех правителей, которые оказывали существенное покровительство буддийской общине и следовали в своей социальной политике буддийским принципам» [Алмазная Сутра, 1993, с. 156; 2012, с. 177, 228–229].

³¹ Дхарма – имеет ряд значений, среди них: учение Будды; мельчайшая неделимая частица.

³² Перевод части калмыцкой версии сутры дан Б. А. Бичеевым [Бичеев, 2015].

³³ Переписывание этой сутры, как и любого другого буддийского сочинения, также имело большое благое значение. Известно, что свой перевод с тибетского на ойратский сделал Гуши-хан.

нии и помогало «защищать страну». Наряду с *дхарани*³⁴, молитвенными формулировками, философскими рассуждениями, пространными описаниями бодхисаттв в Сутре давались наставления по управлению народом, государством, его защите и решению возникавших проблем, где главным было условие сохранения дхармы и почитания этой Сутры.

В тексте Сутры бодхисаттва Авалокитешвара призывает четырех небесных правителей оказывать помощь правителям, странам и народам, у которых высоко чтут эту сутру:

«Четыре махараджи, охраняйте всех тех людских царей, кто усердно почитает и уважает эту «Священную сутру золотистого света», царицу сутр. Спасайте, заботьтесь, защищайте их, избавляйте от бед, доставляйте им спокойствие и благополучие... Итак, во имя этой «Священной сутры золотистого света», царицы сутр, побеждающей иноземные армии, охраняйте, спасайте, заботьтесь, защищайте монахов, монахинь, благочестивых мирян и мирянок, которые хранят владычицу сутр. Даруйте им спокойствие и благополучие» [Сутра золотистого света, 2013, с. 51].

На это махараджи обещают, что «со своими армиями, слугами и многими сотнями тысяч якшей, став невидимыми, будем сейчас и впредь приходить в деревни, города, селения, страны, государства и дворцы, где появится эта «Священная сутра золотистого света», царица сутр. Будем охранять, спасать, заботиться, защищать, избавлять от бед тех людских царей, которые слушают, уважают и почитают эту «Священную сутру золотистого света», царицу сутр, даровать им спокойствие и благополучие. Будем охранять, спасать, заботиться, защищать, избавлять те царские дворцы, страны и государства от бед, даровать им спокойствие и благополучие. Будем спасать те государства от всякого разрушения, предательства и междоусобиц, обращать вспять вражеские армии... Так что эта вражеская армия не сможет даже вступить в ту страну, а уж тем более – ее разрушить» [Сутра золотистого света, 2013, с. 52–53].

Однако очень многое зависело от правителей стран: «Если царь не исполняет / своих царских обязанностей, / он разрушает свое царство, / как слон-владыка — маленький пруд» [Сутра золотистого света, 2013, с. 91], поэтому «нет страшнее опасности / для его страны, / чем терпимость к беззаконию / и сознательное пренебрежение ими (законами)» [Сутра золотистого света, 2013, с. 96]. Таким образом, основным условием

³⁴ Дхарани – тантрические заклинания.

было следующее: царь «должен царство защищать согласно с Дхармой»³⁵ [Сутра золотистого света, 2013, с. 97], в противном случае государство погрузится во множество проблем и бедствий.

«Досточтимый Бхагаван, ежели некий людской царь, в стране которого появится эта «Священная сутра золотистого света», царица сутр, не будет чтить, уважать и почитать монахов, монахинь, благочестивых мирян или мирянок, хранящих эту «Священную сутру золотистого света», царицу сутр, то мы, четыре махараджи с мирадами якшей, не получим [возможность] слушать ее Дхарму и насладиться нектаром Дхармы, не будем им почтены... [Тогда], досточтимый Бхагаван, мы, четыре махараджи с войсками, слугами и мирадами якшей, будем пренебрегать той страной. Досточтимый Бхагаван, как мы, так и все местные божества будут пренебрегать ею. А если, досточтимый Бхагаван, божества станут пренебрегать той страной, то в ней возникнут разные волнения. Ее царь страшно поссорится [с другими царями]. Все жители той страны станут ссориться, оскорблять друг друга, спорить и совсем втянутся в передраги. Страна будет испытывать [дурное влияние] планет и разные болезни... Ту страну будет мучить голод, разрушать иноземные армии. Она испытает упадок, а ее жители — много горя. Та страна станет безрадостной» [Сутра золотистого света, 2013, с. 93].

Итак, эти сутры имели принципиальное значение как для самой религии буддизма, так и для формирования государства и управления обществом, в том числе в развитии общества. При этом ценность человеческой жизни в реализации таких задач определенно указана в «Сутре сердца». Вероятно, прав Я. Крейчи, отметивший, что подобного рода тексты, имевшие значительное воздействие на общество, играли и играют немаловажную роль в социально-историческом анализе культур и цивилизаций, народов и государств [Krejci, 2004, p. 10].

Проанализированные нами сутры позволяют заключить, что они представляют собой не только буддийский текст, но текст, смысловое содержание которого воздействовало на формирование и реализацию (осуществление) концептуализации власти и деятельности (разных форм активности) у воинственных кочевников. Ойраты получили идеологическое обоснование для создания государственных образований («страны»),

³⁵ Эта часть деятельности правителя, по мнению специалистов, своими истоками восходит к древнеиндийским брахманским законоположениям, согласно которым защита подданных от внутренних и внешних врагов является его первостепенной обязанностью [Zimmermann, 2006, p. 227].

которые обладали бы активной внешней политикой, что повлияло на милитаризацию их сообществ – не только для защиты «своего» буддизма (наличествующего благодаря почитанию сутр праджня-парамиты, совершенствования мудрости), но и для поддержки школ тибетского буддизма³⁶.

Действительно, характерной чертой проявления политики (особенно внешней) ойратов является особенность, которая нивелировала некоторые неприемлемые для них показатели буддийского учения (например, отдельные черты образа жизни) и способствовала актуализации иных показателей для поддержки жизненно важных характеристик народа; эта особенность – их воинственность, исторически характерная черта пассионарности (термин Л. Н. Гумилева) данного народа³⁷. К. Этвуд даже счел возможным говорить о «буддийской воинственности» у ойратов, в том числе в характеристике помощи Далай-ламе: «Буддийская вера среди ойратов, окруженных тюрками-мусульманами, была особенно воинственной и сосредоточена на Далай-ламе в Тибете, имя которого было обычной религиозной молитвой» [Atwood, 2004, p. 422]. В отношении более раннего периода (конец XVI в.) подобное было отмечено Л. Моузом: «На западе ойраты, возрождавшаяся милитаризованная сила, также пыталась обрести легитимизирующую власть, ассоциированную с буддизмом» [Moses, 1977, p. 104].

Воинственность ойратов не противоречила буддийским установлениям. Религия (в том числе в лице священнослужителей) влияла на подготовку и ведение битв и войн, даровала уверенность в непобедимости, поддерживала при поражениях и т. д. Ученые уже обращали внимание на военную сторону учения Будды³⁸ [Schmithausen, 1999; Brian, 2003;

³⁶ Еще одно объяснение такому направлению их развития можно найти в роли лам, обучавшихся системе Кала-чакры, в которой значительный упор делается на борьбу с врагами учения (см. ниже).

³⁷ С указанной точки зрения интерес представляет мнение Б. Я. Владимирцова. Изучив ойратский героический эпос «Джангар», он заметил, что «порой ойратская героическая эпопея выводит самого Будду-Шакьямуни, который далеко не похож на Будду многочисленных и хорошо всем известных легенд; это – особый ойратский «Будда», «Будда» кочевников степей и гор Западной Монголии, такой, какой он представился им впервые, образ какого поразил их воображение» [Владимирцов, 2004, с. 95]. Героями эпосов являются богатыри, одаренные сверхъестественной силой для борьбы с разными врагами, людьми и духами.

³⁸ Надо отметить, что сам основатель этой религии – Будда – родился и вырос в военной среде. Будучи из варны кшатриев, т. е. принадлежа к воинскому сословию с момента рождения, будущий Будда получил блестящую военную подготовку. Согласно информации источников, ему с детства не было равных в самых различных видах военно-спортивных, как сейчас назвали бы, соревнований – в метании копья, в стрельбе из лука, верховой езде и др. Роли и значению этой религии в контексте защиты Отечества и веры, со-

Buddhism and Violence, 2006]; по их мнению, «хотя исторические изыскания о буддийском правлении далеки от завершения, кажется вероятным, что традиция обладает определенной доктриной справедливой войны» [Buddhism and Politics, 1999, p. 5]. Р. Турман написал материал «Тибет и монастырская армия мира» [Thurman, 1992], где рассматривались вопросы взаимодействия мира и войны, буддийской этики в традициях тибетского буддизма. В свое время «еще Иоганн де Гроот³⁹ обратил внимание на то, что ... переведенная Кумарадживой сутра [Сутра сетей Брахмы] ... допускает насилие (причем также вооруженное), если оно направлено на спасение живого» [Хуэй-цзяо, 1991, с. 17]. Таким образом, в «Сутре Золотистого Света / Блеска» содержатся аналогичные положениям «Сутры сетей Брахмы» идеи о вооруженной защите родины и религии. Ойраты идентифицировали себя с защитниками учения Будды⁴⁰ и являли эту идею не только в череде войн, но и в обрядово-культовой практике, например, в поклонении культу *дхарма-палы* Палден-лхамо (Окн-тенгри)⁴¹.

Ранняя роль буддийского фактора у ойратов заключалась, по-видимому, в легитимизации власти правителя, в поддержке создания им соответствующей «страны», на что было нацелено содержание сутр. Идея «собрания» такой страны, освящение единого государства, в противовес раздробленности, помогла буддизму в его ранний период истории, когда буддисты были «потенциальными союзниками правителей древнеиндийских государств в борьбе с племенной раздробленностью» [Бонгард-Левин, 1973, с. 235].

Затем наступил период, когда ойраты, ввиду их территориальной близости к Тибету, могли направить на обучение в Тибет своих представителей. Благодаря ойратским ламам стал возможен феномен появления своего письменного языка (*тодо бичиг*, изобретен Зая-пандитой в 1648 г.). Уникальность вновь созданной письменности⁴² подтверждает постепенную

ответственно, образа жизни посвящен ряд буддийских сочинений: «Дхаммадат» (автор – бирманский монах Дхаммавиласа, XIII в.), «Мохавичедани» (автор – Раджабала Кьяудин, XIX в.), «Брахмаджала-сутра» (Сутра сетей Брахмы).

³⁹ Де Гроот писал, что не следует удивляться наличию «в китайских книгах... различных пассажей об участии буддийских монахов... в военных экспедициях» [Groot, 1891, p. 127].

⁴⁰ Академик Ринчен как-то заметил, что санскрит – это язык будд, тибетский – язык бодхисаттв, монгольский (в том числе ойратский) – язык дхарма-пал (защитников Учения).

⁴¹ У калмыков был большой обряд поклонения Окн-тенгр [Смирнов, 1999, с. 34–36]. В свое время Зая-пандита перевел соответствующий текст «*Cerig tusqagci Okin tngri-yin tuguji*» [Норбо, 1999, с. 62].

⁴² Она основывалась не на тибетском письме, а на монгольском, исходящем из более раннего, вернее, более близкого культурного основания – уйгурской графики, корнями уходящей в ближневосточный арамейский алфавит.

трансформацию роли буддийского фактора у западных монголов: он стал проявляться в таких обычных для религий сферах утверждения своего авторитета, как издание буддийских работ и возведение культовых построек.

По мнению Ф. Барта, отличительные черты этноса («явные культурные формы») зависят от окружения (внешних обстоятельств), в котором он пребывает [Barth, 1969, p. 12–13]. Поэтому для более полного и объективного изучения влияния и роли буддийского фактора в политической и этнической истории ойратов автор сопоставляет и анализирует его проявления в политике со стороны духовных и политических лидеров Тибета, Восточной Монголии и Китая. Вероятно, одним из наиболее важных проявлений значения буддизма является то обстоятельство, что он смог предоставить известную политическую альтернативу принципу чингисидства, что стало возможно после того, как в 1642 г. Тибет возглавил Далай-лама.

Н. ди Космо полагает, что в XVII в. у монгольских народов принадлежность к Золотому роду (чингисидам) уже не имела своего прежнего значения. Появился новый фактор, или механизм, позволявший претендовать на правление над всеми монголами – получение инвеституры от высшего тибетского религиозного института – Далай-ламы: «Вероятно, эрозия принципа власти чингисидов среди монголов, и по крайней мере, частичное замещение его религиозной инвеститурой, обеспечили передачу понятия универсальной *imperium* (как понимается на монгольском и тибетском политическом языке) маньчжурам» [Cosmo, 2009, p. 345]. Изучение роли буддийского фактора в политике маньчжурских правителей в отношении ойратов позволило установить, что его отдельные институты (например, тулку / хубилганство) оказались привлечены цинскими императорами для уничтожения государств западных монголов и миграции калмыков из России в прежнюю Джунгарию.

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

Глава 2

Ойраты в монгольский и постмонгольский периоды: религия и этнос

2.1.1. Ранняя этнополитическая история ойратов

Для объективного изучения истории любого народа, в том числе в контексте роли религии, религиозного фактора, очень важно представлять ранние этапы его развития. Особенно это касается народов, в развитии которых можно наблюдать определенную преемственность. Этнический состав ойратов, их происхождение является сложной и довольно запутанной проблемой для специалистов, изучающих монгольские народы, тем более если речь идет о его раннем периоде истории ([Бакунин, 1995, с. 20]; [История Калмыкии, 2009, т. 1, с. 172–173]; [Taupier, 2014, p. 31]). Недостаток источников и в целом слабая изученность прошлого ойратов ограничивают возможности исследователей и вынуждают их порой пропускать довольно большие периоды прошлого и искать ответы в последующих событиях и процессах. Таким образом, история ойратов не является исключением.

Прежде чем перейти к исследованию истории и этнического состава ойратов раннего периода, следует рассмотреть версии происхождения самого слова «ойрат». Мы отметим некоторые из них, наиболее распространенные и общепринятые. Такой принципиально важный источник, как монгольская хроника XIII в. «Сокровенное сказание монголов» [Козин, 1941], ничего не сообщает о значении слова «ойрат» и принадлежности ойратов к монгольским или тюркским народам. Вместе с тем он содержит некоторую информацию, которую обычно трактуют как исходную, самую раннюю о происхождении ойратов (хотя как таковые они в ней не упоминаются): «У старшего же брата Дуа Сохора было четыре сына...

После кончины Дуа Сохора четверо его сыновей, не признавая даже за родственника своего дядю Добу-Мергена и всячески понося его, отделились, покинули его и откочевали. Образовалось особое поколение Дорбен. Отсюда-то и пошло четырехплемя Дорбен-ирген» [Козин, 1941, §11]. Г. О. Авляев считал, что эта легенда о двух братьях (Дуа Сохоре и Добу Мергене) повествует о первом отделении ойратов от монголов, и ее следует отнести к 840 г., ко времени падения Уйгурского каганата и выходу древних ойратов из числа «протомонголов» шивэй [Авляев, 2002, с. 130–131].

Рашид-ад-дин ничего не писал о самоназвании ойратов, хотя у него немало информации об этом «лесном народе»⁴³. Он отметил следующее: «Короче говоря, лесных племен – множество, потому что из одной [племенной] отрасли у одного брата юрт был вблизи леса, а у другого – на равнине; происшедшие же от них племена получили два имени. Однако [существует] много различий между одним лесным племенем и другим...» [Рашид-ад-дин, 1952, т. 1, кн. 1, с. 123]. Определяя ойратов как «лесной народ», он тем не менее указал, что это не всегда означает специфику его расселения либо образ жизни.

По мнению Н. Я. Бичурина, «ойрат есть монгольское слово; в переводе: союзный, ближний, союзник» ([Бичурин, 1991, с. 20, сн. 4]; вопрос также обсуждается в: [Бичурин, 1829, с. XLII]). Он относил происхождение этого слова к политическим обстоятельствам, когда несколько народов, «желая соперничать с прочими на политическом поприще... соединились между собой под названием Ойрат» [Бичурин, 1991, с. 25]. Д. Банзаров, критикуя эту точку зрения, которой придерживались также А. Ремюза и И. Я. Шмидт [Златкин, 1983, с. 19], выводил слово «ойрат» из сочетания *ой* (лес) и *арад* (народ) – «лесной народ», что соответствует *оин ирген* (*hoiyn irgen*) Рашид-ад-дина ([Банзаров, 1891, с. 84]; вопрос изучали также В. Успенский [Успенский, 1880, с. 138] и А. Бирталан [Birtalan, 2002, p. 70]). Известные лингвисты Г. И. Рамstedт и В. И. Рассадин считали, что слово «ойрат» имеет единый корень со словом «огуз» – *oyuz/ oyır* (от «племня, объединение племен»), т. е. «огуз» – это тюркский вариант этнонима «ойрат»⁴⁴

⁴³ В источниках и литературе принято объединять людей определенного происхождения и периода под названием «племня», однако мы придерживаемся точки зрения, выдвинутой К. Этвудом [Atwood, 2015] – определять их как «народ». Разные точки зрения на толкование понятий «племня», «клан», роль политико-административных единиц и т. п. у монгольских народов показаны М.-Е. Лхамсурэн [Lhamsuren, 2016].

⁴⁴ Как отмечал В. П. Санчилов, «Его [Рамstedта] предположение, хотя и весьма правдоподобное в фонетическом отношении, допустимо лишь теоретически, оно не находит под-

([Рамстедт, 1909, с. 550]; [Рассадин, 2012, с. 323]). И. Я. Златкин также изучал значение и происхождение этого этнонима и связывал его с пониманием термина «ойрат» и как «союзник», и как член реального политического «союза» [Златкин, 1983, с. 19–23]. На наш взгляд, приведенное мнение Рашид-ад-дина свидетельствует о том, что лесных народов было много, и они имели свои имена (этнонимы)⁴⁵. Следовательно, выводить этноним «ойрат» из понятия «лесной народ» не представляется верным.

В. П. Санчиров выделяет тюркский компонент в этногенезе древних ойратов, с ними же он связывает происхождение самого термина «ойрад / ойрат» (не позднее XII в.) [Санчиров, 2013, с. 47]. При этом он ссылается на мнение калмыцкого ученого А. Ш. Кичикова, отметившего корни этнонима «ойрат» в киргизском «ойрон» (молодец, богатырь). К древнетюркской титулатуре В. П. Санчиров относит и происхождение этнонима «чорос»⁴⁶ (не позднее XIV в.), а мнение Н. Я. Бичурина он считает противоречащим историческим и лингвистическим фактам. Различные версии о происхождении этнонима «ойрат» изложены Н. В. Екеевым [Екеев, 2011, с. 71–75]. Определенные итоги исследования комплексного вопроса происхождения ойратов, самого названия этого народа, российского периода его жизни изложены в известных трудах по истории Калмыкии и калмыков ([История Калмыкии, 2009, т. 1, с. 8, 14, 27, 33–37]; [Калмыки, 2010, с. 12–29]).

Таким образом, существует два основных подхода в понимании смысла слова «*ойрат*» – первый выделяет социальную организацию (союз / конфедерация племен / народов), второй – региональную специфику (место проживания и образ жизни – «лесные люди»). Те, кто придерживается мнения Г. И. Рамстедта и В. И. Рассадина, близки к «союзной» точке зрения. Данный вопрос является принципиальным, поскольку в источниках об ойратах часто отмечается их организация в союз (конфедерацию).

Мы придерживаемся первой точки зрения: *ойрат* означает, прежде всего, *союзник*, подразумевает некое политико-общественное объединение разных народов в составе единой группы. Однако следует понимать «союз» или «конфедерацию» не только с точки зрения их внутренней организации, но и их обязательств по отношению к соседним народам – т. е. эти ойраты были в особых, *союзнических* отношениях со своими

тверждения в истории как действительного факта перенесения названия одного народа на другой». [Санчиров, 2013, с. 47].

⁴⁵ Рашид-ад-дин приводит название народа, к которому принадлежал их первый известный лидер Худуха-беки – «дурбан» [Рашид ад-Дин, 1952, т. 1, кн. 1, с. 138].

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

соседями. Вероятно, такое положение могло сложиться ввиду причин, по которым произошло образование ойратов: членами их сообщества становились выходцы из различных народов⁴⁷, так называемые «люди длинной воли» (*utu duri-yin guun*), что объединялись с себе подобными, но продолжали сохранять связи с сородичами⁴⁸. Возможно, поэтому они постоянно актуализировали свою родословную, т. е. знали (помнили) свое происхождение, что и было подмечено Рашид-ад-дином. Этот персидский историк, зная многое о религиозных, политических, этнических тонкостях в улусах, имея советниками знатоков монгольской древности, все же не смог дать точную информацию о составе ойратов: «эти племена еще издревле были многочисленны и разветвлялись на несколько отраслей, у каждой в отдельности было определенное название [в связи] с таким распределением...» [Рашид-ад-дин, 1952, т. 1, кн. 1, с. 118], однако «неизвестно, кто какой ветви, только они между собою знают свое происхождение» [Рашид-ад-дин, 1952, т. 1, кн. 1, с. 120]⁴⁹. Возможно, именно мультиэтничность ойратов и открытость для включения в свой состав и исключения из своих рядов представителей иных народов затрудняла фиксацию членов их конфедераций.

Этот момент был принципиален для союзников, поскольку он позволял обнаружить сородичей (например, при смене места пребывания) и в известной степени помогал сохранять прежнюю идентичность. Следовательно, если случались войны или столкновения, то ойраты, как союзники, видимо, могли приглашаться конфликтующими сторонами и помощь⁵⁰. Такой подход также позволяет различать ситуации, когда в источниках слово «ойрат» означало название народа, и иные случаи, когда оно означало союзника⁵¹. Следовательно, само слово «ойрат» не являлось

⁴⁷ Интересно мнение К. Этвуда, допустившего вероятность вхождения в состав ойратов-хойтов корейцев, переселенных в Монголию, вероятно, в ходе монгольских завоеваний [Atwood, 2003, p. 109, note 136].

⁴⁸ В истории имеются подобные примеры, например, таким образом заселялся Древний Рим.

⁴⁹ По сути, ситуация оставалась во многом аналогичной и позже, когда возникал вопрос о происхождении калмыков как потомков ойратов: Н. Нефедьев, в первой трети XIX в. специально изучавший быт и культуру калмыков, писал, что «нет ничего труднее, как исследование о происхождении такого [калмыцкого] народа, который получил бытие во времена отдаленные и в странах, кои по дикости обитателей и самой природы остаются доселе не довольно известны, а в древности считались и совершенно недоступными» [Нефедьев, 1834, с. 11].

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

⁵¹ Нельзя полагать, что только ойраты обладали такими отношениями – многие народы Степи проходили через подобные стадии и процессы союзнических (конфедеративных) обяза-

собственно этнонимом, но стало обозначать определенную часть лесных людей и со временем закрепились за ними.

Подробнее состав ойратов того времени (первой половины XIII в.) излагается у Саган Сэцэна в «Эрдэнийн тобчи»: они состояли из огеледов (олеты/ олётты) [ойр., монг. Ögeled, Öölöd], багатудов (баатуты) [ойр., монг. Bayatud], хойтов [ойр., монг. Qoyid, Hoyid] и кегудов [ойр., монг. Kergüd], их общим предком был Дуа Сохор [Dou-a soqur]⁵² [Sayang, 1990, p. 47]. Таким образом, Саган Сэцэн, живший в первой половине XVII в., соотносил происхождение ойратов с упоминавшейся выше историей, изложенной в ССМ. Вероятно, данный состав начал трансформироваться уже в эпоху Чингисхана, однако ввиду отсутствия релевантных источников сейчас сложно судить о том, как это происходило.

В указанное время ойраты занимали верховья реки Енисей, известные как Восьмиречье⁵³ (Секиз-мурэн), отмеченные Рашид-ад-дином как Кок-мурэн, Он-мурэн, Кара-усун, Санби-тун, Укри-мурэн, Акар-мурэн, Джурчи-мурэн и Чаган-мурэн [Рашид ад-Дин, 1952, с. 118].

Поскольку ойраты были союзниками разных народов, иначе говоря, обладали актуальной информацией о них, то это обстоятельство также могло повлиять на формирование особого отношения к ойратам со стороны Чингисхана. Он приблизил их к себе не только потому, что это был один из немногих народов, подчинившихся ему практически без боев, но и потому, что они были союзниками и для монголов и могли посодействовать им в достижении мирных договоренностей с иными «лесными народами». Более того – ойраты и монголы имели некоторые общие генеалогические корни: «Алан-гоа»⁵⁴... родилась у Хорилартай-Мергана от

тельств (например, об этом пишет Н. Н. Крадин: [Крадин, 2002, с. 87]). Однако именно ойраты смогли выделиться из множества подобных примеров, и среди основных причин такой ситуации следует отметить их уникальный этногенез, этническую историю, которая оказала безусловное воздействие на политическую историю, тем самым содействуя развитию, укреплению и сохранению союзнических связей.

⁵² «torǵaljin bayan-u boruǵčin you-a gergei-eče törügßen dou-a soqur, dobu mergen aq-a degüü qoyar buyu. dou-a soqur-un köbegüd anu donoi, doysin, emneg, erke kemekün-ber oyirad-un ögeled, bayatud, qoyid, kergüd, dörben oboy-tan bolbai».

⁵³ Современные исследователи, например Б. З. Нанзатов, идентифицируют это место с верховьями рек Ангара, Енисей, а также современной Тувы и северной Монголией ([Нанзатов 2011. с. 446]; [История Монгольской 1988. с. 21]). В. Успенский доводил их территорию до местности Баргуджин-тукум [Успенский 1880. с. 138].

⁵⁴ Легендарная прародительница монголов, от младшего сына которой – Бодончара – пошел род Борджигинов, откуда вышел Чингисхан. Об именах первопредков монголов писали Н. Н. Крадин и Т. Д. Скрынникова [Крадин, Скрынникова, 2006, с. 187].

Баргучжин-гоа в Хори-Туматской земле, в местности Арих-усун» [Козин, 1941, §8]. Хори-Туматская земля была территорией «лесных народов»⁵⁵; ССМ содержит информацию, что были «пререкания и ссоры из-за использования звероловными угодьями» этой земли [Козин, 1941, § 9]. По Рашид-ад-дину, некоторые из родственников Чингисхана были из «лесных народов» [Рашид-ад-дин, 1952, т. 1, кн.1, с. 123].

Рашид-ад-дин классифицировал народы Центральной Азии в соответствии с наличием у них определенных показателей единства и взаимосвязей. Всего же он выделял четыре группы. Ойратов он определял в одну группу с татарами и джалаирами, которые, не являясь монголами, именовались таковыми [Рашид ад-Дин, 1952, т. 1, кн. 1, с. 77]. Говоря об ойратах, он подмечал: «[хотя] их язык монгольский, он все же имеет небольшую разницу от языка других монгольских племен» [Рашид-ад-дин, 1952, т. 1, кн. 1, с. 118]. Помещение их в единую группу с джалаирами и татарами, очевидно, означает, что по происхождению ойраты (возможно, не все) отличались от монголов, но в современную Рашид-ад-дину эпоху их состав скорректировался. Это и повлияло на его определение ойратов во вторую группу⁵⁶. Нет однозначного ответа на вопрос о влиянии тюркского элемента на этногенез ойратов, равно как малоизученной остается проблема этногенеза керейтов или найманов⁵⁷, также принимавших участие в этническом развитии ойратов. Рашид-ад-дин сделал замечание, что керейты, найманы, татары, джалаиры и другие народы именуется в его время как монголы, но ранее «они не признавали этого имени» [Рашид-ад-дин, 1952, т. 1, кн. 1, с. 102–103].

Рассматривая легенды об истоках отдельных групп ойратов (чоросов), стоит отметить, что они не похожи на подобные сказания, касающиеся этногенеза монголов. Из этого следует, что этнический состав ойратов был динамичным, в описываемое время уже активно шел процесс монго-

⁵⁵ У Рашид-ад-дина как лесные племена (народы) упоминаются кори, баргут и тумат, обитавшие в пределах Баргуджин-тукум [Рашид-ад-дин, 1952, т. 1, кн. 2, с. 156].

⁵⁶ К первой группе были отнесены тюрки, ко второй – тюрки, считавшие себя монголами, к третьей – народы в основном тюркского происхождения, к четвертой – собственно монголы. В настоящее время появляются работы, где продвигается идея, что исторических ойратов нельзя считать монгольским народом, что это отдельный среднеазиатский народ, наподобие сюнну, сяньби, уйгуров или монголов [Joo-Yur, 2016]. Скорее всего, такие мнения несостоятельны, мотивированы конъюнктурой, однако они подчеркивают важность дальнейших изысканий по истории ойратов.

⁵⁷ В отношении этнической принадлежности керейтов и найманов И. де Рахевильц писал, что этот вопрос все еще не ясен [Rachewiltz, 1983a, p. 283–284], его мнение до сих пор актуально.

лизации, поэтому они и были отнесены Рашид-ад-дином ко второй группе народов [Рашид ад-Дин, 1952, т. 1, кн. 1, с. 92]. Также он относил к монголам меркитов [там же, с. 114], а керейты⁵⁸ определялись им как монголы с сильным тюркским влиянием [там же, с. 127]. Найманы, которые были западными соседями керейтов, населяли Западную Монголию⁵⁹ с центром в горах Алтая; по мнению Рашид-ад-дина, их обычаи и привычки похожи на монгольские⁶⁰ [там же, с. 137]⁶¹.

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

Найманы обладали большим военным потенциалом и влиянием, развитой административной системой, поддерживали связи с чжурчжэнь-

⁵⁸ Согласно Рашид-ад-дину, керейты жили к востоку от Хангайских гор, к северу от пустыни Гоби и к югу от реки Керулен; они были во вражде с найманами и татарами. Меркиты были северными соседями керейтов [Викторова, 1980, с. 170]. И. де Рахевильц также утверждает, что керейты жили в Северной Монголии [Rachewiltz, 1983a, p. 284].

⁵⁹ Рашид-ад-дин описывал земли найманов [Рашид ад-Дин, 1952, с. 73–74, 136–137], которые в большинстве своем совпадают с современными провинциями Ховд и Увс Монголии, также известными как Западная Монголия: «Кок-Ирдыш», «Ирдыш», «Каракорумская гора», «Алтайские горы», «река Орхон», «до района, заселенного киргизами, и до пустыни, которая соединяется с землями уйгуров». Кроме того, восточная часть бывшей территории керейтов также была частью Западной Монголии [там же, с. 74].

⁶⁰ Найманы являются примером подобного, как в случае с ойратами, синтеза разнородных элементов, чья этническая принадлежность до сих пор не определена. В «Истории Монгольской Народной Республики» утверждается, что найманы, керейты, меркиты и др. были монгольскими племенами; вместе с тем авторы издания отмечают, что «само слово «монгол» до сих пор в исторической науке не имеет единого толкования» [История Монгольской..., 1988, с. 123]. П. О. Рыкин пишет, что термин «монгол» стал использоваться для определенной идентичности не ранее середины XIII в.; начиная с 1211 г. этот термин использовался лидерами этих кочевников для официального обозначения государства Чингисхана, хотя, возможно, он (термин) был лишь «своего рода классификационной категорией» для обозначения сторонников Чингисхана [Рыкин, 2002, с. 61].

⁶¹ И. П. Петрушевский отмечал, что «подобно большинству своих современников, Рашид-ад-дин называет тюрками все кочевые скотоводческие народы Азии... Иначе говоря, у нашего автора «тюрки» – термин не столько этнический, сколько социально-бытовой» [Петрушевский, 1952, с. 28]. Далее он писал, что, исходя из генеалогии и лингвистической близости тех народов, Рашид-ад-дин объединил их по четырем группам в зависимости от монгольского происхождения, имевшим «раньше отдельное политическое бытие и независимых предводителей (джалаиры, татары, ойраты и др.), и племена, сами стоявшие в свое время во главе государственных объединений и племенных союзов» [там же, с. 28].

ской империей Цзинь (1125–1234)⁶², чей правитель вручил титул («дали ему прозвище *Тай-ван*, что значит «сын хана») сыну найманского хана по имени Бай-Бука, «но так как монголы хитайских слов не понимали, то они произносили... Таян» [Рашид-ад-дин, 1952, т. 1, кн. 2, с. 112]. Таян стал наиболее сильным ханом среди найманских правителей того периода. Ойраты принимали участие в борьбе различных групп внутри Найманского ханства, распавшегося накануне походов Тэмуджина, будущего Чингисхана, на две части. В рассматриваемое время непростая ситуация была характерна и для другого мощного ханства – Кереитского. Здесь в ходе междоусобицы победил Тоорил (Тогрул, Ван-хан), поддерживавший традиционно близкие для кереитов связи с рядом собственно монгольских (древнемонгольских) народов, откуда был родом Чингисхан. Вероятно, близость монголов эпохи Чингисхана и кереитов говорит о наличии между ними родственных связей и в более раннее время. Тэмуджин в трудный период обратился к Ван-хану за помощью и получил ее, поскольку его отец и Тоорил были андами (поборниками)⁶³.

Практически полное уничтожение монголами татар весной 1202 г. привело к изменению военно-политической ситуации в регионе, когда фактически оставалось только три мощных народа: подчиненные («монголы») Тэмуджина, найманы Таян-хана и кереиты Ван-хана. Последний к тому времени разбил войско меркитов, во главе которых стоял вождь Тохтоабеки [Козин, 1941, §157]. Вскоре войска монголов и кереитов разбили найманов, причем монголы в бою спасли жизни и Ван-хана, и его сына Сангума [там же, §158, 163]. Тэмуджин хотел породниться с Ван-ханом через женитьбу своего сына Джучи на одной из его дочерей, но против такого династийного брака выступил Сангум [там же, §165]. Более того – кереиты напали на Тэмуджина, и он едва ушел от гибели; позже он разбил их и оставшихся в живых распределил по своим приближенным. Особо Тэмуджин отнесся к Джакамбу⁶⁴ (настоящее имя – Керайдай), который

⁶² Государство, образованное чжурчжэнями в северном Китае со столицей в Чжунду (Пекин), на месте государства киданей Ляо (916–1125).

⁶³ За разгром татар Тоорил «получил в благодарность... от цзиньцев титул вана-царя, под которым... он и стал известен, Темучин же был вознагражден более скромным титулом джаухури – пограничный военный начальник» [Владимирцов, 2002, с. 160].

⁶⁴ В «Сборнике летописей» Рашид-ад-дина составители приводят мнение И. Березина, что *джа* имело значение страна, а *ханьбо* – достопочтенный [Рашид-ад-Дин, 1952, т. 1, кн. 1, с. 131, сн. 1]. Однако вполне вероятно, что это прозвание произошло от танг.-тиб. *rgya dpon* ро – «великий государь, правитель», «правитель страны»; такое тем более вероятно, поскольку это имя было дано ему тангутами [Владимирцов, 2002, с. 146]. Рашид-ад-дин переводит имя *Джакамбу* как «великий эмир страны».

был родным братом Ван-хана [Рашид-ад-Дин, 1952, т. 1, кн. 1, с. 130–131]: одна из его дочерей, Соркуктани-беки, стала супругой Толуя и матерью известных позже Мунке, Хубилая, Хулагу и Ариг-Буги, а на другой, Ибаха-беки, Тэмуджин женился сам.

Ойраты появились в ССМ в связи с событиями 1201 г., когда их правитель Худуха-беки участвовал в урочище Алхуй-булах в собрании ряда монгольских правителей, которое утвердило Джамуху, анду Тэмуджина, Гур-ханом [Козин, 1941, §141]; ойраты вошли в передовые части его армии.

В случившемся вскоре столкновении сил Джамухи с войсками Тэмуджина ойраты, видимо, не принимали активного участия и впоследствии отбыли на родину. Вновь информация о них появляется в отношении событий 1207 г., когда Худуха-беки подчинился Джучи – старшему сыну Чингисхана и стал проводником его войскам в земли соседей⁶⁵. «Подчинив Ойратов, Бурятов, Бархунов, Урсутов, Хабханасов, Ханхасов и Тубасов, Чжочи подступил к Тумен-Киргизам» [Козин, 1941, §239]. Ойраты были переданы Джучи и скоро оказались в числе привилегированных народов. Джувейни писал: «А когда для Чингисхана настали дни процветания и вззошла звезда его удачи, он направил посланников и к другим племенам, и те, кто пришел к нему с выражением покорности, как ойраты и конкураты ... были приняты в число его союзников и военачальников» [Джувейни, 2004, с. 27–28]⁶⁶. С. А. Козин [Козин, 1940, с. 17] и Х. Окада [Okada, 1987, р. 185] выделяли внутривосточное и культурное значение этого народа, стратегическую значимость земель ойратов для завоеваний монголов, что сохранялось и после распада единого монгольского государства.

Социальная структура и специфика военной организации ойратов менее других пострадали от военной реорганизации Чингисхана [Владимирцов, 2002, с. 442]. Это был тот самый случай, когда при возникновении государства «разрушения родовых и племенных сообществ не происходило. Тем самым сохранялась гибкость управления и эффективность эксплуатации» [Непомнин, Иванов, 2010, с. 375–376]. Худуха-беки удалось сохранить не только свою структуру власти, но и свое войско. Рашид-ад-дин отмечал: «Тысяча, состоящая из племен ойрат. Их было [собственно] четыре тысячи, однако в подробностях [они] не известны.

⁶⁵ Согласно «Юань-ши», ойраты подчинились самому Чингисхану [Юань ши, 2009, с. 148].

⁶⁶ О матримониальных связях монголов с ойратами писал Рашид-ад-дин ([Рашид-ад-дин, 1952, т. 1, кн. 1, с. 119], то же отмечается современными специалистами ([Sneath, 2010, р. 395]; [Elverskog, 2003, р. 108, note 135]; [Atwood, 2004, р. 419]). О привилегиях ойратов при дворе Хубилая писал Марко Поло [Поло, 1997, с. 242–243].

Эмиром и повелителем [падишах] их был Кутука-беки. Когда он подчинился [Чингисхану], все ойратское войско по [установившемуся] обычаю утвердили за ним, а эмирами-тысяцкими были те люди, которых он хотел. После него [этими тысячами] ведали его сыновья, которые были побратимами-сватами» [Рашид ад-дин, 1952, т. 1, кн. 2, с. 269]. Возможно, здесь впервые мы находим самую раннюю информацию о том, что ойраты были разделены на четыре части, и поэтому истоки этнонима Четыре ойрата (Dörbön Oyirad) можно соотнести с тем временем⁶⁷.

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

Весьма ценную информацию, позволяющую определить перемещение ойратов из верховьев Енисея в сторону территории, примерно соотносимой с современной Западной Монголией и южнее, приводит монах францисканского ордена Плано Карпини, посетивший ставку великого хагана Гуюка осенью 1246 г. В своих записях он отмечает следующее: «В земле... каракитаев Оккодай-хан⁶⁸, сын Чингисхана, после своего назначения императором построил некий город, который назвал Омыл⁶⁹; вблизи него к югу есть некая великая пустыня, в которой, как говорят наверное, живут лесные люди...» [Карпини, 1997, с. 44]. Судя по всему, для местного населения то обстоятельство, что «лесные люди» оказались в их соседстве («вблизи... живут»), было внове, как и сам факт, что «люди из леса» оказались в пустыне. Географическое расположение описанных местностей, в частности, «великой пустыни», следует соотнести с Джунгарской впадиной – обширным равнинно-полупустынным регионом

⁶⁷ Комментируя эту информацию Рашид-ад-дина, Б. Я. Владимирцов писал, что, хотя тот часто путает тысячу с тьмою («туманом»), неверно считать, что ойратов в разные периоды истории было именно четыре: «...с течением времени ойратов стало гораздо больше, чем в век Чингиса и Юаньской династии» [Владимирцов, 2002, с. 450–451, сн. 218]. В качестве примера он приводит монголов – известные ранее как *Doč'in Mongol* («сорок туманов»), они так именовались и в XVII в., хотя «все хорошо знали, что сорока туманов монгольских давно уже не существует» [там же].

⁶⁸ Упомянувшийся выше Угэдэй, третий сын Чингисхана, правил в 1229–1241 гг.

⁶⁹ Город Омыл, также известный как Эмил/Имил, был расположен западнее озера Кизилбаш. Другое название – Уллонгур. Находится в северной части СУАР КНР, южнее Алтайских гор (см. карту 2).

в северной части нынешней китайской провинции СУАР, где к тому времени ойраты («лесной народ») оседали по приказу Чингисхана. Этот регион стал принципиальным для дальнейшей истории ойратов, его знаковые места (например, вершина Богдо-ула) заняли особенные позиции в их мировоззрении и мировосприятии [Бичеев, 2005].

В результате бурных событий эпохи начала монгольских завоеваний пришли в движение многие народы Алтайско-Хангайского нагорья и Восточного Тянь-Шаня, которые, наряду с разгромленными монголами найманами, креитами и меркитами, повлияли на этнический состав ойратов и формирование у них новых этнических групп. Тогда отдельные группы могли то входить в состав ойратов, то выходить из него [Петров, 1961, с. 149].

После смерти Чингисхана, когда центральная власть оказалась в руках толуидов (у сыновей Толуя – младшего сына Чингисхана), империя стала распадаться на ряд государств (улусов): центральноазиатские улусы Чагатай и Джучи, Юаньскую империю в Китае и Иль-ханское государство в Персии (последние два государства правились толуидами). Ойраты (и не только они) не образовывали отдельного улуса (только у чингисидов были такие права), войдя в основном в улусы Угэдэя и Чагатай. В Персии ойраты сыграли важную роль в развитии государства иль-ханов и долгое время сохраняли свою идентичность⁷⁰.

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

⁷⁰ В 2013 г. в Стамбуле я встретился с г-ном Т. Тургутот. Он, будучи гражданином Турции, как и его предки, по-прежнему считает себя принадлежащим к торгутам – по отцовской линии, по материнской он принадлежал к известному иранскому (персидскому) роду Каджаров. Те торгуты прибыли в регион еще до Хулагу, внука Чингисхана; до начала XX в. их род (его семья) правил в Эриванском ханстве. Т. Тургут изучает историю торгутов (турхаутов) на Ближнем Востоке, он опубликовал статью «Позабывшие буддисты. Торгуты между Китаем и Россией» [Turgut, 2013]. В настоящее время им подготовлена к публикации книга по истории торгутов: их история в Турции, история торгутов в России и история его торгутского рода как правителей Эриванского ханства. О разделе Чингисханом покоренных земель между его сыновьями и внуками и о дальнейших подобных процессах говорится в исследовании К. И. Петрова [Петров, 1961, с. 88–91].

2.1.2. Религиозные воззрения ранних ойратов

К периоду начала монгольских завоеваний у ойратов, как и у восточных монголов, преобладали шаманистские представления⁷¹. Ойраты обожествляли Небо (*Menke kok Tangry*), небесные светила. Очень распространенным был культ гор, деревьев, воды, земли. Они совершали жертвоприношения огню, животным-тотемам. Особое место занимал культ предков, позже органично вплетенный в систему буддийского мировоззрения ойратов. Такие и подобные действия и представления имели немалую раннюю историю и сохраняли свое значение и влияние вплоть до второй половины XVI – начала XVII вв., а некоторые из них осуществляются до сих пор. Насколько они были актуальны в период активного распространения учения Гелук у монгольских народов в указанный период, можно проследить по биографии известного ойратского ламы Нейджи-тойна. Если исходить из заключений В. Хейссига, обозначить наличие шаманистских практик у восточных монголов позволяют следующие антишаманистские методы Нейджи-тойна: 1) проявление большей магической силы (шаманы обладали магическими приемами); 2) большая врачебная квалификация (шаманы ритуалами лечили людей); 3) влияние на правителя с целью ограничения старой религии путем экономического поощрения новообращенных в буддизм (шаманизм имел большое влияние среди простонародья); 4) борьба с шаманскими идолами (такие идолы были широко распространены).

Надо отметить, что у кочевников сакральные функции были скорее прерогативой правителей, чем рядовых шаманов [Крадин, 2002, с. 84–85]. Это же имело место и у ойратов. Так, в 1201 г. Худуха-беки и найманский правитель Буирух явили свои магические возможности во время боя с войском Тэмуджина. Как отмечено в хронике, «эти самые Хуируд и Худуха могут волшебством вызвать ненастье» ([Козин, 1941, §143]; упоминания об этом также можно найти в «Алтан тобчи»: [Лубсан, 1973, с. 113–114]). Видимо, бой длился недолго ввиду непогоды, после чего ойраты, найманы и меркиты вернулись к себе ([Козин, 1941, §144]; об этом же писал Рашид-ад-Дин: [Рашид-ад-дин, 1932, т. 1, кн. 2, с. 147]). «"Лесные" народы твердо держались старых обычаев и шаманистской веры», – отмечают авторы «Истории Калмыкии» [История, 2009, т. 1, с. 134].

⁷¹ О ранних религиозных практиках монголов писали В. Хейссиг [Heissig, 1980], Гильом де Рубрук [Рубрук, 1997, с. 93–94, 124–127], Дж. Д. Плано Карпини [Карпини, 1997, с. 35–39].

Титул «беки» («бики»), которым обладал Худуха, подчеркивал большое значение духовного фактора, а также указывал на место предводителя в иерархии общественно-политических отношений внутри ойратского общества. Согласно В. В. Бартольд, *беки* «обозначало первосвященника, высший религиозный авторитет... Слово *бики* встречается в титулах некоторых государей, например мергитского и ойратского» [Бартольд, 1963, т.1, с. 458–459]. Развернутую характеристику институту *беки* дал Б. Я. Владимирцов в своей классической работе «Общественный строй монголов»: ссылаясь на данные Рашид-ад-дина, ССМ, а также мнения В. В. Бартольда и П. Пеллио, он писал, что «следует обратить [внимание] на то, что этот титул *beki* носили главари «лесных» народов, меркитов и ойратов, среди которых шаманство было особенно сильно развито»⁷² ([Владимирцов, 2002, с. 345]; такую же мысль высказывала и Т. Д. Скрынникова: [Скрынникова, 1989, с. 41–42]). Слово «беки» имело схожее значение и у монголов, являясь титулом одного из руководителей⁷³. Подтверждение этому мы находим в речи Чингисхана, обращенной к старцу Усуну, при награждении своих приближенных: «...По Монгольской Правде существует у нас обычай возведения в нойонский сан – беки... Сан беки идет у нас от самого старшего в роде. Пусть же примет сан беки – старец Усун. По возведении его в сан беки пусть облачат его в белую шубу, посадят на белого коня и возведут затем на трон. Итак, пусть назначает и освещает нам годы и месяцы!» [Козин, 1941, §216].

Вероятно, в монгольский период, когда духовный, он же политический лидер у ойратов потерял свои позиции главного правителя народа, уступая место руководству «Золотого рода», роль шаманов снижалась. Аналогичную картину можно было наблюдать и у монголов: согласно источникам, Тэб-тэнгри (Кокочу), являвшийся главным шаманом при Чингисхане, решил бросить вызов влиянию хана, унижая его близких и переманивая людей из их окружения [Алтан тобчи, 1973, с. 194–198], чем и предрешил свою судьбу. Чингисхан, увидев в поступках шамана претензии на политическую роль, решил на его казнь под видом проведения единоборства ([Алтан тобчи, 1973, с. 199]; [Джувеини, 2004, с. 28]). Избавлением от Кокочу Чингисхан привел сферу религиозного под свою

⁷² В своей статье о Чингисхане Б. Я. Владимирцов отмечал, что лидеры с таким титулом «совмещали светскую власть князя и духовный авторитет волхва, связанного с былым родоначальником и с духами-покровителями» [Владимирцов, 2002, с. 173]. К. Этвуд указывает, что слово «беки» означало и лидера клана, и шамана [Atwood, 2004, p. 419].

⁷³ Б. Я. Владимирцов уточняет, что так звались обычно старшие сыновья или старшие в роду [Владимирцов, 2002, с. 281].

онску. Он сам был проявлением воли Неба, которое дало ему право на политическую власть. Чингисхан позволял сосуществовать всем мировым религиям при условии подчинения ему, следовательно, и его политике. «Разделение сфер духовности и политики и подчинение первого второму было столь же важно, как подчинение экономики политическому порядку» [Togan, 2013, p. 71]. Война становилась перманентным состоянием общества, поскольку такого положения дел требовала логика развития кочевого скотоводства, по сути экстенсивного, что подразумевало потребность в постоянном расширении пастбищных территорий, и «в итоге развивалась не экономическая, а военная организация кочевого государства» [Непомнин, Иванов, 2010, с. 378]. Политика оказалась в известном смысле надрелигиозной, ей были подчинены все сферы жизнедеятельности общества.

С переселением «лесных народов» (ойратов) в южные горностепные регионы и трансформацией их традиционного быта в кочевой роль шаманов продолжала падать. В. В. Бартольд указывал, что «отмеченный у Рашид-ад-дина упадок авторитета шаманов в связи с переходом от охотничьего быта к кочевому также, по-видимому, должен быть признан общим явлением; влияние шаманов не может не падать, когда в народе развивается воинственность и привычка полагаться на силу оружия» [Бартольд, 1968, т. 5, с. 471]. По Д. Банзарову, еще с конца VI в. ввиду проникновения в степи буддизма «шаманство стало ослабевать в западных частях Монголии, куда еще раньше проникло и христианство...» [Банзаров, 1891, с. 44]. По мнению Л. Н. Гумилева, «древнемонгольская религия исчезла потому, что ее носители – монгольская знать – приняли на западе ислам, а на востоке – буддизм» [Гумилев, 1996, с. 296].

Вероятно, знакомство ойратов с христианством (несторианством) и буддизмом произошло во многом благодаря их связям с найманами и кереитами. У найманов к изучаемому времени уже были распространены буддизм (через уйгуров, чьими землями они завладели) и несторианство [Рубрук, 1997, с. 131]. Как писал Рашид-ад-дин, в имени найманского хана были смыслы «вера», «высокий», и еще уйгурский титул [Рашид-ад-дин, 1952, т. 1, кн. 2, с. 112]; в отношении кереитов он отмечал: «До них [кереитов. – Б. К.] дошел призыв Иисуса, – мир ему! – и они вступили в его веру» ([Рашид-ад-дин, 1952, т. 1, кн. 1, с. 127]; подобную мысль можно найти и у П. Джексона: [Mongols, 2005, p. 248]). И. де Рахевильц отмечал, что кереиты и найманы практиковали религиозную смесь из несторианства и шаманизма [Rachewiltz, 1983a, p. 284]; ойраты и некоторые другие племена Западной Монголии частью были несторианами, «сам Арик-бука

определенно выражал свои симпатии к несторианству» [Гумилев, 1970, с. 216]. В отношении буддизма надо заметить, что ранний период его распространения у ойратов тоже приходится на эпоху Чингисхана и его потомков [Kitinov, 2010, p. 117–122, 127].

Вероятнее всего, с тибетским буддизмом монголы впервые ознакомились у тангутов. Государство тангутов (Си Ся, Тангут) занимало географически удобное положение: через его территорию проходили отдельные маршруты Великого шелкового пути, оно выступало как посредник при контактах тибетцев, монголов и китайцев. До сих пор мало изучено значение Тангута в истории монгольских народов, особенно западных монголов, поэтому остается актуальным замечание, высказанное еще В. П. Васильевым, что если бы мы знали полную историю Си Ся, «то не были бы в недоумении насчет истории Западной Монголии» [Васильев, 1857, с. 87]. Для Тибета тангутское государство выступало своего рода окном в мир кочевников: «отношения Тибета с тангутским царством Си-ся были более близкими, чем мы думаем, и объединение монгольских племен в мощную кочевую державу в начале XIII в. не могло пройти незамеченным» для Тибета, отмечал Ю. Н. Рерих [Рерих, 1999, с. 141]. Слова «Тибет» и «Тангут» имели для монголов одинаковый смысл [Кюннер, 1907, ч. 1, вып. 1, с. 4].

У тангутов культура находилась на высокой ступени своего развития, в частности, у них были представлены конфуцианство, даосизм, несторианство, буддизм разных толков [Пигулевская, 1940, т. 1, с. 213]. Тибетский буддизм был представлен, в основном, подшколами Кагью: Дрикунг, Карма и Цал. Именно последняя школа в изучаемое время являлась наиболее влиятельной среди других тибетских буддийских школ.

В «Красной книге» отмечается, что проповедник из школы Цал Кагью по имени «Цанг-па Дунгкур-па Вангчук Таши... ученик Шанг (ринпоче), 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»⁷⁴ [Tshal pa, 1981, p. 452]. Согласно хронике «История учения – пир мудрецов» Паво Цуглака, эта школа первой из всех направлений

⁷⁴ «Gtsang pa dung khur ba dbang phyug bkra shis gung thang bla ma zhang gi slob ma/ thog mar shis zhva rgyal po'i bla mar gdan bzangs te mi nyag gi yul du thsal pa bka' brgyud kyi chos lugs thog mar spel/ rjes su jing gir han gyis shis zhva (mi nyag) rgyal khab gtor rjes sog yul du gdan drangs nas jing gir han la chos gsungs te sog yul du thai pa bka' brgyud kyi chos lungs thog mar spel/».

тибетского буддизма стала пропагандировать свое учение среди монгольских народов: «Вероятно, что Цал появилась [в Монголии] раньше, чем Сакья и Карма. Ученики Шанг-ринпоче Цанг-па Дунгкур-па и еще семеро ходили в Хор [в Монголию. – Б. К.], где пребывали в уединении»⁷⁵ [Dpa' bo, 1986, vol. 2, p. 1414]. Более того – Паво Цуглак считает, что Чингисхан встречался с этим монахом и высоко оценил его качества: у тангутов он «разрушил много храмов, и тогда лама Цанг-па отправился к хану... Он преподавал правителю святое учение и пояснил, что благо всех живых существ зависит от доктрины. В результате хан проникся большим уважением к учению...»⁷⁶ [Dpa' bo, 1986, vol. 2, p. 1415]. После этой встречи последовал указ Чингисхана – «первое монгольское „жаса“... об освобождении лам от податей и военной повинности, а также о некоторых других мерах по защите буддийской религии» [Бира, 1964, с. 35]. Л. Петек предположил, что их встреча могла состояться в 1215 г., когда Цанг-па «поговорил с завоевателем через переводчика и объяснил ему основные принципы буддизма, получив в итоге документ (‘ja’sa), обеспечивающий защиту буддийским монахам» [Petech, 1983, p. 180]. Впрочем, сам Л. Петек сомневался в исторической достоверности события. В отличие от Л. Петека, Х. Кармай высказывается за историческую правдивость сведений, данных Кунгой Дордже и Паво Цуглаком [Karмай, 1975, p. 42].

Тем не менее Цал была первой тибетской буддийской школой, начавшей свою проповедь среди монгольских народов. Дж. Туччи после тщательного изучения источников определил, что Цал Кагью была наиболее влиятельной школой в тибетском буддизме изучаемого периода [Tucci, 1949, vol. 1, p. 9]. О том же писал Ю. Н. Рерих: «В конце XIII и начале XIV вв. большим влиянием пользовался монастырь Цаль Гунг-танг, расположенный на южном берегу р. Кыи-чу и основанный в 1187 г.» [Рерих, 1999, с. 150].

Таким образом, согласно упомянутым источникам, Чингисхан обратился в буддизм, то же утверждают монгольские и тибетские источники более позднего времени (XVI–XVIII вв.) [Бира, 1978, с. 184]. Что касается потомков Чингисхана, то, по мнению тибетских летописцев, они также отдавали предпочтение буддизму и тибетским ламам. В «Золотой книге»

⁷⁵ «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/».

⁷⁶ «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/».

Ш. Дамдина указано, что Угэдэй (хаган в 1229–1241 гг.) пригласил к себе во двор тибетского ламу Гунтабу. Тот поселился в столице Каракоруме и участвовал в проведении буддийских служб совместно с буддийскими священнослужителями из числа монголов и уйгуров⁷⁷ [Бира, 1964, с. 35]. Автор «Дэбтэр-чжамцо» писал, что хаган Годан глубоко почитал Синахамбо Шейраб-Ешей, сакьяского ламу из Тангута, который содействовал контактам монголов со школой Сакья и ее лидерами – Сакья-пандитой и Пагба-ламой⁷⁸ [Дугаров, 1983, с. 14].

Вот что писал Джувеини о религиозных предпочтениях Чингисхана: «Поскольку Чингисхан не был приверженцем какой-либо веры и не следовал никакому исповеданию, он не проявлял нетерпимости и предпочтения одной религии другой и не превозносил одних над другими... И так же, как он с почтением взирал на мусульман, так миловал христиан и идолопоклонников. И дети, и внуки его, по несколько человек, выбрали себе веру по своей склонности» [Джувеини, 2004, с. 20]. Мнение Джувеини в отношении вероисповедания Чингисхана в целом совпадает с точкой зрения специалистов: так, Г. В. Вернадский упоминает отрывок из «Ясы»: «Чингисхан... приказал, чтобы все религии были уважаемы, и не должно быть выказано предпочтение одной перед другими» [Vernadsky, 1953, p. 102]. В. В. Бартольд указал, что «Чингиз-хан остался верным шаманистом» [Бартольд, 1963, т. 1, с. 458]. Однако ряд ученых, несмотря на признание за ним пристрастия к шаманистским практикам, все же считают важным выделить его особое отношение к буддизму: «Чингисхан был шаманистом. Но он и его последователи поддерживали связи с ламами, писали им» [Howorth, 1876, p. 506]; «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]. По мнению Ш. Биры, Чингисхан, будучи покровителем разных религиозных воззрений, был более благосклонен к буддизму [Douglas, Conger, 1962, p. 331], и с этой точки зрения особый интерес представляет

⁷⁷ Гунтаба стал главным ламой (*bla mchod*) [King, 2019, p. 111]. Согласно монаху-францисканцу Г. де Рубруку, ламы были и при дворе Мэнгу. Он отмечал, что они бреют головы, носят четки, постоянно повторяют мантру «*om mani bassam*» [Рубрук, 1997, с. 125]. О тибетской мантре «Ом мани падме хум» писал В. П. Андросов [Андросов, 2011, с. 301].

⁷⁸ «В 1268 г. Пагба изобрел монгольское письмо и получил достоинство Далай-ламы под названием: го-ши» [Бичурин, 1828, с. 186], т. е. Пагба возглавил буддистов не только Тибета, но и всей Юаньской империи. О деятельности Сакья-пандиты и Пагба-ламы у монголов писал Й. Элверскор [Elverskog, 2003, p. 64–66].

информация, что верхушку его шлема украшала фигурка бодхисаттвы Ваджрапани⁷⁹ [Charleux, 2009, p. 215].

Религиозная толерантность в империи монголов поддерживалась правителями благодаря теории о том, что власть была дана им волей Неба; следовательно, все религии, какими бы они ни были, были лишь средством поддержания этой власти. В части прозелитизма П. Циме приводит мнение Т. Мэя, что «одной из причин против конвертации была их вера в то, что они были освящены „небесами“, а другой причиной была их толерантность» [Zieme, 2011, p. 185]. Потомки Чингисхана, так же как и другие лидеры монгольского мира, в том числе ойраты, для установления и укрепления своей власти использовали отработанную веками политическую культуру кочевников, которая наиболее явственно проступает в ССМ, где излагается модель политической легитимации, во многом основанная на концепции «Вечного Неба»⁸⁰. Очевидно большое значение (роль) религиозной системы у ойратов; с падением роли шаманов ойраты и восточные монголы оказывались все более открыты таким мировым религиям, как христианство (прежде всего в виде несторианства) и буддизм.

Дети и внуки Чингисхана, оставшиеся в восточной части прежде единой империи, проявляли интерес к тибетскому буддизму. Несмотря на краткосрочные встречи Чингисхана с ламами, до 1240 г. между центральным Тибетом и монголами не было контактов. Далай-лама Пятый отмечал в «Истории Тибета», что в середине XIII в. возникли особые отношения («наставник – ученик») между сыновьями Толуя, с одной стороны, и некоторыми школами Кагью, с другой: Хубилай – с Цал Кагью, Мэнгу – с Дрикунг Кагью, Хулагу – с Пагмоду Кагью⁸¹ [Ngag dbang, 1967, p. 63]; см. также: [Пагсам-джонсан, 1991, с. 40]).

Последующие события показали, что Ариг-Буга, четвертый (младший) брат указанных толуидов, стал покровителем Карма Кагью⁸²: лама Карма Пакши, наиболее известный тибетский буддийский деятель своего времени и лидер школы Карма Кагью черношапочная (Кармапа), пренебрег приглашением Хубилая остаться при его дворе и предпочел союз с Мэнгу,

⁷⁹ Об институте бодхисаттвы в буддизме и о Ваджрапани писал В. П. Андросов [Андросов, 2011, с. 129–130, 172–173].

⁸⁰ О политической культуре кочевников писал П. К. Дашковский [Дашковский, 2019, с. 130–131].

⁸¹ «De yang mon khor rgyal pos 'bri gung pa sa chen rgyal pos tshal pa/ hu la hus phag mo gru pa gams so sor mchod gnas su bzung ste/».

⁸² Паво Цуглаг сообщает, что Ариг-Буга также покровительствовал Таглун Кагью [Dba' bo, 1986, vol. 2, p. 1416].

который был тогда хаганом (прав. в 1251–1259 гг.). Согласно Паво Цуглаку, «несколькими годами ранее [описываемых событий] Карма Бакши дал учение Монгор хану [Мэнгу], благодаря чему хан стал добр сердцем...»⁸³ [Dpa' bo, 1986, vol. 2, p. 1419]. Т. Уайли писал, что благодаря Карма Пакши Мэнгу, бывший христианином несторианского толка, стал последователем тибетского буддизма [Wylie, 1977, p. 120]. Но Мэнгу скончался, и новым хаганом в 1260 г. стал Хубилай, отправивший Кармапу в ссылку [Dpa' bo, 1986, vol. 2, p. 1421]⁸⁴.

Кармапа, «мистическими» способностями освободившийся от преследований Хубилая, оказался на стороне Ариг-Буги ([Richardson, 1958, p. 144]; [Rossabi, 1988, p. 143]). Вероятно, политическая ориентация на Ариг-Бугу как законного наследника трона Чингисхана⁸⁵ и борьба с Хубилаем, притеснявшим Кармапу, обусловила активность Кагью среди оппонентов хагана. Религия в тот период все более становилась частью политических процессов, формируя те или иные группы интересов, во внешнем (внетибетском) плане нацеленные на поддержку определенной партии, во внутреннем (тибетском) – на привлечение различных сил на свою сторону в условиях непрекращавшейся межшкольной борьбы.

Территория, которой правил Ариг-Буга, представляла собой нынешнюю Западную Монголию и граничила с землями чагатаидов, которые тоже выступали соперниками Хубилая. Еще в начале правления Ариг-Буги к нему отошла часть восточных земель от государства Угэдэя⁸⁶. На сторону Ариг-Буги, кроме Хайду, внука Угэдэя, стала Эргэнэ, правительница Чагатайского улуса, которая была дочерью Торельчи и внучкой ойратского Худуха-беки; последние оба правили в Или-Иртышском междуречье [Петров, 1961, с. 92]. Указанные территории были местопребыванием ойратов, поскольку они жили на стыке земель улусов Угэдэя и Чагатая [там же, с. 95]; они тоже предоставили свои отряды для войск Ариг-Буги. Новая волна ойратов прибыла в Или-Иртышское междуречье в начале

⁸³ «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/».

⁸⁴ Тогда у Хубилая было немало «цалбаских лам», но они разошлись «по своим взглядам на одушевленные существа» [Балданжапов, 1962, с. 65–66]. С прибытием около 1260 г. ко двору ламы Дрого Чогьял Пагбы ('Gro mgon chos rgyal 'phags pa, он же 'Phags pa blo gras rgyal mtshan, 1235–1280 гг.), племянника Сакья Пандиты, имперский патронаж получила школа Сакья.

⁸⁵ В 1260 г. Ариг-Буга начал войну со своим братом.

⁸⁶ Еще ранее брат Ариг-Буги и Хубилая, Мэнгу, став хаганом, фактически упразднил улус Угэдэя, а многих его потомков казнил.

1260-х гг. в связи с перемещением туда ставки Ариг-Буги из Енисейско-Иртышского междуречья, и позже такие переходы продолжались почти полстолетия [там же, с. 94]. Ариг-Буга в 1264 г. отказался от борьбы⁸⁷. Между тем в 1266 г. оппозицию возглавил Хайду, сын Хашина и внук Угэдэя, который объявил себя ханом (не хаганом) [Birap, 1997, p. 108] и в 1269 г. на курултае у реки Талас. Его кочевья занимали районы Или, Туркестан, Кашгар, практически всю Западную Монголию с центром недалеко от Эмиля [Петров, 1961, с. 96]. Н. Я. Бичурин называл его «чжуньгарский князь Хайду» [Бичурин, 1828, с. 187]. Ойраты, у которых «не было особых причин испытывать дружеские чувства в отношении хубилайдской династии Юань» [Okada, 1987, p. 187], приняли активное участие в войне Хайду против Хубилая.

Хайду смог установить доверительные отношения с Дувой, возглавившим чагатаидов после смерти в 1271 г. своего отца, Барак-хана, правителя чагатаидского улуса. В том же 1271 г. улусы Чагатая и Угэдэя формально объединились под властью Хайду. Территория ханства была огромной: она включала в себя «все Или-Иртышское междуречье, большую часть Тянь-Шаня, прииртышские области Дешт-и Кыпчак, все Енисейско-Иртышское междуречье и значительную часть Алтайско-Хангайского нагорья» [Петров, 1961, с. 96]. Он смог привлечь на свою сторону, кроме ойратов, другие народы, недовольные властью Хубилая; военные действия шли на огромном пространстве от Алтая до южных оазисов Восточного Туркестана. Кроме того, Хайду совершал пограничные набеги на территорию иль-ханов, стремясь захватить Хорасан (удобное место для кочевья и скота). Эти атаки имели определенные результаты: он стал контролировать торговые пути между Китаем и Ираном, что фактически повлияло на получение иль-ханами независимости от Юань [Birap, 1997, p. 61–62]. Хайду был серьезным соперником Хубилая и его преемника, Ульдзейту (прав. в 1294–1307 гг.), однако он не был «идеологическим воином» [там же, p. 107], т. е. он боролся не за хаганский титул, но за восстановление территории улуса Угэдэя, своего деда, как то было определено еще решением Чингисхана.

Сражения, судя по всему, шли и на территории Тибета, чему способствовали внутритибетские обстоятельства: в середине XIII в. школа Кагью попала в сложную ситуацию, так как ее бывшие покровители

⁸⁷ Как отмечала Дж. Мияваки, после падения Ариг-Буги и образования династии Юань в 1271 г. нет никакой информации об ойратах или о ситуации к западу от Алтая [Miyawaki, 1997, p. 40].

умерли или отошли от дел (Мэнгу-хаган и иль-хан Хулагу скончались в 1259 и 1265 гг., Ариг-Буга подчинился своему брату в 1264 г.), а сама она находилась под давлением со стороны школы Сакья, патронируемой Хубилаем⁸⁸. Как отмечалось выше, подшколы Кагью стали налаживать отношения с правителями из семейств Угэдэя и Чагатая: Хайду, Дува и другими. Следовательно, можно предположить, что школа Кагью обрела некоторое влияние среди ойратов примерно в последней трети XIII в. Уже в конце XIII в. ойраты приняли участие в военных действиях против Сакья на стороне Дрикунг Кагью. Вот что сообщает Пагсам-джонсан: «...В год дерева-курицы (1285 г.)... Бригон [Дрикунг] привела войска верхних монголов против Сакья...» [Пагсам-джонсан, 1991, с. 40].

Согласно тибетским источникам, это были войска «верхних монголов» (stod hor), более того, дается точное указание, что это были войска Ху-ла [Tucci, 1949, vol. 1, p. 16, 253]; известны даже имена тибетцев, выступавших на стороне stod hor [Vitali, 2003, p. 78–79]. Однако Ху-ла (иль-хан Хулагу) скончался еще в феврале 1265 г. Р. Пубаев считал, что в составе войск Дрикунг были монголы, проживавшие в Западном Тибете [Пагсам-джонсан, 1991, с. 175] – территории, подчинявшейся Хулагу. На наш взгляд, это маловероятно, т. к. связи у иль-ханов с Тибетом уже не были такими тесными, как прежде. Кроме того, иль-ханы на тот период продолжали формально подчиняться верховному сюзерену, Хубилаю. Следовательно, «верхними монголами», выступившими на стороне Кагью в войне 1285–1290 гг., были, скорее всего, подданные Хайду и Дува, в первую очередь ойраты. Л. Квантен полагает, что это были ойраты Хайду [Kwanten, 1972, p. 131]. Согласно другому мнению, те ойраты принадлежали Дува, который, как отмечалось, был у Хайду марионеткой ([Peteck, 1983, p. 189, 201]; [Rossabi, 1988, p. 222]; [Wylie, 1977, p. 131–132]) либо выполнял многие его поручения, сохраняя известную степень самоуправления дома чагатаидов [Biran, 1997, p. 109].

Хайду скончался в 1301 г.; в последующие годы дома Чагатая и Угэдэя⁸⁹, хотя формально являлись вассалами династии Юань, были во вражде меж-

⁸⁸ При Хубилае получила свое завершение теория «двух законов» – единения светской и духовной властей. В «Истории Тибета» Далай-лама Пятый указал, что отношения между Сакья и монгольским ханом были построены по принципу «учитель-наставник – ученик-милостынедатель» [Ngag dbang, 1967, p. 108].

⁸⁹ Как отмечал К. И. Петров, улус Угэдэя стал «исчезать» еще в процессе образования Хайду своего государства, когда же после смерти последнего государство стало распадаться, то пошел процесс не восстановления старых территориально-этнических отношений, но образования новых [Петров, 1961, с. 120].

ду собой. Конфликт между Юань и чагатаитами продолжался до 1317 г., когда войска Юань наконец-то сумели оккупировать Джунгарскую впадину (также территорию Восточного Туркестана), но затем покинули регион по неизвестным причинам [Allsen, 1983, p. 259–261]. По Н. Я. Бичурину, после Хайду «чжуньгарские князья покорились и успокоились» [Бичурин, 1828, с. 187]. Чагатаиды смогли подавить сопротивление оставшихся угэдэидов и по сути стали преемниками государства Хайду, создав особое государственное образование, не подчинявшееся Юань или иль-ханам [Biran, 1997, p. 1].

В первые десятилетия после смерти Чингисхана основная часть ойратов, которая не ушла в Персию, оставалась в составах улусов детей и внуков Чингисхана (в основном у угэдэидов и чагатаидов), не претендуя на самостоятельную политическую роль. В. В. Трепавлов отмечает, что еще десятилетия после Чингисхана «преклонение перед создателем империи обеспечило на первых порах сохранение освященных им политических и идеологических норм» [Трепавлов, 1993, с. 117]. Ойраты, ослабевшие от поражений от Хубилая и междоусобных войн, вероятно, стремясь отстраниться от борьбы чагатаидов и угэдэидов, отошли в Или-Иртышское междуречье и Восточный Тянь-Шань [Петров, 1961а, с. 13]. Возможно, они приняли подданство монгольской династии (т. е. Юань), по крайней мере, в источниках нет сообщений об активности ойратов в улусах Угэдэя или Чагатая.

В изучаемое время в регионе были распространены две религиозные системы – буддизм и ислам. Как выше отмечалось, у ойратов известное распространение получило учение Кагью. У чагатаидов буддизм продолжал сохранять влияние. В отличие от джучидов, чагатаиды не проявляли рвения к исламу и даже оказывали поддержку буддизму: например, в 1339 г. чагатаид Есун Тимур (прав. в 1336–1342 гг.) издал указ о защите буддийского монастыря йогачаров [Elverskog, 2010, p. 189]. В XIV в. чагатаидский улус был в религиозном отношении расколот: если его западная часть (Бухара, Самарканд) была заселена ревностными мусульманами, то восточная (Турфан, Хами) была представлена стойкими буддистами [там же, p. 190–191].

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

рации, обладать такой ориентацией как основой для единения. Мировые религии (христианство и буддизм), проникая к кочевникам в разные периоды их более ранней истории, не оказали столь значимого влияния, как это случилось после начала Чингисханом знаменитых завоевательных походов. Возможно, уже в конце XIII в. тибетский буддизм был воспринят частью верхушки ойратов, и совершенно определенно ойраты участвовали в военных действиях в Тибете в поддержку одной из противоборствующих сторон.

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

Вторая половина XIV в., прошедшая под знаком падения хубилаидской династии Юань, является важнейшей в истории восточных монголов и ойратов⁹⁰. До тех пор правило, согласно которому власть получали лишь представители «Золотого рода» (т. е. потомки Чингисхана по мужской линии), фактически не подвергалось никакому сомнению, однако со временем стали появляться различные его трактовки. Например, Тимур (Тамерлан) смог обосновать свою легитимность как зять (güregen) «Золотого рода» (*Алтан уруг*), ойраты же, как не-чингисиды, должны были утверждать свою власть, владея лишь вторыми ролями (первый министр – тайши). Подобные «нюансы» оказали свое существенное воздействие на дальнейшую историю ойратов, особенно религиозную, поскольку у них религия окажется едва ли не в центре всех значимых политических и социальных событий.

По мнению Н. Я. Бичурина, ойратская история начинается с изгнания монголов из Китая [Бичурин, 1991, с. 24]; в целом того же мнения придерживается и Дж. Мияваки: ойраты вновь возникли на арене истории после смерти последнего императора Юань Тогон (Токуз) Темур-хана в 1388 г. [Miyawaki, 1997, p. 40]⁹¹.

Падение Юань повлияло на рост политической активности ойратов, которые в конце XIV в., видимо, в значительной массе продолжали находиться в подчинении у восточных монголов, в частности у Элбек-хагана,

⁹⁰ Специалисты отмечают, что после падения Юань, «как всегда случалось во времена кризиса в Центральной Азии, возродился трайбализм» [The Political, 1977, p. 84], что привело к разобщению восточных монголов.

⁹¹ Самым ранним ойратским правителем, упомянутым в минских анналах, является Мунко Темур (Meng-k'o T'ieh-mu-er) ([Dictionary, 1968, p. 1035]; [Чернышев, 1990, с. 18]), поставленный к ойратам Тогон Темуром.

потомка Тогон Темура. Согласно монгольским хроникам, Хуухай Тайу (Хутхай Тафу), один из лидеров ойратов⁹², подданный Элбек-хагана, был убит ввиду наговора на него Элзит, ханской супругой. Позже, когда выяснилось, что он был казнен напрасно, Элбек-хаган в возмещение ущерба передал в управление его сыновьям Угэчи Хашиге⁹³ и Батуле четыре тумена (ойратов)⁹⁴ ([Лубсан Данзан, 1973, с. 257–258]; [Elverskog, 2007, p. 62, note 199])⁹⁵.

Элбек-хаган вручил Батуле титул чинсанга (государственного министра) и женил на своей дочери Самур Гунджи⁹⁶ ([Златкин, 1983, с. 25]; [Желтая история, 2017, с. 84]). «После того, как хаган просидел на престоле шесть лет, ойратские Батула-чинсанг и Угэчи Хашига прикончили Элбэг-хагана в год змеи⁹⁷, и он стал тэнгри. Батула-чинсанг и Угэчи Хашига сначала захватили четыре тумэна ойратов и стали врагами. Говорят, так была захвачена ойратами единая держава монголов», отмечается в «Алтан тобчи» ([Лубсан Данзан, 1973, с. 258]; [Гомбоев, 1858, с. 158]; [Elverskog, 2007, p. 61]). Маловероятно, чтобы хаган был убит своим зятем. Скорее всего, это сделал Угэчи Хашиг, которого Элбек-хаган обделил наградами. В «Шара туджи» эта ситуация уточняется: «после этого ойратский Угэчи-хасха убил хана» [Желтая история, 2017, с. 85], что случилось спустя четыре месяца после описанных выше событий (женитьбы Элбек-хагана на Элзит и убийства Хутхай-тафу). Конечно, были и иные, более объективные причины для разлада между ойратами и восточными монголами.

Дальнейшие события развивались следующим образом: после убийства Элбека восточных монголов возглавил его сын Гантемур, но он спустя два года был убит тем же Угэчи Хашигом. Последний с помощью восточномонгольского аристократа Аругтая⁹⁸ занял всемонгольский трон и принял имя Гуйлинчи-хана⁹⁹, а Аругтаю был вручен титул чинсанга ([Jamsran, 2010, p. 498]; [Успенский, 1880, с. 147]). Недовольный таким развитием событий, Батула, его брат, бывший до того единственным

⁹² И. Я. Златкин без указания источников отмечает, что он был из рода чорос [Златкин, 1983, с. 25]. О чоросах см. ниже.

⁹³ По мнению К. Лидже, Угэчи Хашиг и есть Мунко Темур [Lijei, 2002, с. 72].

⁹⁴ Согласно «Желтой истории», ойратов получил лишь Батула [Желтая история, 2017, с. 84].

⁹⁵ Судя по всему, был еще третий ойратский лидер – Батуболо; «народ ойратов распался на три части», отмечается в Мин ши [Чернышев, 1990, с. 18].

⁹⁶ Таким образом чоросские правители оказались связаны с домом Борджигитов-чингисидов.

⁹⁷ 1401 г. По другим данным, это случилось в год красного быка (1387) [Горохова, 1986, с. 50].

⁹⁸ Аругтай был выходцем из Хёлёнбуира (Хулун Буир).

⁹⁹ Он назван у Н. Я. Бичурина как «Гольци, не имевший законного права на престол» [Бичурин, 1991, с. 25].

чинсангом, начал войну с Гуйлинчи, которого Аругтай вскоре предал, и разбитый Гуйлинчи (Угэчи Хашиг) отправился в свои кочевья в районе Ганьсу, где вскоре скончался¹⁰⁰.

Аругтай в поисках настоящего потомка-чинггиса посетил чагатайский Бешбалык, откуда привез в Монголию младшего сына Элбек-хагана Буяншира (Бунияшир, 1379–1412 гг.), провозгласив его в 1408 г. императором с правящим титулом Ользитемур (Элзей Темур), сам же принял звание тайш (тайши – «Великий Наставник»)¹⁰¹ и стал верховным военачальником. Каракорум вновь стал столицей. Батула, Батуболо и Тайпин¹⁰² повели свои войска против нового императора и его тайша. Новый правитель Мин, заинтересованный в усобице между ойратами и восточными монголами, решил воспользоваться ситуацией и предоставил в том же 1408 г. титулы трем ойратским лидерам, тем самым положив начало политике разделения и ослабления этих кочевников: Махаму – титул «шуньнин-ван, Тайпину – сянь-и-ван, Батуболо – ань-лэ-ван¹⁰³» ([Чернышев, 1990, с. 18]; [Кукеев, 2008, с. 26]; [Успенский, 1880, с. 148]; [Цэнгэл, 2017, с. 77], последний указывает на 1409 г.). Позже, в мае 1409 г., он даровал титул «Верный мирный принц» (онг, ван) Махаму (т. е. Батуле)¹⁰⁴. Прознав про это, Ользитемур в ярости в июне того же года приказал убить минского посланника и начал военную кампанию против ойратов, которая провалилась [Jamsran, 2010, p. 499]. Вскоре Ользитемур и Аругтай рассорились, и первый отправился на запад, на свою родину – в улус Чагатай, но по дороге в 1412 г. был убит Батулой, который поставил хаганом Делбека (1395–1415 гг.), сына Ользитемура¹⁰⁵. Готовясь к войне с Аругтаем, Батула по-

¹⁰⁰ В «Желтой истории» сказано, что Угэчи Хашиг умрет вскоре после гибели Батула-чинсанга [Желтая история, 2017, с. 85].

¹⁰¹ Н. Я. Бичурин также отмечал, что в начале XV в. «сильные Князья Монголии разделились на три стороны или партии, и Глава сильнейшей из них обыкновенно занимал при Хане должность Тайши... пользовался неограниченным полномочием в делах и правом предводительствовать войсками целой Монголии» [Бичурин, 1991, с. 25].

¹⁰² Согласно Л. Жамсрану и В. Успенскому, его звали Тайван ([Jamsran, 2010, p. 499]; [Успенский, 1880, с. 147]).

¹⁰³ По А. И. Чернышеву Батула-чинсанг – это Махаму, Угэчи Хашиг – Тайпин, Батуболо не идентифицирован [Чернышев, 1990, с. 18]. Выше отмечалось, что Угэчи Хашиг ранее скончался. Скорее всего, А. И. Чернышев ошибся в своих предположениях, и Тайпина все еще следует идентифицировать, как и Батуболо.

¹⁰⁴ Согласно В. Успенскому, он перебрался со своими подданными в Ордос (Хэ-тао), но продолжал сохранять связь со своими соплеменниками [Успенский, 1880, с. 148].

¹⁰⁵ Й. Элверског отмечает: «Согласно минским записям, подъем ойратов начался на самом деле в 1412 г., когда ойратский правитель Махмуд сменил монгольского правителя Буяншири и поставил на трон его сына, Делбека» [Elverskog, 2007, p. 61, note 197].

требовал от минских властей военную помощь, но те не только отказались ему, но и вручили 28 июля 1413 г. титулы и подарки Аругтаю (титул «Послушного Принца» (*henani van*) и «правителя Каракорума» (Хар-Хорина)) и его окружению; далее в хронике «Шилу» Аругтай упоминается под последним титулом [Serruys, 1977, p. 359].

Смысл этого приема заключался не только в желании встроить правящий слой соседних народов в иерархию китайской «табели о рангах», тем самым подчинив их себе прежде всего в политико-правовом отношении. Налицо стремление минских правителей использовать классический прием *divide et impera* для ослабления своих сильных противников, поскольку их объединение грозило бы существованию империи¹⁰⁶.

Батула все же пытался наладить дружественные отношения с Нанкином, однако минский двор настороженно относился к его успехам и тем более требованиям. В «Мин шилу» имеется запись от 1413 г.: «Северный варвар Буян-Буха прибыл ко двору и сообщил: «С тех пор как ойратский Мухмуд убил своего хана, он стал очень гордым и пытается бороться со Срединным государством. Тот факт, что он шлет послов ко двору – показатель не подчинения, но алчности к золоту, шелку и вещам» (цит. по: [Jagchid, 1970, p. 51]).

В 1414 г. в битве армии ойратов против объединенной армии Аругтая и Мин (в последней воевало около 500 000 воинов) близ нынешнего Улан-Батора ойраты были разгромлены. Чуть позже Делбек был убит Эсехой, сыном Угэчи Хашиги¹⁰⁷. Эсеха, в свою очередь, провозгласил себя императором и взял имя Ойрадай [Jamsran, 2010, p. 500]. Он продолжил давление на своих сородичей-ойратов, последние отступили в южные и юго-восточные регионы Джунгарской впадины, где в 1416 г. были вновь разбиты в битве у Хами, а Батула схвачен и казнен¹⁰⁸. Вскоре Ойрадай

¹⁰⁶ Был и внешнеполитический контекст: после смерти Туглук Тимура в 1362 г. в Могулистане начались усобицы, чем воспользовался Тимур (Тамерлан), в период 1375–1390 гг. подчинивший регион своей власти. Впоследствии Могулистан стал опорным пунктом для его войск, готовившихся к войне с Китаем [Зотов, 1991, с. 69–70]. Поход не состоялся из-за внезапной смерти Тимура в Отраре. В «Зафар-намэ» отмечается религиозный контекст планировавшегося нашествия Тамерлана в Китай, когда смерть угрожала и ойратам: после смерти Тимура беки посовещались и решили продолжать поход – «... скорее всего, будет так, что войско ислама победит неверных калмыков и китайцев... сразившись с неверными, сделаем газават. Сожжем капища и поломаем идолы. Сделав эти дела, возвратимся назад и будем править своей страной. Будет великим грехом, если такое великое войско, собравшись, ничего не сделает» [Шараф, 2008, с. 346].

¹⁰⁷ Об Эсеху писал Й. Элверског [Elverskog, 2007, p. 63].

¹⁰⁸ Разные версии гибели Махаму (Батула-чинсанга) рассмотрены И. Я. Златкиным [Златкин, 1983, с. 28–29].

скончался, и Аругтай в 1425 г. интронизировал императором Адая из хорчинов, потомка Хабуту-Хасара, а сам вновь стал тайш (тайши). Он подарил Адаю супругу Батулы, Самур, с ее сыном Бахаму, однако Адай вернул мальчика Аругтаю. Тот сделал Бахаму своим слугой и стал называть Тогоном (toghoghan – котелок), поскольку сам в свое время получил прозвание Аругтай от Батулы, для которого он собирал кизяк (arag, aruq). Его мать, Самур, вскоре упростила своего супруга Адая позволить ее сыну вернуться к ойратам [Jamsran, 2010, p. 500]. Будучи старшим сыном Батулы, Тогон наследовал его титул чинсанга и формально возглавил Четыре ойрата¹⁰⁹. Позже он с согласия двора наследовал титул шунь-нин-вана¹¹⁰ («Послушный и мирный правитель»), ранее врученный Минами его отцу, и проводил миролюбивую политику в отношении империи¹¹¹.

Тогон стал готовиться к войне и укреплять тылы: он выдал замуж свою дочь Нугандашир за Бушира, правителя Хами, чьей независимости угрожали планы Адая и Аругтая совместно с чагатаидами возродить Юань. Также подчинил себе урянхаев и установил связи с чжурчженями [Jamsran, 2010, p. 501]. Поскольку Адай не был потомком Чингисхана и поэтому не пользовался авторитетом среди монголов, Тогон заранее подобрал ему замену – им стал Токто-Буха, старший из внуков¹¹² упоминавшейся Элзит. Токто-Буха со своими двумя братьями проживал под опекой Батулы, и они поддерживали его план.

В 1437/1438 г. Тогон разбил Адая и Аругтая¹¹³ и направил подарки императору Мин. Поскольку он сместил не-чингисида Адая, то скоро стал популярен по всей Монголии. Однако Тогон не торопился передать престол Токто-Бухе, возможно, поскольку сам хотел стать хаганом. Ранней весной 1439 г. на церемонии поклонения в Ордосе у священных юрт, где хранился сульдэ Чингисхана, Тогон вместо того, чтобы объявить о начале правления Токто-Бухи¹¹⁴, стал хвалиться, что он, ойрат, не ниже

¹⁰⁹ По Х. Цэнгэлү, Тогон убил соратников своего отца – Тайпина и Батуболо, тем самым объединив ойратов [Цэнгэл, 2017, p. 77]. Можно считать, что он объединил большинство этого народа.

¹¹⁰ Также может писаться как шунь-и-ван.

¹¹¹ Важность этого титула заключалась в праве контролировать выгодную торговлю в приграничной зоне [Elverskog, 2015, p. 4].

¹¹² Он был сыном Аджая, которым была беременна Элзит в то время, когда ее муж был убит Элбек-хаганом. Тогон выдал за Токто-Буху свою дочь.

¹¹³ По Х. Цэнгэлү, это случилось четырьмя годами ранее [Цэнгэл, 2017, p. 77]. На этот же 1434 год, 26 сентября, когда ойратам удалось убить Аругтая, указывает и Г. Серрайс [Serruys, 1977, p. 359].

¹¹⁴ Несколько ранее он объявил Токто-Буху ханом, себя – тайши, но реальную власть ему так и не передавал. Тогон был первым из ойратских лидеров, кто назвался тайши, следующим был Эсэн; Махаму никогда не носил такого титула [Serruys, 1977, p. 361].

его, великого Чингисхана. Внезапно из юрты из колчана хана вылетела стрела, и Тогон скончался от раны в спине ([Sayang, 1990, p. 106]; [Желтая история, 2017, с. 85]; [Jamsran, 2010, p. 502–503]; [Владимирцов, 2002б, с. 440]). Токто-Буха стал хаганом¹¹⁵, принял имя Дайсун (Тайсун) и назначил Эсэна, сына Тогона, тайши, с сохранением за ним отцовских титулов, и верховным командующим. Тайсун взял под правление восточную часть Монголии, Эсэн отвечал за Четыре ойрата. В декабре 1446 г. он получил от Минов новую печать, но неясно, какой титул там был указан ([Serruys, 1977, p. 361]; об Эсэне и Тайсуне писал Й. Элверског [Elverskog, 2007, p. 64, note 207, 208]). Будучи вторым человеком после хагана, Эсэн стремился проводить собственную политику. Так, под 1451 г. источник сообщает, что «Тогто-Буха-ван и Эсэн-тайши северных монголов и ойратов раздельно прислали ко двору лошадей¹¹⁶» [Jagchid, 1970, p. 52]. Судя по всему, Эсэн уже в открытую действовал как независимый правитель¹¹⁷.

Убийство Элбек-хагана, отделение ойратов от восточных монголов и их дальнейшая междоусобная борьба действительно имели принципиальнейшее значение для всех них. Д. Снис, имея в виду это же событие, отмечал, что монгольская хроника «Altan Khürdün Minggan Khegesütü» (ок. 1739 г.) описывает расхождение ойратской знати с чингисидами в конце XIV в. как отделение ойратской линии (*ug ündüsün*) от монгольской *mongyol*. «После этого политического акта ойраты описываются как отличные от монголов, хотя они продолжали быть включенными в число тех, кто говорит на монгольских языках (*mongyol kheleten*)» [Sneath, 2007, p. 171]. Подобное отмечал и Г. И. Рамстедт: «При этом ойраты и сами все же народ, говорящий чисто монгольским языком и соединяющий

¹¹⁵ Н. Я. Бичурин писал, что в 1425 г. Олотай (Аругтай. – Б. К.) был разбит ойратами и ушел на восток, к реке Ляо. Но в 1431 г. Тогон напал на него, «которого убивши, овладел его народом и хотел объявить себя ханом, но прочие князья не были на сие согласны. И так на ханский престол возведен Тохто-буха, а Тогон сам себя объявил везирем его» [Бичурин, 1828, с. 197].

¹¹⁶ Как писал А. С. Мартынов, «с точки зрения высокой теории, значение приезда ко двору заключалось в том, что он давал возможность „варварам“ выразить свою „искренность“». С этой точки зрения приезд с данью извне есть прежде всего форма выражения искренности» [Мартынов, 1978, с. 46]. Дж. Фэйрбанк и С. Тенг писали: «Отношения между Сыном Неба и данниками строились на этической основе, что означало, что трибутарины были почетны и почтительны, а император был сострадательным и снисходительным. Отношения были формализованы, и предоставление дани было ритуальным представлением» [Fairbank J. K., Têng, 1941, p. 147].

¹¹⁷ Ойратских правителей, ставивших ханами Монголии потомков Чингисхана, а себя – первыми министрами при них, Д. Снис именует «создателями правителей» (*king makers*) [Sneath, 2010, p. 395]. Эсэн фактически завершает список таких «создателей».

себя с монголами под общим именем джочин джорбон – «сорок и четыре, сорок-четыре». Эти монгольские «четверо ойратов» являются самыми западными монгольскими племенами...» [Рамстедт, 1909, с. 547]. Нам хотелось бы выделить мнение Б. Я. Владимирцова, отметившего, что после падения Юань «„Золотой род“ начал оскудевать; царевичей просто стало мало. А между тем младшие феодалы sayid’ы, вернувшись к своим „тысячам“, ставшим отоками, скоро почувствовали свою силу... Они поняли, что сами могут стать на их место [хаганов, джинонгов и тайджи – Б. К.]. Ойратские сайды оказались в особо благоприятном положении» [Владимирцов, 2002, с. 442]. Среди причин он выделяет их подчинение непосредственно хагану и правление над «молодым народом, только что перешедшим на „степь“, лучше других монгольских племен сохранившимся во время войн империи и феодальных схваток между царевичами» [Владимирцов, 2002, с. 443]. Вместо туменов и тысяч у ойратов появились «особые группировки... получившие в литературе названия „поколения“» [Златкин, 1983, с. 44].

По Г. И. Рамстедту, «...после изгнания монгольской династии из Китая имя Ойрат делается все более и более известным; ойраты и джорбон-ойраты, «четыре ойрата», выступают в виде врагов восточных монголов, и стремления их направлены на добывание самостоятельности и независимости от „сорока“ монголов»¹¹⁸ [Рамстедт, 1909, с. 547]. В данном случае мы видим совместное проявление тех тенденций, что были в ойратском сообществе: чтобы выйти из-под власти монгольских правителей¹¹⁹, следовало обрести иную, отличную от монгольской (общемонгольской) идентичность, поскольку, как отмечает Д. Снис, «...быть монголом означало, собственно, находиться под правлением борджигитов» [Sneath, 2007, p. 171]. Такого рода тенденции были тем более результативны, поскольку отсутствовал или, скорее, играл минимальную роль такой важный скрепляющий фактор, как родовые отношения: в то время этнические группы были не автохтонными родственными сообществами, но политически определенными категориями, формировавшимися правителями [Sneath, 2007, p. 174].

¹¹⁸ Подробно причины борьбы ойратов с восточными монголами (халха) рассмотрены И. Я. Златкиным [Златкин, 1983, с. 23–24].

¹¹⁹ Хотя чингисиды претерпевали экономическое давление, междоусобицу, борьбу с ойратами и периодические вторжения Китая в начале XV века, они рассчитывали на стабильность и сильное лидерство, надеясь на свою принадлежность к «Золотому роду» [Mongols, Turks, 2005, p. 473].

Новая идентичность подразумевала наличие идеологической альтернативы¹²⁰. А. Бирталан пишет: «Поскольку чингисиды ослабли и к власти пришли вожди западно-монгольских племен, западные монголы нуждались в мифологическом и легендарном происхождении, чтобы сделать свое правление легитимным» ([Birtalan, 2002, p. 79]. Об этом писал и Д. Твитчетт: [Twitchett, Mote, 2008, p. 227]). Такая идеологическая основа была необходима, так как ойраты со временем овладели всей Монголией и совершали набеги на соседей по всему периметру ее границ [Цэнгэл, 2017, p. 78].

В поисках такой основы они обратились к буддизму. Это учение было им известно, как отмечалось, еще ранее. Косвенные свидетельства о бытовании буддизма у ойратов в рассматриваемый период можно найти, например, в «Тарих-и Рашиди», где есть сведения о Туглук Тимуре (1329 / 1330–1363 гг.), первом правителе Могулистана (Восточного Туркестана), сыгравшем принципиальную роль в обращении местных тюркских народов в ислам. По всей вероятности, он вырос среди ойратов; согласно источнику, «Хан [Туглук Тимур] в возрасте 16 лет был доставлен из калмаков¹²¹ Амиром Буладжи¹²²; в возрасте 18 лет он стал ханом. В возрасте 24 лет он был обращен в ислам¹²³ и умер в возрасте 34 лет. Он родился в 730 году (1329–1330 гг.)» (цит. по: [Хайдар, 1996, с. 38]). В «Тарих-и Рашиди» не говорится, какой веры придерживался Туглук Тимур, пребывая у калмаков, однако есть малоизвестная информация в источниках Карма Кагью, где отмечено, что Ролпэ Дорджэ (1340–1383 гг.), четвертый черношапочный Кармапа лама, в 1363 г. получил приглашение от «пра-

¹²⁰ У ойратов был особый сильный инструмент воздействия: они представляли интересы степной аристократии, выступавшей за сохранение традиций предков, в потере которых обвиняли окитаившихся юаньских монголов [Успенский, 1880, с. 146–147].

¹²¹ Вопрос об идентичности калмаков, т. е. их этнической принадлежности, является в науке довольно запутанной проблемой (см. ниже). Здесь под калмаками подразумеваются, возможно, ойраты [Китинов, 2017]. Как писал В. В. Бартольд, «эмир Пуладчи в 1348 г. привез из Кульджинского края в Аксу, через проход Музарт, восемнадцатилетнего царевича Туклук-Тимура, объявил его внуком Тувы и заставил всех признать его ханом» [Бартольд, 1898, с. 69]. Упомянутый здесь проход Музарт – это перевал Музарт в этой части Тянь-Шаня (между бассейнами Или и Тарима, из Кульджи в Аксу), также известный как «Ледяной» – в «Тарих-и-Рашиди» указано, что Туглук-Тимур шел через «ледяную расщелину». [Хайдар, 1996, с. 26, 27]. О Ледяной горе см. также ниже в связи с исходом элтов в Могулистан. Музарт помечен на карте И. Рената. См. карту № 2.

¹²² «Могулистану уже при Пуладчи подчинялись Семиречье, районы к югу от Иссык-куля и Восточный Туркестан от Кашгара до Кучара, т. е. без территории Кочо» [Зотов, 1999, с. 69].

¹²³ Он стал мусульманином около 1353 г.

вителя То-хора¹²⁴ ... чагатайского монгола Тоглаг Темура» [Richardson, 1958, p. 147], но отказался посещать Могулистан, поскольку ранее хан был обращен в ислам. Данный эпизод из жизни Туглук Тимура позволяет заключить, что он был знаком с буддизмом, когда жил у калмаков, которым буддийские положения в первой половине XIV в. были в определенной степени известны, и это был буддизм школы Карма Кагью (черношапочная)¹²⁵ (об этом также писал Л. Мозес [Moses, 1977, p. 87]).

Дополнительные сведения о бытовании буддизма в других монгольских улусах (прежде всего у чагатаидов) можно обнаружить, изучая внешнюю политику династии Мин¹²⁶. При императоре Чжу-ди (правил в 1402–1424 гг., девиз правления Юнлэ) Китай стал активно интересоваться и соседями, и дальними странами. Им был задействован большой арсенал политических, экономических и иных возможностей и средств, среди которых религиозная стала одной из значимых. В минских источниках отмечается, что в 1403 г. император решил послать миссию к тибетскому ламе Пятому черношапочному Кармапе Чойпел Зангпо (Dharma shrī bhadra [Chos dpal bzang po], 1384–1415 гг.) ([Хрестоматия, 1960, с. 86–87]; [Карма, 2010, с. 113–115]), более известному по данному ему титулу Дешин Шегпа (De bzhin gshegs pa) [Kuijp, Tuttle, p. 472]. Причиной было то, что он «был наслышан о его сверхъестественной практике Пути, когда тот бывал во дворах центрально-азиатских правителей» [Karney, 1975, p. 75], под кем подразумевались, вероятно, чагатаиды. Действительно, китайский источник того периода отмечал, что Восточный Туркестан (западнее буддистов уже не было¹²⁷) заселен мусульманами и буддистами [Elverskog, 2010, p. 193].

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

¹²⁴ То-хор (Stod Hor) в тибетской историографии традиционно связывают с Восточным Туркестаном (см. ниже).

¹²⁵ Следовательно, информацию о «переходе» Карма Пакши под покровительство Ариг-Буги, на стороне которого выступали ойраты, следует воспринимать и с точки зрения распространения учений Карма Кагью у последних, благодаря чему Туглук Тимур и обратился с приглашением именно к лидеру Карма черношапочная.

¹²⁶ Династия Мин (1368 – 1644 гг.) – национальная китайская (ханьская) династия, основанная Чжу Юань Чжаном, выходцем из бедной семьи. Потомки Хубилая бежали из Пекина и, в традициях китайской политической истории, создали в Монголии новую династию Северная Юань.

¹²⁷ Утверждение династии Тимуридов в западной части прежнего Чагатайского улуса привело к укреплению исламом своих позиций во всем улусе: к 1430 г. не осталось буддистов в Турфане, к 1480 г. – в Хами [Elverskog, 2010, p. 203].

king-ju-zu, shi-fang-zui-sheng, yuan-jue-miao-zhi и др. ([Luo Zhao, 2015, p. 19]; также об этом писали Э. Сперлинг [Sperling, 1982] и Ю. Н. Перих [Перих, 1999, с. 154]). Примечательно, что титулы, преподнесенные Кармапе императором, не только эксплицировали их переход от бывших сакьяских фаворитов времен Хубилая к кармапинским (например, титул «ринчен чогьял» (rin chen chos rgyal), но даже превосходили их: так, вместо юаньского титула «да-юань ди-ши» (Da yuan di shi) – «Великий учитель Великой Юань» – титул «ру-лай» (ru lai, санскр. Tathāgata, тиб. de bzhin gshegs pa – татхагата) – «Так пошедший». Лю Чжао отмечает, что Кармапе не был вручен титул «Учителя императора», вместо этого он стал именоваться «Тот, кто проводит буддизм в мир» (Xi tian da shan zi zai fo) [Luo Zhao, 2015, p. 19], что подразумевало запрет религиозным деятелям вмешиваться в дела империи. Он же приводит и такое мнение: если Хубилай вручил сакьяскому ламе Пагбе религиозную и светскую власть над Тибетом, то император Чжу-ди указал только на религиозную сферу деятельности ламы [Ibid.]. Общаясь с тибетскими буддийскими лидерами¹²⁸, император проявлял большой интерес к делам у монголов, поскольку сам пришел к власти во многом благодаря их военной поддержке и понимал их военный потенциал [Karney, 1975, p. 74].

Ойраты были заинтересованы в развитии отношений с Мин. В первой трети XV в., вскоре после установления торгового, посольства от ойратских правителей просили буддийские культовые предметы, священные книги и др. [Levathes, 1994, p. 187]. В 1438 г. ламы, жившие у ойратов, получили от императора монашеские одеяния. Г. Серрайс писал, что если религиозные предметы вручались как подарки, то, безусловно, их монголы могли и покупать [Serruys, 1975, p. 44]. В отношении событий в 1446 г. в «Мин ши» отмечено: «Эсэн, тайши ойратов (ва-ла), сообщил, что глава его посольства, Куан-Тинг гуши Чамчен лама, известен своим глубоким знанием учения Будды, и поэтому просит [императора] подарить [ему] ... титул, серебряную печать и монашескую одежду с золотой вышивкой. Также он просит танки с изображением Будды пяти категорий, кольца, музыкальные тарелки, барабаны, покрывала с драгоценными камнями, морские раковины и другие церемониальные инструменты»¹²⁹ ([цит. по:

¹²⁸ В 1408 г. приглашение было послано Цзонхпае, основавшему школу Гелук, а в 1413–1414 гг. при дворе императора в Нанкине был Кунтапа (Kun bkraś pa), 32-й глава школы Сакья [Karney, 1975, p. 55].

¹²⁹ Х. Кармай соглашается с мнением В. Хейсига, что в XIV в. сложилась «странный ситуация, когда ламаизм все еще процветал в Китае, как прежде, но среди самих монголов он был в значительной степени позабыт». В Нанкине в 1410 г. был напечатан Ганджур

Jagchid, 1971, p. 51]; об этом также сообщает Г. Сепрайс: [Serruys, 1975, p. 44]). Существует запись, датируемая 1452 г., где упоминается Сангдаг-шири, другой государственный наставник Эсэна, и лама Сакуй Темур [Jagchid, 1971, p. 52]. Д. Кара сообщает о Саманда-шири и Цзяшилинчжэн, других двух ламах, входивших в окружение Эсэна [Кара, 1972, p. 36]. Ш. Джагчид указывает, что кроме таких высокопоставленных священнослужителей, вовлеченных в политические дела, «могли быть и другие ламы, которые не привлекались к политике, но были заняты своей святой работой как священники и проповедники Закона Будды» [Jagchid, 1971, p. 52]. Практически вся информация периода династии Мин о бытовании буддизма среди «северных варваров» (монгольских народов) имеет отношение только к ойратам ([Jagchid, 1971, p. 53]; упоминала об этом и Т. Д. Скрынникова [Скрынникова, 1988, с. 20]).

Таким образом, Эсэн поклонялся Будде и высоко чтит монахов¹³⁰. Он не был чингисидом, поэтому в своих притязаниях на власть над всеми монгольскими народами решил поднять значение буддизма к тому показателю, что был у Хубилая, когда сферой правителя были мирские дела, а ламы – духовные. Кроме получения из Пекина религиозных принадлежностей и титулов для лам, Эсэн мог также обращаться ко двору с просьбой направить к нему тибетских лам «для разъяснения буддийской доктрины»¹³¹ [Serruys, 1975, p. 53]. Вместе с тем он признавал сакральную власть императоров.

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

Нартангского издания (1312–1320 гг.), в 1431 г. продолжали выходить собрания дхарани, мантр, образы божеств [Кармай, 1975, p.66].

¹³⁰ По мнению Ц. П. Ванчиковой, такая известная работа, как «Шастра, проповеданная хаганом-чакравартином», была переведена на монгольский язык по распоряжению Эсэн-тайши, поскольку «обращение к древним “настоленным книгам” монгольских и тибетских правителей понадобилось ему для идеологического обоснования своей власти» [Балданжапов, Ванчикова, 2001, с. 13, 117].

¹³¹ «При обращении [в религию] народа речь идет о постепенной трансформации космологических рамок, или ритуальных, интеллектуальных и бюрократических практик, а также исторических и мифических нарративов, посредством которых формируется национальная идентичность», отмечает М. Капштейн [Kapstein, 2000, p. 65]. Таким образом, формируется новая идентичность, на что свое влияние оказывают и религия, и локальные условия – последнее обеспечивает условия для «производства смысла» [Elverskog, 2008, p. 12].

Важное значение для управления «варварами» приписывалось принципу «цзими» («слабого управления варварами»), суть которого состояла в правиле «вносить смятение в сердца и тем завоевывать их» [Зотов, 1999, с. 22]. Последующий пример является весьма характерным: американский антрополог и историк Л. Шрам привел в своей работе информацию П. Пеллио, что «в период Хун-у (1368–1398 гг.) титулов «Учитель империи» и «Великий учитель империи» были удостоены лишь четыре или пять лам. Во время Юн-лэ (1403–1424 гг.) титула «Правитель закона» удостоились два ламы, два – «Будда западного рая», восемнадцать – «Куан-тинг» или «Да Гуши», или оба титула. В период Тянь-тай (1450–1456 гг.) титулы давались так часто, что мы сбились со счета» [Schram, 1957, p. 17]. Весьма показательно, что массовое присвоение званий буддийским монахам началось после 1449 г., когда в битве при Ту-му, недалеко от Пекина, минские войска, несмотря на свое подавляющее численное превосходство, были наголову разбиты ойратами под командованием Эсэнэ [Elverskog, 2017]. Последствия были впечатляющими: более четверти из миллионной императорской армии было убито, а император Ин-цзун попал в плен ([Dictionary, 1968, vol. 1, p. 416]; [Mote, 1974]). Пекин оказался без защиты и правителя, но, вероятно, ввиду почитания императора как Сына Неба и столицы империи как сакрального центра Эсэн не решился на серьезный штурм и приказал с почтением относиться к высокопоставленному пленнику. Вскоре, не добившись никаких преференций со стороны нового императора, попросту отпустил Ин-цзуну на родину без каких-либо условий [Кукеев, 2008, с. 27–28]. После освобождения императора в декабре 1450 г. Эсэн получил письмо, где был упомянут длинным списком титулов: «Эсэн, главнокомандующий армией ойратов, Дархан, Тайши, Правитель Хуай, Советник Правого Секретариата» («Wala tu-tsung-ping ta-la-han t'ai-shih Huai-wang ta-t'ou-mu chung-shu yu-ch'eng-hsiang Yeh-hsien») [Serruys, 1977, p. 363].

В то время Срединная империя была сакральным центром не только для западных монголов, но и вообще для большинства (если не всех) соседей империи. Следует отметить, что в китайской политической практике вступление «варваров» в контакт с Китаем мыслилось как обращение к «цивилизации», что с их стороны должно было подкрепляться посылкой делегации (проявление «искренности») и подношением даров («дани») [Зотов, 1999, с. 41]¹³². Вместе с тем Китаем активно

¹³² Ранняя китайская идентичность и отношение китайцев к «варварам» обсуждается у Ю. Пайнса [Pines, 2005].

использовался принцип «стимул – реакция», где под «стимулом» мог подразумеваться как выезд китайского посольства к «варварам», так и приглашение правителей последних на аудиенцию к императору, что должно было реализовываться в «реакции» – ответном посольстве с подношением локальных продуктов производства. Тем самым возникала система реального или номинального вассалитета, когда приглашенные одаривались титулами, печатями и званиями за право поставлять «дань» ко двору [Мартынов, 2019]. Г. Серрайс выделяет идею Ш. Джагчида о том, что в то время как кочевники стремились удовлетворить свои экономические нужды, основные цели Китая были политические [Serruys, 1975, p. 54].

Эсэн в начале 1452 г. разгромил хагана и стал называть себя хаганом Юань: «Святой, утвержденный небесами, великий хаган великой Юань» (Da yuan tyan sheng thogo han) [Чернышев, 1990, с. 25]. Минский двор, все так же опасавшийся возрождения монгольского духа и годом ранее вручивший ему пышный титул, решил именовать его хаганом ойратов; с тех пор он перестал именоваться тайши [Serruys, 1977, p. 364]. В связи с такими переменами на титул «тайша» стал претендовать некий ойратский вождь (chih-yuan) Алаг, но Эсэн ему отказал и осенью 1453 г. передал титул одному из своих сыновей¹³³. Между Алагом и Эсэном возник конфликт, хаган отравил сыновей этого вождя, за что тот разбил войско Эсэна. Последний бежал, но был схвачен и убит. Это случилось в 1454–1455 гг. [Serruys, 1977, p. 365].

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

¹³³ Скорее всего, это был его второй сын, Амасанджи.

усиливался в течение первой половины XV в. В регионе укрепилось учение шейха Беха-ад-дина Накшбанди (1318–1389) из Бухары (школы Накшбандийа)¹³⁴. Вместе с тем значение самой принадлежности к «Золотому роду» никогда не оспаривалось.

В Самарканде после Тамерлана стал править его сын Шахрух, который, с целью утверждения себя достойным наследником и благочестивым правителем, около 813/1411 г. объявил, что отменяет монгольскую Ясу и восстанавливает шариат [Manz, 2001, p. 68]. Об этом он сообщил в письме к императору Чжу-ди в 815/1412–1413 гг. Свое письмо Шахрух начал с обсуждения пророков и отмены Мухаммадом прежних законов. Далее он рассказал о завоеваниях Чингисхана, не упоминая о его религии, но заявил, что многие потомки Чингиса и их регионы стали мусульманскими. Тимур, придя к правлению, применял шариат и поддерживал правоверных. Теперь, когда трон оказался у Шахруха, исламский закон был удостоен высокой чести, а суд (яргу – *yarghu*¹³⁵) и законы Чингисхана были отменены. В конце письма следовало околное предложение: ислам должен распространиться и на земли императора [Manz, 2001, p. 69]. Можно допустить, что подобные намерения были у Шахруха и в отношении ойратов.

Поскольку ойраты были представлены во всех улусах, то в их (ойратов) состав могли входить те или иные тюркские народы (роды), что, безусловно, сказалось на известном проникновении к ним ислама. Возможно, некоторая часть этого народа, например, отдельные представители чоросов, имевшие тюркское происхождение, стали мусульманами. Даже имя одного из их ойратских глав – Махаму (Махмуд) – свидетельствует об определенном присутствии ислама среди элиты ойратов¹³⁶. Вероятнее всего, ко времени его правления они в немалой степени придерживались шаманских культов, хотя буддизм также был им хорошо известен.

Несмотря на наличие среди ойратов тибетских монахов (вероятно, принадлежащих к таким направлениям тибетского буддизма, как Кагью) еще в середине XIV в., поворот их к буддизму случился не ранее периода правления Эсэна, т. е. во второй трети XV в. Эта перемена была связана

¹³⁴ Как отмечает А. Мокеев, «именно благодаря активной миссионерской деятельности суфийских отшельников мощного и разветвленного ордена Накшбандия, было покончено с остатками буддизма и шаманизма в Восточном Туркестане, значительная часть которого еще в начале XV в. оставалась под влиянием буддизма» [Мокеев 2010. с. 169].

¹³⁵ Также известно как Зарго.

¹³⁶ Конечно, могли быть причины и иного характера для наделения человека именем, присущим последователям иных религий. Отмеченное выше не означает, что Махаму (Батула) точно был мусульманином, но такая вероятность сохраняется.

с целым рядом причин, которые имели и внешние, и внутренние основы – политических, экономических, идеологических. К первым следует отнести начавшееся формирование государственных образований как у ойратов (основное место пребывания – Джунгарская впадина и Западная Монголия), так и у соседних кочевых народов. Экономические причины, связанные с разрешением Минской династии начать торг лошадьми, также сыграли свою роль в «буддизации» ойратов. Согласно Й. Элверскогу, после 1449 г. Эсэн «повернулся» к буддизму и установил связь с тибетскими ламами, как то было при Юань. Таким образом, он стал первым ойратским лидером, кто провозгласил буддизм религией своего государства [Elverskog, 2010, p. 197].

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

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

Относительно существования ойратской конфедерации (союза)¹³⁷ высказывались самые разные мнения, вплоть до противоположных – от ее признания с самых ранних времен до отрицания существования в истории.

В отличие от Н. Я. Бичурина, начинавшего историю ойратов из появления их союза в конце XIV в. [Бичурин, 1991, с. 25], С. А. Козин относил существование ойратского государства в форме союза («Союз четырех ойратов» («дурбэн-ойратов») – «четыреединый каганат») ко времени монгольских завоеваний [Козин, 1940, с. 4–5]. Он считал, что расцвет Ойратского государства случился к 1440 г., и выводил эту дату из готовности ойратов бороться с халха-монголами и Китаем [там же, с. 88–89]. Интересно замечание К. И. Петрова, что «термином ойраты обозначаются

¹³⁷ Специалисты до недавнего времени определяли объединения ойратов чаще как «союз», нежели «конфедерация», поэтому при изложении их мнений такое определение сохраняется.

... государственные объединения XIII–XIV вв. конгломерата тюрко-монгольских племен Алтайско-Хангайского нагорья...» [Петров, 1961, с. 150], т. е. он относит появление у ойратов таких конфедераций (объединений) к указанному веку. И. Я. Златкин, также уделивший внимание объединению ойратов, пришел к мнению, что «вопрос о составе ойратского союза и времени его образования всегда был неясен и запутан» [Златкин, 1983, с. 22]. Обзор мнений о существовании союза описан Г. О. Авляевым [Авляев, 2002, с. 183–188].

По Дж. Мияваки, союзы у ойратов существовали, и первый возник как антиюаньский альянс, сформированный старыми (ранними) ойратами и тремя другими мощными племенами северо-западной Монголии – найманами, керейтами и баргутами ([Miyawaki, 2003, p. 142]. О том же писал Й. Элверског: [Elverskog, 2003, p. 108–109, note 135¹³⁸]). Она рассматривала ойратов («старых ойратов») как одного из участников конфедерации¹³⁹, члены которой позже возьмут себе единый этноним *ойрат*, и давала следующую периодизацию ранней ойратской истории: 1 период – 1208–1388 гг.; 2 период – вскоре после 1388 г. и до падения ойратского государства в конце XVI в. [Miyawaki, 1997, p. 41].

Обычно принято считать ойратские объединения *союзами*. Мы считаем более корректным именовать их *конфедерациями*¹⁴⁰, поскольку, в отличие от союза, понимаемого как объединение народов (этнополитических образований) и создаваемого на долгий промежуток времени независимо от ситуации, конфедерация появлялась для решения конкретных проблем, после разрешения которых распадалась (либо она распадалась, если проблемы оказывались неразрешимыми). Если союз представляет собой относительно устойчивую структуру с жесткой централизацией управления, полным контролем над территорией, то конфедерация характеризуется слабостью или отсутствием единой властной системы (но существует единый совещательный орган), при этом земли находятся в полном ведении у каждого члена (конфедерата). Хотя нами используются оба понятия – конфедерация и союз, второе замещает первое не более чем как синоним с соответствующим значением – суверенное управле-

¹³⁸ Й. Элверског далее отмечает, что позже состав ойратской конфедерации (ко времени правления Тогона и Эсэна) будет состоять из восьми значимых групп: хойты, батуты, баргу, бураты, дербеты, джунгары, хошуты и торгуты [Elverskog, 2003, p. 109, note 135].

¹³⁹ Дж. Мияваки называет ойратское объединение *федерацией* [Miyawaki, 1992a, p. 261]; остальные члены конфедерации – найманы, керейты и баргуды [Miyawaki, 1997, p. 40].

¹⁴⁰ О конфедерациях ойратов писал Й. Элверског [Elverskog, 2003, p. 108–109].

ние (самоуправление) членов конфедерации, обладавших возможностью покинуть ее в любой момент.

По нашему мнению, никаких условий для образования конфедерации (политического союза) у ойратов в дочингисовскую эпоху не было. Такая конфедерация не могла образоваться и под властью Чингисхана, и во времена его преемников, источники XIII и XIV вв. не содержат каких-либо соответствующих упоминаний. Лишь выход ойратов из-под власти восточных монголов после падения династии Юань и развернувшаяся между ними война, когда возникла необходимость обретения новой идеологии и идентичности, о чем уже было написано выше, дали основания для появления Первой конфедерации, где основная и консолидирующая роль принадлежала буддизму. Последнее стало возможно, в том числе, ввиду продолжавшегося в XIII–XIV вв. вхождения других народов в состав ойратов; при Тогоне к ойратам присоединились торгуты и, возможно, хошуты.

Изучением этногенеза торгутов исследователи занимаются довольно давно, существует немало источников, где дается соответствующая информация. Суммируя их мнения, можно определить две основные группы мнений в вопросе их происхождения: сторонники первой группы считают, что торгуты ведут свою историю от керейтов, а именно от эпохи Ван-хана (также именуемого в литературе Онг-ханом) ([Howorth, 1876, p. 590]; [Richardson, 1958, p. 25]; [Pallas, 1776, s. 92]; [Ekverskog, 2007, p. 82, note 286]). По второй точке зрения, как этнос они возникли на основе особой военной когорты Чингисхана – турхаут-кешиктенов (монг. *turqaq keşikten*) ([Pelliot, 1960, p. 32]; [Успенский, 1880, с. 143–144]; [Taupier, 2014, p. 21]). Источники подтверждают версию об участии керейтов в этногенезе торгутов ([Желтая история, 2017, с. 98]; [Габан, 2003, с. 85]; [Тюмень, 2003, с. 135–136]; [Чжан-му, Хэ, 1895, с. 143]).

Относительно второй точки зрения в ССМ отмечается, что Чингисхан после разгрома своих врагов поощрил всех соратников, произвел их в должности и передал им земли, людей, права и обязанности. После этого он заявил, что для него надо создать гвардию¹⁴¹, куда все командиры от десятника до тысячников должны направить своих сыновей с определенным числом их «товарищей» и младшими братьями ([Козин, 1941, § 224]; [Сандаг, 1970, с. 35]; эту же версию можно найти у Б. Я. Владимирцова [Владимирцов, 2002, с. 416–417]). Турхауты были элитой монгольского

¹⁴¹ Гвардия была традиционна для кочевников, обладавших государством, и Чингисхан создал свою по подобию керейтской, о чем пишет С. А. Козин [Козин, 1941, § 187].

войска¹⁴²; Чингисхан говорил: «Мой рядовой кешиктен выше любого армейского начальника-тысячника. А стремянной моего кешиктена выше армейского начальника – сотника или десятника» [Козин, 1941, §228]. После смерти Чингисхана гвардия была поделена между его преемниками и представлена во всех улусах ([Юань ши, 2009, с. 214, 308]; [Landa, 2016, р. 150, 166]). Специалисты отмечают, что кешиктены имели «особое значение для военных успехов монголов» ([Бартольд, 1968, с. 619]; [Хойт, 2015, с. 34]).

Следовательно, формирование торгутского этноса происходило путем смешения народов, включенных в военно-управленческую структуру эпохи Чингисхана. «Название тургут... не есть родовое или этнографическое, а нарицательное, обозначавшее род их службы при монгольском дворе» [Успенский, 1880, с. 144]. Согласно П. Пеллию, «история торгоутов представляет особый интерес ввиду их миграций, а также из-за возможного их родства с древними кереитами-христианами» [Pelliot, 1960, р. 25], последние в Европе считались последователями легендарного пресвитера Иоанна. Крестоносцы рассчитывали привлечь их на свою сторону в ходе войн в Палестине за освобождение Гроба Господня (т. н. *Желтый крестовый поход*). Таким образом, именно к турхаут-кешиктен, личной гвардии Чингисхана, следует отнести возникновение этнонима и народа *торгут* ([Авляев, Санчилов, 1984, с. 44–46]; [Авляев, 2002, с. 182]; [Pelliot, 1960, р. 30–33]). Рассмотрев наиболее известные точки зрения, В. П. Санчилов заключает: «Вопрос об этимологии этнонима *торгут* можно считать в определенной степени окончательно решенным» [Санчилов, 1996, с. 44]. К отмеченному следует добавить, что ойраты частью тоже входили в состав кешиктенов [Landa, 2016, р. 166], поэтому торгуты не были чуждыми для Тогон-тайши.

В источнике «Торгудын гарулга» («Происхождение торгутов») отмечается, что торгутские посланники «князя» Кибана посетили Тогон-тайши, и в результате переговоров торгуты переселились к ойратам¹⁴³ ([Санчилов, 1996, с. 40]; [Родословная торгутских, 2016, с. 95–96])¹⁴⁴. Примерно этот

¹⁴² С. А. Козин называет их «людьми длинной воли» (utu duri-yin guun) – «как они называются в памятнике» (т. е. в ССМ) [Козин, 1941, с. 54].

¹⁴³ «Tede Oyirad-un nutuy-tu kürüged Oyirad-un qayan Toyoyan tayishi-du baralqaysan-du, teden-ü iregsen kereg-i asayuyusan-du, tede iregsen učir-ıyan toyalan ayilad-qabai... Teden gedergü qariju ireged Oyirad-un qayan noyan nutuy yajar-un sayin-i ügülegsen-dü, noyan albatu bügüdeger jobčilejü, nutuy-ıyar nügüged Oyirad-un yajar-tu irejü, qayan Toyoyan tayishi-yi tüsijü sayubai». Нацагдорж и Очир пишут, что их правителя звали Амгалан [Natsagdorj, Ochir, 2010, р. 524].

¹⁴⁴ Об этом же источнике писал и Х. Хаслунд, ошибочно именуя его как Torgut Rarelro, однако его пересказ ценен тем обстоятельством, что текст ему комментировали «уче-

же период отмечается и Б.-У. Тюменем ([Тюмень, 2003, с. 136]). Откуда они пришли к ойратам? Историки еще не обращали специального внимания на выяснение родины торгутов. «Торгудын гарулга» указывает, что торгуты прежде жили в местности Бёге-морин (Боку-морен), без указания иных подробностей локации ([Родословная торгутских, 2016, с. 95]; [Haslund, 1935, p. 306]). Согласно С. А. Козину [Козин, 1940, с. 74, 77] и Ц. Д. Номинханову [Номинханов, 1958, с. 102], родиной калмыков (торгутов) были земли прежнего Тангута, доказательством чего служит факт наименования ими мест своих кочевков как «Хальмг тангч», где «тангч» означает «человек из Тангута» (а в сочетании с Хальмг – «Калмаки (калмыки) из Тангута»), что следует трактовать как сохранившееся в памяти народа воспоминание о прежней родине ([Лувсандэндэв, 1992, с. 83–84]; [Китинов, 2018]). Еще одним доказательством «тангутской» версии может служить часто проскальзывающее в источниках упоминание о желании торгутских правителей вернуться на свои прежние кочевья у Кукунора¹⁴⁵. По мнению Х. Ричардсона, прежняя торгутская земля – это регион вокруг Кукунора [Richardson, 1974, p. 38]. На наш взгляд, формирование торгутов как этноса шло на этих амдоских землях¹⁴⁶, где некогда было государство тангутов – Западная (Си) Ся (скорее всего, они составляли западную и северную части Си Ся)¹⁴⁷.

«Самый позднейший род... зачислившийся в Ойраты... есть род Хошот, причисляемый к Борджигитам, то есть прямым потомкам рода Чингисханова» [Успенский, 1880, с. 144–145]. Такие источники, как «Илэтхэл Шастир» [Санчилов, 1990, с. 61], «Сказание о дербен-ойратах»

ные монахи из торгутского „Желтого монастыря“ в горах Тянь-шаня» [Haslund, 1935, p. 203].

¹⁴⁵ Санджип, сын Аюки, в 1701 г. предпримет безуспешную попытку пройти к Кукунору (см. ниже).

¹⁴⁶ Х. Ховорс считал, что торгутам удалось образовать свое государственное образование, располагавшееся на землях тумэтов [Howorth, 1876, p. 558]. Г. О. Авляев полагал, что речь должна идти об Ордосе [Авляев, 2002, с. 215]. Таким образом, эти исследователи указывали на несколько более северные (северо-восточные) от Амдо территории. Между тем, еще при Чингисхане государство Си-Ся (Миньяк, включавший в себя совр. регионы Амдо (Цинхая), Ганьсу), вернее, его северная часть, вошла в состав Монгольской империи [Shakabpa, 2010, p. 240] и, скорее всего, именно там шло формирование торгутов как этнос.

¹⁴⁷ Среди причин, повлиявших на присоединение торгутов к ойратам, видимо, следует упомянуть экспансию Китая на запад, когда минские войска в 1405 г. заняли прежние земли Си Ся. Возможно, продвижение китайских армий было обусловлено необходимостью укрепить границы ввиду угроз от тюркских и монгольских племен, и с целью предупреждения нашествия в Китай наследников Тамерлана (скончался в феврале 1405 г. в Отраре). Тангутом могли называть огромную территорию от Кукунора до истоков Ганги [Richardson, 1980, p. 338].

[Тюмень, 2003, с. 129–131], «Жемчужное ожерелье» [Elverskog, 2007, р. 76] содержат данные о том, что правители хошутов произошли от Хабуту (Джучи) Хасара, младшего брата Чингисхана; в состав ойратов они вошли при Тогоне ([Pallas, 1776, s. 25]; [Габан, 2003, с. 87]). Хошуты были ветвью хорчинов и обитали на юго-востоке Монголии. По Х. Окаде, они с конца XIV в. кочевали на восточных склонах гор Большого Хингана ([Okada, 1987, р. 207]; [Miyawaki, 2003, р. 143–144]), а в XV в. мигрировали на запад и вошли в состав ойратов¹⁴⁸. Скорее всего, они прибыли в Западную Монголию, спасаясь от раздоров на их прежней родине. По К. Лидже, они стали ойратами в 1418–1425 гг. [Liǐjē, 2002, с. 95], т. е. при Тогоне, К. Этвуд и Дж. Мияваки считают, что это случилось при Эсэне ([Atwood, 2004, р. 310]; [Miyawaki, 2003, р. 143–144]). Судя по всему, хошуты вошли в состав ойратов при Эсэне.

С началом 2000-х гг. стали появляться работы, где на основе редких источников становится возможным изучить развитие ойратских конфедераций. Первая конфедерация ойратов появилась после падения монгольской династии Юань [The Mongol Empire, 2016, р. 194]. По мнению специалистов из Китая и Монголии, это произошло в 1437 г., а сам союз существовал до 1502 г. ([Badai, 2004, р. 9]; [Сухбаатар, 2001, с. 161]). С этим мнением соглашается и В. П. Санчилов [Санчилов, 2016, с. 17, 19, 23, 168]. Действительно, в 1437/ 1438 г. случилось важное событие в истории ойратов: Тогон разбил монгольского верховного хагана Адая (1435–1449) и возглавил независимых ойратов¹⁴⁹. Но нам представляется некорректным считать 1502 г. как год завершения существования конфедерации (ввиду исхода элетов, см. ниже); более верно указать следующий период Первой конфедерации: вторая треть XV в. (1430-е гг.) – конец XV в.

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

Вот что сообщает этот источник о составе Первой конфедерации:

«Некогда четыре группы (ayımaγ), отделившись, составили [отдельный] народ под названием дөрбөн ойирад [Dörben Oyirad]. Первый ойрат –

¹⁴⁸ Их правителей звали Аригтемер и Орогтемер [Natsagdorj, Ochir, 2010, р. 524].

¹⁴⁹ Выше было отмечено, что Тогон в 1417 г. возглавил Четыре ойрата, однако тогда ойраты еще находились в формальном ведении хагана Адая, более того – бывшие подданные Угэчи Хашига и Эсеху (Ойрадая), составлявшие немалое число ойратов, находились в прямом подчинении хагана.

это элэты [ойр., монг. *Ögeled, Öölöd*]; второй ойрат – это объединившиеся хойты [ойр., монг. *Qoyid, Xoyid*] и баатуты [ойр., монг. *Bayatud*]; третий ойрат – это объединившиеся баргуты [ойр., монг. *Barγu*] и бурааты [ойр., монг. *Buriyad*]; четвертый ойрат – это четыре анги, объединившиеся вместе. Когда эти четыре ойрата сформировались, то они стали называться Первыми Четырьмя ойратами [ойр. *Türügün Dörben Oyirad*, монг. *Türüün dörben oyirad*]]¹⁵⁰ ([Ойрад Монголын, 2001, с. 161]; [История Хо-Орлока, 2016, с. 25–26]).

Таким образом, Первая конфедерация состояла из четырех групп народов: первая группа – олэты (элэты), вторая – хойты и баатуты, третья – баргуты и бурааты, четвертая – это объединившиеся четыре анги¹⁵¹. Состав последней группы ойратов (четвертый ойрат) остается неясен. Пытаясь разрешить этот вопрос, В. П. Санчилов [История Хо-Орлока, 2016, с. 20] ссылается на информацию Б.-У. Тюменя, согласно которой четвертый ойрат (назван им тюметом) – это «дербет, зюнгар, хошут и тюмет хоюр» [Тюмень, 2003, с. 127]. На наш взгляд, такое мнение вполне допустимо, но остается ряд вопросов и спорных положений. Прежде всего надо отметить, что за прошедшие века до начала XIX в., когда писал Б.-У. Тюмень, сведения о тех давних событиях могли позабыться или исказиться, а оригинальные источники утеряны. Вероятно, у него дербеты и зюнгары (джунгары) упомянуты ввиду начавшегося в то время их отделения (выделения) от олэтов (элетов/ элэтов), они и названы в следующем союзе как его полноправные члены. Хошуты вошли в состав ойратов при Эсэне. Что касается тюметов (тумэты), то они могли быть упомянуты как представители восточных (южных) монголов, подчинившихся ойратам во время гегемонии последних в Монголии. Полагаем возможным допустить, что в составе Первой конфедерации ойратов было три крупных объединения, упомянутых в «Истории Хо-Орлока». Указанный Б.-У. Тюменем четвертый если и существовал, то, скорее всего, его состав мог быть несколько иным, т. к., например, в течение первой половины

¹⁵⁰ «Yerū ni angqan urida dörben ayimay salju Dörben Oyirad geju ayimay toytaisay bayina // Terigün ni Ögeled nige Oyirad, qoyaduyci Qoyid Batud neyileju nige Oyirad, yurbaduyci Barγu Buriyad neyileju nige Oyirad, dörbedegci ni Dörben anggi-aça neyileju nige Oyirad// Ene Dörben Oyirad toytayad Türügün Dörben Oyirad geju nereyiddügsen bayina».

¹⁵¹ По Х. Бадаю, создателями первого союза ойратов были: объединившиеся элюты (элэты), торгуды, хошуты составили одну группу ойратов; объединившиеся хойты, баатуд, тумэты составили другую группу ойратов; объединившиеся баргу-бураты – еще одна группа ойратов и, наконец, объединившиеся восточные монголы – четвертая группа ойратов [Badai, 2004, p. 9].

XV в. в состав ойратов вошли не только хошуты, но и торгуты, однако последние почему-то не упомянуты им. Кроме того, очевидно, что в рассматриваемый период этноним «ойрат» (как обозначение одного народа) исчезает, теперь он несет смысл *союзники* (Первый ойрат, Второй ойрат...).

Особый интерес из состава Первой конфедерации вызывают элэты (олеты, олэты, элеты), которые тогда были основной этнической группой ойратов, и таковыми они оставались вплоть до образования Средней (Второй) конфедерации, когда уже не упоминались в основном составе¹⁵². В. П. Санчилов в отношении слова «элэт» пишет: «...В современном монголоведении нет единой точки зрения на время появления этого этнонима и его этимологию... Сложность толкования значения этого термина заключается в его многозначности, так как в разные периоды истории он имел разное значение и прилагался к разным этническим подразделениям» [История Хо-Орлока, 2016, с. 21–22]. Тем не менее он полагал, что элэты образовались только в постюаньский период, т. к. они не упомянуты в ССМ и Рашид-ад-дином, следовательно, элэты и огеледы (элеты) более раннего периода – не одно и то же. Такой вывод не представляется оправданным и доказанным, поскольку очень вероятно, что элэт – это производное от *огелед* (элэт). Например, З. Ахмад писал, что у Саган Сэцэна упомянут состав ранних ойратов как состоящий из огеледов, баатутов, хойтов и кэргудов, а Х. Ховорс называл олетами Кукунора хошуты и отмечал, что хошуты были наиболее сильными среди калмыков и потому всех могли определять как олеть. Основываясь на этих аргументах, З. Ахмад соотносил огеледов с олетами (элэтами) [Ahmad, 1970, p. 75]¹⁵³. Й. Элверског также считает олэтов (*öbled*) потомками огелетов (*ögeled*) [Elverskog, 2003, p. 110, note 142]. К аналогичному выводу приходит и Б. З. Нанзатов (по крайней мере с точки зрения этимологии этнонима *олет*): *олет* произошел от *огелед* [Нанзатов, 2020, с. 118–119].

Ойраты были известны в минских источниках под общим определением *вала* [Петров, 1961, с. 150]. Так, в хронике «Мин ши» записано: «Вала (т. е. ойраты) – это монгольские племена, обитающие на западе от дада (т. е. восточных монголов)...» ([Чернышев, 1990, с. 18]; такого

¹⁵² К тому времени происходит существенное изменение состава ойратов: указываются хошуты, торгуты и дербеты; вновь упоминаются элэты, но под ними подразумеваются джунгары [История Хо-Орлока, 2016, с. 26].

¹⁵³ Он также отмечает мнение Х. Ховорса, считавшего баатурами дербетов и джунгаров XVII в., кэргудов – керентами; при этом джунгары, дербеты и хойты сформировали племя чоросов [Ahmad, 1970, p. 75].

же мнения придерживались Д. Д. Покотилов [Покотилов, 1893, с. 32] и В. Успенский [Успенский, 1880, с. 129]). Несмотря на то, что в конце XV в. «ушли» элэты, наименование ойратов в минских документах не изменилось. Вероятно, обстоятельство, что в материалах эпохи Цин названия *ойрат* и новое определение *элют* зачастую приравнивались друг к другу, и повлияло на решение В. Успенского и Э. Бретшнейдера найти корни слова «элют» не в наименовании *элэ́т*, а в словах, выводивших его из названия «ойрат»: «Элют – это неправильная форма Ойрата» [Успенский, 1880, с. 78]; «Китайские авторы нынешней династии [Цин] пишут имя Ойратов обычно как Wei-la-t'e или O-lu-t'e, откуда происходит звучание Eleuth (элют)» ([Bretschneider, 1888, p. 168]; [Okada, 1987, p. 195]). В. П. Санчиров замечает, что «этноним *элэ́т* не следует путать с другим, похожим на него этнонимом *элю́т*, иногда встречающимся в литературе об ойратах» [Санчиров, 2013, с. 56], поскольку слово *элю́т* есть калька от кит. *eleuth* и оно проникло в европейскую науку благодаря миссионерам-иезуитам, активно действовавшим в Китае в XVII–XVIII вв. Б. З. Нанзатов пишет: «Термин *Ölöd* был китаизирован как *E-lu-t'e*, от которого произошел европейский вариант *Eleuths*» [Нанзатов, 2020, с. 119].

Маньчжуры именовали джунгаров *элютами* уже в конце XVII в. Так, в РГАДА хранится документ, содержащий перевод записей известного маньчжурского вельможи Сомготу¹⁵⁴, где высказывается благодарность русским властям за то, что, когда «калмыки-олуты... приходили просить ратных людей, вы, вспоминая о начатой между нами дружбе... ратных людей им не дали» [РГАДА. Ф. 62. Оп. 1. Д. 2. 1692. Л. 30]. Использование Сомготу слова «олуты» показывает, что, именуя джунгаров *элютами*, маньчжуры понимали ойратов Джунгарии прежде всего как калмыков, а этноним *джунгар* не был широко использован. Иначе говоря, для маньчжуров понятия *ойрат* (собственно *элэ́т*) и *калмык* стали синонимами в то время, при этом *ойрат* трансформировалось в *элю́т*.

По нашему мнению, наименование народу в источнике будет, скорее, даваться по названию его ведущего этноса. Таким образом, неверно соотносить его с понятиями «союзник» или «лесной народ» (ойрат)¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Сомоту (Сомготу, 1636–1703 гг.), маньчжур, возглавлял Имперский Секретариат и был главой китайской делегации на переговорах между Китаем и Россией. Он подписал Нерчинское соглашение 1689 г. между Россией и Китаем от имени императора Канси.

¹⁵⁵ Надо отметить, что Китай традиционно имел дело с конфедерациями (союзами) кочевников, в том числе и с ойратскими, однако *элэ́тами* названы только ойраты. Следовательно, слово *элэ́т* – производное не от *ойрат* (собственный смысл – *союзники*), но от названия этноса – *элет*, происходящего от *огелед*. Й. Элверског пишет, что слово «элеты» «обычно

Следовательно, перенос понятия *элёт* на всех ойратов (вэй-ла-тэ, ва-ла) в минских источниках следует увязывать с тем, что элёты занимали на тот момент в союзе ойратов главенствующее положение¹⁵⁶. Соответственно, если слово *элёт/олет* можно относить к ойратам разного времени, то слово *элют* – это изобретение цинской эпохи¹⁵⁷. Например, З. Ахмад отмечал, что для китайцев (маньчжуров) слово «олутэ» (*ssu o-lu-t'е*) использовалось для определения и джунгаров [элютов] Тянь-шаня и Танну-ола, и элютов Цинхая и Алашани [Ahmad, 1970, p. 75]. Этот вопрос все еще требует дальнейшего исследования.

Особенностью рассматриваемого периода был подъем влияния элётов. По Н. Я. Бичурину, «в Чжунгарии хотя находились три сильные поколения: Чорос, Хошот и Торгот, но владетели оных порознь не могли равняться с Элютэем¹⁵⁸ в силе», которого он назвал князем, по чьему имени «всему его поколению дано название Элют» [Бичурин, 1991, с. 25]¹⁵⁹. Далее он писал, что эти «поколения» «чоросского князя Махмуда, как старшего между ними, объявили главою сего союза. Таково было происхождение титула Ойратов, которым Чжунгарские монголы гордились более трех веков с половиною» [там же]. Итак, Н. Я. Бичурин понимает слово *ойрат* не только как *союзник*, но также отмечает, что было время, когда элёты не входили в состав ойратов – действительно, в тот период они подчинялись Угэчи Хашиге, тогда как остальные ойраты объединились вокруг Махаму (Батулы). Ценное свидетельство можно обнаружить у Б.-У. Тюменя, который писал: «Со времени получения *улан зала*та калмыками¹⁶⁰ прозвания

идентифицируют как название одного из племен ойратов либо просто как другое название для ойратов» [Elverskog, 2003, p. 110, note 142].

¹⁵⁶ У. Э. Эрдниев отмечал, что «у народов Центральной Азии стало обычным называть по имени главенствующего аристократического рода или племени все этнические группы, попавшие в зависимость от сильного племени, не только родственного по языку и происхождению» [Эрдниев, 1980, с. 32].

¹⁵⁷ Бретшнейдер приводит слова из цинского источника (“Sheng wu ki”) периода Канси, что «ва-ла (Wa-la) – то же племя, что мы сейчас зовем о-лу-те (O-lu-t'е) (Eleuths) и четыре вэй-ла-те (Wei-la-t'е) (ойраты)» [Bretschneider, 1888, p. 171–172].

¹⁵⁸ Речь идет об упомянутом выше Ойрадае. Таким образом, Ойрадаю (Эсеху, сыну Угэчи Хашиги) от его отца перешло правление над элетами, которые позже, после его кончины, окажутся под властью его двоюродного брата Тогона. Хотя специалисты не представили транслитерацию имени, тем не менее примечательно, что этот правитель получил у них характерное, по сути одинаковое, прочтение: Элютэй у Н. Я. Бичурина и Ойрадай у Л. Жамсрана.

¹⁵⁹ Г. Миллер отмечал, что элют – это «знатнейшее из четырех поколений» [Миллер, 1999, с. 177].

¹⁶⁰ Здесь подразумевается особое навершие головного убора, который носили калмыки – *улан зала* (красная кисть). Таким образом называли калмыков (калмыки в шапках с красными кистями), подчеркивая особый смысл этой кисти – см. ниже.

ойрат-олёт до текущего года желтого зайца (1819 г.) прошло 382 года»¹⁶¹ [Позднеев, 1915, с. 24]. Благодаря этому, более корректному, переводу предложения из работы Б.-У. Тюменя становится понятной информация Н. Я. Бичурина: «Поколение элютов после толиких несчастий еще было столь многочисленно, что по присоединении оно к Ойратам начали всех Калмыков называть Чжунгарскими Элютами» [Бичурин, 1991, с. 26, сн. 21]. Иначе говоря, с 1437 г. подданные Тогона, тогда уже известные как калмыки (точнее, калмаки) с красными кистями, стали зваться ойратами-элётами. Это случилось по той причине, что элёты после разгрома Адая подчинились Тогону, который тем самым не только возглавил своих новых старых подданных (прежде они подчинялись его дяде Угэчи Хашиге), но и возродил позабывшееся слово «ойрат». Следовательно, эти данные являются дополнительным свидетельством в пользу того, что Первая конфедерация ойратов возникла в 1437–1438 гг., после разгрома Адая и Аругтая, и элёты своей значимостью по праву заняли в ней важное место, оказавшись в прямом подчинении победителя – чоросского лидера Тогона.

Данные из «Алтан Тобчи» в части периода правления Тогона подтверждают приведенную выше информацию о народах, составлявших ойратов: «ойрат, огелет, багатуд и хойт – все четыре тюмена» [Лубсан Данзан, 1973, с. 261]. Под ойратами Лубсан Данзан мог подразумевать те народы, что позже составили Среднюю конфедерацию: хошут, торгутов, джунгаров и дербетов (в таком случае его информация в целом совпадает с данными Б.-У. Тюменя: «дербет, зюнгар, хошут и тюмет хоюр»); под огелетами – элёт¹⁶².

Тогон, как и его отец Махаму, принадлежал к роду чоросов, которому посвящено немало публикаций ([Авляев, 2002, с. 174]; [История Калмыкии, 2009, т. 1, с. 119, 178]; [Birtalan, 2002, p. 77]; [Екеев, 2002, с. 126–127]; [Taupier, 2014, p. 19–23, 30–33]). Нам представляется верным мнение этих и других исследователей: чоросы были тюркского проис-

¹⁶¹ «Ulān zalātu xalimaq oirad öilöd kemëkü nere xadaqsan-êce ödögë šoroi tūlai jil (1819) kürtele yurban zūn nayan xoyor (382) jil boloqsan». В. П. Санчилов [История Хо-Орлока, 2016, с. 21] первым обратил внимание на ошибку в переводе Ю. Лыткиным этой части сочинения Б.-У. Тюменя: «С того времени (с 1437 г. по Р.Х.), когда ойраты-елеты получили прозвание «улан-залату» (имеющие красную кисть на шапке), до нынешнего года Шорой Тула (1819 г. по Р.Х.) прошло 382 года» [Батур, 2003, с. 126]. Уточнение В. П. Санчилова с изучаемой точки зрения позволяет выявить принципиально новые контексты истории ойратов.

¹⁶² Эти данные все еще нуждаются в исследовании, поскольку дербеты и джунгары будут вести свое происхождение от чоросов, которые возглавили олёт^{ов}.

хождения¹⁶³. В легендарных сведениях говорится, что они произошли от ребенка, найденного под кривым деревом, потому и прозванным Цорос (Мо. ёгоу), т. е. *кривой* [Габан, 2003, с. 88]. По мнению Х. Окада, чоросы (джунгары и дербеты) и уйгуры являются остатками Найманского ханства, при этом он апеллировал к общей для них легенде о едином первопредке [Okada, 1987, p. 201]. Вот что писал о происхождении найманов Рашид-ад-дин: «Царя найманов... называли Инанч-Билгэ Буку-хан... В древние времена Буку-хан был великим государем, (к памяти) которого уйгуры и много других племен относятся с полным уважением и рассказывают, что он родился от одного дерева» [Рашид-ад-дин, 1952, т. 1, кн.1, с.139]. Мотив рождения или нахождения ребенка у дерева (в полом стволе) имеет место, например, и в легендарной истории о происхождении кыпчаков [Кононов, 1958, с. 44]. Г. И. Рамstedт был, вероятно, первым, кто связал термин «цорос / чорос» с киргизским этнонимом «чоро» [Рамstedт, 1909, с. 550–553]. О *чоро* со значением *богатырь* писал Г. О. Авляев [Авляев, 2002, с. 174], нообще же в ранних тюркских государственных образованиях так звали лидеров объединений. По мнению Н. В. Екеева, термин «чорос» (ёго / choros) ранее обозначал верхи общества, позже стал этнонимом [Екеев, 2008, с. 39]. Чоросам удалось составить особое привилегированное сословие и, возглавив ойратов, образовать независимое ойратское государство в северной части нынешнего Синьцзяня, т. е. примерно там, где позже возникла Джунгария¹⁶⁴ [Takahiro, 2011, p. 83].

Примечательно, что китайская историческая традиция давно связывает чоросский дом с элётами как способствовавшими росту мощи первых. Н. Я. Бичурин писал: подчинение элётв чоросскому правителю «столь усилило Тогона, что ... он простер виды на Ханский престол» [Бичурин, 1991, с. 26].

Элётв были наиболее мощной единицей Первой конфедерации, ее лидером. Эта конфедерация существовала в период с 1430-х гг. до конца

¹⁶³ Чоросы могли быть связаны происхождением с такими тюркскими племенами Могулистана, как чурас и барин. В частности, в «Тарих-и Рашиди» отмечено, что могулистанские «эмиры [племени] чурас и племени барина ушли к сыну Исана Тайши Амасанджи Тайши к калмакам» (цит. по: [Хайдар, 1996, с. 104]). Здесь речь идет о том, что народы чурас и барин в силу наступившей в Могулистане очередной междоусобицы нашли приют у одного из ойратских лидеров – Амасанджи, сына Эсна-тайши. Скорее всего, это случилось около середины XV в., когда ойраты находились на подъеме. Уникальные сведения о чурасах содержит сочинение Шах-Махмуда Чураса «Хроника» [Чурас, 1976].

¹⁶⁴ Скорее всего, их основная территория была от верховьев Иртыша на севере до Баркуля и Борохоро на юге, доходя на западе до границ Семиречья.

XV в. Кроме остальных ведущих членов той конфедерации – хойтов, батутов, баргутов, буратов, в нее также входили торгуты и хошуты – выходцы с северо-востока Тибета и Восточной Монголии. Элэты подчинялись чоросам – вначале Угэчи Хашиге и его последователям, затем с 1437/1438 гг. – Тогону, причем последний до покорения элэтов возглавлял остальных ойратов, еще ранее получивших имя «улан залата калмаки».

2.3.1. Ойраты как «калмаки»: религиозный дискурс идентичности

Для определения значения религии у кочевников того периода, в том числе в вопросе идентичности, интерес представляют причины именования ойратов *калмыками* (*калмаками*). Согласно распространенному мнению, так звались народы, которых объединяло неприятие ими ислама, а также народы, воевавшие против мусульман ([Очерки, 1967, с. 56–57]; [Батмаев, 1993, с. 16–18]). П. С. Паллас писал о калмыках: «Я называю так [калмыками] по российскому произношению; а по произведению слов должно бы писать Халмаки или Халимаки, ибо Татара их так называют. Халимақ на Татарском языке значит отступника» [Паллас, 1809, с. 455, сн.]¹⁶⁵.

По В. В. Бартольд, «это слово выводится (вероятно, только народной этимологией) из глагола *калмак* („оставаться“); оно будто бы обозначает «оставшихся» язычниками ойратов в противоположность «вернувшимся» (глагол *донмек*) вновь в ислам (по известным мусульманским представлениям) дунганам (мусульманам, говорящим по-китайски)» [Бартольд, 1968, т. 5, с. 538]. Его мнение поддерживал известный калмыцкий ученый Ц. Д. Номинханов, отмечавший, что тюрки стали звать ойратов «„калмаками“ только потому, что ойрат-монголы не приняли ислам, а остались шаманистами или буддистами» [Номинханов, 1958, с. 100]. Авторитетный калмыцкий историк У. Э. Эрдниев понимал смысл «оставшиеся» не в религиозном, а в социальном контексте и оперировал этнонимом «калмык», которое в значении «остаться», «отстать», «кусок» использовалось для обозначения ойратов, «отошедших» от монгольского мира [Эрдниев, 1980, с. 90]. Таким образом, он считал, что калмаки – это те же нынешние калмыки, «отделившиеся» от монголов. Согласно О. Ф. Акимушкину, «калмак (не калмык) – это тюркская форма для обозначения западных монголов, или ойратов (джунгаров)» [Акимушкин, 1974, с. 43]. Современные кал-

¹⁶⁵ В казахском эпосе «Кобланды-батыр», в узбекском героическом эпосе «Алпамыш», в «Манасе» киргизов слово «калмак» употребляется для обозначения врага [Kara, 2010].

мыцкие ученые также отмечают, что «сам этноним „калмык“ (от тюрк. калмак) был заимствован русскими у тюркоязычных народов. Так соседи ойратов – сибирские татары, ногайцы, казахи, уйгуры, киргизы и др. – издавна называли западных монголов (ойратов)» [История Калмыкии, 2009, т. 1, с. 12]; выделяют и религиозный контекст этого слова – в среднеазиатских сочинениях так именovali ойратов–шаманистов [История Калмыкии, 2009, т. 1, с. 206]¹⁶⁶.

По мнению В. А. Моисеева, «соседним народам ойраты были известны под различными названиями. Так, в китайских исторических сочинениях ойратские племена фигурируют под названием элетов (олотов, элитов), валатэ и т. д.; мусульманские народы, а вслед за ними и русские уже в XV в. называли ойратов калмыками (калмаками)» ([Моисеев, 1991, с. 7]; подобное мнение высказывала Ж. Б. Кундакбаева [Кундакбаева, 2002, с. 9]). Ряд публикаций этому вопросу с использованием большого массива источников посвятил И. И. Дрёмов ([Дрёмов, 2012, 2014, 2016]), полагающий, что существовал некий особый народ *калмаков*, который «появился» в Средней Азии не позднее второй половины XIV в. [Дрёмов, 2012, с. 113, 116]. При этом он тоже определяет этимологию слова исходя из значения «отсталый» и отрицает в нем религиозный контекст.

Итак, выделяются две группы мнений: согласно одной, слово «калмак» связано с социально-политической историей народа, согласно второй, оно имеет религиозное наполнение. Время первых упоминаний ойратов как калмаков обычно относят к первой половине XV в. ([Санчилов, 1987, с. 12]; [Кундакбаева, 2002, с. 9]).

Действительно, слово «калмаки» часто соотносится с этнонимом «ойраты», хотя изначально оно не было связано с этим народом¹⁶⁷. На наш взгляд, имелся ряд причин, обусловивших соотнесение слова «калмак» с некими этническими группами; позже оно закрепилось за ойратами, причем религиозный фактор в последнем случае выступил основным.

Целый ряд сочинений мусульманских авторов XV в. уже содержит термин «калмак» в обозначении особой этнической группы: «Зафарнамэ» («Книга побед») Шараф ад-Дина Йезди (закончена в 1424–1425 гг.), «Место восхода двух счастливых звезд и место слияния двух морей» Абд ар-Раззака Самарканди (закончена около 1475 г.), анонимное «Шаджарат

¹⁶⁶ Хороший обзор мнений специалистов представлен в монографии Т. И. Шараевой [Шараева, 2017, с. 11–19].

¹⁶⁷ Как будет указано ниже, в Персии ойраты, будучи буддистами или шаманистами, не назывались *калмаками*.

ал-атрак» («Родословие тюрков») [Тизенгаузен, 1941, с. 201, 207]¹⁶⁸. Это слово могло использоваться как этнографический термин уже в XIV в., оно имело определенную связь с политическими обстоятельствами: в середине XIV в. улус Чагатай после убийства Казан-хана (прав. в 1343–1346 гг.) распался на две части: западную (Мавераннахр, часть Восточного Хорасана, Афганистан) и восточную (часть улуса Чагатай к востоку от Мавераннахра), эта часть звалась по-другому – *Могулистан*¹⁶⁹. Что касается улуса Джучи (Золотая Орда), то он в рассматриваемое время в целом оставался крепким государственным образованием. В тот период у народов, населявших указанные улусы, значение религиозного фактора было чрезвычайно важным. Подданные чагатаидов¹⁷⁰ и джучидов следовали и буддизму, и исламу, были среди них и шаманисты, но серьезных межрелигиозных трений источники не зафиксировали. Например, правитель Дешт-и-Кипчака джучид Токтагай (Тохта, правил в 1291–1313 гг.), по свидетельству Эльбирзали (1265–1340 гг.) «был неверным, (державшимся) религии поклонения идолам, любил уйгуров, т. е. лам и волшебников, и оказывал им большой почет. Он был правосуден и расположен к людям добра всякого вероисповедания, но более других уважал мусульман» [Тизенгаузен, 1884, с. 174]. Ситуация изменилась после его смерти, когда у власти оказался его племянник, известный Узбек-хан (прав. в 1313–1341 гг.), при котором ислам стал единственной религией Золотой Орды. К периоду его правления относится наиболее раннее упоминание о калмаках как немусульманах:

«Когда Султан-Мухаммед Узбек-хан вместе со своим илем и улусом достиг счастья (удостоиться) милости бога, то по указанию таинственному и знаку несомненному святой Сейид-Ата всех их привел в сторону областей Мавераннахра, а те несчастные, которые отказались от преданности святому Сейид-Ата и остались там, стали называться калмак, что значит «обреченный оставаться». А когда каждого из тех людей, которые вместе со святым Сейид-Ата и Султан-Мухаммед-Узбек-ханом выступили в поход и шли (в Мавераннахр), спрашивали, кто эти идущие, то они избирали (для ответа) имя предводителя и царя своего, которое было Узбек. По этой

¹⁶⁸ Дополнительные сведения из мусульманских источников и ссылки на них у европейских специалистов можно обнаружить у В. Успенского [Успенский, 1880, с. 133].

¹⁶⁹ Как писал К. И. Петров, в 1340-х гг. от Чагатайского улуса отделился Мавераннахр, и произошло окончательное слияние земель улусов Угэдэя и Чагатай, последнее также известно как Моголистан (Могулистан) [Петров, 1961, с. 124].

¹⁷⁰ О религиозной политике чагатаидов см. выше.

причине с того времени пришедшие люди стали называться узбеками, а люди, которые остались там – калмаками» [Тизенгаузен, 1941, с. 206–207].

Таким образом, уже в первой трети XIV в. на часть кочевников Золотой Орды был перенесен термин «калмак» с религиозным подтекстом. Значит, к тому времени среди мусульман региона бытовало понимание этого слова как в чем-то противоположного религии ислама либо несовместимого с ним. Откуда могло взяться это слово? На наш взгляд, в понимании слова «калмак» как этнонима, а также в наименовании именно ойратов как *калмаков* / *калмыков* определяющую роль мог сыграть географический фактор.

В «Тарих-и Рашиди» отмечается: Каракорум и Калмак – это «исконные земли» Чингисхана [Хайдар, 1996, с. 366]. Вот как Мухаммад Хайдар определял это место: «На севере Кашар [граничит] с горами Моголистана, которые тянутся с запада на восток ... Те горы, с одной стороны, простираются до Шаша, а с другой, пересекая Турфан, упираются в земли калмаков» [Там же, с. 367]. Следует согласиться с В. В. Бартольдом, что «слово калмак, по-видимому, впервые появляется в *Зафар-наме* Шереф ад-дина Йезди как будто не как этнографический, а как географический термин. Говорится, что после изгнания монгольской династии из Китая в ее владении остались только ее «коренные области» (*юрт-и асли*), т. е. Каракорум и Калмак; позднее «эмиры ойратов» отняли у них и это» [Бартольд, 1968, с. 538]¹⁷¹.

Калмак как регион продолжал упоминаться и позже [Шараф, 2008, с. 356]. Например, полное название сочинения Сейфи «Таварих» («Хроника», закончена в 1582/1583 г.) в переводе с турецкого звучит следующим образом: «История правителей Индии, Синда, Хитая, Кашмира, Ирана, Кашгара, Калмака, Чина, многих прежних правителей, потомков Чингисхана, Хакана и Фагбура, и правителей Хиндустана, во время султана Мурад-хана, сына султана Селима. Составлена /ныне/ покойным дефтердаром Сейфи Челеби в 990 году (хиджры)» [Санчилов, 1987, с. 9]. Таким образом, это слово, вероятно, первоначально обозначало определенный регион, и тех, кто там проживал, именовали *калмаками* (это могли быть разные народы, т. е. не только ойраты).

Нечто подобное имело место в тибетской историографии: монголоязычные племена обозначались терминами «сог» (*sog*) и «хор» (*hor*).

¹⁷¹ Таким образом, ойраты, прежде пребывавшие на западе и северо-западе монгольского мира, со временем захватили эти земли – регион Калмак и бывшую столицу империи; из последней они (там пребывали хойты) будут вытеснены лишь в сер. XVI в. (см. ниже).

Интересно происхождение этих наименований. *Sog* первоначально обозначал согдийцев – восточно-иранский народ, основавший различные колонии вдоль Великого шелкового пути и сыгравший важную роль в торговле между Востоком и Западом. «Согдийцы контролировали оазисы Туркестана. Они славились как торговцы и основывали торговые сообщества в Китае» [Барфилд, 2009, с. 130]. Как поясняет В. Л. Успенский, этнические названия *hor* и *sog*, иногда в сочетании как *hor sog*, «имеют давнюю историю в тибетских исторических писаниях. Слово *hor* рассматривается как производное от китайского *hus*. В древних тибетских текстах оно использовалось как название разных тюркских народов. Между тем тибетское *sog* считается именем согдийцев, группы иранских народов, населявших большие районы Средней Азии в первом тысячелетии нашей эры. Однако в XVIII в. оба термина были использованы в качестве стандартных наименований для монголов» [Uspensky, 2008, p. 59].

Ц. Дамдинсурэн отмечал: «тибетцы в древности, по-видимому, не отличали монголов от тюрков и всех называли хорами» [Дамдинсурэн, 1957, с. 216]. Ю. Н. Рерих указывал, что под *хор-но*, упомянутых в «Красной книге» Кунги Дордже, в случае, относящемся ко второй половине IX в., надо понимать уйгуров [Roerich, 1976, vol. 1, p. XVII], населявших тогда регион Кукунора, а в отношении периода монгольских завоеваний, т. е. с XIII в., – монголами (*hor gyal po ching ges* – монгольский хан Чингис). Аналогичное следует отметить и в отношении *sog* – так тибетцы называли тюрков Восточного Туркестана (*sog po*), и позже, когда их земли были заняты монголами и ойратами, а сами тюрки стали их подданными, к первым перешло это тибетское определение. Подобное имело место во времена завоевания Бабуrom Индии – в тибетских источниках его подданные моголы также именовались *sog-no*¹⁷²; в целом же это слово закрепилось за ойратами. Подобных примеров, когда народы получали свое имя вслед за наименованием региона их проживания, – множество.

В «Автобиографии» Далай-ламы Пятого мы также находим вполне конкретные определения для монгольских народов: «В Даме собралось большое число монголов (*sog po*), это были монголы (*hor po*) верхние (*stod*), нижние (*smad*) и другие, хотя местечко было довольно узким»¹⁷³ [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 122]. Итак, здесь Далай-лама называет монгольские народы равно как *sog-no* и *хор-но*, однако далее там же он приво-

¹⁷² Автор признателен за данную информацию директору Центра Амье Мачен д-ру Таши (Dr. Tashi) (Дхарамсала, Индия).

¹⁷³ «*dam du sog po gtos chen slebs pas hor stod smad sogs kyang rong la bsgril*».

дит их этнические наименования: здесь были халха (khal kha) (т. е. восточные монголы), ойраты (o rod) (т. е. западные монголы) и тумэты (thu med) (т. е. южные монголы). Вполне очевидно, что под верхними монголами (stod hor)¹⁷⁴ он подразумевает ойратов.

В науке нет устоявшегося мнения в отношении принадлежности *сог* и *хор* к ойратам и монголам (об этом писали многие специалисты: [Цыбиков, 1991, т. 2, с. 31]; [Пубаев, 1981, с. 219–220]; [King, 2014, p. 147, 175, 178]; [Sperling, 1992, p. 744–745]; [Tucci, 1949, vol. 1, p. 256]). Однако немало ученых относит *сог* к ойратам, а *хор* – к монголам¹⁷⁵ ([Howorth, 1876, p. 498]; [Schulemann, 1958, s. 222]; [Ahmad, 1970, p. 195]; [Дугаров, 1983, с. 142]).

Таким образом, слово *калмак* могло иметь следующую динамику появления и развития: к востоку от земель, населенных мусульманами (восточные окраины улусов Джучи и Чагатай), лежал обширный регион под названием Калмак. Территориально это был, скорее всего, регион, ныне известный как СУАР КНР (в основном его северная часть, район Джунгарской впадины), Западная Монголия и, возможно, часть нынешней провинции Ганьсу¹⁷⁶. Осенью 1661 г. иезуиты Йохан Грубер и Альберт Д'Орвиль посетили Лхасу по пути из Пекина в Агру (Индию)¹⁷⁷, при этом они проехали через «Калмыцкую пустыню»; она находилась рядом с Тангутом. А. Кирхер отмечает: «У [этой] пустыни много имен. Марко Поло, венецианец, назвал ее пустыней Лоп (Lop Desert) ... Иногда татары называют эту пустыню Белгйа (Belgia) или Шамо (Samo). Китайцы называют ее Калмуком (Kalmuk). Другие называют это Каракатай (Caracathai), или «Черный Катай» (Black Cathay)» [Kircher, 1986, p. 58]¹⁷⁸. Очевидно,

¹⁷⁴ О верхних монголах см. ниже.

¹⁷⁵ Мне посчастливилось получить консультацию по этому вопросу у одного из крупнейших современных знатоков истории Тибета, выдающегося деятеля школы Гелук досточтимого Кирти Ценшаб Ринпоче (Ven. Kirti Tsenshab Rinpoche), известного как «хранитель всей священной Дхармы Будды» [Лама Сопа, 1996, с. 35]. Ринпоче отметил, что в тибетских источниках *сог-по* обычно относили к ойратам, *хор-по* же использовалось для обозначения и ойратов, и монголов.

¹⁷⁶ По мнению Н. В. Екеева, «В географическом значении тюркское слово «калмак», в сочетании со словами «земля, становище», означали: исконная, коренная земля (юрт). В этом смысле они использовались в отношении Улуса Угедая, куда входила территория Алтая, являющаяся прародиной древних тюркских племен» [Екеев, 2015, с. 90–93].

¹⁷⁷ Их задачей было изучить транспортную доступность между Пекином и Агрой ввиду угроз для английских морских маршрутов со стороны датских военных судов. Они пробыли в Лхасе от одного месяца до трех и составили описание тибетской столицы, которое вошло в состав «Чайна иллюстрата» Афанасия Кирхера.

¹⁷⁸ Й. Элверског, ссылаясь на мнение китайских ойратских ученых Бадая, Алтан Оргила и Эрдэни, отмечает, что Катай (Catai) находился в южной части родины Четырех ойратов [Elverskog, 2003, p. 108, note 134].

что это пустынное место имело много наименований, в том числе и Калмак (Калмук), которые не несли в себе этническую детерминанту, но обладали топонимическим значением¹⁷⁹.

Жители Калмака¹⁸⁰ звались *калмаками*. Вероятно, они в этническом отношении представляли собой смешанное население с определенным монгольским элементом и воспринимались как чуждые, немусульмане, с преобладанием шаманистов и буддистов¹⁸¹. Этим же словом стали именовать всех, кто, будучи тюрко-монгольского происхождения, не следовал исламу либо был враждебен к этой религии. Когда часть подданных Узбекхана в первой половине XIV в. отказалась принимать ислам, то их прозвали уже известным мусульманам словом «калмак» с соответствующим смыслом. Неудивительно, что в краткий исторический период в самых разных краях, где жили мусульмане, «вдруг появился» «народ» *калмаков*.

Впоследствии прежнее (тюрко-мусульманское) название территории (Калмак) стало более соотноситься с ойратами и окончательно закрепилось за северной частью некогда обширного региона, где они и обосновались¹⁸². Ойраты, начавшие переселяться в Калмак¹⁸³ еще при Чингисхане, не были последователями ислама, и на них довольно скоро перешло то же наименование, которым обозначалось местное население, — *калмаки*¹⁸⁴.

¹⁷⁹ Карту Азии 1676 г., где указана местность под названием Colmak (показана на месте, позже ставшем известным как Джунгария), см.: <https://www.davidrumsey.com/luna/servlet/workspace/handleMediaPlayer?lunaMediaId=RUMSEY~8~1~285388~90058061> (дата обращения: 20.05.2021) (см. карту № 1). На карте южнее Колмака, над Турфаном и Хами, указана пустынная местность, обозначенная как Lor и Belgian, а собственно калмыки обозначены ближе к Каспию как Kalmucki Tartari. Аналогичные данные (та же местность названа Colmas, народ — как Kalmvki Tartar, показаны как соседи Nagaia у Каспийского моря) приведены на другой карте 1659 г., см.: <https://www.davidrumsey.com/luna/servlet/workspace/handleMediaPlayer?lunaMediaId=RUMSEY~8~1~305802~90076160> (дата обращения: 20.05.2021).

¹⁸⁰ Что касается этимологии самого топонима «Калмак» (Колмак), то это все еще требует изучения.

¹⁸¹ Скорее всего, эта земля в период Чингисхана (как одна из его «коренных областей») называлась монголами иначе, однако для тюрков это был Калмак.

¹⁸² Позже эта часть стала именоваться *Джунгарией* в связи с наименованием народа, ее занявшего — *джунгарами*, однако смогла сохраниться (в форме «Калмык») в прежней роли топонима у иных ойратов, перекочевавших в Прикаспий и Поволжье, где было создано Калмыцкое (иногда определяемое как Калмакское) ханство, а те ойраты стали более известны как *калмыки* (топоним стал этнонимом).

¹⁸³ Частично определен выше в 1.1.1. в связи с пустынным регионом у г. Омыл.

¹⁸⁴ К. И. Петров приводит мнение Н. Аристова, что ойраты уже в XIII–XIV вв. именовались мусульманами как калмаки [Петров, 1961, с. 150]. Иначе говоря, в указанный период они, вероятно, уже обжились на тех землях и стали зваться согласно топониму — *калмаками*.

Как отмечалось, ойраты (самоназвание народа) были известны соседям как *ойраты* – для монголов и *вэй-ла-тэ (ва-ла)* – для китайцев, для которых религиозная ориентация ойратов не была чуждой. Но для народов Средней Азии, которые в рассматриваемый период времени проходили через длительную полосу борьбы различных направлений ислама, они были прежде всего язычниками и немусульманами – *калмаками*. То, что мусульмане не различали ойратов, состоявших, как правило, из четырех основных народов («Четыре ойрата», что традиционно указывалось в монгольских и китайских источниках), а определяли их единым термином, говорит скорее в пользу именно религиозного значения слова *калмак/калмык*, который, как показано, еще ранее появился как географический термин¹⁸⁵. Таким образом, это мог быть и один народ, и разные народы в определенный период времени, и часто в источниках они путаются. Такое проявляется особенно явно, когда речь идет о верованиях, особенно при отсутствии или недостатке информации о религии местного населения¹⁸⁶. Итак, к калмакам относили не только ойратов и монголов постюаньского периода, но и другие немусульманские, в том числе тюркские, народы (например, народы Алтая). Таким образом, под этим словом понималось этнически смешанное население¹⁸⁷.

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

¹⁸⁵ Использование этого слова для обозначения других народов, например тибетцев и монголов, уже отмечалось специалистами: ([Islam and Tibet, 2011, p. 286, note 17]; [Sela, 2014, p. 349]). По мнению А. К. Алексеева, не все калмаки были калмыками (ойратами) [Алексеев, 2006, с. 157–159, 168].

¹⁸⁶ Возможно, знания мусульманских авторов не только о народах восточнее ойратов, но и о таких землях оставались ограниченными, что признавалось автором «Тарих-и Рашиди»: «Ту сторону, кроме [земель] калмаков, никто не видел и не знает» [Хайдар, с. 367]; следовательно, достаточно сложно точно идентифицировать границы Калмака.

¹⁸⁷ Авторы публикации о калмаках в Поволжье в начале XVII в. считают, что до прибытия ойратов на землях Дешт-и-Кыпчака и Поволжья жили в том числе калмаки, которые могли восприниматься первыми как ногаи, узбеки или казахи, поскольку к первой трети XVII в. монгольские черты в их культуре и язык якобы могли уже не сохраняться [Дрёмов, Кольцов, Имеев, 2016, с. 26]. В данном случае априори подразумевается этнический контекст слова «калмак», тогда как нами выделяется религиозная детерминанта (изначально – топоним) как предвещающая этническую.

Нами уже отмечалось наличие у ойратов этой характерной кисти. Сейчас сложно определить условия и время, при которых у них появилась *улан зала*. И. Я. Златкин утверждал, что *улан зала* введена указом Тогон-тайши в 1437 г. и «призвана была служить наглядным выражением их отличия от остальных монголов» [История Калмыкии, 2009, т. 1, с. 216]¹⁸⁸. Авторы капитального издания по истории Калмыкии выделяют *улан зала* как отличительную черту ойратов и калмыков: последние называли себя «улан залата» и «улан залата хальмг», т. е. «калмыки, носящие красную кисть», вкладывая в эти слова смысл этнонима ([там же]; то же упоминала Т. И. Шараева [Шараева, 2017, с. 19–23]). Для российских калмыков со временем стало обычным носить головной убор с околышем или кантом красного цвета [История Калмыкии, 2009, т. 3, с. 49–50]. Тем не менее, без ответов остаются вопросы: от монголов ли ойраты хотели так «отличаться»? Почему именно красная кисть, и насколько указанная дата верна?

Мы считаем, что одной из причин такого решения была необходимость наличия особого внешнего маркера, позволявшего отличать ойратов от представителей иных народов, проживавших в Калмаке (т. е. *не* от монголов).

Выше мы допустили, что и по образу жизни, и, видимо, внешне ойраты и калмаки были, в известной мере, близки. Наше предположение оказалось верным – схожесть оказалась настолько поразительна, что была отмечена даже в хронике «Мин-ши», где сказано, что «жители Илибалика»¹⁸⁹ во многом: в роде занятий («перегоняют скот, следуя водам и травам», трафаретная фраза для описания кочевничества), одежде, пище – схожи с вала» [Китайские документы, 1994, с. 220], т. е. с ойратами.

Возможно, ойраты и сохраняли самоназвание, но возникла необходимость обрести внешние отличительные признаки: так появилась не только красная кисть, но единое сочетание – *улан залата хальмг* (улан залата калмак) – «калмаки с красными кистями на головном уборе», что подразумевало ойратов. Таким образом, кисть стала особым этноопределяющим атрибутом, указывающим на ойратов в условиях совместного проживания с близкими по отдельным внешним показателям, но отличными по иным (например, культурным) признакам народами Калмака (калмаками).

¹⁸⁸ Вероятно, он исходил из перевода Ю. Лыткина работы Б.-У. Тюменя, где упоминались *улан-залата калмыки* и приводилась эта дата – 1437 г. (см. выше).

¹⁸⁹ Илибалик (Илибали) – владение с центром в долине р. Или (см. карту № 2). Получило название после того, как Вейс-хан под давлением ойратов был вынужден перенести свою столицу из места близ нынешнего Урумчи западнее, «[с тех пор] название [страны] изменено на Илибала» [Китайские документы, 1994, с. 18]. Ранее оно было известно как Башиболи. В Илибалике жили тюрки, вероятно, не все они были мусульманами.

Источники свидетельствуют, что уже к 1480-м гг. *улан зала* являлась важным идентификационным показателем для ойратов. На это обратила внимание Мандухай-Сэцэн-хатун (вдова Мандугул-хана), которая, став супругой юного монгольского вождя Бату-Мункэ (будущий Даян-хан), разбила ойратов и подчинила их своему супругу, а также утвердила у них ряд законоположений. В части *улан зала* было указано: «кисточка на шапке [у вас] должна быть не больше, чем в два пальца» [Желтая история, 2017, с. 88]. По мнению Р. Ю. Почекаева, в данном случае длинная кисть означала претензии на принадлежность к ханскому роду, при этом он ссылается на маньчжуро-монгольский устав «Цааджин бичиг» конца XVII в., где зафиксировано наказание для носителя кисти длиннее самой шапки [Почекаев, 2013, с. 130–131]. Но если длинную кисть могли носить только представители ханского рода, то почему в законоположениях Мандухай-Сэцэн-хатун речь идет обо всех ойратах, а не только об их правителях? Также нет сведений, что цинскими властями в отношении ойратов, подчиненных во второй половине XVIII в., были провозглашены какие-либо указы по *улан зала*. На наш взгляд, те кисти, что были у ойратов, отличались семантически от кистей у монголов: во-первых, они были обязательны для всех ойратов, независимо от социального статуса; во-вторых, только красного цвета; в-третьих, их можно соотнести с такими же кистями, что носили китайские чиновники.

Улан зала имела особое семантическое значение и даже, вероятно, свою особую историю утверждения у ойратов. Б.-У. Тюмень писал, что уже при Тогоне (а скорее всего, еще ранее) ойраты были известны как *улан залата калмаки*. Можно предположить, что при Эсэне, сыне Тогона, этот этноидентифицирующий символ приобрел новый, политический контекст (со временем он приобретет еще один – религиозный).

Эсэн-тайша, претендовавший на правление над всеми монгольскими народами, после объявления себя хаганом династии Юань распорядился завести в своей ставке некоторые порядки и обычаи прежней монгольской династии. Как отмечалось, он и ранее просил у минского императора китайские титулы для своих лам. Красная кисть, являясь атрибутом имперской власти, в том или ином виде была на головных уборах некоторых рангов китайских официальных лиц¹⁹⁰. Эсэн вполне мог утвердить

¹⁹⁰ Например, в отношении второй половины XIV в. в минском источнике «Установление о соли и чае» отмечается, что «жители [Сы]чуани прежде обменивали чай на такие вещи, как шерстяные ткани и красные кисти [для головных уборов чиновников], чтобы [ими] уплатить чайный налог» [Установления, 1975, с. 66]. В «Алтан Тобчи» Лубсан Данзана приве-

красную кисть (удлиненную) для своего окружения именно как атрибут централизованной хаганской власти. После распада его государственного образования в середине XV в. и под влиянием последовавшей борьбы претендентов на лидерство в ойратском мире практика ношения длинной кисти красного цвета как формального признака присутствия центральной (ханской) власти в кратчайшие сроки распространилась у этих кочевников (среди претендентов на власть), что и повлекло за собой отдельное постановление Мандухай-Сэцэн-хатун, о чем писалось выше. Ее решение было соразмерным новой роли *улан зала*, т. е. политически мотивированным, и не вызвало, как иные пункты, нареканий с ойратской стороны – видимо, вопрос о длине кисти не был принципиальным в контексте ее широкого значения и имевшихся политических реалий.

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

дена монгольская пословица постюаньского времени: «Китайцы в гору пошли, даже хвост корсака стал кистью» [Лубсан, 1973, с. 253]. Возможно, здесь имеется в виду, что монголы уже не могли носить прежние красивые красные китайские кисти – один из внешних показателей власти монгольской знати эпохи Юань.

упоминавшийся выше известный Туглук-Тимур (1329–1363 гг.), первый правитель Могулистана. Расхождение дат обращения Туглук-Тимура в ислам (около 1389 г., согласно легенде, и 1353 г. по «Тарих-и Рашиди») не представляется принципиальным; исходя из дат его жизни, верными следует признать сведения, приведенные М. Хайдаром.

Интересной представляется содержащаяся в документе информация об *улан зала*. Во-первых, эта легенда подтверждает сведения «Тарих-и Рашиди», что Туглук-Тимур жил в Калмаке («он кочевал по реке Борталу»¹⁹¹, т. е. вырос *калмаком*), возможно, среди ойратов; во-вторых, информация о «бросании» *улан зала* (ойратского новшества) новообращенными в реку Борталу подтверждает ранее приведенную информацию от Б.-У. Тюменя, что *улан зала* была введена еще до 1437 г., т. е. до правления Тогона¹⁹²; в-третьих, явно прослеживается восприятие мусульманами этой кисти как своего рода внешнего религиозного признака ойратов, исповедующих буддизм.

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

Поскольку *улан зала* сохраняла свой этноидентификационный показатель, у ойратов носить кисть могли все, т. е. не только те, кто считал себя буддистом¹⁹³. Например, среди калмыков были томуты, которые, согласно В. М. Бакунину, «так, как калмыки, шапки носили с красными кистями, но

¹⁹¹ Река протекает между Борохоро и оз. Алаколь, впадает в оз. Эбинур и граничит с восточной окраиной Семиречья (см. карту № 2).

¹⁹² Получается, что эта кисть была у ойратов уже в первой трети XIV в. (Туглук-Тимур родился в 1329–1330 гг.). Это вполне возможно допустить, поскольку необходимость обладать отличительным показателем могла актуализироваться уже вскоре по перемещении ойратов из Южной Сибири в Калмак по указанию Чингисхана. Выше приводилось мнение Н. Аристова, что ойраты звались мусульманами как *калмаки* уже в XIII–XIV вв.

¹⁹³ П. С. Паллас отмечал, что такие шапки с красными кистями у калмыков носят и торгуты, и джунгары, как мужчины, так и женщины [Паллас, 1809, с. 461 – 462].

закон содержали: иные магометанский, а иные идолопоклоннический, но оба несовершенно» [Бакунин, 1995, с. 99]. Томуты, как правило, не были буддистами. Этим термином обычно обозначали калмыков из смешанных семей, где кто-то из родителей был из мусульман, соответственно, дети вырастали обычно последователями ислама.

Интересную информацию о трансформации уже в XVII в. у сибирских калмыков понимания сущности *улан зала* под воздействием христианской пропаганды приводит анонимный западноевропейский автор так называемой «Латинской рукописи XVII в.». Из предисловия рукописи, которую автор, отбывший 15-летнюю ссылку в Сибири, отправлял секретарю короля Дании Г. фон Горну, следует, что он описывал «только что я сам заметил и что в слабой моей памяти сохранилось» [Крижанич, 1822, с. VII]: «Каждый из них (как будто по некоторому закону или обряду веры) носит на голове красный пучок, наподобие розы, сшитый из шелка или сукна. Если кто спросит их о причине сего обыкновения, то они отвечают: некогда Бог низходил на землю, избличал людей в их грехах, которые по безумию своему так ранили его, что из раны изтекло очень много крови; и потому красной знак сей носят они в честь Божией крови» [Крижанич, 1822, с. 10–11]. Также из этой информации можно заключить, что более принципиальным был именно цвет (красный – *улан*), тогда как форма (*зала*) (кисть, пучок, окольшек) была (стала) вторичной.

Слово «калмак» закрепилось за ойратами, поскольку они были знакомы их соседям-мусульманам как шаманисты или последователи буддизма, при переселении из Восьмиречья (верховья Енисея) занявшими земли Калмака. Углубление противостояния ойратов с соседними народами стало одним из факторов, в известном смысле ускорившим их буддизацию, с одной стороны, и повлиявшим на исчезновение в их среде ислама, имевшего незначительное влияние, с другой. В свою очередь, буддизация ойратов оказала определенное влияние на увеличение в их составе монгольского субстрата и, соответственно, уменьшение имевшегося тюркского. Важным внешним показателем, обозначавшим принадлежность к ойратам (маркером этничности), стала *улан зала* – красная кисть, носившаяся на верхушке головного убора. С XV в. религия, а именно буддизм, становится для ойратов определяющим показателем идентичности. Это происходит в связи со становлением государства, которое должно было базироваться на определенной идеологии, имевшей потенциал противостоять праву чингисидов.

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

Ойратские народы начали расселяться в Персии на первом этапе походов Чингисхана. Вероятно, в связи с потерей связей с родиной шло настолько быстрое обновление их этнического и количественного состава, что даже Рашид-ад-дин затруднился привести их число, отметив лишь, что в Персии «было и есть множество [людей] из числа эмиров ойратского племени» [Рашид-ад-дин, 1952, т. 1, кн. 1, с. 120]. Надо заметить, что представители этого народа были приближены ко двору Хулагуидов [Рашид-ад-дин, 1946, т. 3, с. 22]. Подобного мнения придерживался и Ала-ад-дин Джувейни, отметивший, что «ойраты – одно из самых известных монгольских племен, и к этому племени принадлежит большинство дядьев по материнской линии детей и внуков Чингисхана» [Джувейни, 2004, с. 361]. По К. Этвуду, ойраты были «особенно знамениты в средневосточном иль-ханстве, чей основатель, Хулагу, был женат на двух ойратках» [Atwood, 2004, p. 419].

По мере оседания монгольских отрядов в персидских регионах возникла необходимость формирования там сильного аппарата управления. Начало переменам положила Туреген-хатун, вдова Угэдэя, в 1242 г. отправив в отставку чиновников, назначенных Чингисханом. Среди первых назначений самым важным можно считать пост губернатора Хорасана, пожалованный ойрату Аргун-аке. Он происходил из знатного сословия турхаут-кешигтенов и, вероятно, имел влияние среди монгольской элиты. На должности руководителя Хорасана Аргун-ака в полной мере проявил свои управленческие таланты, став одним из самых заметных деятелей периода правления Хулагу. Аргун-ака «до Хулагу хана прибыл в сие царство в должности битикчия по указу Мэнгу-каана¹⁹⁴» [Рашид-ад-дин, 1946, т. 3, с. 22] и «постепенно становился большим и уважаемым человеком, пока не достиг правления и баскакства над страной Ирана» [Рашид-ад-дин, 1952, т. 1, кн. 1, с. 121]. Он был известен как буддист, заинтересованный в процветании этой религии.

Образование улуса ильханов в Персии относится к 1256 г., времени воцарения там Хулагу, ставшего известным как «Ильхан» (монг. «младший хан»). Каждый улус выделил воинов и своих «царевичей» для войска и

¹⁹⁴ Как было отмечено выше, его послала в Персию Туреген-хатун, т. е. он прибыл туда еще до начала правления Мэнгу-хагана. Ала-ад-дин Джувейни раскрывает подробности его назначения в этот регион [Джувейни, 2004, с. 361–370].

двора Хулагу. Прибыл к нему и сын Цэцэй-кен и Инэлчи (у Рашид-ад-дина – Торэлчи), внук Чингисхана и Худуха-беки – Бука-Темур с войском из ойратов. Можно предположить, что в Западной Азии ойраты впервые стали фигурировать в источниках именно в связи с его именем [Рашид-ад-дин, 1946, т. 3, с. 29].

Ильхан Хулагу также был ревностным буддистом и поддерживал контакты с ламами. Более того – он контролировал земли в западной части Тибета. Так, в «Красной книге» отмечено, что Хулагу отправлял подарки лидеру Пагмоду – Гьялва Ринпоче Драгпа Цонду (Rgyal ba rin po che grags pa brtson <grus>). Последние посланники отбыли к этому известному тибетскому деятелю в начале 1267 г., через два года после смерти первого Ильхана [Tshal pa, 1981, p. 122]. По Л. Петеку, Хулагу также посылал подношения Ченнга Драгпа Чунгне (Spyan snga grags pa 'byung gnas), главе другого направления Кагью (Дрикунг) [Petech, 1983, p. 183].

Несмотря на имеющуюся информацию о пребывании индийских пандитов при дворе ранних ильханов, представляется верным соотносить «буддийский Иран» (выражение В. В. Бартольда) прежде всего с тибетским буддийским цивилизационным миром [Grupper, 2004].

Современник Хулагу, армянский историк Киракос Гандзакеци, так описывал его веру в буддизм и буддийских священников:

«...Гулаву [Хулагу] строил огромные дома для кумиров, и для этой цели собрал множество каменщиков, плотников и художников. Между татарами живет народ тоины¹⁹⁵, который весь состоит из волхвов и колдунов, которые при помощи какой-то дьявольской силы заставляют говорить лошадей, верблюдов и войлочных идолов. Все они жрецы, бреют себе головы и бороды... поклоняются всякой всячине, в особенности Шакмонию и Мадрину¹⁹⁶. Вот они-то обманывали Гулаву и обещали ему бессмертие... И так он их почитал более всего, то и намерен был построить для их кумиров великолепный храм» (цит. по: [История монголов, 1874, с. 107]).

В Персии периода правления первых ильханов возводилось много буддийских храмов и пагод, в страну приезжали известные буддийские наставники.

¹⁹⁵ Тоинами были, как правило, буддийские священнослужители высокого (знатного) происхождения, в том числе из числа представителей монгольских народов.

¹⁹⁶ Под Шакмони имеется в виду Будда Шакьямуни, под Мадридом – следующий будда – Майтрейя. Интересно, что имена упоминаются не в тибетском звучании – Сангье (sangs rgyas, Будда) и Гьялцаб (rgyal tshab, Майтрейя), а в санскритском.

Со смертью Хулагу в 1265 г. связи с Тибетом и с другими буддийскими регионами у ильханов сохранились, однако их развитие и контакты не были устойчивыми. «Тут вскоре скончался Гулаву... Место его занял сын его Апага-хан в 714 г. Он женился на дочери греческого царя, Деспин-Хатун¹⁹⁷, которая прибыла с большим великолепием, в сопровождении патриарха антиохийского и других епископов» (цит. по: [История монголов, 1874, с. 108]; см. также: [Jackson, 2005, р. 273]). Таким образом, новый Ильхан Абака (прав. в 1265–1282 гг.), оставаясь буддистом, проявлял уважение к христианству православного направления. Понимая необходимость сохранения межрелигиозного мира, Абака оказывал поддержку и исламу. Согласно Хондемиру, «во время правления Абака-хана шейхи и сеиды, орошённые дождём из облака благодетелей и даров его, получили новую жизнь, и все достойные и учёные люди, в царствование его, извлечённые из угнетения мрака, спешили к источнику спокойствия и довольства» [Хондемир, 1834, с. 47]. Абака, благодаря взвешенной религиозной политике, описан в исламских источниках как мудрый и достойный правитель, защищавший ислам и покровительствовавший его последователям. В том же 1265 г. Абака переназначил Аргун-аку на должность везира Хорасана и сборщика налогов. Этот регион занимал важное место на политической и культурной карте Персии. То, что Аргун-ака сумел сохранить свою должность, свидетельствовало о том, что он оправдал оказанное ему доверие.

В 1282 г. на посту иль-хана Абаку сменил его брат Текудер. Он принял ислам и стал именовать себя султаном Ахмедом. Значение «бахшиев» и «шаманов» при нем сохранялось в целом прежним, однако на прочие конфессии, кроме ислама, начались гонения [Рашид-ад-дин, 1946, т. 3, с. 101]. Близкие к правителю люди в большинстве своем были недовольны такой сменой политики в духовной сфере, между верующими стали возникать конфликты. Текудеру удалось удерживать власть порядка двух лет. В 1284 г. путем военного переворота к власти пришел Аргун, сын Абаки.

В вопросах вероисповедания Аргун был стойким буддистом, также его отличало решительное неприятие ислама. Именно он возглавил Хорасан после Аргун-аки, который скончался в 1275 г. Ему большую помощь оказал Ноуруз, один из сыновей Аргун-аки. Ноуруз отличался командирскими качествами и возглавлял во всем регионе особые караунские отряды.

¹⁹⁷ Абака женился на Марии, дочери императора Михаила Палеолога, восстановившего Византийскую империю после падения в 1204 г. Константинополя в ходе Четвертого крестового похода.

Аргун поставил на место правителя Хорасана своего сына Газана, которому на тот момент было 13 лет. Ноуруз возглавил его телохранителей.

В духовной сфере Аргун руководствовался прежде всего примером своего отца. Широкой поддержкой при нем пользовался буддизм, его окружение составили ламы и шаманы. «Аргун-хан очень верил бахшиям и их правилам и постоянно оказывал этим людям покровительство и поддержку» [Рашид-ад-дин, 1946, т. 3, с. 126]. Любопытную информацию можно почерпнуть у Рашид-ад-Дина в описании буддийской практики ойратов и монголов кремации тела просветленного человека, после которого в погребальном костре можно было обнаружить маленькие шарики («волшебные» останки – шариру)¹⁹⁸: «7 числа месяца сафара того же года¹⁹⁹ скончалась Туглук-хатун дочь Тенгиза-тургена из (рода) ойрат, мать царевича Хитай-огула. 7 числа месяца раби-ал-авваль от улуса Нокая приехали гонцы на берег Джуй-и нов и доставили шариль. У идолопоклонников такое (поверье) есть: когда сжигали Шакьямуни-бурхана, его пищидь, кость прозрачная, подобно стеклянному шарiku, не сгорел. Мнение у них такое: если кого-либо, кто достиг высокого положения, подобно Шакьямуни-бурхану, будут сжигать, шариль его не сгорит. Короче говоря, когда его (шариль) везли, Аргун-хан вышел навстречу, его осыпали цветами, ликовали и несколько дней предавались пиршествам и увеселениям»²⁰⁰ [Рашид-ад-дин, 1946, т. 3, с. 117–118].

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

В 1291 г. Абаку на троне сменил его сын Гейхату (Кенджату-хан), получивший от «бахшиев» имя Иринчин-дорджи. Спустя четыре года его правления к власти пришел Байду-хан (ранее руководил Багдадом), также хулагуид, убив Гейхату. Как отмечал Хондемир, «когда царевич Газан, правивший Хорасаном со времени смерти отца своего Аргун-хана, узнал об убиении Кенджату и воцарении Байду-хана, то, решившись отомстить [за] смерть своего дяди, прибегнул к Эмиру Ноуруз-Гази, чтобы, посоветовавшись с ним о средствах, исполнить своё намерение» [Хондемир, 1834, с. 62].

¹⁹⁸ От санскр. *sharira* – «кость», «крепкая опора».

¹⁹⁹ 13 марта 1288 г. по европейскому летоисчислению.

²⁰⁰ О значении шарир у калмыков сохранилось следующее свидетельство П. С. Палласа: «Еще удивительнее мне казались святыя их пилюли, шарир называемыя и привозимыя из Тибета. Только богатые и знатные калмыки получают их от своих жрецов, и завсегда носят с собою для употребления в смертельных болезнях. Сказывают, что [они] имеют силу разлучать душу с телом и делать святою. Сии пилюли видом черны, а величиною с горошину» [Паллас, 1809, с. 527].

Но Ноуруз уже был противником Газана ввиду казни Аргуном Бугачинсанга, первого министра и товарища Ноуруза. Также причиной можно считать и ревность к Газану из-за того, что управление Хорасаном было отдано ему, а не Ноурузу. Отряды Ноуруза располагались в важнейших частях Хорасана – Герате и Мазандеране. Считая, что после казни Бугачинсанга его судьба предрешена, он поднял бунт. После ряда военных столкновений во второй половине 1290 г. Ноуруз отступил к Хайду. Внутренняя ситуация в ставке Хайду также была довольно тяжелой, потому что он сам в то время вступил в конфронтацию с Хубилаем. Отряды Хайду, как уже отмечалось, включали в себя большое количество ойратов, сородичей Ноуруза, боровшихся с Хубилаем. От Хайду Ноуруз получил в свое распоряжение несколько подразделений ойратов, которые он направил на Хорасан. Однако вскоре из-за разногласий с командованием этих ойратов в принципиальных вопросах тактики и стратегии он ушел в Систан, соседний персидский регион. Там его поддержал Урун-Тимур, потомок Угэдэя. Получив его военные отряды, Ноуруз пошел войной на чагатаидов и ильханов, позиционируя себя защитником веры. Так как источник своей власти его противники находили в чингисидстве или Ясе Чингисхана, Ноурузу следовало найти новый рычаг давления для того, чтобы привлечь на свою сторону местное население. И опора обнаружилась в исламе, в который он и перешел [Норе, 2015]. Хондемир описал те события следующим образом: «этот Эмир Ноуруз... по смерти отца своего [Аргун-аки] находился при дворе Аргун-Хана; когда же Бука, по повелению сего Государя, был предан смерти, он бежал в восточные провинции государства, принял там ислам, и воспламенившись ревностью к вере, перебил множество идолопоклонников» [Хондемир, 1834, с. 62].

Своим переходом в ислам Ноуруз в некотором роде создал в сфере духовного совершенно новое явление, переплетя воедино законы Ясы и суры Корана, то есть объединив идеологии кочевничества и оседлости соответственно. Это повлекло за собой следующее: принцип происхождения из Золотого рода (быть чингисидом) в вопросе законности права на власть уступал место принципу веры – исламу. Иначе говоря, положение и права эмира (Ноуруза) стали почитаться более, нежели притязания на власть чингисидов: чагатаидов, угэдэидов или хулагуидов²⁰¹ [Норе, 2015, р. 462].

²⁰¹ Нечто подобное будет иметь место позже, в XVII в., когда в результате установления ойратами (хошутами) своей власти в Тибете значимость и легитимность чингисидства (власти, влияния) потеряет свою ценность перед титулами, которые будут вручаться ойратским и монгольским ханам далай-ламами.

Ильхан Байду, вероятно, также был буддистом, поскольку своим представителем для проведения переговоров в ставку Газана он отправил Кяшхер-бахши – ламу, который родом был из буддийского региона Кашмира [Рашид-ад-дин, 1946, т. 3, с. 161]. В сложившейся ситуации, признавая авторитет ламы, Газан стал искать возможности помириться с Ноурузом, поскольку последний «долгое время... находился во вражде с царевичем Газаном, но наконец, в 690 году, они помирились, и Эмир Ноуруз, прибыв к Газану, целовал его ногу, и сделался весьма сильным при сём Государе, и был удостоен особенной его милости» [Хондемир, 1834, с. 63]. Бывший атабек Газана признал свою неправоту и просил прощения. Обрадованный таким развитием событий и желая отметить его важность, Газан распорядился построить ово²⁰² и сам принял участие в строительстве [Рашид-ад-дин, 1946, т. 3, с. 156]. Это обстоятельство позволяет предположить, что Газан оставался буддистом в рассматриваемое время. Газану следовало обезопасить свои тылы, поэтому надо было захватить Азербайджан и Ирак, для чего требовался опытный военный лидер. Признавая военный талант Ноуруза, он следовал его советам, за что последний просил Газана принять ислам – «чтобы Царевич оставил своё неверие и идолопоклонство и принял веру последнего Пророка. Газан согласился, и в месте, называемом Фируз-Кут, публично исповедал единство Божие» ([Хондемир, 1834, с. 62–63]. Сведения об этом есть и у Рашид-ад-дина: [Рашид-ад-дин, 1946, т. 3, с. 163]). Газан принял ислам в начале месяца шабана лета 694 г. (вторая половина 1295 г.).

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

²⁰² Ово – шаманское и буддийское сооружение, в простейшем виде представляло собой груду (пирамиду) камней, над которым возвышался сакральный деревянный шест.

гнув основание неверия, принять высочайшую религию мусульманскую» [Хондемир, 1834, с. 66].

Сменив курс религиозной политики, Газан приказал разрушить и срыть «все храмы бахшиев, кумирни, церкви и синагоги» [Рашид-ад-дин, 1946, т. 3, с. 165]. Следовательно, хотя он не был первым ильханом Персии, исповадовавшим ислам (до него мусульманином стал Текудер), восстановление роли этой религии в Персии следует связывать с именем Газана, т. к. именно он начал политику нетерпимости к прочим вероисповедованиям, стремясь укрепить позиции ислама.

Впрочем, причины перехода в ислам ойратов и монголов Персии следует искать не только в религиозной политике ильхана. В первую очередь, быть мусульманином было экономически выгодно: мусульмане обладали привилегиями и с них забирали в казну налогов меньше, чем с представителей иных конфессий. Также принятие ислама становилось важным в стремлении стать «своим» среди мусульманского окружения, что способствовало потере прежних идентичностных показателей. Стоит отметить, что буддизм в тот период почти не вышел за рамки элиты общества, большая же часть монгольских народов в Персии по-прежнему выбирала шаманистские представления.

Монголы и ойраты, отказавшиеся от перехода в ислам, возвращались в Центральную Азию. Согласно Л. Н. Гумилеву, те ойраты и монголы, что сменили в Иране свое вероисповедование, были вынуждены так поступить, «так как из-за бушевавшей войны не могли вернуться домой. Их потомки – хазарейцы – ныне живут в степной части Афганистана» [Гумилев, 1993, с. 127]. Враги Ноуруза, недовольные его высоким положением, вскоре ложно обвинили его в тайных сношениях с египетской правящей верхушкой [Хондемир, 1834, с. 67]. Их расчет был верен, поскольку в обсуждаемый период времени ойраты обладали в Египте важными рычагами власти и влияния. Таким образом, на третий год после прихода Газана к власти состоялась казнь Ноуруза. Спустя пять лет умер и сам Ильхан, который в постоянной борьбе с правителями Египта пытался захватить Сирию, в результате чего ойраты частично ушли в эти страны, став известными в их истории под наименованиями *wāfidīyah* или *mustāmīnūn* – беженцы.

Как отмечается в комментариях к тексту Марко Поло, ойраты «добрались до Дамаска, где их хорошо принял султан мамлюков. Но их языческие обычаи сильно обижали правоверных. Они поселились в Сдхиле, прибрежных районах Палестины. Многие скоро скончались; остальные приняли ислам, распространились по всей стране и постепенно стали

поглощаться населением» [The Book, 1903, p. 284]. Переселение монголов в мамлюкский Египет началось в 1260-х гг., спустя тридцать лет к ним добавились ойраты из таких ключевых районов, как Эль-Джазира (Верхняя Месопотамия) и Мосул (столица Джазир), где при Газане они контролировали эту часть Ближнего Востока, а наиболее боеспособные ойратские части располагались в Диярбакыре²⁰³ [Vardanyan, 2013, p. 9].

Ойраты уходили на территорию Египта по двум основным причинам: первая – политическая (их попытки захватить власть в ильханстве провалились), вторая – религиозная (к тому времени они стали суннитами, но их заставляли принять шиизм²⁰⁴). Тогда во главе Египта стоял Китбуга-султан (Зайн ад-Дин Китбуга аль-Мансури). Он был ойратом, занимавшим в монгольском войске пост военачальника [Reuven, 2008, p. 122–123]. Китбуга был пленен при поражении монгольской армии у Хомса в 1260 г., стал мамлюком и благодаря своим талантам сумел стать султаном (прав. в 1294–1296 гг.).

Как отмечалось, ойраты поддерживали между собой связи, особенно будучи в инородном окружении, и эта традиция однажды спасла Китбугу от смерти²⁰⁵ [Reuven, 2008, p. 130]. Таким образом, нет ничего странного в том, что он пришел на помощь сородичам и выделил им на жительство аль-Хусайнийя, район севернее центрального Каира. Всего туда переселилось от 10 до 18 тыс. чел. Это место, однако, отличалось слабостью управления султанской власти и несоблюдением законов. Окружение ойратов следующим образом описывало их: «они были удивительно красивы»²⁰⁶, и поэтому ойратские женщины были желанными невестами для элиты мамлюков». Кроме того, согласно «Хитад» аль-Макризи, ойраты

²⁰³ Согласно К. Этвуду, ойратский тумэн был поселен в Диярбакыре под командованием одного из кургэнов [Atwood, 2004, p. 419]. Ныне это неофициальная столица турецкого Курдистана.

²⁰⁴ Этот момент особенно обострится позже, при Олджайту, последующем Ильхане после Газана, когда и монголов заставляли принимать шиизм, поскольку Олджайту прислушался к словам эмира Тарамтаза (Хашани), монгола по происхождению, о том, что шиизм более подходит их народу, нежели суннизм [Pfeiffer, 2014, p. 145]. Кроме того, среди ойратов оставались как буддисты, так и шаманисты.

²⁰⁵ Вероятно, кроме «родства», свою роль сыграли и «союзнические» отношения ойратов между собой (см. 1.1.1.1).

²⁰⁶ Интересно, что в комментариях к тексту Марко Поло, со ссылкой на мнения других исследователей, также отмечается эта особенность: «их сыновья и дочери были восхитительны в своей красоте» [The book, 1903, p. 291]. И. Ланда также считает красивую внешность ойратов одной из ключевых причин потери идентичности в исламском окружении [Landa, 2016, p. 151]. Вероятно, и для эпохи Чингисхана внешность ойратов была среди важных причин для матримониальных отношений монгольской элиты с ойратами.

«стали известны благодаря их zu'ara (бандитизму) и shuja'a (дерзости), и их называли al-Badura. Таким образом, ойрата можно было называть аль-Бадр такой-то и такой-то. Они приняли одеяние futuwwa и носили оружие» [Irwin, 2004, p. 164]. Хотя ойраты принимали ислам, мусульмане относились к ним с недоверием²⁰⁷. «Арабские летописцы отмечали ряд обстоятельств, касающихся ойратов... что они не были мусульманами, и поэтому не соблюдали рамадан» [Irwin, 2004, p. 164]. Как писал И. Ланда, «различные слои ойратского племени... ассимилировались в разные периоды по-разному и с разной скоростью, в зависимости от вариативных факторов, действовавших в качестве импульсов в этих процессах в Ильханстве и в мамлюкском Султанате» [Landa, 2016, p. 149].

Обращение в ислам монголов и ойратов подразумевало, прежде всего, «избирательное присвоение элементов, которые считались обогащающими, с возможным исключением других (например, совершение омовений под проточной водой), которые не были одобрены с монгольской точки зрения или санкционированы монгольскими обычаями» [Pfeiffer, 2006, p. 372]. Более того, некоторые из реформ, осуществленных ставшими мусульманами ильханами Ахмадом Текудером (1282–1284 гг.), Газан-ханом (1295–1304 гг.) и Олджайту (1304–1316 гг.), показали, что «монголы использовали религиозные, в том числе местные религиозные, дискурсы для решения социальных и политических вопросов, *внутренних* для монгольского общества» [Pfeiffer, 2006, p. 372]. Когда ойраты позднее стали частью *уммы*, им пришлось в корне пересмотреть свое миропонимание. Если ранее их идентичность включала в себя такие понятия, как Яса, шаманские и буддийские культы, а также понимание своего особенного места в структуре государства Чингисхана и его преемников, то теперь им пришлось оставить даже память о себе как народе из южносибирского региона. Справедливо мнение И. Ланды о том, что главную причину трансформации идентичности ойратов в Персии вплоть до ее утери и фактического исчезновения народа следует искать в их переходе в ислам [Landa, 2016, p. 151].

При первых ильханах буддизм сохранял свое влияние в среде монголов, оказавшихся в Персии. Одним из видных ойратов, ставшим мусульманином, стал Ноуруз, сын Аргун-аки, правителя Хорасана. Принимая активное участие в политической борьбе за власть, он смог сойтись с новым Ильханом Газаном и убедил его принять ислам. Влияние исламского окружения было принципиальным фактором в восприятии этой

²⁰⁷ Даже самого Газана после принятия им ислама известный деятель школы ханбалитов ибн Таймийя (?–1328) подозревал в сохранявшихся симпатиях к буддизму [Prazniak, 2014, p. 674].

религии ойратами в Персии в период второй половины XIII – первой половины XIV вв.

Информация из таких источников раннего периода, как «Сокровенное сказание монголов» и «Сборник летописей», позволяет изучать раннюю историю ойратов, их связи с монгольскими и тюркскими народами, образ жизни. Но многое остается малоизвестным либо вовсе неизученным, например, происхождение самого слова «ойрат», которое, скорее всего, не было их самоназванием (автоэтнонимом). Этнически ойраты были монголами, при наличии небольшого тюркского этнического элемента, и поэтому их также называют *западными монголами*. После подчинения Чингисхану ойраты были приняты в его ближайший круг, отношения были скреплены матримониальными узами. К тому же периоду времени относится знакомство монгольских народов с тибетским буддизмом. Около середины XIII в. подшколы Кагью и сыновья Толуя установили отношения по принципу «учитель – ученик». Судя по данным источников, ламы школы Карма Кагью находились среди ойратов уже в последней трети XIII в. Следующий этап в истории ойратов наступил после падения династии Юань в 1368 г. и обретения западными монголами политической независимости в конце того же века. В ходе борьбы с восточными монголами произошло объединение ойратов под властью чоросского дома, возглавляемого Тогоном. При правлении Эсэна ойраты приняли буддизм как государственную религию, и с тех пор буддийский фактор стал существенной частью их истории. Тогда же сформировалась Первая (Ранняя) конфедерация ойратов, куда вошли такие ведущие этнические группы, как элэты, хойты с батутами, баргуты с буратами, а также другие, например торгуты и хошуты.

К тому времени ойраты были известны также как калмаки, по причине заселения ими земель Калмака (Джунгарская впадина и Западная Монголия), жители которого воспринимались соседними мусульманскими народами как немусульмане. Это слово оставалось этнонимом западных монголов даже после того, когда Тогон возродил позабывшееся слово «ойрат» после присоединения к «калмакам с красными кистями» элэтов. Религиозный фактор был существенным и для ойратов, оказавшихся в Персии. В условиях плотного мусульманского окружения и распада прежних кровнородственных, культурных и иных контактов с прежней родиной ойраты там стали принимать ислам. Несмотря на традиционно настороженное отношение к ним со стороны местного населения, ойраты довольно быстро сменили свою идентичность и растворились в общей массе ближне- и средне-восточной *уммы*.

Глава 3

Буддизм в политике ойратов периода с последней трети XV в. по 1640-е гг.

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

Распад Первой конфедерации ойратов случился в конце XV в. Это событие, имевшее значительные последствия, даже если и было отражено в ранних ойратских источниках, то позже информация о нем была утеряна, и многое позабыто в деталях. Важным для понимания причин этого распада является изучение содержащихся в ряде источников сведений об исходе народа эльтов куда-то «на запад» и их судьбе. Надо отметить, что те данные до сих пор остаются малопонятными для специалистов. Так, в «Истории Калмыкии» указано: «В конце XV в. ойратские феодалы, ослабленные междоусобицами, во взаимоотношениях правителями Моголистана и казахскими феодалами перешли к оборонительной тактике. Тяжелые поражения они потерпели в борьбе с сыном моголистанского хана Юнуса Султан-Ахмад-ханом (1496–1504), который за свои частые сражения и стычки с ойратами получил от них прозвище “Алачи-хан”» [История Калмыкии, 2009, т. 1, с. 210]. Позже В. П. Санчиров писал, что это были какие-то реальные события, но относил их к XVII в. [Письменные памятники, 2016, с. 227, 228]. Нацагдорж и Очир полагают, что «внутренняя война между ойратскими правителями за власть и подданных усилилась, и в середине 1490-х годов вспыхнула война между элтами и чоросами. В начале шестнадцатого века уйгуры Турфана воспользовались этими внутренними конфликтами, чтобы напасть на эльтов, большинство из которых бежало на запад. Источники

отмечают, что элэты... бесследно исчезли и скрылись у Кизилбашей» [Natsagdorj, Ochir, 2010, p. 525].

Таким образом, историки затрудняются описать события, приведшие к острому социально-политическому кризису у ойратов в конце XV в., и достоверно объяснить исчезновение элэтов и падение влияния чоросов. Между тем анализ сведений, порой воспринимаемых как малозначимые, из различных источников дает возможность не только восстановить события, в которые оказались втянуты элэты, но также выдвинуть гипотезу, поясняющую причины распада Первой конфедерации ойратов и возникновения Второй. Религиозный фактор был основным, повлиявшим на судьбу элэтов и последующие политические и религиозные процессы у ойратов.

В «Сказании об ойратах» Габан Шараба записано, что «один род, называемый элет... откочивав, истребили» [Габан, 2003, с. 84]. По Б.-У. Тюменю, «между дербен ойратами первый (тюмен составляло поколение) елет, которое впоследствии поспешно удалилось от ойратов... Раши кумунгский Унзат Алдар габцо в своей летописи пишет, что елеты ушли к хазалбашам (персам)²⁰⁸» [Тюмень, 2003, с. 127]. «История Хо-Орлока» уточняет: «Ойраты-огеледы... пересекли реку Манкан, [тогда] лед встал и закрыл [дорогу назад]» [История Хо-Орлока, 2016, с. 26]. Примерно то же сообщает и «История о том, как управляли государством Владыки Чингиса и поддерживали ханское правление» [История о том..., 2016, с. 195].

Эти ойратские и калмыцкие источники не сообщают о том событии подробностей, но единодушны в следующем: элэтов увел некий «желтый дьявол» – *шара шулму*. По Габан Шаробу, это случилось «по возмущению дьявола, именуемого шара шулму, т. е. желтого злого духа» [Габан, 2003, с. 84], другие источники уточняют, что повинен желтый дьявол, уведший их за собой ([История Хо-Орлока, 2016, с. 26]; [История о том..., 2016, с. 195]). Б.-У. Тюмень пишет, что «шара шулма привел их в расстройство» [Тюмень, 2003, с. 127], причем дает дату: «в 2388 году от перерождения Бурхана бакши (т. е. в 1427 г. по Р.Х.) ... елеты поспешно ушли на запад (в Персию)» [Тюмень, 2003, с. 128–129]. Неясно, что имеется в виду под

²⁰⁸ Вероятно, здесь произошла подмена понятий ввиду близкого созвучия, и вместо «хазал-баш» должно быть «Башбели». Вот что отмечается у Н. Я. Бичурина: Чингисхан разделил свои земли на уделы сыновьям. Восточный Туркестан, «земли киргизов и восточную часть Бухары [Чингисхан] отдал сыну своему Чаганятаю [т. е. Чагатаю] и назвал сие владение Башбели (Баши-бели)» [Бичурин, 1829, с. 254–255]. Вообще же под хазалбашами обычно подразумевают туркоманов (кызылбаши), а не персов.

желтым дьяволом, но очевидно, что указанное событие (уход элётв) имело комплексный характер и в немалой степени потрясло ойратов.

После смерти Эсэн-тайши в 1455 г. влияние чоросов стало падать. Как отмечал Ю. Лыткин, в то время «владельцы поколений не оказывали должного уважения Чоросскому дому... и следовали своим личным интересам» [Лыткин, 2003, с. 401]. В. П. Санчиров приходит к следующему заключению: «Первый ойратский союз, которым правили ойраты-чоросы, при сыне Эсэна, Онггоце, вступил в полосу упадка, что привело к ослаблению власти и авторитета старой аристократии» [История Хо-Орлока, 2016, с. 23]. Мы считаем возможным выдвинуть гипотезу, что «полоса упадка» была вызвана уходом на «запад» значительной части их подданных элётв, вызвавшим ослабление чороских позиций. На тот исход большое влияние оказала религия.

В изучаемый период времени ойраты в своей значительной массе исповедовали буддизм, хотя в их сообществе можно было обнаружить и тех, кто следовал исламу²⁰⁹. Что касается религии непосредственно чоросов, то определенный ответ можно дать лишь в отношении эпохи Эсэна, покровительствовавшего буддизму. Принимая во внимание то, что его деда звали Махмуд (Махаму), можно отметить факт некоторого проникновения ислама к чоросам. По В. П. Санчинову, «мусульманские имена появляются у ойратов в XV в., что объясняется, по всей видимости, их близостью к мусульманским областям государства чагатаидов в Средней Азии и Восточном Туркестане...» [История о том..., 2016, с. 211]. Но среди чоросов могли встречаться частные случаи исповедования ислама. Подтверждение этому можно найти, изучив деяния наследников Эсэна, во времена которых проблема религии стала во главу угла. У Эсэна было несколько сыновей. В «Мэн-гу-ю-му-цзи» можно найти информацию о том, что после кончины Эсэна ему наследовал его второй сын [Чжан-му, Хэ, 1895, с. 137]. Г. Серрайс, сопоставив данные разных китайских источников, в том числе из «Мин-ши» и «Ши-лу», также приходит к выводу, что тайши стал его второй сын, Аш-Тимур, известный также как Амасанджи (? –1478 гг.) [Serruys, 1977, p. 366]. Старшим сыном Эсэна был Хорхуда [сун]; между братьями было какое-то несогласие, по китайским источникам, может быть, из-за того, что Эсэн передал титул тайши второму, а не первому сыну [Ibid., p. 378].

²⁰⁹ В состав ойратов время от времени входили тюркские народы (собственно, как и монгольские), бывшие, как правило, мусульманами либо шаманистами.

История с западным исходом элётв уходит началом в период правления Эсэна, когда могулистанский (кашгарский) правитель Вайс-хан (Вейс, султан Увайс, правил в 1418–1421 гг. и в 1425–1428 гг.) был вынужден выдать за Амасанджи свою дочь Махтум ханим²¹⁰. В те времена такие союзы были одним из вариантов заключения военно-политического союза либо достижения мира во взаимоотношениях. Согласно «Тарих-и Рашиди», «Вайс-хан... обратил в мусульманство своего зятя, и [Махтум] ханим выдали замуж по мусульманским обрядам» (цит. по: [Хайдар, 1996, р. 115]). «Мин-ши» и «Ши-лу» утверждают, что пара имела двух сыновей²¹¹ – Ибрахима (I-pu-la-yin 亦卜剌因王) и Ильяса (I-la-ssu 亦剌思王), чьи имена позволяют предположить, что они были мусульманами [Serruys, 1977, р. 375]²¹². Позже «из-за мусульманства между Ибрахим-унгом и Илйас-унгом, [с одной стороны], и Амасанджи Тайши – [с другой] началась борьба. [Амасанджи] бежал от них и прибыл в Могулистан с тремястами тысячами человек, и известно, что еще восемнадцать раз по сто тысяч человек остались с Ибрахим унгом и Илйас унгом. В конце концов между ними и ханом калмаков вспыхнула вражда, они бежали от хана калмаков и прибыли в пределы Хитая²¹³ с сорока тысячами человек» [Хайдар, 1996, с. 115]. Это событие произошло, как отмечается, в период с 1469 г. по 1504–1505 гг.²¹⁴ [там же].

²¹⁰ М. Хайдар пишет, что Вайс-хан выдал дочь за самого Эсэна (Исан Тайши), но сведения китайских источников представляются более точными – зятем могульского правителя был сын Эсэна. Именно на берегах Или Вейс-хан сражался с Эсэном, из 61 битвы с ойратами Вейс-хан победил лишь однажды [Бартольд, 1898, с. 78]. После его смерти в Могулистане опять началась раздробленность, что позволило ойратам подчинить себе северную часть Восточного Туркестана и в своих набегах доходить до Иссык-Куля и даже проникать в Сыр-Дарьинскую область.

²¹¹ В «Тарих-и Рашиди» отмечено, что всего было двое сыновей и одна дочь [Хайдар, 1996, с. 93, 115].

²¹² М. Хайдар уверенно заявляет, что «[Махтум] ханим своих отпрысков сделала мусульманами и двух своих сыновей назвала Ибрахим и Илйас...» [Хайдар, 1996, с. 115].

²¹³ Сложно однозначно определить, о каком регионе идет речь. Специалисты иногда под Хитаем подразумевают Китай [Материалы..., 1969, с. 557], однако анализ текста и его сопоставление с другими источниками позволяет допустить, что в данном случае речь идет, скорее, о Могулистане. Хитаем (Китаем) раньше звали земли киданьской империи Ляо (территория – от Амурары и Балхаша до Тибета и Си Ся, т. е. включая практически весь современный СУАР КНР), название продолжало сохраняться и при чжурчжэньской империи Цзинь [Рашид-ад-дин, 1960, с. 21, 24, 27]. В эпоху монгольских завоеваний под Хитаем полагали «северную пограничную часть Китая» [Рашид ад-дин, 1952, с. 47, сн. 3], т. е. сохранялось понимание чжурчжэньского периода. О Хитае и других локальных топонимах также см. ниже.

²¹⁴ Х. Бадай выделяет 1502 г. [Badai, 2004, р. 9].

Элэты не могли уйти «на запад», где начали пролегать маршруты кочевий казахов, приблизившихся к Семиречью в середине XV в., однако указание на западное направление дает возможность допустить, что ойраты в ту пору населяли регион восточнее Борохоро. В таком случае упоминание источников об исходе «на запад» подтверждается: элэты пошли к Или и Тянь-Шаню, далее повернули на юг, перевалили через Ледяную гору и затем переместились к северо-востоку Могулистана, к Турфану (см. карту № 2).

Еще ранее их исхода, когда Амасанджи «бежал от них», он вторгся в Могулистан, где победил Юнус-хана (1415/6–1487 гг.), но через год «калмаки вернулись в свои места, и Моголистан освободился от калмаков» [Хайдар, 1996, с. 120]²¹⁵. Подобного рода столкновения были своеобразными способами взаимодействия между ойратами и тюрками Могулистана, когда стороны осознавали свою причастность к той или иной религии, но, кажется, для ойратов такой контекст был менее значим, чем для их противников.

Более общая информация о тех событиях, с упоминанием потомков Эсэна, содержится в указанном выше ойратском источнике: «Второй сын Эсэна – Онггоца, его сын – Хамаг-тайши. Из трех сыновей Хамаг-тайши старший – Рагнан-чинсанг, второй – Нусханай, третий – Онгтой (Онгуй). Этих трех князей называют элэтами. Став во главе ойратов, они откочевали по наущению Шара шулмы... Когда они перебрались через гору Хармасаха, на северной стороне которой [жил] народ Ки Сэкэй, кочевали там, образовался лед и загородил [им дорогу назад]»²¹⁶ [История о том..., 2016, с. 195–196]. Хотя и имена, и количество (пра)внуков Эсэна, и их соотношение с элэтами указаны неверно, очевидно, что автор этого источника именно с чоросами (точнее, с потомками второго сына, названного Онггоца) увязал исход этих ойратов в чужую сторону. Можно предполо-

²¹⁵ Мирза Хайдар указывает местами битв Амасанджи и Юнус-Хана реку Или [Хайдар, с. 116], Хафиз-и Таныш Бухари ошибочно указывает на р. Волгу [Бухари, 1983, с. 99; с. 268, сн. 291]. По В. В. Бартольд, это случилось в 1472 г. у Или [Бартольд, 1898, с. 81–82], скорее всего, у Илибалика. Таким образом, Семиречье (как часть Могулистана) в указанное время было под управлением могольских ханов.

²¹⁶ Транслитерацию см.: [История о том..., 2016, с. 185]. По мнению В. П. Санчирова, элэты формировались под властью чоросов в XV в. Соответственно, к этому же периоду времени он относит появление этнонима *элэ́т* [История о том..., 2016, с. 226–227]), что представляется неверным: будучи теми же огеледами, известными еще с XIII в., они действительно подчинялись чоросам, и их (элэтов) две ветви, принадлежавшие братьям – Угэчи-Хашиге и Батуле (Махаму), объединились под властью Тогона после 1437/1438 гг. Поэтому в третьем поколении (их внуки) они звались уже *элэтами*.

жить, что исламская ревностность сыновей Аш-Тимура была основной причиной, почему элэты (большая часть из них) мигрировала «на запад», в мусульманские регионы.

Таким образом, если полагаться на данные «Тарих-и Рашиди», то можно констатировать, что ойраты частью дважды (вначале – Амасанджи, потом – его сыновья) по причине религиозных разногласий уходили к исламскому миру в период последней трети XV в. Амасанджи продвигался строго на запад, на Семиречье, тогда как его сыновья, продвигаясь на запад со стороны своих кочевий, далее повернули на юг и перешли в Могулистан через Музарт (Ледяную гору). Полагаем, что ойратские и калмыцкие источники подразумевали именно эти события (очевидно, второе), когда сообщали об исчезновении элэтов.

Какова была их судьба? «Тарих-и Рашиди» сообщает, что султан Ахмад-хан (1465–1504 гг.), младший сын Юнус-хана, «совершал удачные набеги на калмаков, многих из них убил... Калмаки чрезвычайно боялись его и называли Алачи хан; по-могольски «алачи» – «убийца», т. е. «хан-убийца». Это прозвище осталось за ханом, люди называли его Алача-ханом» (цит. по: [Хайдар, 1996, с. 150]; о том же писал З. Бабур: [Бабур, 2011, с. 26]). Деятельность Ахмад-хана²¹⁷ совпала с «исчезновением» элэтов, их бегством «на запад», следовательно, под уничтоженными им «калмаками» следует понимать элэтов. Исходя из периода нахождения Ахмад-хана у власти, эти события следует датировать 1485–1504 гг. Спасшаяся часть ойратов осела в «Хитае», и после, «когда Мансур хан ходил со священной войной на Хитай, то он воевал с этим племенем [потомками Ибрахима]» [Хайдар, 1996, с. 116]. М. Хайдар отмечал, что «Турфан и Караходжа входили в Хитай и являлись важнейшими городами того края» [Хайдар, 1996, с. 81]. Таким образом, уцелевшие элэты осели близ Турфана. Стоит также отметить, что, говоря о том периоде, М. Хайдар отличает *Хитай* от *Китая*: «Мансур хан несколько раз ходил на священную войну (газават) на калмаков и в Китай и возвращался с полной победой» [Там же, с. 156]²¹⁸.

Если принять вышеуказанное за верное изложение событий, в чем была причина убийства Ахмад-ханом множества ойратов? Вероятно, ее стоит искать в том, что элэты не исповедовали ислам, но из-за прихоти

²¹⁷ Об Ахмад-хане в китайских источниках пишется в «Извлечениях из «Мин ши сань сиюй и» ([Извлечения..., 1994, с. 39–44]; также о нем повествует И. Я. Златкин [Златкин, 1983, с. 41]).

²¹⁸ А. И. Чернышев, опираясь на минские источники, описывает борьбу ойратов против Турфана (столица Ахмад-хана и его сменщиков), в том числе за контроль над Хами [Чернышев, 1990, с. 31].

своих правителей – внуков Эсэна им пришлось отправиться в Могулистан, на родину их матери. В то время религиозная нетерпимость и рвение там приобрели крайние формы: «Тарих-и Рашиди» полон описаниями столкновений и убийств между мусульманами. В период такой агрессии прибытие большого числа людей иной веры (о том, что ойраты причислялись к не-мусульманам, свидетельствует обозначение их в данном источнике как *калмаки*), доставлявших ранее проблемы Юнусу, могло повлечь за собой приказ Ахмад-хана об уничтожении «неверных», исповедовавших, скорее всего, буддизм и шаманизм²¹⁹. Мусульманские источники, приведенные выше при описании ойратов Персии, подчеркивают недоверие (в религиозном плане) мусульман к ойратам. Исторически сложилось так, что ойраты (обычно обозначаемые как *калмаки*) виделись мусульманам как противники ислама²²⁰. Источники свидетельствуют о том, что переход ойратов в ислам (в силу различных обстоятельств) не избавил их от угрозы уничтожения и не приравнял их к местному мусульманскому населению. Мусульмане по-прежнему воспринимали ойратов как буддистов или шаманистов (язычников).

Буддизм в то время, судя по этим событиям, продолжал обладать влиянием, хотя его прежняя роль, возможно, была ослаблена. Тем не менее он сохранял определенное значение и был контрверзой исламу: В. В. Бартольд отметил, что «успехи ислама, о которых говорится в *Та'рих-и-Рашиди* в связи с упомянутым выше браком, очевидно, не имели никаких дальнейших последствий» [Бартольд, 1968, с. 539]. К периоду существования Первой конфедерации К. И. Петров относил закрепление за ойратами термина «калмак / калмык» и его широкое использование для обозначения ойратов: «Хотя этноним калмак встречается в среднеазиатских мусульманских источниках XIV–XV вв., но в общем широкое распространение его, как и самих связей калмаков со среднеазиатскими народами, происходило с XVI в.» [Петров, 1961, с. 151], также отмечая, что, в отличие от прежних объединений, новые следует именовать, исходя из слова *калмак* (там же). Его мнение совпадает с нашим, что с начала XVI в. (после гибели элэтов) религиозный фактор стал определяющим для ойратов: с одной стороны, у них возрастала роль буддизма, с другой – они

²¹⁹ Хафиз-и Таныш Бухари пишет, что «оба брата, убегая от него, вместе с сорока тысячами отборных, испытанных в боях людей направились к границам Хитая. Там они и погибли» [Бухари, 1983, с. 99].

²²⁰ «В житиях мусульман Восточного Туркестана ... упоминается следующая максима: "У суфия три врага: первый – сон; второй – женщина; и третий – калмак"» [Sela, 2014, p. 349].

все более явно идентифицировали себя как немусульмане и воспринимались тюрками как враги ислама. Например, в «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани», где дается описание крупного и кровопролитного сражения между Аш-Тимуром и шейбанидом Абу-л-Хайр-ханом близ г. Сыгнак в 1457 г., т. е. еще до исхода эльтов, отмечается, что после того, как тюрки были разбиты и был заключен мир, «Уз-Тимур-тайши направил повода рышности и могущества через Сайрам в сторону реки Чу, где находились его обоз и домочадцы... Оттуда со всем [своим] войском направился в сторону [страны] Калмак²²¹, которая являлась наследственным уделом его» [Кухистани, 1968, с. 169–170].

Таким образом, изученные события подтверждают выдвинутую гипотезу, что религиозный фактор повлиял на исход эльтов и в целом часто оказывал значительное воздействие на судьбу ойратов. «Автобиография» Далай-ламы Пятого, вероятно, отмечает те же события, связанные с исходом эльтов при потомках Эсэна: во время встречи Далай-ламы с хошутским Гуши-ханом тибетский лидер упомянул трагедию, сказав, что «некогда из-за проклятий (колдовства)²²² все шесть больших народов (ойратов)²²³ понесли значительный урон»²²⁴ [Ngag dbang, 2012, vol. 1, с. 155]. Можно предположить, что Гуши-хан обратился к Далай-ламе с просьбой о тантрической защите, т. к. далее отмечено, что «недавно он получил предназначенный защитный амулет „для Отца и для Сына“. На самом деле эта вещь сгодится при случае, хотя не окажет большую помощь в процветании (выживании)»²²⁵ [ibid.].

Последствия «значительного урона» действительно были впечатляющими, и основное заключалось в распаде прежней конфедерации ввиду

²²¹ Эта информация вновь подтверждает гипотезу, что в середине XV в. регион, где проживали ойраты, продолжал сохранять за собой название *Калмак* и находился восточнее бассейна Или (см. карту № 2).

²²² Вероятно, «колдовство» как-то связано с ролью так называемого «желтого дьявола».

²²³ На наш взгляд, Далай-лама, указывая на наличие шести больших народов, имел в виду хошуты, торгуты, дербетов, джунгаров, хойтов, а также эльтов; именно первые пять народов, а также «другие», названы в биографии Зая-панкиты (источник конца XVII в.) как существовавшие в середине того же XVII в. у ойратов [Норбо, 1999, с. 53].

²²⁴ «Sngon yang gzhan gyi byad kha la brten tsho chen drug po phal cher nyams pa zhi byung bas...». Возможно, одной либо основной причиной для такого обращения могло послужить то обстоятельство, что ойратская армия, направлявшаяся к Кукунору, перевалила Тянь-Шань через известную Ледяную гору (перевал Музарт), т. е. шла по пути, по которому почти двумя с половиной веками ранее в Могулистан ушли элеты.

²²⁵ «... da lam khong yab sras la srung ba re btags pas de kho na'i nus pa ga la yin kyang stabs 'grig gis 'phrod nyams che ba byung song».

быстрого падения авторитета прежних лидеров – чоросских тайшей, потери народа элэтов и резкого обострения значения религиозного фактора. По К. И. Петрову причинами распада объединения ойратов (он их называл ойратским конгломератом тюрко-монгольских племен Алтайско-Хангайского нагорья) во второй половине XV в. стали отсутствие их консолидации как народности и обособление их отдельных групп и племен [Петров, 1961, с. 150–151]. После исхода и гибели главенствующего народа элэтов ойратам следовало обнаружить новые способы выживания и противостояния своим недругам. В этот период ойраты переживали сильнейший кризис, т. к. перед ними стоял ряд важнейших проблем: сохранения этнической и религиозной идентичности, самого существования сообщества. Первая проблема нашла свое решение с созданием Средней конфедерации, в чем важнейшую роль сыграла религия.

В пост-эсэнское время ойраты, понесшие потери из-за религиозного фанатизма некоторых чоросских лидеров, а также в борьбе с восточными монголами, под влиянием экономических и военно-политических причин изменили направления своих миграций и внешнеполитической деятельности. Они стали продвигаться в сторону Кукунора, туда же переселялись и некоторые восточномонгольские народы (например, с Ордоса) ([Чернышев, 1990, с. 32–33]; [Златкин, 1983, с. 40]). Из ойратов это были, скорее всего, торгуты²²⁶, чья прежняя родина – Боку-морен – находилась в том регионе, и кошуты. Попытки других ойратов в 1522–1525 гг. укрепиться в Семиречье натолкнулись на сопротивление моголов²²⁷ ([Хайдар, 1996, с. 474]; [Бартольд, 1898, с. 88]). Часть ойратов укрепились в оазисе Хами, где они стали развивать торговые отношения с жителями Восточного Туркестана [Златкин, 1983, с. 35]²²⁸, также ойраты стали продвигаться северо-восточнее, в сторону Западной Монголии.

Специфика отношений с восточными монголами во второй половине XV в. определялась междоусобной борьбой ойратских лидеров за обладание таким важным инструментом влияния среди монгольских народов, как титул *тайши*. Одним из наиболее активных ойратских правителей

²²⁶ У Б.-У. Тюменя написано: «Еще прежде падения Зюнгарского нутука одна половина торгутов осталась в Коконуре, другая половина торгутов... поселилась при р. Ичжил (Волге)...» [Тюмень, 2003, с. 129].

²²⁷ К середине XVI в. контроль над Семиречьем перешел к казахам.

²²⁸ Судя по источникам, это были подданные Боду-вана, брата Эсэна, т. е. элеты. Развитие отношений между ойратами и монголами осложнялось неоднозначной политико-религиозной ситуацией в Могулистане, где сложились два противоборствующих центра – в Кашгаре и Турфане, между которыми часто случались вооруженные столкновения.

1460-х и особенно 1470-х гг. был Бэгэрсэн (Бег-Арслан)²²⁹, чья дочь Йунгэн стала женой Мандугул-хагана (хаган с 1463 г., скончался в 1482 г.) [Горохова, 1986, с. 64], благодаря чему Бэгэрсэн стал *тайши* [Serruys, 1977, p. 368]. Однако ойратская междоусобица привела его к гибели от рук Ибрахима (Измаила), другого ойратского лидера, забравшего себе этот титул²³⁰. Тем временем в Монголии в борьбе за власть победил семилетний Бату Менке (Мункэ)²³¹, позже ставший известным как Даян-хаган (прав. в 1480?–1543 гг.)²³². Раскол среди ойратов в последней четверти XV в. усугубился в условиях ведения против них войны Мандухай-хатун, супругой юного Бату Менке, которая провела ряд походов и против уйгуров. К 1510 г. ойраты были повержены, институт *тайши* упразднен, а восточные монголы объединены. Даян стал первым хаганом-чингисидом, который правил самостоятельно впервые за столетие [Atwood, 2004, p. 138]. Он перенес ставку из района Керулена и Орхона в регион Чахара и провел административно-управленческую реформу²³³.

Наиболее значимые группы монголов, «ушедшие» в Степь после падения Юань – это чахары, халхасы, ордосы, тумэты, харачины и урянхай. Эти шесть больших туменов могли быть источником политической и иной нестабильности в Монголии, поэтому хаган Даян изменил систему управления и лидерства: создал левое (чахары, халха и урянхай) и правое (тумэты, харачины (также асуды) и ордосцы) крылья [Sneath, 2010, p. 395–396]²³⁴. Даян поставил своих близких родственников руководить этими народами. Вместо системы *тайши* Даян создал систему *тайджжи*, вторых после хана значимых правителей. Титул *тайджжи* получали только чингисиды [Atwood, 2004, p. 526]. Укрепившись в политическом смысле, восточные монголы стали закрепляться в Ордосе и Кукуноре,

²²⁹ А. И. Чернышев, ссылаясь на Мин-ши, называет его Цзяцзясыланем [Чернышев, 1990, с. 28]. Лубсан Данзан говорит об уйгурском Бэгэрсэн-тайши [Лубсан, 1973, с. 273]. Г. Серрайс понимает это имя как Бег-Арслан [Serruys, 1977, p. 369].

²³⁰ По Г. Серрайсу, он был убит в 1486 г. в Комуле, вероятно, по приказу Даян-хагана [Serruys, 1977, p. 370].

²³¹ Он был правнуком Эсэна, внуком его дочери Цэцэг [Златкин, 1983, с. 37], а по мужской линии был одним из последних представителей рода Борджигин.

²³² Вероятно, тогда в борьбу впервые вмешались потомки Хабуту-Хасара, поддерживавшие потомка Чингисхана [Владимирцов, 20026, с. 445]. Й. Элверског пишет, что Даян скончался в промежутке между 1524–1543 гг. [Elverskog, 2003, p. 73, note 10].

²³³ С тех пор правители Чахара считались хаганами, которым должны были подчиняться все монголы.

²³⁴ Согласно Й. Элверскогу, все они своим происхождением уходят в имперские времена. См.: [Elverskog, 2003, p. 76, note 3].

отрезая ойратов от торговых сношений с Китаем [Златкин, 1983, с. 39]. Следовательно, в первой половине XVI в. не было никаких оснований для формирования Второй конфедерации – ойраты либо боролись между собой за лидерство, либо порознь пытались отражать натиски Могулистана²³⁵ и казахов²³⁶. Наиболее серьезной угрозой для них становились набеги восточных монголов – подданных тумэтского Алтан-хана и его окружения²³⁷. И. И. Тыжнов, коллега А. М. Позднеева, отмечал: «Внешняя деятельность Халхи в XVI и в начале XVII в. выражалась почти исключительно в грабежах и набегах на соседние народы, особенно же на ойратов, с которыми халхи воевали непрерывно, начиная со второй половины XIV в.» [Тыжнов, 2013, с. 21]. По Р. Таупьеру, «давление Алтана на ойратов стало важным фактором, заставившим их сформировать альянсы, которые вели их к скоординированным действиям» [Taupier, 2014, p. 23–24].

Формирование новой конфедерации не могло быть легким процессом: «племенные объединения кочевников... не всегда формировались на добровольной основе. Угроза потери самостоятельности и превращения в данников монгольских ханов, а также борьба с халха-монголами за обладание пастбищными территориями в Центральной и Западной Монголии побуждали ойратских правителей координировать свои действия перед лицом общей опасности» [История Калмыкии, 2009, т. 1, с. 250–251]. Мы полагаем, что образование новой конфедерации Четырех ойратов завершилось до 1570 г., поскольку в «Мэн-гу-ю-му-цзи» отмечено наличие в тот год города Четырех ойратов: «В 1570 году Алтан-хан, овладев городом Сы Вэйлате (четыре ойрата)²³⁸, перевел туда свои войска и стал беспокоить минские границы» (цит. по: [Чжан-му, Хэ, 1895, с. 232]).

²³⁵ К 1530-м гг. И. Я. Златкин относит крупное поражение ойратов от правителей Могулистана [Златкин, 1983, с. 42].

²³⁶ Как писал И. Я. Златкин, вплоть до 1530-х гг. отношения между ойратами и казахами были добрососедскими, после чего началась практически двухвековая вражда, причиной которой он полагает экономические противоречия: борьбу за пастбища и контроль над сырдарьинскими городами [Златкин, 1983, с. 42–43].

²³⁷ Алтан (1507–1582 гг., прав. с 1540 г.), внук Даян-хагана (от Барс-Болода, третьего сына Даяна), начал военную кампанию против ойратов: в 1552 г. изгнал хойтов из Харахорина (Каракорум), убив при этом их правителя Мани-мингату. К. Этвуд пишет, что Алтан-хан выступил против ойратов после 1558 г., и в результате обе стороны установили отношения Quda (союзник по браку), когда ойратские вожди признали Алтана ханом, а он присвоил (вернул) им традиционный титул *тайши*. Этот титул так и останется у ойратов. Алтан также установил отношения с чагатайскими правителями Могулистана в Турфане и Хами на основе их общего чингисидского происхождения [Atwood, 2004, p. 10].

²³⁸ Речь идет о Кукунорском регионе, где находился этот «город». Скорее всего, его основное население составляли торгуты и хошуты.

В целом с нашим выводом о времени создания новой конфедерации совпадает мнение Х. Цэнгэла: он относит появление конфедерации к 1580-м гг., однако считает, что Четыре ойрата представляли собой не более чем военную организацию (соединение из левого и правого крыльев, центра и арьергарда), существовавшую до начала XVII в. для борьбы с нападениями халхасов [Цэнгэл, 2017с, с. 73–74]. Такое мнение, особенно в отношении существования в истории ойратов всего одной конфедерации, представляется неверным, поскольку он практически не принимает во внимание такие важные обстоятельства, как динамика столкновений ойратов с монголами и тюрками и роль религии.

По Н. Я. Бичурину, использовавшему китайские источники, «чжунгарские племена еще в XV веке оставались из соединения четырех поколений, как-то: чжорос, хойт, хошот и тургут, от чего и прозвались дурбан-ойрат, что значит четыре ойрата. Сии четыре поколения имели четырех тайцзи» [Бичурин, 1829, с. XLI]. В. М. Бакунин отмечал: «Но сие достоверно, что в XVI в. калмыцкий народ назывался на их языке ойрот²³⁹... а по-мунгальски ойлиот, и от мунгал научился грамоте и арифметике, а разделялся между себя на четыре части и назывались: 1. Хошоут, 2. Баргу Бурат²⁴⁰, 3. Зенгор, 4. Торгоут» [Бакунин, 1995, с. 20]. Согласно «Истории Хо-Орлока», новая конфедерация состояла из следующих членов: «Только хошуты – один ойрат, элэты (джунгары) – один ойрат, торгуты – один ойрат и дербеты – один ойрат, они стали зваться средние четыре ойрата»²⁴¹ (цит. по: [История Хо-Орлока, 2016, с. 26]; см. также: [Сухбаатар, 2001, с. 161]). Здесь указаны, как и в отношении Первой конфедерации, лишь ее основные члены. Таким образом, и «История Хо-Орлока», и данные, собранные Н. Я. Бичуриным и В. М. Бакуниным, в целом совпадают: в состав Второй конфедерации входили элэты (джунгары и дербеты), торгуты и хошуты; скорее всего, сохранялось значение хойтов.

Этническое развитие ойратов также имело существенное значение для возникновения и существования ойратских конфедераций, в том числе Второй. Это особенно важно в части элэтов (чоросов), от которых ведут свою родословную джунгары и дербеты: согласно источникам, дербеты были потомками старшего сына Эсэна – Боронахала (*boru naqal*), а

²³⁹ В сноске указано, что «ойронтами назывались поколения западных монголов, объединенных под главенством чоросского князя Махмуда».

²⁴⁰ В сноске указано, что речь идет о бурят-монголах, а «баргу-буряты в состав ойротов не входили».

²⁴¹ «Qosud-i dang beye-ber-iyen nige Oyirad, Ögeled (Jegün yar)-i nige Oyirad, Toryud-i nige Oyirad, Dörbed-i nige Oyirad bolıyaju toytayad Dumda Dörben Oyirad geñü neriyedbei».

джунгарские князья – потомки его младшего сына Эсмет-Дархан-нойона (esmet darqan noyan) ([Галдан, 2021, с. 183]; [Санчилов, 1990, с. 53, 55], к тем же выводам ранее пришли П. Пеллио [Pelliot, 1960, р. 80, note 197] и К. Ф. Голстунский [Голстунский, 1880, с. 99]). «У Эсэня было два сына, старший из них, Боронахал, был родоначальником дурботов, а второй Эсмэт-дархан-ноин – чжунгаров» [Чжан-му, Хэ, 1895, с. 137]. Специалисты отождествляют Боронахала с Хо-эр-ку-тао-вэнем (Huo-erh-ku-tao-wen 火兒古倒溫) или Хо-эр-ху-та-сун 火兒忽荅孫) из китайских источников. Г. Серрайс, используя данные «Ши-лу» и «Ин-цзун», называет Хо-эр-ку-тао-вэня старшим сыном Эсэна [Setuys, 1977, р. 377–378]. Следовательно, Аш-Тимур (Амасанджи) – это и есть Эсмет (Эсмун)-Дархан-нойон, второй сын Эсэна. Х. Окада считал, что джунгары и дербеты принадлежат к чоросам и являются отдаленными потомками найманов [Okada, 1987, s. 201]. К. Этвуд пишет, что «племена дербетов и джунгаров управлялись побочными ветвями «кости», или линии чоросов» [Atwood, 2004, p. 150]²⁴². Данные, приведенные у Габан Шараба [Габан, 2003, с. 89] и Б.-У. Тюменя [Тюмень, 2003, с. 134], подтверждают, что джунгары и дербеты имеют единое происхождение, но не указывают, когда случилось разделение между ними.

Как отмечал В. П. Санчилов, не все элэты ушли в неизвестном направлении, часть их осталась на родине и в первой половине XVII в. распалась на дербетов и джунгаров [Письменные памятники, 2016, с. 228]. На наш взгляд, он упустил из виду то обстоятельство, что «распад» начался *вскоре* после ухода элэтов, т. е. после гибели Эсэна (в 1455 г.). Более верный срок дает И. Я. Златкин: дербеты выделились из чоросов не ранее начала второй половины XV в. [Златкин, 1983, с. 45]. Следовательно, элэты, оставшиеся под властью других потомков Эсэна (старшего сына Боронахала и младшего – Амасанджи, у которого, видимо, были и другие сыновья, кроме Ильяса и Ибрахима), ввиду несогласия между братьями фактически распались на две части – дербетов (возможно, они выделились в первой половине – середине XVI в., ведут линию от Боронахала) и джунгаров (стали зваться таковыми в конце десятих годов XVII в.²⁴³,

²⁴² Выше уже отмечалась особенность исторической традиции соотносить чоросов с элэтами.

²⁴³ Н. Я. Бичурин, отмечая «поколения» лидеров ойратов, в своем переводе соответствующих данных из «Си-юй Тхун-вынь-чжи» писал: «Чжорос и Дурбот собственно суть один дом; последний отделился от первого уже после побега Тургутов на север» [Бичурин, 1829, с. 263]. Скорее, было наоборот: это джунгары пребывали «в составе» дербетов и «отделились» от них около 1620-х гг. (в этот период тургуты стали продвигаться из региона Иртыша на запад), что подтверждается источниками (см. ниже).

ведут линию от Амасанджи). Последние сохраняли этноним *элёт* вплоть до конца XVI – начала XVII вв., когда это наименование по ряду причин вновь будет актуализировано как относимое ко всем ойратам (калмыкам).

Состав конфедерации показывает, что половина участников впервые стала равноправными членами. Речь идет о торгутах и хошутах, признавших над собой власть Тогона и Эсэна около 1430–1440-х гг. и, возможно, имевшихся в виду как «четвертый ойрат» Ранней конфедерации в составе «четырех анги». К. И. Петров, изучая роль тюркских народов в новом составе ойратов, т. е. во время Второй конфедерации, отмечал, что «объединения, возродившиеся в XVI в. на той же территории, хотя находились тоже под верховенством ойрат-монголов, но в общем были иными по составу» [Петров, 1961, с. 151].

В системе управления ойратской конфедерацией главного правителя не было. Это была такая система взаимодействия и администрирования, где все лидеры были равны между собой, и старшим признавался лишь тот, кто обладал авторитетом и уважением, имел сильное войско. До середины XVI в. ойратов возглавляли потомки второго сына Эсэна, вплоть до Онгоцы: «Ойратскими правителями были [элёты] от первородного (үг) Тогона-тайши до Онгоцы» [История Хо-Орлока, 2016, с. 26]²⁴⁴, далее лидерство перешло к хошутам. Именно это событие – потеря элётами своего правления над ойратами – привело первых к серьезному расколу, когда часть из них обозначила себя отдельным народом ойратов – дербетами.

Хошуты оставались самыми сильными и организованными. Поскольку они вели свое происхождение от Хабуту-Хасара, то на одном из собраний (чуулганов – монг. *ciyulan*²⁴⁵) ойратской знати в 1541 г. хошутский правитель Бубэй-мирза был избран главой (даруга) ойратского союза

²⁴⁴ «Уг Тоҕон тайиси [-еёе] Ongyoča kürtel-e Oyirad qayan yabuḡad...».

²⁴⁵ Чуулганами называли общие собрания (съезды) знати, собиравшиеся для решения вопросов, представлявших совместный интерес. Такой съезд был наследием родового строя, совета старейшин, на него съезжались родственники основного правителя (хана), родовая знать и высшее звено управления. Основные задачи, которые решал съезд, – утверждение новых законов, разрешение конфликтов и т. п. Он не являлся органом власти, хотя от его решений могло зависеть многое. «Съезды знати играли большую роль в жизни монголов XVI–XX вв. Это были сеймы (чуулган) и съезды (хурал) нойонов данного ханства или аймака с выборными должностями» [Непомнин, Иванов, 2010, с. 378]. Роль таких съездов возрастала в условиях опасностей и проблем. Как писал И. Я. Златкин, «...частые войны и связанное с ними длительное политическое и хозяйственное напряжение сделали необходимыми периодические съезды («чулганы», или «хуралы») владетельных князей и вызвали к жизни институт «чулган-дарги» (руководителя, председателя чулгана), в задачу которого входило согласование действий владетельных князей» [Златкин, 1983, с. 71].

(конфедерации) [Хойдын туух, 2016, с. 114], он также принял ханский титул. То, что ойратов возглавили «пришлые» хошуты, не выглядит необычным, поскольку, как отмечалось выше, восточно-монгольские народы еще в период Ранней конфедерации могли включаться в состав ойратов. Это было благоприятное время и для начала создания новой конфедерации (выше отмечалось, что она сформируется до 1570 г.), поскольку у монголов начиналась междоусобица, которая усугубится после смерти Даян-хагана в 1543 г.

Таким образом, ойратскими даруга были: Бубэй-мирза, затем его сын Ханай-нойон Хонгтор, и после его смерти в 1587 г.²⁴⁶ – его супруга Ахай-хатун, потом их сын Байбагас. После него даругой стал его сын Очирту²⁴⁷. С. Хойт считает, что хошуты были лидерами практически полтора столетия – с середины XVI в. до первой трети XVII в. [Хойт, 2015, с. 97], в действительности же они правили до 1676 г., когда Очирту Сэцэн-хан был разбит Галданом, т. е. до начала последней четверти XVII в.

У ойратов изучаемого периода происходит значительная социальная трансформация: прежние ойратские этнические группы, являвшиеся кровнородственными и родоплеменными общностями, преобразовались в крупные социально-политические (этнополитические) объединения, состоявшие из множества ясу²⁴⁸ [Atwood, 2004, p. 150, 544], «причём этничность играла определяющую роль» [История Калмыкии, т. 1, с. 352]. Эти объединения имели значительные отличия от прежних родоплеменных образований, поскольку обладали такими важными атрибутами государства, как постоянная территория (ареалы кочевков), формировавшееся постоянное население, складывавшаяся управленческая структура, в функциональности которой возрастающую роль играла религия (буддизм), и система наказаний.

Целый ряд событий, определивших распад Ранней (Первой) конфедерации и формирование Средней (Второй) конфедерации ойратов, случился в последней четверти XV – первой половине XVI вв., из которых наиболее существенным было падение влияния рода чоросов вследствие исхода элétов в Могулистан и их гибели. Это событие значительно ослабило ойратов и заставило их уходить с прежних кочевий под давлением соседей. Второе обстоятельство также имело большое значение для появления

²⁴⁶ В «Истории Калмыкии» указана ошибочная дата – 1578 г. [История Калмыкии, т. 1, с. 251].

²⁴⁷ В «Истории Хо-Орлока» сказано: «Qoşud-un Bübei Mirzai-aça ekilejü tabun üe-e-degen Qoşud-un poyad-ud Sečen qaγan kürtel-e...» [История Хо-Орлока, 2016, с. 26].

²⁴⁸ Ясу, или ясун – так называемая «кость», или род.

новой конфедерации. Члены Второй (Средней) конфедерации (основные – хошуты, дербеты, элэты (джунгары), торгуты), образовавшейся в период 1540-х – 1570 гг., оттеснили участников Ранней конфедерации и были нацелены на сплочение и сохранение своих народов. В то время среди ойратов прежние родоплеменные структуры сменялись на этнополитические объединения, чем и были названные выше члены конфедерации. Период существования Средней конфедерации в духовном отношении характеризовался последовательным укреплением буддизмом своих позиций, при этом чингисидство хошутов могло сыграть определенную роль для получения лидерства среди ойратов.

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

XV в. в Центральном Тибете был богат на события. В начале века были возведены ведущие монастырские центры школы Гелук (Dge lugs pa, также известна как Ганден (Галдан) – Dga' ldan pa), основанной Цзонкхапой: Ганден (Dga' ldan, осн. в 1409), Дрепунг²⁴⁹ ('Bras spungs, осн. в 1416) и Сера (Se ra, осн. в 1419). Гелук также обладал в Цзане (Gtsang, западная часть Центрального Тибета) монастырем Таши-лхумпо (Bkra shis lhun po, осн. в 1447).

В 1481 г. с помощью Чодраг Ешей (Chos grags ye shes), четвертого воплощения главы красношапочной Карма Кагью, власть в Тибете фактически перешла к клану Ринпунг (Rin spungs), стоявшему управителем в Цзане. Вскоре на окраине Лхасы при поддержке Ринпунгов был возведен монастырь школы Карма. Это привело к жесткому противостоянию Карма и Гелук²⁵⁰. В ответ цзанские войска захватили некоторую часть Уйя (Dbus)²⁵¹, но Лхаса была подчинена Цзану лишь в 1498 г. Среди ограничений, наложенных на Гелук, был запрет монахам Серы и Дрепунга посещать Монлам ченмо – величественную религиозную церемонию, установленную еще самим Цзонкхапой. Ситуация сохранялась напряжен-

²⁴⁹ Й. Элверског называет Дрепунг религиозно-политическим центром Гелук [Elverskog, 2003, p. 137, note 223], на территории этого монастыря в 1530 г. Второй Далай-лама, его возглавлявший, воздвигнет здание Ганден Пходранг (dga' ldan pho brang), которое будет местопребыванием далай-лам до построения Пятым Далай-ламой дворца Поталы.

²⁵⁰ Как полагал Х. Ричардсон, Карма хотела увеличить свое влияние в Лхасе, быстро превращавшейся в религиозный центр Тибета [Richardson, 2003, p. 168], вероятно, Гелук оказалась наиболее притесненной школой.

²⁵¹ Уй был восточной частью Центрального Тибета.

ной вплоть до 1517 г., когда Ринпунгам пришлось покинуть Лхасу, и лидер Гелук (будущий Далай-лама Второй) смог вернуться в свой монастырь Ганден и восстановил участие лам в указанной церемонии.

Гелук, будучи притесненной в Уйе и Цзане, в поисках увеличения числа своих приверженцев обратила внимание на Амдо²⁵² – северо-восток тибетского плато, издревле мультиэтничный и многоконфессиональный, где были представлены буддизм, христианство (несторианство), ислам, локальные культы (шаманизм, бон). Здесь же было место рождения Цзонкхапы. Через эти территории в изучаемый период уже пролегали маршруты кочевков торгутов, хошутов и, вероятно, некоторых других ойратских групп²⁵³. Это обстоятельство определило более раннее, по сравнению с другими ойратами, распространение у торгутов и хошутов доктрины Гелук.

Для лам мировоззрение кочевников не было чем-то чуждым: «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» [Snellgrove, Richardson, 1968, p. 150–151]. Безусловно, как указывали Д. Снеллгроув и Х. Ричардсон, многое зависело от личных качеств монахов, их магических и подобных способностей. Была и встречная реакция, поскольку и сами кочевники выборочно подходили к учениям проповедников. «Мы привыкли думать о китайском, тибетском или мусульманском влиянии среди кочевников. Разумеется, такие представления значимы, но

²⁵² Здесь в древности жили цяны, потом Амдо вошел в состав Туфаньского царства с центром в Лхасе. Позже было царство Цонка, затем он составил немалую часть государства Си Ся [Lanham, 2016, p. 5]. Эта часть северо-тибетского плато, традиционно населенная тюрко-монгольскими народами, до сих пор изучена недостаточно. Она была мало известна европейской науке и в XVI–XVII вв. определялась как Катай, а иезуитами понималась как земля пресвитера Иоанна [Hosne, 2018, p. 245]. Также и Тибет к началу XVII в. был практически неизвестен для европейцев, а иезуиты, бывшие в Дели при Могольском дворе, считали, что Тибет – это Катай, как было отмечено еще Марко Поло. Вслед за Марко Поло, понимавшим Тибет как провинцию Великого Катая (а последнее он считал государством Чингисхана), европейские путешественники воспринимали Катай как соседнее с Китаем государство [Hosne, 2018, p. 246]. Вместе с тем считалось, что Катай – это Китай [Lash, Kley, 1993, p. 1773].

²⁵³ Согласно В. Д. Шакабпе, «в конце XV – самом начале XVI вв. большие группы халхов и ойратов из Хора и Монголии начали прибывать в амдоский Дам (Domé), и все более крупные группы монголов продвигались в такие места, как Арик, обращая пустыню в родные земли, где они могли найти воду и траву. В истории (изучения) этих событий неясно, был ли проведен анализ, чтобы определить, насколько полезной или вредной была эта иммиграция для Тибета» [Shakabpa, 2010, p. 275].

оставляют вводящее в заблуждение впечатление. Помещенные в такие рамки, кочевники предстают пассивными получателями, преодолеваемые хитрыми, культурно более изощренными соседями и соперниками. На мой взгляд, более полезно думать в терминах активного и избирательного присвоения кочевниками оседлой культуры, материальной и духовной», – отмечает Т. Олсен [Allsen, 2002, p. 28]. Вероятно, ойратов, вернее, их лидеров буддизм интересовал не только с точки зрения содержания учений (тантризм, магия), но также его возможностей способствовать поддержанию существовавшего порядка.

Свидетельства о ранних контактах ойратов с Гелук есть в «Биографии Далай Ламы Третьего»: в 1558 г. Соднам Гьяцо направился в сторону северного Тибета, где у него состоялась встреча с монголами [Ngag dbang, 1977, p. 82–84]. Их было около 1000 мужчин и женщин, и они были названы как «hor», «sog» и «stod hor pa», иначе говоря, как ойраты. Один из этих местных жителей обратился к ламе со словами: «Я верил прежде школе Кармапе и особенно Дрикунг, но сейчас я понимаю, что только ты являешься истинным Прибежищем! Прошу даровать мне Бога-покровителя и [разрешить] построить храм»²⁵⁴ (цит. по: [Ngag dbang, 1977, p. 84]). Этот отрывок доказывает, что эти ойраты (вероятно, торгуты или хошуты), кочевавшие в северных (северо-восточных) регионах Тибета и имевшие духовных учителей из Кагью, уже в середине XVI в. оказались под воздействием лам Гелук.

Аналогичное сообщает и А. М. Позднеев: Абадай, старший сын Нунуху, около 1577 г. в одном из сражений разбил ойратов и взял в плен около 1000 человек²⁵⁵. Пленные ойраты оказались «поклонниками секты Цзонхавы»²⁵⁶, имели здесь своих лам, совершали свои богослужения и проч.» [Позднеев, 1883, с. 108]. Этими последователями буддизма Гелук были, скорее всего, хойгты и торгуты. Подчинение Абадаем ойратов Амдо было одним из результатов военных действий, которые вели против западных монголов Алтан-хан и другие восточно-монгольские правители.

²⁵⁴ «...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 zhiig gnang ba dang / dgon pa 'debs dgos pa'i zhu ba phul ba ltar».

²⁵⁵ Абадай в 1577 г. при урочище Кубкэр-герийн разбил ойратов и «посадил ханом» над ними своего сына Субагатая [Позднеев, 1883, с. 104]. Но уже через 10 лет, в 1586 г., после смерти Абатая, ойраты восстали, умертвили Субагатая и объявили себя независимыми.

²⁵⁶ Х. Хаслунд, со слов торгутских лам, также отмечает, что желтое учение вначале «распространилось из Тибета в Джунгарию и оттуда в ханство Тушету в Халха Монголии», где было значимо влияние красного учения [Haslund, 1935, p. 283–284].

Такая ситуация возникла как следствие целой цепочки событий, в которую оказались вовлечены потомки хагана Даяна с начала XVI в.

После Даяна²⁵⁷ правил его внук Бодиялаг (1504–1547 гг., хаган с 1544 г.), которому удалось сохранить централизованную власть только у такого сильного народа, как чахары. Затем правителем был его сын Дарайсун (1520–1557 гг., хаган с 1548 г.). Но власть Тумэн-Дзасакту-хана (1539–1593 гг., хаган с 1558 г.), сына Дарайсуна, скоро перестала признаваться Алтаном²⁵⁸. Последний проводил независимую внешнюю политику, даже желал сам поставлять дань ко Двору²⁵⁹ [Покотилов, 1893, с. 162], но в этом ему было отказано, «так как даннические отношения в системе китайской традиционной политической теории не допускали возможности принимать дань от феодала, не обладавшего высшим титулом» [Скрынникова, 1988, с. 12]. Таким образом, Алтан был носителем центробежных тенденций.

В то время «халхаские мелкие владельцы распоряжались своею судьбою совершенно самостоятельно: требования хана не могли быть для них обязательны, они могли противоречить им, отказываться от их исполнения и, в крайнем случае, производить совершенный раздор и отделяться... Таким образом Халха в течение XVI и в начале XVII столетия представляла собою отдельные, одно от другаго независимыя княжества» [Позднеев, 1883, с. 102]. Конечно, «халхаские князья собирали общие сеймы и составляли союзы, но постановления этих сеймов не были обязательны для тех, кто не соглашался на них», – отмечает А. М. Позднеев [Позднеев, 1883, с. 103].

Политическое развитие восточных монголов, а также экономические и социальные перемены определяли их миграцию на новые территории: они «в XVI в. стали продвигаться в обширные северо-западные области застенного Китая, которые в те времена были очень слабо заселены» [Златкин, 1983, с. 65]. Далее, описывая ойратов XV–XVI вв., И. Я. Златкин пишет, что «аналогичные процессы протекали и в западной части страны, у ойратских феодалов» [Златкин, 1983, с. 65], которые частью продвигались к Кукунору.

²⁵⁷ Согласно Т. Д. Скрынниковой, в XVI – XVII вв. потомок Чингисхана, правитель Монголии, приходил к власти согласно «принципу примогенитуры»; передача трона внутри «золотого рода» борджигин еще с конца XIII в. стала наследственной [Скрынникова, 1988, с. 9].

²⁵⁸ Алтан получил от хагана Дарайсуна титул «шитну-хан» [Скрынникова, 1988, с. 12].

²⁵⁹ В «Мин-ши» отмечено, что в 1541 г. «Алтан... послал Ши-тянь-чуя (Shih T'ien Chueh) на границу в Датун предоставить дань. Губернатор... согласно указу императора, отверг ее», после чего Алтан совершил ряд нападений на приграничные регионы [Jagchid, 1970, p. 63].

К тому времени ситуация в Кукуноре (Цинхае) изменилась значительно. Согласно «Мэн-гу-ю-му-цзи», в период Мин в Цинхае жили сифани (западные фани, т. е. северо-тибетские кочевники), а в 1509 г. этот регион был занят неким монгольским старшиною, прозванным *морским разбойником* [Чжан-му, Хэ, 1895, с. 117]. В разъяснении к тексту сказано, что это были Ибура и Эрдус, которые, «провинившись перед своим государем, собрав народ, бежали на запад и, узнав о богатствах цин-хайского края, напали на него и разграбили» (цит. по: [Чжан-му, Хэ, 1895, с. 418–419]). С тех пор китайские Ганьсу и Синин оказались под постоянной угрозой со стороны этих «разбойников», особенно Ибуры (также именуется Ибири), ойратского лидера, упоминаемого в китайских источниках с 1510 по 1536 гг.²⁶⁰ [Serruys, 1977, p. 371]. В 1511 г. он со своим союзником Ордосом (вероятно, монголом)²⁶¹ был разгромлен Даян-ханом, и они вместе с подданными бежали к региону озера Кукунор [Serruys, 1977, p. 372]. Ситуация оставалась напряженной до тех пор²⁶², пока туда не прибыл Алтан с двумя сыновьями²⁶³. В Кукуноре Алтан-хан «оставил правителем сына своего Бинь-ту, а второго сына Бинь-ту посадил в Суньпане, на южном берегу Хуанхэ» [Успенский, 1880, с. 160]. Как уже было отмечено, это случилось в 1570 г., когда после захвата города «Четырех ойратов»²⁶⁴ он стал беспокоить набегами сининскую границу [Чжан-му, Хэ, 1895, с. 232].

Т. Барфилд, анализируя набеги кочевников на Поднебесную, пришел к выводу, что у первых была определенная стратегия, которую он обозначил как «стратегия внешней границы», основывавшаяся «на устрашении или принуждении имперского правительства Китая к сбору необходимых средств и выплате их кочевникам» [Барфилд, 2009, с. 79]. «Минцы испугались, отправили к нему посольство, дали титул сунь-вана (кня-

²⁶⁰ По мнению Г. Серрайса, под Ибуром (И-пу-ла) следует понимать Ибрахима, сына Амасанджи [Serruys, 1977, p. 375]. Он стал тайши после смерти Бег-Арслана [Elverskog, 2003, p. 70, note 1].

²⁶¹ В «Драгоценной сутре» он назван Бурхай-тайши [Elverskog, 2003, p. 84, note 43].

²⁶² Согласно Й. Элверскогу, Ибари (Ибрахим) тревожил Ланьчжоу, границы Тибета, Хами и других соседних регионов вплоть до своей смерти в 1533 г. [Elverskog, 2003, p. 79, note 17].

²⁶³ В 1530-х гг. Алтан активизировал свою внешнюю политику. Уже в начале 1540-х гг. он атакует Шаньси и ведет переговоры по нормализации монголо-китайских отношений [Elverskog, 2003, p. 91–92, note 76], в последнем случае ему помощь оказывали шаманы [Elverskog, 2003, p. 98, note 104].

²⁶⁴ Алтан подчинил себе местных, цинхайских ойратов: согласно Ш. Джэгчиду, в «Минши-лу» в записи, относящейся к 1571 г., Алтан-хан назван правителем западных монголов [Jagchid, 1970, p. 56].

зя-внука), также золотую печать и заключили с ним мир... Сунь-ван – это шунь-и-ван» [цит. по: Чжан-му, Хэ, 1895, с. 232]. Это случилось в 1571 г. В ответ на минский указ Алтан поблагодарил императора за его Небесную милость – титул и допуск к рынкам, а также за разрешение поставлять дань [Jagchid, 1970, р. 64]. Получение титула открыло Алтану китайские рынки и дало возможность отправлять посольства ко двору с поднесением «дани», однако по факту он не более чем «уравновесился» с чахарскими сородичами в своей значимости (для Пекина), т. к. с точки зрения системы власти у монголов он был не *primus inter pares*.

Алтан вновь оказался перед проблемой обретения высокого статуса, который устроил бы его как чингисида. В «Белой истории» (с монг. «Arban buyantu nom-un sagan teuke» – «Белая история о десяти добродетелях») сказано, что только тот мог возвышаться над всеми, кто был хаганом-чакравртином, кто распространяет сутры и дхарани²⁶⁵. Таковыми монгольская историческая традиция считала Чингисхана и его внука Хубилая. Развитие событий заставляло Алтана обращать внимание на жреческую (религиозную) функцию, присущую всем чингисидским правителям. Еще в 1566 г. его племянник Хутухтай Цэцэн-хунтайджи, тесня ойратов, занял северный Амдо, где познакомился с ламами Борса, Канси, Дархан, Усундур Шанжин и Алтан Санджир [Ahmad, 1970, р. 87], которые, возможно, были приверженцами школы Гелук [Richardson, 1958, р. 155]. Сам Алтан в начале 1570-х гг. имел тесный контакт с амдоскими ламами Ариг и Асен ([Bell, 1992, р. 111]; [Wylie, 1962, р. 105]; [Элверског, 2003, р. 129, note 204]).

Причины, повлиявшие на решение Алтана пригласить Соднама Гьяцо, неоднократно изучались специалистами. По А. М. Позднееву, Алтану надо было выделиться из остальных монгольских правителей, у которых в фаворе были красношапочные школы²⁶⁶ ([Позднеев, 1880, с. 5]; [Позднеев, 1883, с. 104]). Противоположное мнение было высказано Х. Ричардсоном: монголы практически забыли буддизм [Richardson, 1958, р. 150]. В. Хейссиг выделял антибуддийскую активность правителей Мин в первой половине XVI в., когда монахи бежали к монголам [Heissig, 1980, р. 25–26]. Й. Элверског пишет, что Алтан был связан

²⁶⁵ 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. 12–13].

²⁶⁶ Как правило, *красношапочными* школами именуются все иные направления тибетского буддизма, кроме Гелук, последняя именуется также *желтошапочной*.

с буддийской сектой Белого Лотоса и часто запрашивал у минского двора буддийские сакральные предметы (тханки, статуи, четки и др.) [Elverskog, 2003, p. 129, note 202].

Большую роль в приглашении Соднама Гьяцо, будущего Далай-ламы, к Алтану сыграли Асен-лама ([Okada, 1992, p. 648], [Элверског, 2003, p. 129, note 204]) и третья жена Алтана – Джонгген, ойратка ([Elverskog, 2015, p. 6]; [Владимирцов, 2002, с. 258–259]). Также и племянник хана, Цэцэн-хунтайджи, просил его пригласить лидера Гелук [Moses, 1977, p. 94]. И Алтан сделал выбор в пользу буддизма, как это было при Чингисхане и его первых наследниках²⁶⁷. Видимо, первые крупные пожертвования в пользу буддийской религии были сделаны им еще в период завоевания Кукунора²⁶⁸, когда в ряде мест этого региона были возведены буддийские храмы [Дугаров, 1983, с. 22].

В то время практически никакого вовлечения во внутреннюю обстановку в Тибете со стороны Минского Китая не было. Император Чжу Хоуцун (прав. в 1521–1567 гг., девиз правления Цзяцзин), в отличие от своего предшественника Чжу Хоучжао (прав. в 1505–1521 гг., девиз Чжэндэ), был последовательным оппонентом буддизма. Последующие императоры Чжу Цзайхоу (прав. в 1567–1572 гг., девиз правления Лунцин) и Чжу Ицзюнь (прав. в 1572–1620 гг., девиз правления Ваньли) также не уделяли большого внимания ламам и в целом тибетскому буддизму, что сыграло свою роль в его распространении среди ойратов и монголов [Бокщанин, Непомнин, Степугина, 2010, с. 197]. Вместе с тем это не означало, что Минские правители не принимали во внимание потенциал буддизма и лам. «У императоров Мин фактически не было никаких политических или военных интересов в Тибете как таковых... Мотивом политики Мин было поощрение националистической фрагментации среди тибетских лам и препятствование восстановлению отношений „лама-покровитель“ между любым из них и монголами», – считает Т. Уайли [Wylie, 2003, p. 471].

А. С. Мартынов отмечал, что, хотя буддизм вряд ли был привлекателен для китайских сановников, его значение с точки зрения политики они ста-

²⁶⁷ Алтан, находявшийся в натянутых отношениях с чахарами, которые претендовали на позицию охранителя юаньских порядков, решил поддержать Гелук, новую школу в отличие от прежней, превалировавшей при Юань и у чахаров – Сакья.

²⁶⁸ В «Мин-ши» отмечено следующее: «Под предлогом встречи с живым Буддой... продвигаясь на запад, он [хан Алтан] вторгся в страну ва-ла (ойратов), но был разбит. Этот лама [Соднам Гьяцо] посоветовал ему вернуться на восток...» (цит. по: [Tucci, 1949, vol. 1, p. 255]). Эта информация также подтверждает, что часть ойратов уже тогда жила между Тибетом и Монголией – у Кукунора.

ли оценивать, в частности, после обращения к ним Алтан-хана вначале с посланием, изобилующим буддийской терминологией, а затем попросившего прислать ему тексты сутр [Мартынов, 1978, с. 59]. Так, заместитель военного министра Ван Чун-гу, ведавший обороной западных границ, писал императору: «мы можем послать ему [их], чтобы проявить тем самым [все] объединяющее влияние Небесной династии... Необходимо каждому [посылаемому к Алтан-хану монаху] дать определенное должностное звание в главном буддийском управлении и пожаловать ему монашеское облачение, головной убор, подушку для сидения и пр., чтобы понравиться варварам и заставить их почувствовать благодарность [к этим монахам и проявить стремление] следовать их учению, тогда соглашения о дани будут соблюдаться намного лучше и на границах всегда будет спокойно» (цит. по [Мартынов, 1978, с. 59–60]). А. С. Мартынов резюмирует, что у китайских политиков буддизм «выступал наравне с институтами дани и администрации в качестве одного из важнейших средств воздействия на „варваров“» ([Мартынов, 1978, с. 60]; похожую мысль высказывал Й. Элверског: [Elverskog, 2003, p. 129, note 202]).

После двух приглашений, сделанных Алтаном в 1574 и 1576 гг., настоятель монастыря Дрепунг, фактически глава школы Гелук Соднам Гьяцо (bsod nams rgya mtsho, 1543–1588) отправился в ставку Алтана 3 января 1578 г.²⁶⁹ Его встреча с Алтаном произошла 19 июня 1578 г. [Kuijp, Tuttle, p. 467]. Подробности той встречи описаны в источнике [Elverskog, 2003, p. 154–163] и неоднократно изучались специалистами ([Ahmad, 1970, p. 89–92]; [Huth, 1892, vol. 1, s. 138–140]; [Tucci, 1949, vol. 1, p. 47–49]). Лама и хан обменялись титулами: Соднам Гьяцо получил особенный титул – *Далай-лама* (ta-la'i bla-ma badzra dha ra: Лама – Океан учения), Алтан-хан – *Чокьи гьялпо* (chos kyī rgyal po – Правитель веры) [Okada, 1992, p. 646]. Эти титулы были важными маркерами положения и взаимодействия их обладателей²⁷⁰. Стороны вспомнили свои прежние жизни: Соднам Гьяцо заявил, что Алтан в прежней жизни был Хубилаем, а он сам – Пагба-ламой [Bell, 1992, p. 115].

Одним из основных положений в буддизме является учение о перевоплощениях, в частности, высокореализовавшихся личностей, которые в тибетском буддизме называются «тулку» (sprul sku) и почитаются как фи-

²⁶⁹ По пути он вновь повстречался с лидерами тех ойратов, которых видел двадцатью годами ранее.

²⁷⁰ Описание встречи согласно монгольскому источнику дано у Й. Элверскога [Elverskog, 2003, p. 156–163].

зическое проявление (*nirmānakāya*) бодхисаттвы [Schwieger, 2015, p. 11]. Такому лицу приписывали особенные качества и свойства: умение видеть прошлое и будущее, обладать магическими способностями (например, управлять своим будущим воплощением) и т. п.²⁷¹ Первым такую «линию» начал Карма Пакши, глава Кармы черношапочной. В XIII–XIV вв. институт перевоплотившихся лам (тулку) за счет их авторитета значительно укрепился: они возглавляли школы и течения, стояли во главе монастырей, труды, написанные ими, становились руководящими для обучения молодых монахов и др.

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

Этот институт обрел не только религиозное, но и социально-политическое значение, он стал альтернативой кровнородственному наследованию, нивелировал остроту борьбы за власть как внутри клана, так и в масштабах разьединенной страны ([Андросов, 2011, с. 365]; [Schwieger, 2015, p. 13]). Однако роль и масштаб деятельности отдельных тулку были настолько велики, что направления тибетского буддизма использовали их влияние не только для реализации религиозных целей, но и для экспансии на другие земли, причем в последнем случае значительная роль отводилась еще одной уникальной тибетской традиции – модели отношений *чой-йон* (*mchod yon*) [Schwieger, 2015, p. 15–16]. Наиболее распространенная дефиниция этого понятия – «духовный наставник – светский покровитель»: лама становился объектом для почитания и подношения даров, покровительствуемым и защищаемым, а правитель – почитателем, дарителем и защитником [Ahmad, 1970, p. 79, 98]. Союз ламы и хана имел большое политическое значение, поскольку тем самым реализовывалась ранняя буддийская идея о духовном лидере, ведущем людей к благу (лама), и светском правителе (хан), который защищает религию и ее представителей, иначе говоря, были духовный учитель (место жертвоприношения) и жертвователь (донатор) (монг. *takil-un oron – öglige-yin ejen*) [Скрынникова, 1988а, с. 127]. Лама воспринимался также как религиозный советник и наставник правителя²⁷².

²⁷¹ Соответственно, существовала и существует целая традиция (комплекс мероприятий), связанная с поисками, обнаружением и идентификацией такой личности.

²⁷² Годан одним из первых монгольских правителей оценил значимость этой тибетской традиции. Сакья Пандита приводит следующее его мнение: «Если я буду охранять (мир) светским законом (*mi chos*), а ты божественным... законом (*lha chos*), то разве учение Шакья Муни не будет распространяться за все пределы внешнего океана?.. Проповедуйте учение со спокойным умом, а я обеспечу всем, что вам нужно» (цит. по: [Tucci, 1949, vol. 1, p. 10–12]). Безусловно, эта теория уходит своими корнями в ранние



Прибытие Соднама Гьяцо к Алтан-хану (фото автора)

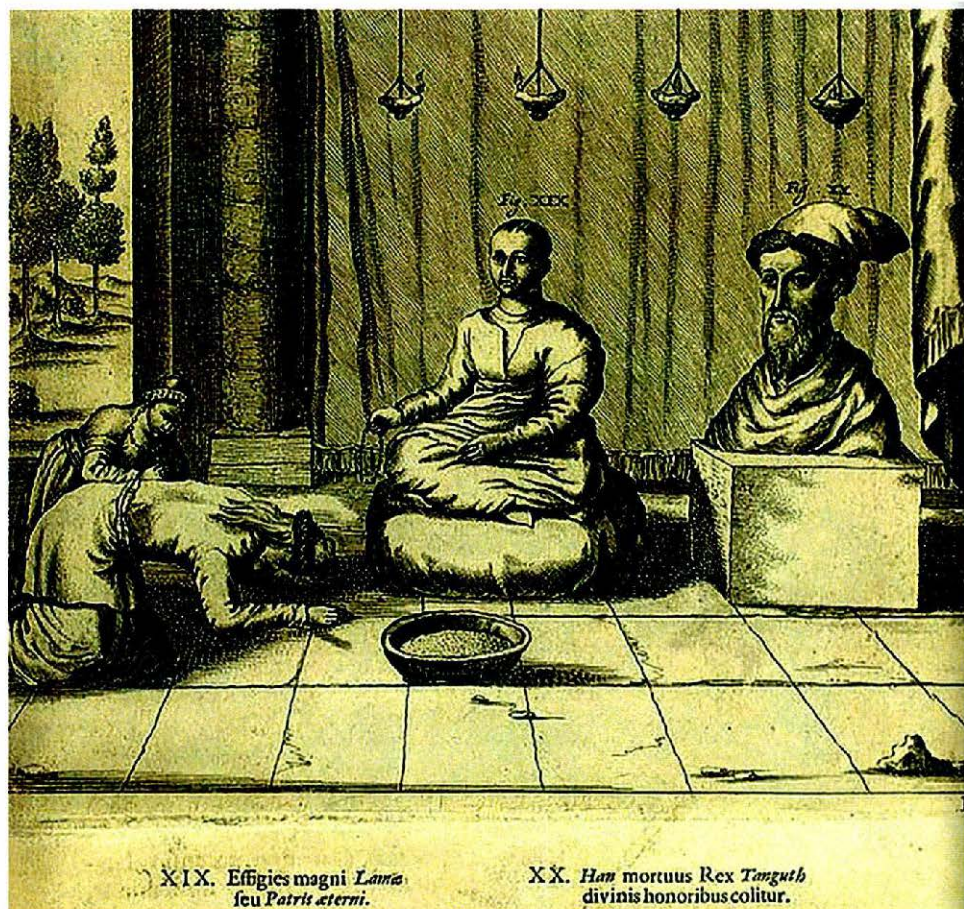


Лама Нейджи-тойн

(Walther Heissig. A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century// Anthropos. 1953. Bd. 48, H. 3./4, pp. 493-536. Рисунок со стр. 528 (об.)). Портрет из «Собрания ежедневных молитв» корцинского монастыря Ользе бадарайсан сюме (Oljei badaraysan sūme).



Далай-лама Пятый Лобсан Гьяцо
(The Potala. Holy Palace in the Snow Land. China travel
and tourism press, 1996. С. 57)



Далай-лама (Пятый) и хан (Гуши)
 (Kircher A. China Illustrata. Transl. by Dr. Charles D. Van Tuyl.
 Б.м., 1986. Р. 66)



Ханша Гунджи доставляет статую Авалокитешвары в Лхасу
(The Potala. Holy Palace in the Snow Land. China travel
and tourism press, 1996. С. 119)



Дипа Сангье Гьяцо (фото автора)

Практики шаманизма не изгонялись полностью²⁷³, хотя необходимость их запрета была специально подчеркнута Соднамом Гьяцо. После этой встречи император Ваньли прислал Далай-ламе титул «Гйонгчингшири Лама всего человечества» с печатью, официальную шапку, одеяние и эдикт. В документе указывалось: «Хорошо, что вы исполнили надежды сорока племен западных монголов²⁷⁴, которые стали моими подданными» (цит. по: [Sangs rgyas, 1999, p. 219]). Император пригласил Далай-ламу к себе.

А. М. Позднеев заключает: ламы школы Гелук попали в Халху «главным образом с запада из Чжунгарии и с юга из внутренних монгольских хошунов» [Позднеев, 1883, с. 106]. Таким образом, к 1570-м гг., когда Алтан явил желание встретиться с Соднамом Гьяцо и распространять учение Гелук в своих владениях, у ойратов это учение уже завоевывало умы. Позже, когда Соднам Гьяцо посещал Алтан-хана, главе Гелук с целью выразить свое уважение нанес визит некий ойратский лидер. В «Истории Тибета» Далай-лама Пятый указывал: «К учителю Соднаму Гьяцо прибыл ойрат и преподнес „Сутру Золотого Блеска“ ... Будучи спрошенным (Учителем) о названии священного текста, он ответил, что это Алтан Герел»²⁷⁵ (цит. по: [Ngag dbang, 1967, p. 120]). Это лишний раз подчеркивает тот факт, что буддийское учение имело распространение среди ойратов²⁷⁶ уже в последней четверти XVI в., а ламы школы Гелук были почитаемы ими.

Буквально вскоре после встречи Алтана с Соднамом Гьяцо, т. е. с конца XVI в., у монголов Халхи имел место особый период в развитии идентичности – прежде всего ввиду принятия новых титулов главами трех халхаских земель Северной Монголии. По Т. Д. Скрынниковой, халхаские правители «обратились к практике, примененной тумэтским

индийские, тибетские и центральноазиатские политико-религиозные традиции [Бира, 1978, с. 87].

²⁷³ Сам Алтан-хан был погребен по шаманскому обычаю, и только по требованию Далай-ламы он был эксгумирован и вновь захоронен по буддийским обрядам ([Elverskog, 2006, p. 112]; [Elverskog, 2015, p. 6]).

²⁷⁴ Здесь подразумеваются восточные монголы.

²⁷⁵ «Rje bsod nams rgya mtsho la o rod shig gis mdo sde gser 'od dam pa la phyag nas shus pa'i tshе / gsung rab kyi ming dri ba ghang bar / al tan kha rel zer shus pa'i tshе/». Алтан герел – ойратское название упомянутой сутры.

²⁷⁶ Здесь подразумеваются прежде всего торгуты и хошуты, населявшие Кукунорский регион. Остальные ойраты, в т. ч. большинство торгутов и хошутов, находились севернее и в рассматриваемый период времени продвигались из верховьев Иртыша в сторону его среднего течения (см. ниже). Следовательно, мнение ряда специалистов, полагающих, что отсчет буддийскому учению у ойратов следует вести со второго десятилетия XVII в., неверно.

Алтан-ханом, т. е. присвоили себе титулы, которые давали право на более широкие полномочия» [Скрынникова, 1988, с. 16]. По нашему мнению, толчком мог послужить тот пример Алтана, что он не только получил титулы, но смог позволить себе вручать их сам, как делали прежде монгольские правители. Иначе говоря, у восточных монголов распространение Гелук среди высшего слоя подкреплялось вручением титулов и званий. Лайхур, внук Ашихая, титулуется уже хаганом, а его сын Субади (правнук Ашихая) получает от Далай-ламы титул «Дзасакту-хан» («законный хан») [Норбо, 1999, с. 174]. На востоке Халхи Шолой, правнук Гэрэсэндзэ (1513–1549 гг.), стал звать себя Сэцэн (Цэцэн)-ханом («мудрым ханом»). Если Ашихай (западная Халха), как прямой наследник Гэрэсэндзэ²⁷⁷, наследовал высокий титул отца²⁷⁸, то через поколение уже не его сын, а потомок другого сына Гэрэсэндзэ, Абадай (Центральная Халха), показал свои возможности для лидерства: подчинил себе часть ойратов и торговал с Южной Монголией. Он же посетил Соднама Гьяцо (Далай-ламу), когда тот еще был у Алтан-хана²⁷⁹, и его потомок назвал себя Тушэту-ханом. Так в конце XVI в. в Северной Монголии (Халха) образовались три больших владения, во главе которых стали Тушэту-хан, Дзасакту-хан и Цэцэн-хан [Sneath, 2010, p. 397].

Т. Д. Скрынникова считает, что буддизм в Монголии возродился благодаря поиску Алтан-ханом и другими подобными «децентрализаторами» «новой концепции, способной обеспечить достаточно обоснованную аргументацию права высшей власти» [Скрынникова, 1988, с. 20]. Дальнейшая борьба за лидерство между Дзасакту-ханом (линия Ашихая, запад) и Тушэту-ханом (оппозиция, восток) обусловила привлечение ими в политику ламства, которое в немалой степени составлялось из их ближайших родственников.

Таким образом, благодаря укреплению школой Гелук своего влияния в Амдо это учение стали воспринимать ойраты – торгуты и хошуты. Заинтересованность лам Гелук и монголов во взаимной поддержке обусловила встречу в 1578 г. Соднама Гьяцо и Алтан-хана, в результате чего был воссоздан союз, подобный тому, что был между Хубилаем и Пагба-ламой, а лидер Гелук получил титул «Далай-лама». Тем самым возрожда-

²⁷⁷ Одиннадцатый сын Даяна, чьей матерью была ойратка.

²⁷⁸ Также известен как Ашихай-дархан-хунтайджи [Норбо, 1999, с. 174].

²⁷⁹ Далай-лама подарил ему бурхана и дал почетное имя – Вачир (как признание того, что в нем воплотился бодхисаттва Очирвани/ Ваджрапани), отсюда он стал известен и как Вачир-Бату-хан ([АВПРИ. Ф. 143. Оп. 491. Д. 575. Л. 112]; об этом писал и А. М. Позднеев [Позднеев, 1883, с. 72]).

лась идея объединения всех монголов под знаменем религии, тогда как борьба чингисидов между собой за власть часто вела к кровопролитным столкновениям. Минские императоры, со своей стороны, были заинтересованы в укреплении тибетским буддизмом своих позиций у ойратов и восточных монголов, поскольку это способствовало «приобщению к цивилизации» «варваров», т. е. помещало их в определенную зависимость от императора. Буддийский фактор повлиял и на появление у трех халхаских лидеров особых титулов (Тушэту, Дзасаху и Цэцэн), чем подчеркивалось их отличие (и независимость) от хаганов, возглавлявших чахаров.

3.2.1. Маньчжурская экспансия на юго-востоке Монголии и осложнение религиозной ситуации в Амдо

То, что лидеру школы Гелук был дарован титул «Далай-лама», впрочем, не усилило ее позиции в Тибете. Гелук по-прежнему претерпевала нападки Карма Кагью. Ситуация могла измениться после смерти Соднама Гьяцо в 1588 г. в Южной Монголии, когда его очередным воплощением был признан внук Алтана, получивший имя Йонтен Гьяцо (*yon tan rgya mtsho*, 1589–1617 гг.). Новый Далай-лама в 1603 г. срочно был вызван в Лхасу, поскольку вновь начались столкновения между сторонниками Гелук и силами правителя Цзана²⁸⁰. Молодой Далай-лама, возглавивший Гелук в 1614 г.²⁸¹, много времени тратил на свое духовное образование и стремился к достижению мирной ситуации в Лхасе. Он, кажется, старался не допускать вовлечения монголов и ойратов в тибетские дела: «Пока я здоров... западные монголы²⁸² не будут угрожать Тибету» (цит. по: [Sangs rgyas, 1999, p. 223]).

²⁸⁰ Правители Цзана традиционно были покровителями красношапочной Карма Кагью.

²⁸¹ Это произошло в присутствии множества известных лам, император прислал ламу Соднама Лодро (*Bsod nams blo gros*) и подарил Йонтену Гьяцо титул «Всеохватывающий Ваджрадхара Будда», также преподнес официальное одеяние с шапкой и печать [Sangs rgyas, 1999, p. 224]. До того он прошел курс обучения в Ташилунпо у своего наставника Лобсан Чокьи Гьялшена (*Blo bzang chos kyi rgyal mtshan*, 1570–1662), которому в признательность дал титул «Панчен ринпоче» («Великий драгоценный учитель»). Панчен станет наставником и следующего, Пятого Далай-ламы, который после кончины Панчена утвердит его перевоплощенца как эманацию будды Амигхы. С тех пор начинается линия тулку Панчен-лам.

²⁸² Судя по контексту, Далай-лама подразумевал восточных монголов. Но чуть ниже приводятся его иные слова, где он проводит четкое различие между монголами: «Третий Далай-лама не только утвердил Гелук среди восточных и западных монголов, но также возродился в моей семье» (цит. по: [Sangs rgyas, 1999, p. 225]), поэтому нельзя вовсе исключить того варианта, что выше Далай-лама все же имел в виду ойратов.

В период 1610 – 1618 гг. цзанские правители Карма Пунцок Намгьял (kar ma phun tshog nam rgyal, прав. в 1611 – 1621 гг.) и его сын Карма Тенсунг Вангпо (kar ma bstan srung dbang po, прав. в 1621 – 1642 гг.) захватили провинцию Уй, что повлекло усугубление положния Гелук. Ситуация ухудшилась ввиду смерти молодого Далай-ламы в январе 1617 г., так и не успевшего достичь договоренностей с участниками политического процесса в Центральном Тибете.

Между тем, в тибетские дела все более вовлекались монголы (в основном тумэты, т. е. южные монголы), осевшие в регионе Кукунора при Алтан-хане. Одним из наиболее активных местных правителей был тумэтский нойон Холочи²⁸³, который стремился наладить отношения с различными направлениями тибетского буддизма²⁸⁴. В 1603 г. Холочи готовился к встрече с Далай Ламой IV [Дугаров, 1983, с. 56]. Согласно «Автобиографии Панчен-ламы» [The Autobiography, 1969, p. 3] и «Автобиографии Пятого Далай-ламы» [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 50], в 1621 г. на помощь Гелук пришли войска двух братьев – Гуру Хунтайджи и лхацун Лобсан Тензин Гьяцо, сыновей Холочи. В работе Далай-ламы отмечено, что их войска, которых было более чем две тысячи воинов, состояли из *хор* и *соз* – т. е. из монголов и ойратов²⁸⁵ [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 50]. Значительную помощь монголам оказали силы депа из Кийишодпа²⁸⁶. В результате «монгольские войска разгромили цзанцев... вследствие чего все ранее потерянное снова досталось... Гэлук» (цит. по: [Пагсам-джонсан, 1991, с. 127]).

Нет ничего странного в том, что в ситуацию в Тибете оказались вовлечены соседние народы, в частности, халха, тумэты и кукунорские ойраты. Позже в нее вмешаются и «южносибирские» ойраты, у которых буддизм уже оказывал немалое воздействие на политическое развитие их сообщества. Религия способствовала актуализации традиционных идей и представлений о взаимодействии власти и идеологии, когда духовному фактору придавалось первостепенное значение. Данный дискурс сыграл

²⁸³ В своей предыдущей работе автор настоящей монографии ошибочно полагал, что Холочи был двоюродным братом Хо-Урлюка [Китинов, 2004, с. 107–108].

²⁸⁴ Х. Ричардсон писал, что Десятый Кармапа в 1610 г. получил приглашение посетить «Короля (хана) Холочи» [Richardson, 1958, p. 155], но отклонил приглашение.

²⁸⁵ „hor sog gi dmag stong phrag gnyis lhag pa“. При необходимости Далай-лама указывает точный этнический состав войск этих братьев – например, что у них было три сотни воинов-тумэтов: “lha btsung chung ba dang gu ru hung thai ji’i mi bzang gis gtsos pa’i thu med sum brgya skor” [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 122].

²⁸⁶ Известный политический деятель Тибета в первой трети XVII века, активный сторонник Гелук.

свою роль, когда лидеры Гелук обратились в 1630-х гг. за помощью к тем, «дальним» южносибирским ойратам. В дальнейшем во внутреннюю политику Тибета, в т. ч. и Амдо, начнет все с большей активностью вмешиваться Цинская династия, но до того в Амдоском регионе проявят активность монголы Лигдан-хагана и Цогт-тайджи, выходцев из Чахара и Халхи.

Еще с конца XVI в. монголы (юго-восточные монголы) были заняты внутренними усобицами и все более попадали под орбиту влияния маньчжуров. Попытку укрепить централизованную власть предпринял Буян-тайджи (Цэцэн-хан) (1555–1603 гг., хан с 1594 г.), однако она не оказалась успешной. Особенно раздробленность была характерна для чахаров. В 1604 г. хаганом в Южной Монголии стал Лигдан²⁸⁷, который желал не только покончить с самовластием владельцев аймаков, «но и истребления всех ослушных вассалов, осмелившихся бороться с своим повелителем. Ожесточенные этой борьбой и притеснениями, аймачные владельцы решили совершенно оставить Ликдана и бежать от его постоянных нападений» [Позднеев, 1883, с. 115–116]. А. С. Мартынов писал: «Хорошо известно, что поводом для открытой вражды между Нурхац и Лигдан-ханом чахарским послужил именно статусный вопрос. В 1619 г. Лигдан-хан направил ко двору Нурхац посольство с грозным письмом, в котором он именовал себя «правителем монгольского государства с сорока десятками тысяч человек Батур Чингисханом» и требовал прекратить вторжения на территорию империи Мин» [Мартынов, 1978, с. 65]²⁸⁸. Недовольные политикой Лигдана установили сношения с маньчжурами и другими его противниками [Владимирцов, 2002]²⁸⁹.

Летом 1626 г. глава восточномонгольского племени харачинов Ооба хунтайджи принял покровительство Нурхац²⁹⁰ (1559–1626 гг.) – главы маньчжуров, «чтобы защитить себя от других монголов» ([Elverskog, 2008, p. 14]; об этом также писал З. Ахмад: [Ahmad, 1970, p. 291, note 22]), поскольку несколько знатных людей его племени были убиты чахарами и

²⁸⁷ Согласно принципу примогенитуры, законным правителем монголов признавался правитель чахаров как прямой наследник Чингисхана. Даже Даян-хан для усиления своей позиции женился на Мандухай, ставшей вдовой бывшего чахарского правителя Мандугула. Однако авторитет этих правителей с сер. XVI в. настолько пал, что их называли уже не монгольскими, а чахарскими ханами [Владимирцов, 2002, с. 448].

²⁸⁸ Чахары были «верными сообщниками последних [китайцев – Б. К.], и с одной стороны охраняли границы срединной империи, а в другой доставляли китайцам из своих прекрасных табунов лошадей для конницы и артиллерии» [Позднеев, 1883, с. 124].

²⁸⁹ У маньчжуров были и брачные связи с «некоторыми аймаками в восточной Монголии», и они стали «вмешиваться во внутренние дела Чахарского дома» [Бичурин, 1828, с. 200].

²⁹⁰ Нурхац стал ханом в 1616 г.

халхами. Более подробно ситуация раскрывается в «Мэн-гу-ю-му-цзи»: представители восточномонгольского племени харачинов (карциньцев) сообщили маньчжурскому правителю о «беззакониях» чахарского правителя и предложили ему помощь в борьбе с Лигданом. «По указу для личных переговоров с карциньцами был отправлен посланец. В 7-й луне карциньцы прислали ко двору ламу с 530 человек. Тогда князьям 3-й ст., Ацзиге и Шото, повелено было встретить их, угостить пиром и заколоть белую лошадь и черную корову для произнесения клятвы. В 9-й луне император лично выступил в поход против чахар» (цит. по: [Чжан-му, Хэ, 1895, с. 200, прим. 103]).

Данный отрывок позволяет обнаружить, кроме политических сфер, некие переходные или, вернее, общие зоны, где культуры могли контактировать без ущерба для своих принципиальных религиозных или иных постулатов. Судя по всему, кроме учения и практик буддизма (посольство харачинов возглавил лама), все еще было значительно влияние шаманизма, что подтверждается проведением особого обряда с лошадью и коровой между монголами и маньчжурами.

Когда Хунтайджи (Абахай, правил как Тайцзун с 1636 по 1643 гг.) возглавил маньчжуров после смерти Нурхаи в 1626 г., в религиозной сфере он пошел по пути своего соперника Лигдана – стал покровительствовать школам Сакья и Кагью²⁹¹, поскольку те среди монголов все еще обладали немалым авторитетом. На такой шаг повлияли, прежде всего, политические причины: Хунтайджи, с одной стороны, нужно было привлечь монголов к войне с Минским Китаем, с другой стороны, он нуждался в идеологической основе для оправдания определенной преемственности своего правления (династии) от прежней монгольской Юань. Соответственно предполагалось воссоздать важнейшие элементы юаньской политической структуры, в которой значимое место занимали институты тибетского буддизма²⁹².

²⁹¹ Духовными наставниками Лигдана были Майдари-хутухта и Цонэцорджи (от Кармала) и Сакья Панчен Шарба Ананда Шри Бадра (от Сакья), причем последнему, прибывшему к хану в 1617 г., Лигдан вручил титул «Ваджрадара хутухту лама» [Скрынникова, 1988, с. 15]. Что касается маньчжурских лидеров, то Нурхаи еще в 1621 г. был посвящен в практики школы Сакья представителем этого направления тибетского буддизма ламой Олут Дархан Нанцо [Grupper, 1984, p. 51].

²⁹² Эта черта политики маньчжуров отразится на влиянии буддийских иерархов у монголов: понимая значение и роль у них религии, императоры создавали баланс светской власти передачей аналогичного объема власти их духовным лидерам; таким образом, у монголов появились два высших социальных класса с альтернативной властью, из-за чего отпадала опасность их объединения и совместного действия [Moses, 1977, p. 120].

Акцент на религию как важный элемент системы управления и взаимодействия должен был обеспечить авторитет императора и всей правящей фамилии среди монголов и тибетцев. Маньчжуры точно уяснили суть понимания руководителями тибетцев и монголов необходимости некой особой буддийской монархии как, вероятно, сущностной составной имперской власти. Согласно Указу Хунтайджи от 15 июня 1632 г., маньчжурам в Монголии запрещалось разрушать храмы, забирать религиозную утварь, притеснять монахов, однако следовало записать их число [Скрынникова, 1988, с. 40].

Армия Лигдана была разбита войском Хунтайджи, который «преследовал бегущих до гор Хиньганских» [Бичурин, 1960, с. 501]. Продвижение маньчжурских войск вынудило Лигдана уходить в западном направлении. В 1627 г. он подчинил себе тумэтов и ордосцев, занял Хух-Хото (Коке-Хото) и стал угрожать халхасам, в т. ч. Алтын-хану, и даже ойратам: «И говорит тот царь Чагир-кан²⁹³: как де дойду до русских и я к ним, к руским людей, учну своих послов посылать, одноконечно де мне побивать Алтына-царя да белых и черных калмыков» [МИРМО, 1607–1636, 1659, с. 311–312]. В отписке Красноярского воеводы А. Дубенского в Тобольскую приказную избу мы также находим: «...в нынешнем же во 137 году [1629 г.] мая в 11 день... Ивашко Тимофиев с товарищи приехали из Матарские земли и сказали в съезжей избе: идет де из-за Китайского царства царь неведомо какой, а называют ево Дючюн-кан, а имени ему не знают, и Китайское царство взял и Лабинское государство взял же, и Алтына де царя розвоевал, а будет де мугал воевать. А называетца де: я де неверным царем всем царь²⁹⁴; один де велик государь царь русской, да я де другой царь, а больши де нас двух нет никова. А хочет де итти до русских городов» [МИРМО, 1607–1636, 1959, с. 146].

Однако его планам, какими бы они ни были, не пришлось осуществиться – в мае 1633 г. Хунтайджи вновь возглавил поход против Лигдана, последний был вынужден оставить свою столицу (Хух-Хото) и двинуться на юго-запад, намереваясь «бежать к тангутам [т.е. тибетцам – Б. К.], но еще до положенного времени умер от оспы²⁹⁵ в Шаравэйгуре» [Бичурин,

²⁹³ В русских документах Лигдан назван как Чагир, Чегир, Дючюн, Дючин.

²⁹⁴ Интересный оборот («неверным царем всем царь»), прозвучавший в 1629 г. – важный исторический факт, определенно указывающий, что уже тогда Лигдан считался «неверным», т. е. противником учения Гелук, которого придерживались ойраты и немало восточных монголов.

²⁹⁵ Согласно Б. Я. Владимирцову, он скончался в сентябре 1634 г. на пути в Кукунор [Владимирцов, 2002, с. 265]. «Жемчужное ожерелье» указывает на Цинхай (Ганьсу) как место смерти Лигдана [Elverskog, 2007, p. 69].

1960, с. 502]. П. Швигер считает, что цзанский правитель Карма Тенсунг имел возможность обратиться к Лигдану с просьбой о помощи, а последний «мог действительно рассматривать Тибет как возможное место бегства» [Schwieger, 2015, p. 41]. По Б. Я. Владимирцову, в начале XVII в. монголы оказались перед лицом растущей силы маньчжуров, ойратов и слабеющей династии Мин. Стоял вопрос – за кем идти, за ойратами или маньчжурами? Лигдан выбрал третий путь – воссоздание «монгольской чингисханидовской державы, на котором он и погиб» [Владимирцов, 2002, с. 263–264].

Хунтайджи досталась статуя Махакалы²⁹⁶, и монахи, находившиеся при ней, перешли к нему. Н. Я. Бичурин сообщает, что у одной из его супруг была обнаружена «престолонаследственная печать Юаньского двора с китайской надписью»²⁹⁷. По случаю этого, а также по причине подчинения ряда других монгольских народов маньчжурский лидер «принял титул императора и царство свое наименовал Дацин, т. е. Великое Цинское. 1636 год есть первое лето сего Нового Царства» [Бичурин, 1960, с. 503]. Хунтайджи объявил себя императором *хуанди* (*huangdi*, *hūwangdi*).

После гибели Лигдана в поисках новых поставщиков лошадей Пекин договорился с халхасами, и в 1636 г. «сэцэн хановцы уже начали меновую торговлю лошадьми с Китаем» [Позднеев, 1883, с. 124], что, безусловно, не понравилось маньчжурам. А. М. Позднеев приводит письмо Хунтайджи, в котором он напомнил халхасам о заключенном между ними союзе и припомнил судьбу чахаров ввиду их торговли лошадьми с Китаем, т. е. пригрозил им²⁹⁸ [Позднеев, 1883, с. 125]. Цэцэн-хан Шолой в конце того же 1636 г. послал Вайцзан-ламу к Хунтайджи с информацией о прекращении общения с Пекином. В ответ тот отправил с Цаган-ламой подарок Цэцэн-хану: четки, ткани, лук, меч и др. Это не

²⁹⁶ Махакала – дхармапала (защитник) учения Будды, которому посвящен сложный культ поклонения. Восходит к шиваизму [Андросов, 2011, с. 282]. В Тибете в основном почитается в школе Сакья. Обычно изображается в гневной форме. Статую передал ему сакьяский Шарба-хутху, она в свое время была преподнесена Пагба-ламой императору Хубилаю.

²⁹⁷ Многие современные исследователи подвергают сомнению эту историю и считают, что она была выдумана маньчжурами для легитимации своего господства над монголами и последующего утверждения своей власти в Китае [Weiers, 1994]. Нечто подобное имело место в 1294 г., когда монголами была «найдена» нефритовая печать – «Печать, передающая Государство», которая использовалась всеми предыдущими династиями, пока ее не потеряли чжурчжэни при покорении Сун. Находка «стала важным аспектом пропаганды права монголов править Китаем» [Elverskog, 2003, p. 69].

²⁹⁸ В конце 1637 г. под давлением маньчжуров и корейский ван был вынужден прекратить союзнические отношения с минским Китаем.

осталось незамеченным другими лидерами, и уже в следующем году «к маньчжурам потянулись посольства как от тушету хана, так и от цзасакту хана» [Позднеев, 1883, с. 125]²⁹⁹. По Н. Я. Бичурину, в 1638 г. для всех трех ханов было утверждено предоставление дани: каждый был обязан присылать восемь лошадей и одного верблюда белого цвета – «девятибелую дань» [Бичурин, 1960, с. 503].

Правители маньчжуров желали привлечь монголов как союзников во вторжении в Китай и проявили культурную связь с их образом жизни. В указе, который Хунтайджи в 1640 г. направил монголам – подданным Мин, он акцентирует языковую близость между их народами:

«Мы донесли это многим монголам. Почему вы должны умереть ради китайской династии [Мин], у которой другой язык? Если вы пойдете к китайцам, разве вы не будете убиты? Если вы, посоветовавшись и совместными усилиями убив китайских чиновников и солдат, сдадитесь нам вместе с поселением, мы будем рады предоставить звания и ранги [вам]. Если у вас нехватка чего-то, или у отдельного человека, мы будем рады даровать гер (юрты), скот и слуг. Теперь вы услышали, что мы поощрим монголов, которые перейдут к нам... Учитывая тот факт, что мы сказали «подчиняться», если вы не подчинитесь, но потом пожалеете об этом, то какая будет польза от этого?» (цит. по: [Mongols, Turks, 2005, p. 473]).

У южных монголов после их подчинения управлению династии Цин была введена новая административная система, превратившая монгольских правителей в цинских чиновников, способствовавших маньчжурской администрации в использовании кочевников для реализации целей растущей империи. Таким образом, цинская военно-административная система управления и политической власти заменила местное (традиционное) управление, когда прежние патриархально-генеалогические отношения были замещены новыми, построенными на территориальном принципе [Markov, 2001, p. 333]. В административно-управленческой системе ведущую роль во взаимоотношениях между маньчжурами и монголами был призван сыграть институт Лифаньюань (Палата внешних сношений), созданный в 1638 г. Со временем он включил в себя шесть министерств [Cosmo, 1998, p. 292–295] и стал важным институтом в установлении доверительных отношений между Цин, с одной стороны, и приграничными народами Центральной Азии, с другой [Ning, 1993]. Согласно Э. Родасу, «Палата по колониальным делам (Лифаньюань) отвечала за связи с мон-

²⁹⁹ Таким образом, ламы играли немаловажную роль в установлении мирных отношений между монголами и маньчжурами.

голами, тюрками и тибетцами, живущими в отдаленных областях Цинской империи» [Rhoads, 2000, p. 46, 293]³⁰⁰.

Немалая часть подданных Лигдана добралась до Кукунора, где незадолго до их прихода стал править халхаский Цогт-тайджи (1581–1637 гг., также известен как Цокту-тайджи). Это был просвещенный правитель своего времени, поэт и переводчик, в частности, трудов Миларепы³⁰¹ [Чимитдоржиев, 1978, с. 62]. Цогт-тайджи имел тесные связи с чахарами, и когда в 1624 г. маньчжуры подчиняли себе Южную Монголию, он воздвиг на своих землях монумент «в честь 20-летия правления Лигдэн-хана» [Чимитдоржиев, 1978, с. 63]. Поскольку Цогт-тайджи поддерживал, едва ли не в единственном числе, объединительную политику Лигдана и борьбу с маньчжурами, то его вынудили покинуть Халху, и он направился со своими подданными к Кукунору. Здесь, как отмечалось, еще со времен Алтан-хана правили тумэты, подчинившие себе местных ойратов и совместно совершавшие рейды в Тибет, однако с прибытием халхасов они сами были вынуждены признать власть Цогт-тайджи [Владимирцов, 2002, с. 265]. Вскоре к этим монголам присоединились чахары Лигдана.

Таким образом, буквально в течение нескольких лет в начале второй трети XVII в. резко изменилась этническая, религиозная и политическая мозаика Кукуновского региона. Поскольку у этих монголов не было центральной власти, то они доставляли немало проблем своим соседям – Тибету и Китаю. Религиозные перемены заключались в том, что школа Гелук, и до того не обладавшая сильным влиянием в этом регионе, столкнулась с усилившимися подшоколами Кагью, поскольку Лигдану и Цогту³⁰² были более близки учения красных шапок. Действительно, в литературе существует мнение, что Цогт-тайджи и Лигдан-хан придерживались анти-гелукпинской политики и были рьяными сторонниками красношапочных школ [История Калмыкии, 2009, т. 1, с. 296] – вероятно, подразумеваются Сакья и Кагью. Иногда причину видят в политических мотивах: маньчжуры и халхасцы проводили прогелукпинскую политику, что повлияло на противоположный религи-

³⁰⁰ П. Кроссли сообщает, что «из-за своей особой связи с Монголией Лифанюань вел все связи с Россией в XVII и XVIII веках и все административные дела тибетских религиозных лидеров» [Crossley, Siu, Sutton, 2006, p. 22, note 18].

³⁰¹ Миларепа (XI–XII вв.) – известный тибетский йогин, поэт, тантрик. О нем писал В. П. Андросов [Андросов, 2011, с. 289].

³⁰² В одной из записей Цогту «малая надпись начинается поклонением Samantabhadra, чем обнаруживает свою принадлежность красношапочному учению северного буддизма, что, конечно, несколько не удивительно, потому что мы знаем Цокту-тайджи как... покровителя красношапочников» [Владимирцов, 2002, с. 233].

озный выбор Цогт-тайджи и Лигдан-хана [Чимитдоржиев, 1978, с. 64–65], однако еще Б. Дандарон указывал на неверность такой оценки [История Кукунора, 1972, с. 18–19]. Как было замечено Б. Я. Владимирцовым, надо обратить внимание на политический подтекст событий, поскольку Цины успешно пользовались религией для достижения своих целей. Им было важно показать Лигдан-хана как человека, решившего уничтожить буддизм, и в частности, Гелук, поскольку в таком случае «на второй план отступает главная причина гибели „последнего чингисханида“: соперничество и борьба с манджурами» [Владимирцов, 2002, с. 241].

Лигдан был следующим правителем после Алтана, объединившим светские и сакральные титулы. Согласно «Шара туджи», его полный титул звучал как «Линдэн-хутухту, величайший, чингис-даймин-сэцэн, победоносный во всех сторонах света, пала-чакравартин, тай-тайсун, небожитель среди небожителей, всемирный Хормуста, повернувший золотое колесо, царь учения» [Желтая история, 2017, с. 89–90]. Цогт поддерживал лишь Карма Кагью и, еще будучи в Халхе, воевал с сородичами, которые были покровителями других школ тибетского буддизма [Schwieger, 2015, p. 41]. Таким образом, уже тогда среди монголов были межрелигиозные столкновения. Цогт был разбит и направился в Кукунор. Поскольку тумэты, а также другие амдоские племена поддерживали школу Гелук, Далай-ламу и Панчен-ламу, то сражения халхасов Цогта с тумэтами также имели характер межрелигиозной войны. Такие комплексные обстоятельства и определили враждебное отношение Цогта к Гелук [Чимитдоржиев, 1978, с. 65]. В результате он стал союзником правителя Цзана, многолетнего оппонента *желтых шапок* [Владимирцов, 2002, с. 245]. Также можно указать на поход Арслана, сына Цогт-тайджи, который в 1635 г. был послан в Цзан, но остановился в северной части Тибета (в Даме) и стал наводить там свой порядок [Тэрбиш, 2008, с. 132–134]. Но с ним отказался встречаться Десятый Кармапа Чойинг Дордже (Choying Dorje, 1604–1674 гг.) – значит, заключает П. Швигер, не все кармапинцы были на стороне Лигдана и Цогта [Schwieger, 2015, p. 43]. Тем не менее Арслан по пути в Лхасу исполнял указание своего отца уничтожать здания Гелук, чем значительно ослабил присутствие этой школы в северо-восточных регионах страны [Дугаров, 1983, с. 37]. В начале февраля 1636 г. Арслан в Лхасе дважды встречался с Далай-ламой и сделал простирания³⁰³ [Schwieger, 2015, p. 44].

³⁰³ Арслан вскоре скончался. По мнению П. Швигера, скорее он не был убит, как считается, а умер из-за болезни [Schwieger, 2015, p. 44]. О судьбе Арслана писал Б. Я. Владимирцов [Владимирцов, 2002, с. 245].

Противостояние между монголами, последователями *желтых* и *красных шапок*, позволяет заключить, что «ламаизм, почти не успев распространиться в широких массах, превратился в орудие не только идеологической, но и политической борьбы» [Дугаров, 1983, с. 33].

Рождение Далай-ламы Четвертого в семье потомка Алтан-хана скрепило отношения между монголами и тибетцами (сторонниками школы Гелук), что способствовало росту интереса к буддизму у первых и обретению военной поддержки вторыми. В изучаемый период времени происходят значительные трансформации на дальнем юго-востоке монгольского мира, у чахаров, где Лигдан-хаган потерпел поражение от маньчжуров. Правители последних вознамерились воссоздать империю и объявили о переходе к ним символов власти Юань (статуя Махакалы и юаньская печать). Покровительством различным буддийским школам (особенно Сакья и Кагью) и заявлением о себе как о подлинных продолжателях идей Чингисхана, его политических преемниках маньчжуры стремились усилить свое влияние в Тибете и Монголии. С бегством в Кукунор из Халхи Цогт-тайджи, практически единственного противника экспансионистских планов маньчжуров, сторонника Карма Кагью, и прибытия туда же подданных Лигдана, выступавшего против Гелук, ситуация в Амдо приобрела напряженный характер, поскольку там фактически начались межрелигиозные столкновения. Попытка Цогта обрести влияние в Тибете не увенчалась успехом: его сын Арслан поклонился Далай-ламе, что еще больше накалило религиозную ситуацию в регионе.

3.2.2. Этнополитические причины распада Второй (Средней) конфедерации ойратов и фактор школы Гелук

Вероятно, уже в конце XVI в. ойратским лидерам стало ясно, что их конфедерация столкнулась с трудностями по причинам перемен в составе самих ойратов, усиления одних и ослабления других и в связи с изменениями в окружавшем их политическом пространстве³⁰⁴. Весь XVI в. прошел

³⁰⁴ Еще с конца XVI в. Московское государство стало расширяться на восток и в целом закреплялось в Сибири, продвигаясь в том числе в сторону ойратских кочевий. Переговорный процесс между русскими и ойратами имел место, начиная с первых лет XVII в. Однако основные внешнеполитические проблемы у ойратов уже много лет были связаны с восточными монголами и минским Китаем, в частности, это предотвращение и разрешение вооруженных конфликтов. Нахождение консенсуса получало должное одобрение со стороны императорского двора, выражавшееся во вручении титулов правителям кочевников и возможности вести торг.

в военных действиях с набирающими могущество тюркскими народами с юга и запада и халхасами с востока. Ситуация ухудшалась бесконечными внутренними распрями и социально-экономическими условиями проживания. С того времени начало формироваться понимание не просто наличия отдельных этнических групп элэтов, торгутов, хошутов, дербетов, хойтов и др., но и существования между ними известных различий.

Для внешнего мира ойраты были, как правило, объединяемы понятиями «ойрат», «калмык», «сог-по», «вэй-ла-те» и т. п., иначе говоря, их выделяли и отождествляли. Источники излагали историю ойратов как единую, однако это была история отдельных ойратских групп. Вместе с тем нельзя считать, что ойратам рассматриваемого периода была чужда идея единения: во-первых, они мотивировались внутренними и внешними обстоятельствами на объединение, однако эволюция их политического и этнического развития диктовала разделение и распад. Во-вторых, вновь актуализировалась проблема идеологии, которая могла бы побороть центробежные тенденции и таким образом сохранить ойратов как единый, не разбитый на этнические фракции народ. Такая идеология не только должна была выстроить новую систему взаимоотношений между ойратскими этнополитическими объединениями, но также способствовать дальнейшему формированию их идентичности в условиях борьбы за свое существование.

Первый аспект подтверждается событиями военно-политической истории ойратов первой трети XVII в., своими истоками уходившими в процессы предшествующих периодов.

Кризис Второй конфедерации ойратов начался скоро – уже с середины XVI в., когда они стали терпеть поражения от халхасов и казахов и были вынуждены искать новые маршруты кочевков.

Специалистами еще в недостаточной степени изучены вопросы, связанные с территориями, где кочевали ойраты до их миграции к Иртышу, и отдельные моменты все еще требуют уточнений. Так, в «Истории Калмыкии» отмечается, что на рубеже XVI–XVII вв. они на западе доходили до верховьев рек Нарын и Чу (Семиречье), войдя в соприкосновение с казахами. Севернее были дербеты, занимавшие земли вдоль Черного Иртыша и близ Зайсана, южнее – хошуты, чьи кочевья достигали Восточного Туркестана. Вдоль Тарбагатая шла территория торгутов; на востоке граница шла близ оз. Баркуль [История Калмыкии, 2009, т. 1, с. 252]. В качестве источника информации указывается карта, составленная на основе документов, опубликованных в сборнике МИРМО, и издан-

ная в 1959 г. [История Калмыкии, 2009, т. 1, с. 742]. Следует заметить, что та карта ценна прежде всего указателями миграции дербетов и торгутов вдоль Иртыша, но, например, она ничего не сообщает о продвижении джунгаров и других ойратов.

За прошедшие более чем полвека вышли и продолжают публиковаться источники и работы, где местоположение ойратов постоянно уточняется. Так, несколько более подробную информацию, в целом приложимую к обсуждаемому вопросу, дает И. Я. Златкин: «в 70–80-х годах XVI в. на восточном фланге ойратских кочевий, ближе всего к восточно-монгольским владениям находились хойты, за которыми располагались торгуты, а еще дальше – чоросы, дербеты и хошоуты» [Златкин, 1983, с. 68]. Мнение И. Я. Златкина в целом представляется верным; правда, он не приводит их точную локализацию, а информация о чоросах нуждается в дальнейших исследованиях.

На востоке ойраты занимали следующие земли: хойты кочевали у Каракорума (откуда их в 1552 г. вытеснил Алтан-хан) и вокруг Хангайских гор, западнее были торгуты³⁰⁵, чьи земли были вдоль Черного Иртыша и, вероятно, ниже оз. Зайсан, а также у Тарбагатай. На них спустя 10 лет Алтан-хан напал со своим племянником – ордоским Хутухтай Цэцэнхунтайджи, они убили их лидера Хара-Бугура и наполовину уничтожили торгутскую армию [Цэнгэл, 2017, р. 79]. Еще западнее, вдоль Иртыша (возможно, до оз. Ямыш) шли кочевья дербетов [Успенский, 1880, с. 72]. Хошуты занимали регион бывшего Бешбалыка, т. е. обитали на самом востоке Джунгарской котловины. Уместно отметить, что таково было расположение этих ойратов уже около середины XVI в. После своего разгрома торгуты стали продвигаться ниже по Иртышу, в сторону дербетов. Таким образом возникла объединенная торгуто-дербетская группировка вдоль среднего течения Иртыша, которая стала угрожать землям сибирского «царя» Кучума – последний был вынужден до 1583 г. поставить «городок Кулары... опасной крайной Кучюмовской от калмык, и во всем верх Иртыша крепче его нет» [Ремезовская, 1907, с. 342] на левом берегу Иртыша, в междуречье Ишима (левый приток) и Туи (правый приток).

Вероятно, уже после победы над торгутами Алтан-хан пошел на север Западной Монголии – он пересек горы Кокей³⁰⁶ и напал на кочевавших там

³⁰⁵ Здесь подразумевается более многочисленная северная группа этих ойратов, была еще южная, проживавшая в северной части Амдо, на своей прежней родине.

³⁰⁶ Находятся в западной части совр. пров. Увс Монголии.

олётов и баатутов³⁰⁷ [Elverskog, 2003, p. 110]. Под олётами следует понимать будущих джунгаров, которые продолжали так называть себя после исхода элётов в конце XV в. Таким образом, картина миграции ойратов выглядит следующим образом: первыми пострадали хойты, которые во многом подчинились восточным монголам и позже составят едва ли не основную массу населения земель Алтын-ханов; затем вниз по Иртышу двинулись торгуты, и с ними пошли находившиеся ниже по течению дербеты. Олёты ушли в северном направлении, т. е. не столько в сторону Иртыша, сколько к истокам Енисея. Бешбалыкские хошуты пошли к Иртышу после 1570-х гг., позже других ойратов, когда войска Алтан-хана направились к Кукунору, где осталась меньшая группировка хошутов. Именно такие маршруты перемещений этих ойратов и позволяют понять хронологию и локализацию их вступления в контакт с русскими властями.

На карте № 3 «Миграция ойратов в конце XVI – начале XVII вв.», где приведены также данные из карты «General Map of China, Ming period», составленной по документам минского периода [The Historical Atlas, 1996, p. 42–43], показано, что к 1582 г. ойраты уже были у р. Кулунда в Иртышско-Обском междуречье, севернее оз. Ямыш. Они были обозначены на минской карте как «ойратский гарнизон» (瓦剌驻军处) и «ойратский бастион» (瓦剌堡垒), что говорит в пользу наличия там укрепленных пунктов ойратов (торгутов и дербетов). В целом же ойраты – показаны как *ва-ла* (瓦剌) – были на большой территории: от земель значительно северо-западнее озера Зайсан и до Западной Монголии. Можно предположить, исходя из предыдущей информации, следующее расположение ойратов: гарнизон и бастион составляли дербеты и торгуты, в Западной Монголии (в верховьях Енисея) были элёты (будущие джунгары). Но ситуация быстро менялась: И. Я. Златкин, приводя сведения о «колмацкия улусы», «колмыки», «калмыки» из Строгановской, Есиповской и Ремезовской летописей, пишет, что этот народ вышел на верховья Ишима и Оми и оказался непосредственно у Тары уже в 1590-х гг. и что отмеченное отражает «уже начавшуюся откочевку из Джунгарии» дербетов, торгутов и некоторых других ойратов [Златкин, 1983, с. 74–75].

Тайши дербетский Далай-Батыр и торгутский Изеней, дядя Хо-Урлюка, в 1608 г. уже кочевали по рекам Омь и Камышлов, где (в междуречье

³⁰⁷ Баатуы, в числе двух других ойратских народов – баргутов и хойтов – в событиях второй половины XVI – начала XVII вв. окажутся в числе наиболее пострадавших, и их судьба будет специально оговорена в законах 1640 г. (см. ниже)

Камышлова и Ишима) еще тремя годами ранее начал кочевать Хо-Урлюк [МИРМО, 1607–1636, 1959, с. 25, 28].

Неудивительно, что имена именно этих трех лидеров упоминаются в двух царских грамотах, которые санкционировали включение калмыков в правовое поле Московского государства. Грамоты были написаны в один день – 20 августа 1609 г., одна была адресована «к калмыцким тайшам Изеню и Далаю-Богатырю» [МИРМО, 1607–1636, 1959, с. 34–35], другая – «к калмыцкому тайше Хо-Урлюку» [МИРМО, 1607–1636, 1959, с. 35–37]. Интересно отметить, что в первом документе торгутский тайша Изеней упомянут наряду с Далай-Батуром, главой дербетов³⁰⁸, что, вероятно, следует понимать как обычную ситуацию в условиях быстрого перемещения ойратов на новые земли, когда не было оговоренных заранее маршрутов «своих» (улусных) кочевий, и ойраты разных улусов могли перемещаться совместно. Передача отдельной грамоты Хо-Урлюку, в частности, была обусловлена его более ранним контактом с русскими.

Калмыцкие посольства обычно посещали Тару, однако от Далай-Батыра и Изеня также бывали в Тобольске и Тюмени, до 1616 г. в Тюмени побывали послы и от хошутского Байбагаса [МИРМО, 1607–1636, 1959, с. 46]. Эти данные позволяют заключить, что в первые полтора десятилетия XVII в. на севере своих кочевий эти ойраты (прежде всего торгуты и дербеты) занимали Тоболо-Иртышское междуречье. Что касается джунгаров, то они впервые были зафиксированы в русских документах конца 1618 г. по причине их появления в Барабинской степи, в междуречье Оми и Оби [МИРМО, 1607–1636, 1959, с. 78]. Скорее всего, их к западной миграции из верховьев Енисея вынудило давление Алтын-хана³⁰⁹, самого могущественного противника ойратов (см. карту № 3).

Несмотря на то, что в рассматриваемое время ойраты все еще пребывали в составе конфедерации, их лидерам не удавалось организовать согласованную стратегию по борьбе с восточными монголами; возможно, основной причиной были внутренние разногласия. В силу таких обстоятельств какая-то часть ойратов на западе Джунгарской впадины, близ Семиречья, была вынуждена подчиниться власти казахского хана Тевеккеля [Моисеев, 1991, с. 16], но уже в 1599 г., после его гибели, они

³⁰⁸ По мнению М. Ходарковского, именно союз с Хо-Урлюком позволил Далай-тайши возглавить всех дербетов [(Khodarkovsky, 1992, р. 77). Далай-тайша был женат на сестре Хо-Урлюка [Санчилов, 2011, с. 11].

³⁰⁹ Он также входил в «послованье» с русскими властями, но обычно это происходило через Томск (осн. в 1604 г.) и Кузнецк (осн. в 1618 г.), т. к. дорога в Тару была перекрыта ойратами (расположение городов по отношению к землям Алтын-хана см. на карте № 3).

вновь стали независимы. Вообще же ситуацию с ойратами на западном фланге пока не представляется возможным изучить виду отсутствия релевантных источников.

Существовала еще одна группа ойратов на востоке (в основном это были хойты), которая оказалась под властью восточных монголов. После того, как прекратились военные действия, Лайхур-хан, лидер халхаского правого крыла, в 1590-х гг. поставил Шолоя Убаши-хунтайджи (1567–1623 гг.), своего двоюродного брата, правителем пограничного региона³¹⁰. Это и был Алтын-хан, «хотогойтский князь», именующийся в русских архивных документах как «Алтын-царь».

Ойратам приходилось бороться одновременно с Алтын-ханом и казахами [Миллер, 1937, с. 92], которые заключили между собой антиойратский союз: «слажился де Алтын-царь с Казадцкою землею» [МИРМО, 1607–1636, 1959, с. 113]. В 1620 г. давление Алтын-хана вынудило Хо-Урлюка, Байбагаса, Чокура перевести свои кочевья еще западнее, в междуречье Ишима и Тобола; Далай-Батыр с улусом пребывал «на Итыковых горах»³¹¹ [МИРМО, 1607–1636, 1959, с. 101]. В начале 1623 г. Байбагас «с товарищи» находился западнее Тюмени, близ Уфимской волости, Далай-тайша – «на Пенных горах в Казачьей земле» [МИРМО, 1607–1636, 1959, с. 120–121]. Но уже в июне 1623 г. тюменский воевода М. Б. Долгоруков сообщал тобольскому воеводе Ю. Я Сулешеву, что «збираютца они все тайши к Комышлову... а наряжаютца де оне все тайши войной на мунгальских людей, а жон своих и детей и скот и живот оставливают на Камышлове» [МИРМО, 1607–1636, 1959, с. 123]³¹² (см. карту № 3). Ойраты оказались в крайне стесненных обстоятельствах и должны были дать отпор самому опасному врагу.

В конце лета или в начале осени 1623 г. у Ямышева озера развернулась трехдневная битва между армией Алтын-хана Шолой Убаши-хунтайджи и

³¹⁰ Его государство, состоявшее в основном из хотогойтов (вероятно, происходивших в основном из хойтов) и урянхайцев, возникло на просторах между озерами Убсу-Нур и Хубсугул (северо-западная Халха), достигая на севере Саян, на юге – предгорий монгольского Алтая.

³¹¹ Скорее всего, это гора Едыге (горная сеть Улытау) в Центральном Казахстане. Есть также мнение, что Итыкова гора – это массив Еликты в Акмолинской области Казахстана, но такое маловероятно, поскольку Еликты находится в правобережье верховьев Ишима, а к тому времени (1620 г.) войска Алтын-хана могли совершать набеги вниз по Иртышу вплоть до Ямышевской, т. е. близко от Еликты, поэтому ойраты ушли за Ишим.

³¹² Видимо, на прежних кочевьях продолжали пребывать некоторые мелкие тайши. Так, когда в мае 1623 г. посланники от уфимского воеводы Г. Измайлова искали тайшей, они встретили дербетского Мангита-тайшу «в поле против Итыка горы железные», который сообщил им, что «брат его Талай с товарищи ныне пошли битись против муганского Алтына-царя им... до него, Талай, ехать месяца з 2» [МИРМО, 1607–1636, 1959, с. 124].

объединенными силами ойратов. У первого было 80 тыс. войска, ойраты выставили 50 тыс., названные в источнике как Четыре ойрата [qari dörbön ойрад] ([Гомбоев, 1858, с. 198]; [История Убаши, 2003, с. 37, 42]). Перед битвой хунтайджи принес в жертву своему черному знамени 7-летнего ойратского мальчика, т. е. совершил шаманское подношение. Мальчик же, как оказалось, был духом-хранителем ойратов и отомстил за свою смерть уничтожением всего войска Убаши-хунтайджи и гибелью его самого [История Убаши, 2003, с. 47]. Несмотря на крупную победу и очевидную необходимость сохранения союзнических отношений, личные обиды и желание отомстить за «несправедливость» вновь стали актуальны во взаимоотношениях между элитами ойратских этнических групп. Власть и роль хошутов, лидеров ойратов, были поколеблены – борьба между хошутами, начавшаяся в 1625 г., превратилась в крупномасштабную междоусобную войну среди ойратов ([Miyawaki, 1984, p. 158–159]; [Санчилов, 2008, с. 6–12]), что также вызвало их общее ослабление. Вместе с тем такие процессы позволили ойратам определиться с направлениями своих дальнейших перемещений.

Ойраты были заняты разрешением внутритерриториальной проблемы, т. к. в их среде шли процессы размежевания и консолидации: усиливавшиеся элэты (будущие джунгары) стремились подчинить себе других ойратов и захватывали земли их кочевий. Согласно источнику, «вначале Илийский край служил общим достоянием всех ойратских старшин, из которых каждый самостоятельно управлял своим народом»³¹³. Потом, когда чжунгарский старшина Батур-хун-тайцзи, отец знаменитого впоследствии Галдана, кочевавший у Алтая, опираясь на свою силу, стал обижать остальных ойратов, тогда Хо-урлэк, возмущенный этим, эмигрировал со своим родом в Россию и поселился на р. Волге (Эцзил). Тургуты помогали русским в их войнах...» ([Чжан-му, Хэ, 1895, с. 143–144]; [Джамбадорджи, 2005, с. 145]). В середине 1620-х гг. на фоне углубившихся противоречий (спровоцированных во многом межхошутскими столкновениями) случился раскол между тургутами и дербетами, когда первые продолжили движение далее в северо-западном направлении, а вторые остались кочевать в Прииртышье³¹⁴.

³¹³ Эта часть информации касается еще доиртышского периода ойратов.

³¹⁴ Уход части ойратов в Россию издавна является объектом исследования исторической науки, самые разные мнения были высказаны о целях такой миграции; в целом их можно объединить в три группы: 1. Это возрождение Монгольской империи (сторонниками первой группы мнений были Н. Я. Бичурин, А. М. Позднеев, Архимандрит Гурий); 2. Это вынужденная необходимость (В. М. Бакунина следует отнести к тем, кто считал такое

Если в 1613 г. торгуты кочевали у Эмбы и Иргиза³¹⁵, вынуждая живших там ногайцев уходить далее, на правый берег Волги, то уже в 1632 г. улусы Лоузана, сына главного торгутского тайши Хо-Урлюка, вышли к левобережью этой реки ([Пальмов, 1926, с. 6, 13]; [Колесник, 2003, с. 36–37, 43–44]). Их дальнейшая история и развитие будут определяться как взаимодействием с Российским государством³¹⁶, так и спецификой конфессионально-этнического окружения. Уход этих торгутов³¹⁷ положил начало завершению существования Средней ойратской конфедерации.

В изучаемое время все крупные этнополитические объединения ойратов были фактически независимыми образованиями со своей определенной территорией обитания (кочевков). Во главе стоял правитель, обладающий титулом тайша (тайш/ тайши)³¹⁸, которому подчинялись нойоны и зайсанги. Такие образования обладали общим термином улус, величина (значимость) которого зависела, например, от количества подданных, места обитания, наличия боеспособного войска и др. Улус мог по тем или иным причинам дробиться, во главе таких частей (аймаков) могли стоять зайсанги – родственники правителя улуса. Безусловно, свою роль сохра-

решение вынужденным шагом («за ссорою с хошоутскими и зенгорскими калмыками»); Ш. Б. Чимитдоржиев также считал продвижение ойратов в Сибирь вынужденной экспансией), 3. Это было естественным, возможно, временным решением. Основную позицию третьей группы мнений можно условно определить словами Н. Н. Пальмова: «Джунгария стала тесна для ойратов»; он отмечает скученность населения и недостаток пастбищ [Пальмов, 1928, с. 4]. Специалисты советского и постсоветского периода делают акцент на экономических причинах, в целом сближаясь с точкой зрения третьей группы. К последним следует отнести и тех, кто не считал причины, по которым калмыки ушли в Россию, принципиальными. И. Я. Златкин в своей работе рассмотрел соответствующие точки зрения ряда ученых (Н. Я. Бичурин, А. М. Позднеев, Н. И. Веселовский, С. А. Козин, Б. Я. Владимирцов) и выделил социально-экономические и политические причины.

³¹⁵ По Н. Н. Нефедьеву, в 1620 г. улусы Лоузанга и Йелдена (Эйденг), сыновей Хо-Урлюка, появились на берегах рек Ори и Эмбы, за ними шли хошоуты и дербеты [Нефедьев, 1834, с. 16].

³¹⁶ В политическом взаимодействии с русской стороной принимали участие и калмыцкие ламы. Так, согласно документу из РГАДА, в 1636 г. в Тобольск прибыло посольство от Хо-Урлюка, в составе которого были ламы или их представители (упоминаются Чорти и Бутурай) [РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. Д. 2. 1636. Л. 86 об.] (см. также: [РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. Д. 2. 1636. Л. 93]).

³¹⁷ Оставшаяся в Центральной Азии немалая часть торгутов, как и все остальные ойратские народы, с начала XVII в. оказалась тесно вовлечена во внутритибетские события.

³¹⁸ Как уже отмечалось, у ойратов система тайшей, запрещенная Даян-ханом, была возобновлена Алтан-ханом, но она отсутствовала в чингисидской системе власти. Тайшами были только главы самых крупных этнополитических объединений ойратов. В период Джунгарского ханства его лидер, как самый сильный среди всех глав ойратских государственных образований, примет титул *хунтайджи* (см. ниже).

няли и этническая идентичность, и понимание (сохранение) культурной, исторической и этнической преемственности с более ранними ойратами. Как следствие, происходило укрепление властной вертикали и в целом эффективности административной системы.

Тесное взаимодействие между ойратскими правителями и делегирование ими права представлять их интересы одному из лидеров, с одной стороны (внутренние условия), их контакты с правителями России и Китая, с другой стороны (внешние экономические и политические условия), и тибетскими духовными лидерами (Далай-ламой), с третьей стороны (духовно-идеологические условия) позволили в завершающий период этой конфедерации развиваться основным политическим практикам и структурам, давшим фундамент для создания в последующем ойратских государств. Основная последующая политическая новация будет состоять в том, что у ойратов вместо прежнего единого чуулгана возникнут его локальные версии и начнется формирование новых правящих линий в крупных этнополитических объединениях.

Именно в этот период сильного влияния Гелук у ойратов появились условия для формирования трех независимых государственных образований, с которыми считались такие мощные империи, как Цинская и Российская³¹⁹. Одно несомненно важное обстоятельство, отмеченное К. Этвудом, позволяет с новой точки зрения взглянуть на специфические последствия этого процесса (что проявится в ходе дальнейшей истории ойратов). То, что случилось в период 1580–1615 гг., после исторической встречи Алтан-хана и Соднам Гьяцо, знаменовало собой восприятие этими кочевниками не некой «стандартной» религиозной традиции, но особой воинственной формы тибетского обрядового буддизма [Atwood, 2004, p. 294]. Следует согласиться также с мнением А. М. Хазанова, указавшего, что «когда развитые племенные союзы превращались в государство, новая религия могла функционировать как объединяющая сила, как средство идеологического дистанцирования и признак независимости, и все это помогало процессу формирования государства» [Khazanov, 1994, p. 16].

Специалисты соотносят сведения из источников, повествующие о первых ламах Гелук из ойратов, как и вообще укрепление ими своего

³¹⁹ Иногда причину распада империи монголов и ойратских ханств ищут в миротворческом потенциале буддизма, который якобы негативно повлиял на боевой дух народа. Ясно, что такие оценки преувеличивают «влияние буддизма на изменение народного характера монголов; успешная борьба монголов с китайцами за свою независимость показала, что монголы не утратили прежних военных качеств. Таким же образом тибетцы именно после принятия буддизма, в VII в., выступили в роли завоевателей...» [Бартольд, 1968, с. 56].

влияния у этого народа, со становлением их ханств, т. к. религия в тех условиях часто оказывалась в центре политических событий. Хотя такие процессы были запущены еще ранее, знаковым событием следует считать посещение ойратов известным ламой Цаган Номын ханом, случившееся в начале XVII в.

В «Истории Калмыкии» отмечено, что «широкое распространение буддизма среди ойратов связано с именем торгутского князя Тэнэс-Мерген-Темене, который в 1604 г. пригласил для проповедей своего сына Цаган-Номин-хана (его также называют Майдари-хутухта и Очир Дара-хутухта), в миру Нейджи-тойн» [История Калмыкии, 2009, т. 3, с. 218]³²⁰. Такая трактовка информации от Габан Шараба и Б.-У. Тюменя, на которых ссылаются в этом томе, не вполне корректна. Вот что дано у Габан Шараба: «Тенус Мерген Темене вызвал для научения закону Цаган Номын хана и отыскал путь ездить в Тибет... И оный Цаган Номын хан обучил письменам и сидящих во тьме неведения просветил законом» [Габан, 2003, с. 90]; у Б.-У. Тюменя: «Весьма благодетельный ойратский доблестный нойон Тенес Мерген Темене (торгут) приглашением Цаган Номын хана (Майдари хутукта) открыл и указал дербен ойратам путь странствований в Тибет и усвоению подлинных тибетских номов (религиозных книг)» [Тюмень, 2003, с. 139]. Очевидно, что в обоих источниках не указано, что Мерген Темене и Цаган Номын хан состояли в родственных отношениях и что Цаган Номын хан – это Нейджи-тойн (1557–1653)³²¹. Аналогичное дается в «Истории Хо-Орлока»: «... во времена ойратского Байбагаса пригласили [еще одного хутугту] по имени Цаган-Номин-хан» [История Хо-Орлока, 2016, с. 32]. В «Биографии Нейджи-тойна» также нет сведений, что он бывал у ойратов после того, как ушел обучаться в Тибет в

³²⁰ Примерно то же дается в томе «Калмыкии» [Калмыки, 2010, с. 408].

³²¹ Согласно его биографии, написанной в классическом стиле буддийских жизнеописаний, Нейджи-тойн (в миру – Абида) вел обычную светскую жизнь. У него была семья, но после случая на охоте, когда им была убита лань, бывшая на сносях, он, с состраданием воспринявший чужую боль, бросил мирскую жизнь и ушел в монахи. Нейджи-тойн стал знаменитым буддийским проповедником, в намтаре (жизнеописании) он назван «Святой Хормуста» [Пурбуева, 1984, с. 66]. Особенно этот лама выделился на поприще борьбы с шаманизмом. О нем есть записи у Далай-ламы, который отметил, что Нейджи выделялся необычным поведением: раздавал всем свое богатство, объявил себя воплощением Цзонкапы, давал всем тантрические посвящения и т. п. [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 358–359]. Позавидовав его успехам и авторитету, Номон-хан из монастыря Чамлинг пожаловался на Нейджи-тойна императору; последний передал вопрос Далай-ламе, который направил своих приближенных – Мерген Качу и Сечен Вангпо – изучить ситуацию [Ibid, p. 359]. Звание «тойн» было религиозным аналогом светского звания «тайджи» [Aris, 2015, p. 137].

последней четверти XVI в., а расширенный вариант его имени дается как «богдо Нейджи-тойн далай Маньчжуши» [Пурбуева, 1984, с. 90]. Таким образом, это были два разных буддийских деятеля. О Цаган Номын хане, Очиро Дарайн хутухту, Майдари хутухту как одном и том же человеке, без упоминания Нейджи-тойна, писал еще Ю. Лыткин [Лунный свет, 2003, с. 354], И. Я. Златкин и А. А. Курапов также пишут о приезде к ойратам Цаган-номин-хана, не соотнося его с Нейджи-тойном ([Златкин, 1983, с. 101–102]; [Курапов, 2018, с. 76–77]).

Цаган Номын хан³²², более известный как Донкор-хутухта Жамбажамц (jam dpal rgya mtsho, 1588–1639), – это, согласно Л. Тэрбишу, третье перевоплощение Донхор Даваажанцана (Donkhor Manjuśrī khutugtu, 1476–1556), тибетского буддийского деятеля. Второе перевоплощение Ендонжамц (yon ten rgya mtsho, 1557–1587) известен тем, что был представителем Далай-ламы Третьего у Алтан-хана ([Тэрбиш, 2008, с. 48, 64]; [Эрдэнипэл, 2005, с. 221]). Вероятно, Цаган Номын хан прибыл к ойратам в 1616 г. по указанию Далай-ламы Четвертого Йонтен Гьяцо, который особо выделял ойратов. По Л. Тэрбишу «считается, что Цаган Номын-хан знал ойратов очень давно» [Тэрбиш, 2008, с. 65]. Согласно Эрдэнипэлу, «олётский Дзая-пандита – приемный сын хошутского князя Байбагаса. Когда олётские и торгутские князья начали отдавать своих детей в ламы, он в 1617 г. по указанию отца принял монашеские обеты от Донкор-хутухты Джамьянджамцо» [Эрдэнипэл, 2005, с. 245].

Таким образом, прибытие Цаган Номын хана к южносибирским ойратам способствовало укреплению у них учения Гелук. По мнению Ю. С. Лыткина, визит имел место в период с 1604 по в 1616 гг. [Лыткин, 2003б, с. 351]. В. Хейссиг дает наиболее раннюю дату – до 1599 г. [Heissig, 1980, p. 29]. По И. Я. Златкину и Э. П. Бакаевой, это случилось в 1616 г. ([Златкин, с. 102]; [Калмыки, 2010, с. 408]). Р. Таупьер считает, что с этого визита следует вести отсчет государству ойратов: «принятие религии является значительным шагом в государственном строительстве». Он ссылается на Пердью и тоже указывает на 1616 г., когда при встрече с этим ламой ойратская знать объявила о принятии буддизма (Гелук) в качестве государственной религии³²³ [Taupier, 2014, p. 25].

³²² К. Лидже пишет, что этот лама, тогда известный также как Манджуши-хутухту, стал известен как «Цаган номин хан» после того, как распространил учение Гелук у ойратов в 1616 г. [Lijei, 2002, с. 181].

³²³ Послы из Москвы, прибывшие на переговоры к дербетскому Далай-Батыру в 1616–1618 гг., упомянули лам, которые также участвовали в переговорном процессе [РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. Д. 2. 1618. Л. 14].

Во время встречи с ламой Байбагас решил стать монахом. На самом деле этот момент является принципиальным для понимания места этого лидера в системе ойратского управления и власти. Байбагас возглавил всеойратский чуулган десятью годами ранее, в 1607 г., после кончины своей матери, Ахай-хатун. Вероятно, имел место кризис власти ввиду падения прежней роли чуулгана, т. е. основная причина такого решения вряд ли может крыться в «осознании им бренности бытия», как обычно отмечается в литературе. Против его решения уйти в ламы выступили другие ойратские лидеры. Примечательны резоны, на которые они ссылались: «Расставшись с вами, нам трудно будет поддерживать в целости государство (орон нутук); будучи тойном, вы не будете уже оказывать нам своей милости» [Тюмень, 2003, с. 140]. Таким образом, Байбагас указан в источнике как важное лицо (лидер) для сохранения единства объединения ойратов (орон нутук), более того – его мнение в делах духовных также было решающим: «Так его ханское степенство благодетельный Байбагас руководил ойратских нойонов в религии Будды, вывел их с пути десяти черных грехов и наставил на путь десяти белых добрых деяний (добродетелей)³²⁴» [Тюмень, 2003, с. 141]. Конечно, тогда у ойратов не было единого государства, однако показателен авторитет Байбагаса как главы чуулгана. Повторим, что речь идет о ситуации с положением этого лидера и значения чуулгана в 1616 г.

Обсудив ситуацию с Цаган Номын ханом, ойратские лидеры решили направить на учебу в Тибет своих сыновей³²⁵. Последнее вводило новое правило: духовная власть тоже передавалась в руки правящих семей.

Следовательно, это правило оказалось увязано с развитием религии у западных монголов. Как отмечал М. Вебер, «судьба религии в значительной степени обусловлена ... социальной природой того слоя, который является в первую очередь носителем интеллектуализма»; эти интеллектуалы «философски перерабатывают» религиозные учения [Вебер, 1994, с. 166–168]. Данное замечание М. Вебера не только важно для понимания отдельных страниц истории религии у ойратов, но также объясняет некоторые причины поддержки ими Гелук: первыми ламами Гелук, вышедшими из ойратской среды, стали представители знатных семейств, получившие

³²⁴ О десяти белых деяниях и их влиянии на управление государством говорится в «Белой истории» – «Цаган теуке» (упоминавшаяся выше работа "Белая история о десяти добродетелях").

³²⁵ Тогда в ламы были посвящены по одному сыну ойратских правителей: джунгарского Хара-Хулы, дербетовского Далая, хошутского Кундулен-Убаши, торгутского Хо-Урлюка и др.

образование в стенах монастыря Таши-лхумпо, а также в лхаском монастыре Дрепунг Гоманг. Учение Цзонкхапы, благодаря роли, например, торгутских и хошутских лам, стало укрепляться у западных монголов, как отмечалось выше, еще при Далай-ламе Третьем. В. Хейссиг считает, что речь должна идти о периоде не позже середины XVI в. (он указывает на 1547 г.), «когда западномонгольские племена эльтов и ойратов, предположительно, к этому времени должны были быть под сильным очарованием ламаизма» благодаря таким «апостолам» ламаизма, как «Нейджи-тоин, рожденный сыном западномонгольского правителя торгутов» [Heissig, 1980, p. 26]³²⁶. В. Хейссиг не называет школу тибетского буддизма, говоря вообще о «ламаизме», но в данном случае показательно время укрепления у ойратов тибетского буддизма – середина XVI в.

Большую роль в формировании ойратских государств сыграл хошутский Зая-пандита³²⁷. Благодаря своим выдающимся достижениям на поприще учебы он стал очень известным ламой и получил имя Зая (Победоносный). По окончании обучения его направили для проповеди учения Гелук к ойратам. И. Я. Златкин полагал, что тибетские лидеры командировали Зая-пандиту к ойратам не столько по религиозным, сколько по общеполитическим причинам. Он также заметил, что это совпало с периодом формирования трех ойратских ханств и разгромом чахаров [Златкин, 1970, с. 26]³²⁸.

Основной скрепой для ойратов, чья прежняя конфедерация распадалась, явилась единая религиозная идентичность: понимание себя не

³²⁶ Р. Груссе был уверен, что ойратские лидеры приняли буддизм (имеется в виду учение Гелук) благодаря Байбагасу как наиболее влиятельному лидеру того периода [Grousset, 1970, p. 523]. В. А. Моисеев также считал, что буддизм в Джунгарию «в его ламаистской форме» проник в начале XVII в. [Моисеев, 1991, с. 34]. Следует отметить верность замечания Й. Элверскога, что «хотя монгольские источники, особенно Эрдэнийн тобчи, утверждают, что после династии Юань (1368) монголы полностью позабыли или игнорировали буддизм до Алтан-хана, это неверно» [Elverskog, 2003, p. 129].

³²⁷ Зая-пандита по прибытии в Лхасу некоторое время жил у дикпы [Златкин, 1970, с. 25]; «находясь на учении, пребывая в окружении Его Святейшества Далай-ламы и сделавшись ламой, [Зая-пандита] прожил в общей сложности двадцать два года» [Норбо, 1999, с. 42]. Учитывая его обучение на факультетах цаннид и тантры и пребывание в Лхасе, можно предположить, что Зая-пандита окончил обучение около 1639 г., вероятно, в Дрепунге.

³²⁸ У ойратов к тому времени, вероятно, произошли изменения в трактовке права на власть чингисидов: важна не принадлежность к прямым потомкам Чингисхана, но следование его установлениям и преданность его Ясе. «Поскольку большинство монголов было под властью маньчжуров, ойраты, должно быть, считали себя единственными преемниками Монгольской империи, все еще гордившимися независимостью» [Miyawaki, 1992a, p. 269].

только объединенными в части религии (буддизма), когда во многом уже было покончено с шаманизмом, но также несущими ответственность за судьбу этой религии, т. е. западные монголы определяли себя защитниками учения Гелука³²⁹. Такие настроения тем более мотивировались в ситуации постоянной борьбы с враждебными народами, из-за чего у ойратов и калмыков «религия и этническая принадлежность слились в воинственной солидарности против чужих» [Atwood, 2006, p. 625].

Распад Средней конфедерации создавал условия для разрешения затянувшегося экономического кризиса. Можно полагать, что попытки вырваться из экономической изоляции составляли едва ли не основную задачу ойратских лидеров. Для ойратов многое зависело от обладания землей. Вернее, для кочевников Великой степи важна была не земля как таковая, но травостой, как необходимое условие скотоводства: «земля имела смысл лишь как кочевье (нутук), как зона, которую можно бросить, поменять на другую и вернуться на старое пастбище» [Непомнин, Иванов, 2010, с. 375]. Крупные или сильные этносы Степи развивались в своей логике исторического движения – они поочередно приходили к власти на огромных пространствах Степи, чтобы потом уступить место другим. «Данное движение по кругу представляло собой прохождение каждым этносом следующих стадий: племенная организация – вождество – государство – кочевая империя»; до последней стадии доходили не все народы [там же]. Если джунгары во главе ойратов вернутся на исконные земли народа, то хошуты захватят Кукунорский регион, который, в общем, был им знаком и ранее³³⁰, а торгуты в поисках новых земель с хорошим травостоем дойдут до Волги и Дона. Этими этнополитическими объединениями³³¹ будут созданы независимые государства – Джунгарское, Хошутское и Калмыцкое. Образование этих государств станет важным результатом существования Второй конфедерации³³² и завершением прежних форм конфедераций.

³²⁹ Как считает К. Этвуд, ойраты в своей политике были «фанатиками» буддизма, он объясняет это не только политическими и подобными резонами, но и давней связью между этим народом и буддизмом (из частного разговора автора с К. Этвудом).

³³⁰ В. И. Колесник, отмечая места кочевий основных ойратских групп в конце XVI – начале XVII вв., показывает хошуты как территориально наиболее близких к Тибету [Колесник, 2003, с. 40].

³³¹ В данном случае даются названия основных объединений, сплотивших вокруг себя более слабые.

³³² Становление Калмыцкого ханства имело свою отдельную историю, которая будет рассмотрена в соответствующем месте.

В период существования Второй конфедерации некоторые из ранних ойратских этносов распались и вошли в состав более крупных родоплеменных групп ойратов. Так, значительная часть багатудов (баатутов) во время династии Мин мигрировала на территорию Урянхайского тюмена³³³ [История Калмыкии, 2009, т. 1, с. 204]. Их положение было закреплено в «Великом уложении» 1640 г.: «Начиная с года огня-змеи (1618) поколения баргуты, батуты и хойты, находившиеся в Монголии, должны остаться у монголов, находившиеся у ойратов, остаются у ойратов»³³⁴ [Их Цааз, 1981, с. 43]. Указанное было подмечено и В. М. Бакуниным: «Баргу-Бурат – напредь сего кочевали при вершине реки Иртыша и при Алтайских горах и имели собственных своих владельцев. Но с 1618 года от частых нападений соседей их мунгал и других калмык они разорены, и многие из них по их разным улусам разделены» [Бакунин, 1995, с. 21]. Хойты со временем оказались в зависимости от дербетов [Успенский, 1880, с. 128]; как отмечалось, они потеряли значительную часть своих сородичей, подчинившихся Алтын-хану.

Укрепление буддизма вело к иным структурным переменам у ойратов, когда у них появились новые социальные группы *томутов* и *шабинеров*.

Первый этноним уже упоминался в главе 1 в связи с красной кистью «улан зала». В. М. Бакунин считал, что «на калмыцком и татарском языке слово единственное – «тума», а множественное «томут», на российском языке надобно разуместь рожденных из двух разных народов людей» [Бакунин, 1995, с. 99]. С этим мнением соглашался и Н. Н. Пальмов [Пальмов, 2007, с. 194]. Однако о происхождении слова ничего не было сказано, в том числе и в последующих исследованиях.

На наш взгляд, истоки слова *томут* следует искать в центрально-азиатском периоде истории ойратов, когда было определенное число смешанных в конфессиональном плане семей. Скорее всего, оно родственно (производное) слову *туокемути*; как отмечает Суйла, исследовательница из КНР, проживающие в Цинхае и Синьцзяне монголы (хошуты), исповедующие ислам, зовутся «томао». «Цинхайские монголы называли их „туокемути“. В китайских исторических источниках их называют „люди томао“³³⁵, а в монгольских – тонгмог, токмак» ([Суйла, 2002, с. 78]; см.:

³³³ Здесь – территория от Хинганского хребта на востоке до Алтайских гор на западе и до пустыни Гоби на юге.

³³⁴ “yal moyoi jil-eēē inaqši šoroi klu jil kürtele baryu baatud qoid mongyol-dukini mongyol-du šinggebe, oyirodtukini oyirodtu šinggebe”.

³³⁵ Не исключено, что существует какая-то связь между словами *томао/тогмак* и *томог* – последнее упоминается в монографии современного тибетского историка Гьялмо Другла, где

[Китинов, Лю, 2019, с. 46]). В этой связи интересно отметить, что сами томуты называли себя *тогмут* (ср. с *туокемуту*): например, в русском архивном документе середины XVIII в. упоминаются «татары» Джексембет и Узюнбай, указавшие, что они «родом тогмут»³³⁶ [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 23. 1745-1746. Л. 2]. Таким образом, томутами звались ойраты, по разным причинам исповедовавшие ислам, и происхождением своим слово это, возможно, уходит в тюркские языки, вероятно, в тот же период, когда слово *калмак* становилось новым этнонимом ойратов (в форме *калмык*) для их тюркоязычных соседей³³⁷.

Образование монастырских центров, начатое еще Батур-хунтайджи, обусловило формирование в известном смысле экономически независимых единиц. Для их функционирования светские правители выделяли целые группы (кибитки) рядовых ойратов, получившие название *шабинеров*³³⁸; таким образом, их также можно было обозначать как подданных наиболее видных лам³³⁹. Название этой социальной группы происходит от слова «шаби»/«шеви» в значении «ученик», «послушник». Кроме

он перечисляет ойратов: джунгары (jun ghar), торгуды (thor gut), хошуты (hu shu te), и упоминает томог (tho mog) [Rgyal-mo, 2015, p. 382]. Впрочем, на мой вопрос, что подразумевается под словом *томог*, он ответил, что это дербеты.

³³⁶ Они были захвачены приближенными Дондук-Даши и отданы русским властям за попытку тайно передать письмо Дарма Бале из Джунгарии. В своем письме к императрице Дондук-Даши, имея в виду этих двоих захваченных «татар», называет их уже *томутами* [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 23. 1745–1746. Л. 9].

³³⁷ Действительно, слово *калмак* является порождением восточной части центрально-азиатского исламского духовного мира (будучи изначально региональным топонимом), оно было неизвестно или малознакомо мусульманам западной части этого огромного региона от Хорасана и вплоть до Египта (северной Африки). Например, ойраты, оставшиеся там после монгольских завоеваний, и до, и после перехода в ислам продолжали именоваться *ойратами*, хотя их постоянно преследовали, подозревая в сохранении преданности буддизму или шаманизму. О калмыках (калмаках) в той, западной части Центральной Азии, заговорили после оседания калмыков (ойратов Средней конфедерации) в Поволжье и их участия в русско-турецких войнах. Любопытно мнение Г. Миллера, записавшего, что «это слово [калмак] употребляется только теми татарами, которые живут от Волги до Оби, тогда как прочие татары узнали его только из сношений с русскими» [Миллер, 1999, с. 176].

³³⁸ О происхождении *шабинеров* и истории этой социальной группы писали Г. О. Авляев, А. И. Карагодин, У. Б. Очиров, а также об этом написано в книгах «Калмыки» и «История Калмыкии с древнейших времен до наших дней» ([Авляев, 1974]; [Карагодин, 1977]; [Очиров, 2007]; [Калмыки, 2010, с. 67–70]; [История Калмыкии, 2009, т. 1, с. 234, 339–342]).

³³⁹ В архивном документе они названы как состоящие «в ламинном улусе, называемом шабинар» [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/2. Кн. 2. 1732-1773. Л. 232]. И. Я. Златкин называл их «крепостные высших лам» [Златкин, 1983, с. 273].

названия *шабинер*, такого рода ойраты иногда могли также зваться *кетченерами*³⁴⁰.

Одним из важных наследий Второй конфедерации явился, ввиду случившихся политических изменений, распад Монголии в этнополитическом отношении на Западную и Восточную, что произошло в XV–XVI вв. Тогда «сложились две близкородственные монголоязычные народности – собственно монголы и ойраты, обладавшие определенной общностью происхождения, хозяйственной деятельности, традиционной культуры, языка, религии и психического склада. При этом каждая из народностей осознавала себя отдельным этносом» [История Калмыкии, 2009, т. 1, с. 215]. По И. Я. Златкину, «основной причиной, обусловившей разрыв традиционных связей между феодалами Западной и Восточной Монголии и отказ первых от вассальной службы общемонгольским ханам-чингисидам, была борьба за торговые пути в Китай и торговые привилегии на китайских рынках. Это было главной экономической основой войн между ханами и князьями двух частей Монголии» [Златкин, 1983, с. 57]. Вместе с тем следует отметить, что ойраты – это все же не отдельный от монголов народ, но близкий и родственный им, т. е., как писалось выше, ойраты являются *западными* монголами. В. М. Бакунин был, вероятно, среди первых, кто назвал ойратов «западными монголами» [Бакунин, 1995, с. 20, сн. 6].

Таким образом, ухудшение с середины XVI в. экономических возможностей и череда войн ойратов с соседними народами, нарастание внутренних противоречий способствовали процессу распада Средней конфедерации с выделением крупных этнополитических объединений элэтов (джунгаров и дербетов), торгутов и хошутов. Ойраты вытеснялись с Джунгарской котловины и Западной Монголии, причем если торгуты, дербеты и хошуты были вынуждены уходить на северо-запад вниз по р. Иртыш, то будущие джунгары шли на север – к р. Енисей. В 1620-х гг. произошли важные события – разгром Алтын-хана Шолой Убаши-хунтайджи и межойратская усобица. Результатом была дальнейшая миграция торгутов западнее, когда они, тесня Ногайскую орду, в 1632 г. вышли к Волге – это событие следует оценить как важный этап в процессе завершения существования Второй конфедерации, когда формировались связи и структуры, позволившие появиться ойратским государствам. На эти процессы также повлияло укрепление учением Гелук своих позиций

³⁴⁰ Б. Я. Владимирцов выводил это слово от «котечи» – «стремянный», «конюх», людей, которые «играли видную роль в жизни монгольских феодалов» [Владимирцов, 2002, с. 293].

у южносибирских ойратов благодаря посещению их в 1616 г. ламой Цаган Номын ханом. Тогда же Байбагас подтвердил свое лидерство как глава чуулгана. Активность ойратских лам, безусловно, имела политическую направленность, они поддерживали светских лидеров, решившихся на миграции от родного ареала, в целом способствуя формированию ханств.

Воспринятый ойратами тибетский буддизм, став важной частью их идентичности, обрел у них особенную воинственную форму – немало-важный инструмент для наступательной внешнеполитической деятельности. Укрепление буддизмом своего влияния обусловило социальные структурные перемены: среди ойратов появились *томуты* (мусульмане) и *шабинеры* (подданные ведущих лам). Буддизм обладал огромным объединительным потенциалом, но политические обстоятельства уже определили вектор развития ойратов, как и восточных монголов. Одним из важнейших итогов существования Второй конфедерации стал распад Монголии на Западную и Восточную.

3.3.1. Тибетские походы Гуши-хана: буддийский фактор в политическом развитии ойратов к середине XVII в.

История ойратов и Тибета первой трети XVII в. ознаменовалась значительными переменами. Что примечательно, и у первых, и у вторых она характеризовалась схожими тенденциями размежевания. В ойратском обществе при сохранении перспективы объединения (в особых случаях) продолжалось формирование автономных этнополитических объединений. В школах же тибетского буддизма в соперничество за власть вступила красношапочная Карма Кагью, а Гелук пыталась выжить и сохранить свои позиции. Ввиду того, что в тот период религиозные дискурсы оказались плотно втянуты в политические, о мирных отношениях между школами не шло и речи.

Соднам Рабдану (Bsod nam rab brtan, он же Соднам Чойпел (Bsod nams chos 'phel)), приближенному лицу Далай-ламы Четвертого [Snellgrove, Richardson, 1968, p. 200–201], отыскавшего в 1619 г. его перевоплощение – будущего Далай-ламу Пятого Нгаванг Лобсан Гьяцо (Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1617–1682 гг.)³⁴¹, было доверено возглавить делегацию от руководства трех ведущих монастырей Гелук к ойратам для выспрашивания

³⁴¹ Далай-лама Пятый родился в семье сторонников учения Ньигма, имевших давние связи с Самье (первый монастырь в Тибете) и учением Пагмоду (Phag mo gru) [Snellgrove, Richardson, 1968, p. 194].

помощи и поддержки ([Snellgrove, Richardson, 1968, p. 200–201]; [Shakabpa, 2003, p. 116]). Он выделился еще ранее, когда после рейда Гуру Хунтайджи и лхацин Лобсан Тензин Гьяцо был поощрен резиденцией в Ганден Пходранге [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 50]. Сумба-Хамбо дает несколько иную информацию: руководство Гелук направило к ойратам ламу Гару-лозава, который «доложил хану и высокопоставленным чиновникам о том, что цзанский царь и другие имеют стремление погубить желтую религию, они очень ненавидят желтошапочников и проявляют к ним жестокость...» [История Кукунора, 1972, с. 16–17]. Нельзя исключать того, что к ойратам было направлено две группы посланников, указанных выше.

Почему было решено обратиться именно к ойратам? Монголы и ойраты были в числе тех, кто прибыл в Лхасу на интронизацию маленького Далай-ламы. Д. Снеллгроув и Х. Ричардсон полагают, что для монгольских народов как в самом посещении интронизации, так и вообще в тяге к Тибету большую роль сыграла историческая память: «Национальная память долга и дни Хубилай-хана и его тибетских связей вряд ли могли быть забыты» [Snellgrove, Richardson, 1968, p. 194]³⁴². Как отмечают специалисты, на решение лидеров Гелук повлияли и такие обстоятельства: «старые школы [имевшие влияние среди монголов. – Б. К.], особенно Карма, большую часть своей энергии направляли на племена таких территорий, как Чахар [т. к.]... указанные места были богаче, и они ожидали, что возрастающее патронирование тех племен поможет вернуть доходы, которые были утеряны в ходе быстрого вытеснения буддизма из западных возвышенностей Непала» [The Autobiography, 1969, p. 1–2]. В Монголии, помимо Гелук, распространяли свое влияние школы Сакья и Кагью. Если говорить о вероисповедании ойратов, то Сумба Хамбо писал, что в тот период «из среды находящихся в Монголии многих племен олетьские [ойратские] ханы придерживались только одной религии Цзонхавы» [Пагсам, 1991, с. 46].

³⁴² Согласно П. Бурдые, для понимания целей деятельности людей следует полагаться на определенный набор диспозиций, называемых им *габитусом* – особенного исторического продукта, который, благодаря прежним деяниям, в себе воспроизводит историю. Габитус гарантирует активное присутствие прошлого опыта путем восприятия, обдумывания и действия, в действительности воспроизводя существенные дискурсы прежних действий в соответствии с социальным полем, пронизывая время: «нужно всякий раз реконструировать работу истории, продуктом которой являются социальное деление и социальное восприятие этого деления» [Бурдые, 2007, с. 40]. Итак, габитус действует как материализация коллективной памяти, обращенной на восстановление прежде бытовавших и эффективных отношений и ориентаций, в которых значима роль прошлого.

Ойраты имели контакты с желтошапочными ламами еще ранее. Например, одним из наиболее видных лам, игравшим значительную роль в истории ойрато-тибетских отношений, был высокопоставленный гелукпинский лама Энса-хутухту, также известный как Лобсан Тензин Гьяцо (Blo bzang bstan 'dzin rgya mtsho, 1605–1644 гг.). Он был известен не только как проповедник и ученый лама, но и как активный участник политических процессов у ойратов³⁴³, его имя прописано в начале свода принятых на съезде 1640 г. законов. Он часто посещал хошуты, а по происхождению был ойратом ([Li]ei, 2002, с. 183]; [Тэрбиш, 2008, с. 68–71]). Еще в 1631 г. он возглавил группу ойратов, прибывших к Далай-ламе, который писал об этом в «Автобиографии»: «Энса, тулку Сангье Еше, во главе около 200 ойратских монахов и мирян, прибыл из Лхасы [и они] пришли встретиться [со мной] в гавань Лхадун»³⁴⁴ (цит. по: [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 121]). Чуть ниже Далай-лама назвал этих ойратов как *сог-по*: «Сог-по, которых возглавил Энса тулку, пришли и встретились [со мной]»³⁴⁵ [там же]. Этот отрывок позволяет предположить, что по крайней мере с конца 1620-х гг. Энса-хутухту был высоко чтим среди ойратов и делал все возможное для укрепления связей между ними и Гелук.

По всей вероятности, у ойратов имел место чуулган, на котором было принято решение поддержать школу Гелук. Также было решено, что ойратские отряды возглавят хошутский правитель Турубайху (1582–1654), известный также как Гуши-хан³⁴⁶ [Sum pa, 1969, p. 34], и джунгарский Батур-хунтайджи [История Кукунора, 1972, с. 64]. Почему хошуты и какова была роль джунгаров и самого Батур-хунтайджи? Для этого был ряд причин, в основном связанных с политическим развитием ойратов.

Как отмечено в предыдущем параграфе, с конца XVI в. ойраты проходили через тяжелый период испытаний. Неся значительные потери от наступления восточных монголов в Западной Монголии, они стали продвигаться в северо-западном направлении вниз по Иртышу, к Таре, Тюмени и Тобольску. Разгром ойратами войск Алтын-хана в битве у Ямышева озера в 1623 г. не завершил ойрато-монгольских противоречий, и ситуация

³⁴³ В 1635 г. Энса-хутухту посетил Хо-Урлюка с целью его примирения с дербетским Далаем [РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. Д. 1. 1635. Л. 7].

³⁴⁴ «dben sa sangs rgyas ye shes kyi sku skyes thog drangs o rod skya ser nyis brgya tsam zhig 'byor ba lha sa ba mams dang mnyam du lha gdong gru khar bsu ba la byung/».

³⁴⁵ «dben sa sku skyes gtsos sog po mams dang phrad/»

³⁴⁶ Происходит от китайского kuo shih – наставник государства (учения). Это звание в 1607 г. он получил от Цаган Номын хана за примирение халхасов и ойратов ([История Кукунора, 1972, с. 61–62], [Тэрбиш, 2008, с. 121]).

оставалась напряженной. В ходе этих столкновений усиливаются позиции джунгаров (тогда более известных как *элэты*), чьи лидеры пытались подчинить своему руководству остальных ойратов (торгутов, хошутов и др.), чем были недовольны их правители. Тем не менее, постепенно обретая влияние среди сородичей, джунгары совместно с другими ойратами с конца 1620-х гг. стали продвигаться обратно, в сторону Джунгарской впадины. «Видимо... после этой войны [1628–1629 гг. с новым Алтын-ханом – Б.К.] началось массовое возвращение ойратских владетельных князей в степи Джунгарии и Восточного Туркестана, которые вновь стали их нутугами и основной территорией Джунгарского ханства» [Златкин, 1983, с. 97]. Вряд ли это было массовое возвращение, однако очевидно, что ойраты некоторой частью стали перемещаться южнее оз. Зайсан и за Тарбагатай.

Ко времени обращения тибетцев за помощью хошуты значительно ослабели, виной чему была их междуусобица 1625 г. Хошуты проходили через кризис управления – их лидер и глава всеойратского чуулгана Байбагас погиб в конце 1629 г., на власть претендовал его сводный брат Чокур, с которым боролся Гуши-хан, родной брат Байбагаса. В 1634 г. умер джунгарский Хара-Хула, и возглавивший народ его старший сын Хотогочин продолжил объединение ойратов. Возможно, таким консолидационным процессам хотел воспротивиться дербетский Далай-тайши, сам желавший вернуть свое бывшее влияние. По этой причине он усилил давление на торгутов, напав на Хо-Урлюка весной 1635 г. [Богоявленский, 1939, с. 72]³⁴⁷.

Ойраты искали стабильность после политических и религиозных катаклизмов, потрясавших их единство предыдущие полтора столетия, и, судя по последующим событиям, они нашли ее в разрешении земельной (пастбищной) проблемы, что было тесно сопряжено с их политической историей, и в определенности с религиозной ориентацией. Следовательно, обращение тибетцев к ойратам было своевременным для хошутов – у них появился шанс закрепиться на «новых» землях и уйти из-под давления Хотогочина (Батур-хунтайджи) ([Голстунский, 1880, с. 100]; [Дугаров, 1983, с. 38]).

Ойраты стали готовиться к походу: согласно Г. Миллеру, «из степи между тем все время поступали угрожающие вести. Военные приготовления калмыков описывались как очень большие» [Миллер, 1937, с. 108–109].

³⁴⁷ По мнению С. К. Богоявленского, вражда между тайшами Далаем и Хо-Урлюком «кончилась только со смертью Далая» [Богоявленский, 1939, с. 64], что случилось в 1637 г.

Он уточняет: «В то время калмыки были снова втянуты в войну с монголами, которая хотя касалась преимущественно тайшей главного поколения калмыков, правивших по ту сторону Алтайских гор, но все же имела влияние и на Сибирь. Как ни разъединены были калмыцкие князцы, все же в случаях крайней нужды они держались все вместе и оказывали друг другу помощь... Летом 1637 г. тарский казачий голова Назар Жадобский был отправлен в посольство к тайше Куйше [Гуши], но не застал его на месте, потому что Куйша со своим сыном Омбо находился в походе против монголов» [Миллер, 1937, с. 109].

Гуши-хану (и Батур-хунтайджи) надлежало обрести плацдарм неподалеку от Тибета, чем мог стать Амдо и, в частности, территория вокруг озера Кукунор, находившаяся под контролем Цогт-тайджи. Религиозные столкновения, распространившиеся в Амдо между халхасами и чахарами, с одной стороны, и тумэтами и тамошними ойратами, с другой, были еще одним поводом к военному вмешательству ойратов.

Объединенное ойратское войско двинулось к Кукунору³⁴⁸ через «большие реки и болота под названием Или... Тарим... и Хайдак» [История Кукунора, 1972, с. 64]. Во-первых, этот маршрут указывает на местопребывание Гуши-хана в 1636 г., во-вторых, источник дает совершенно конкретную информацию о путях его продвижения к Кукунору. Выше отмечалось, что главные тайши ойратов в то время пребывали «по ту сторону Алтайских гор». Следовательно, ставка Гуши была за Тарбагатаем, т. е. близ оз. Алаколь, в самой северной части Семиречья. Надо заметить, что в исторической науке еще не ставился вопрос о месторасположении хошутов в то время и о путях движения ойратов к Кукунору³⁴⁹. Мнение В. Успенского, писавшего, что «по переселении хошотов к востоку, в Цинхай, или Кукэ-нор, на местах их, в Урумци, поселились чжунгарские тай-цзи» [Успенский, 1880, с. 128], следует принимать с уточнением: у будущего Урумчи (эти места гораздо южнее Тарбагатая) хошуты кочевали до того, как ойратов вытеснили из Джунгарской впадины во второй половине XV в. Сюда хошуты более не вернутся, в том числе почему-то и те, кто останется на Джунгарской равнине.

³⁴⁸ Согласно «Отписке» тарского воеводы Ф. П. Борятинского тобольскому воеводе М. М. Темкину-Ростовскому от августа 1637 г., Гуши-хан (Куйша-тайша) с войском «пошли в войну, а от русских полоненников слышали, что пошли на мунгальских людей в прошлом во 144 году в осень» [МИРМО, 1636–1654, 1974, с. 90], т. е. ойраты выдвинулись в сторону Кукунора осенью 1636 г.

³⁴⁹ Лишь Л. Тэрбиш, следуя источнику, упоминает эти реки [Тэрбиш, 2008, с. 119]. Имеющиеся карты показывают маршрут неверно.

Итак, маршрут войска был следующим: ойратам пришлось от района у оз. Алаколь дойти до р. Или и переправиться через нее, затем перевалить через Ледовую гору (Музарт), пройти мимо Аксу, преодолеть р. Тарим и далее пересечь пустыни и топи Такла-Макана, чтобы добраться до Хайдака.

Почему Музарт? Как писал Н. Я. Бичурин, между Или и Ушем (Уч-Турфан, рядом с Аксу) есть Ледяная гора, «и чрез нее проложен единственный проезд из северной дороги в южную; по сей причине считается важным здесь местом» [Бичурин, 1829, с. 221]. То есть если пересекать р. Или и далее р. Тарим, то это означает наличие только одного маршрута – через тянь-шаньский Музарт (Ледовую гору). По преодолении этой горы на южной ее стороне начинается река, которая «протекает на юго-восток около 5000 ли и разделяется на многие потоки, из которых все впадают в Лобнор» [там же]. Указанная река – Тарим. Также он пишет, что по пути к Лобнору имеется множество болот, пустыни и топи [Бичурин, 1829, с. 114, 122].

Река Хайдак малоизвестна. Согласно В. И. Роборовскому, совершившему в 1893–1895 гг. экспедицию на Тянь-Шань, река Ихэ-Юлдус-гол, протекающая вдоль северных склонов Тянь-Шаня, после впадения в нее реки Бага-Юлдус-гол именуется Хайдык-гол³⁵⁰. Собрав по пути многочисленные речки с южных склонов снежных гор Кок-теке, она расширяется и движется далее на восток более 100 км, чтобы затем повернуть на юго-восток-восток и через узкое ущелье вырваться уже на южной стороне Тянь-Шаня, где далее «через 75 верст впадает в оз. Баграш-куль, из которого, под именем р. Конче-дарья, подкрепляет своими водами р. Тарим, разливающуюся в оз. Лоб-нор и, попутно, во многия мелкия озерки» [Труды, 1900, с. 49.]³⁵¹.

Таким образом, р. Хайдак, также известная как Конче-дарья, оказалась на пути ойратской армии после переправы через Тарим³⁵². Можно

³⁵⁰ Обычно на картах ее именуют Хайду-гол.

³⁵¹ Согласно же П. К. Козлову, участнику той экспедиции В. И. Роборовского, Конче-дарья доходила до «окрестности Лоб-нора», но от нее давно осталось только пересохшее русло [Козлов, 1948, с. 77].

³⁵² Здесь интересно то обстоятельство, что в наших источниках (в т. ч. в «Хронике» Шах-Махмуда Чураса) нет информации о военных столкновениях столь заметной армии с силами региональных правителей Могулистана, через земли которых она проходила. В изучаемый период времени (середина – вторая половина 1630-х гг.) в этой части региона местные правители не обладали силами, способными бороться с ойратами. Также можно допустить, что свою роль сыграли и родственные отношения между чоросом Батур-хунтайджи с чурасами, которые, несмотря на понесенные потери в междоусобице в Могулистане в середине

предположить, что ойраты двигались к оз. Лобнор, далее через оз. Гас по Цайдамской котловине они добрались до Кукунорского региона (См. карту № 2).

Уже в начале 1637 г. десятитысячная армия ойратов, где преобладали хошуты, внезапным натиском разгромила 30-тысячное войско Цогту ([Дугаров, 1983, с. 39]; [Шакабапа, 2003, с. 117]; о войне также писали: [Tucci, 1949, vol. 1, p. 60–64]; [Кычанов, Савицкий, 1975, с. 83–85]; [Санчилов, 1977]; [Nietupski, 2010, p. 6–7]; [Тэрбиш, 2008, с. 119]). Согласно «Автобиографии» Далай-ламы, Батур-хунтайджи оказал большую военную поддержку Гуши-хану: «Ойратский правитель (dpon po) Гушри, действовавший согласно не собственным пожеланиям, но лишь во имя учения, усиленный Батуром-хунтайджи³⁵³, в первый месяц года быка (1637) привел примерно 10000 ойратского войска (божественной армии – dmag khri lha). Одновременно с прибытием (в регион Кукунора) (они) разгромили 30000 армию правителя Цогту»³⁵⁴ [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 154].

Следует отметить, что примерно в это время джунгарский лидер стал зваться Батур-хунтайджи. Согласно Сумбо-Хамбо, Гуши-хан не ранее 1637 г. вручил «своему боевому товарищу» Хотогочину титул *Батур-хунтайджи*, подарки и отдал в жены свою дочь Амин-Тару [История Кукунора, 1972, с. 65]³⁵⁵. Итак, в 1637 г. глава джунгаров стал зятем главы хошутов, который, вероятно, был какое-то время и руководителем все-ойратского чуулгана³⁵⁶ – важный нюанс, позволяющий более детально понимать последующие события в хошутско-джунгарских отношениях. Но в отношении времени передачи ему титула эта информация некор-

1610-х гг., все еще сохраняли там свое влияние. Указанное также позволяет предположить дополнительные причины, позволившие джунгарам без серьезных затруднений подчинять себе население Джунгарской котловины в 1630-х – 1640-х гг.

³⁵³ По мнению В. Л. Успенского, в том походе джунгарское войско возглавлял Докэсин-нойон [Успенский, 1880, с. 116].

³⁵⁴ «o rod nas gu shri dpon pos rang 'dod ma 'gris pa'i bstan pa kho na'i don du gayul bshams pa'i dmag rogs paa thur hung thai ji'i jis mdzad pa'i o rod kyi dmag khri lha tsam glag lo zla ba dang po'i nang du 'byor nas chog thu dpon po khri dmag gsum du nyi ba dus geig la bcom».

³⁵⁵ Батур-хунтайджи вернулся домой не только с молодой супругой и подарками от тестя – согласно отписке тобольского воеводы П. И. Пронского в Сибирский приказ от 17 августа 1639 г., «как пришел ис походу колмацкой Контайша в свои улусы, привез с собою многой полон мугальской на верблюдах, а иных мугальских людей привел с собою з женами и з детьми и со всеми животы...» [МИРМО, 1636–1654, 1974 с. 179].

³⁵⁶ Можно допустить, что Гунджи, вдова Байбагаса, не сразу возглавила чуулган и была соправительницей с Гуши.

ректна, поскольку еще в 1635 г. Хотогочин был известен как Батур-хунтайджи: например, в архивном документе говорится, что летом 1635 г. «у черных калмаков у контайши [т. е. хунтайджи] был бой с Казачьею ордой» [МИРМО. 1607–1635, с. 280]. П. С. Паллас отметил, что титул был вручен ему Далай-ламой [Санчилов, 2008, с. 18]. И. Я. Златкин писал, без указания года, что титул «Эрдэни-Батур-хунтайджи» он получил от Далай-ламы [Златкин, 1983, с. 98]. По Дж. Мияваки, свой титул джунгарский правитель получил от Гуши и Далай-ламы ([Miyawaki, 1984, p. 161]; см. также: [Miyawaki, 1992a, p. 269]).

Мы считаем, что титул «Батур-хунтайджи» был доставлен ойратам упоминавшейся тибетской делегацией в начале 1635 г., и его получил джунгарский правитель, возможно, как самый сильный. В таком случае прав оказывается П. С. Паллас, что титул был вручен ему от имени Далай-ламы. Правда, «История Кукунора» сообщает, что в 1635 г. Гуши-хан с небольшим сопровождением под видом паломников отправился в Тибет, однако указано, что он вернулся к ойратам только на следующий год, в 1636 г. [История Кукунора, 1972, с. 62]. Следовательно, он не мог доставить этот титул Хотогочину, который уже обладал им годом ранее.

Также можно заметить, что джунгары несколькими годами прежде были очень обеспокоены угрозой нападения со стороны чахар. Как указывалось, в русских источниках уже с 1629 г. фиксируется угроза для Южной Сибири со стороны правителя, записанного как Дючюн-кан, Чегир-кан или Чагир-кан [МИРМО. 1607–1636. 1959, с. 146, 147, 175], возглавлявшего чахаров. И хотя в 1635 г. стало известно о его смерти и о преувеличении его возможностей [МИРМО. 1607–1636. М., 1959, с. 211], тем не менее, вероятно, для Батур-хунтайджи поход в Кукунор был стратегическим шагом по изучению возможных угроз с южной стороны для его формировавшегося государства, и последующее образование там ханства хошутов имело для него положительное значение.

События 1637 г. оказали одно очень специфическое воздействие на этническую историю ойратов – возможно, в то время за элтами Батур-хунтайджи окончательно закрепился этноним «джунгар». В описании армии Гуши-хана в «Истории Хо-Орлока» указано: «В центре было войско хошутов, на левом фланге – войско элэтов, называвшееся зюнгарским войском. На правом фланге войско торгутов называлось правым крылом. В хвосте находились войска дербетов и хойтов. Говорят, что с тех пор элэты известны как зюнгар, а торгуты – как барунгар» ([История Хо-Орлока, 2016, с. 27, 33–34]; [Сухбаатар, 2001, p. 162]). Можно допустить, что тер-

мин *джунгар* / *зюнгар* был после 1637 г. воспринят элѣтами, составлявшими левый фланг ойратской армии во время битвы с армией Цогт-тайджи, в качестве этнонима³⁵⁷.

В 1638 г. с целью более подробного изучения внутреннего положения Тибета Гуши-хан лично посетил Лхасу. При встрече хошутского лидера с руководством ведущих монастырей Гелук и Далай-ламой произошел обмен дарами особого рода: хошуты (сыновья и приближенные Гуши) получили тибетские титулы, в ответ Гуши вручил им свои, ойратские – Далай, зайсанг, марган отхочи, зоригту и др. [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 155–156]³⁵⁸.

Далее в «Автобиографии» Далай-ламы дано: «Чой-йон³⁵⁹ совместно обсудили вопрос, касающийся помощи управлению на землях халха и ойратов в вопросе пропаганды (учения), и решили послать (туда) Дархан-нангсо и Гедун Даргье. Правитель предложил мне посетить Сог-юл, и по причине особенных отношений (с ним), я принял приглашение»³⁶⁰ [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 156]. Этот пассаж имел место в период, когда Тибет все еще находился под управлением цзанских лидеров, что позволяет

³⁵⁷ Этот вопрос, чрезвычайно интересный в своем потенциале, все еще нуждается в дальнейших исследованиях. Что касается иного мнения о причинах принятия названия *зюнгар* (джунгар) частью ойратов, то некоторые китайские источники ссылаются на «заслуги» Тогона тайши [Чжан-му, Хэ Цютао, 1895, с. 437]. Х. Хаслунд приводит мнение торгутских лам, согласно которым кочевников этого региона прозвали *джунгарами*, поскольку они «составляли левое... крыло длинного фронта монголов против их наследственных врагов на севере, не являвшихся монголами» [Haslund, 1935, p. 204]. Иначе говоря, они были джунгарами согласно расположению войска, но еще не по этническому наименованию. В русских архивных документах этот термин впервые появляется около 1618 г.

³⁵⁸ Как отмечает источник, титул «хунтайджи» глава джунгаров получил от Гуши-хана после кампании 1637 г., поскольку последний, обладая ханским титулом от Далай-ламы, уже имел право предоставлять титулы другим [Ho-chin Yang, 1969, p. 37]. Однако выше было отмечено, что этот титул был вручен, скорее всего, от имени Далай-ламы. Но действительно, Гуши-хан мог сам дарить титулы, поэтому можно предположить, что титул «Эрдэни» (в переводе *Драгоценный*) он мог вручить Батур-хунтайджи от себя. В таком случае Дж. Мияваки права, что Хотогочин получил свой титул совместно от Далай-ламы и Гуши-хана [Miyawaki, 1984, p. 161]. Напомним, что в ходе той встречи Гуши-хан получил от Далай-ламы особый талисман (амулет), ввиду воспоминаний о судьбе элетов, ушедших в Могулистан через Ледовую гору.

³⁵⁹ В данном случае Далай-лама, видимо, подразумевает не себя и Гуши-хана, но своего ближайшего помощника Соднама Рабдана и хошутского лидера. О чой-йон писали Д. С. Руэгг, Б. У. Китинов и А. Г. Люлина ([Ruegg, 2003]; [Китинов, Люлина, 2019]).

³⁶⁰ «mchod yon thun mong bka' gros thog nas khal kha o rod phyogs kyi gzhung bstan pa'i legs spel du dar khan nang so dge 'dul dar rgyas rdzong bda' byas/ rgyal pos sog yul du yong dgos tshul gsung par rten 'brel gyi khyad nas khas len tsam phul/».

допустить заинтересованность Далай-ламы в укреплении учения Гелук прежде всего у монгольских народов, а не в обретении политической власти в стране. Было решено, что хан (царь – *rgyal po*) со своим народом осядет недалеко, у озера Кукунор. Так возникло Хошутское ханство, в составе которого были не только хошуты, но также представители других ойратов [Успенский, 1880, с. 132]³⁶¹. В целом же регион Амдо был покорен хошутами в период 1638–1639 гг. [История Кукунора, 1972, с. 65].

В 1640 г. Гуши-хан выдвинул войска в Кхам против правителя Бэри. Необходимость подчинить себе этот регион была очевидной по целому ряду причин. Важной была религиозная: жители Кхама (кхам-па) были чрезвычайно верующими буддистами³⁶², вовлеченными в религиозные практики на уровне личности, домохозяйства и сообщества. Они широко практиковали коллективные и индивидуальные паломничества (*gnas skor*) в такие важные духовные центры, как храм Джокханг в Уйе, гора Кайлаш и озеро Маносаровар в Нгари [Tsering, Bleie, 2016, p. 63–64]. Путешествия такого рода подразумевали как большие расходы (наличие известного достатка), так и поддержание дружественных отношений с властями Уй, Цзан и Нгари. Поэтому захват Кхама не только решал задачу обладания богатым регионом, но и позволял контролировать контакты кхам-па с Цзаном, где осели противники Гелук. Существенной была и военная сторона: там проживали воинственные племена, некогда составлявшие основу войск Древней Тибетской империи. Следовательно, подчинение Кхама лишало Цзан значительной ресурсной базы. В начале 1641 г. Гуши-хан овладел этим регионом, а его правитель Бэри был схвачен³⁶³ [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 176, 182].

Далее Гуши-хан двинулся в Цзан. Далай-лама был против его столкновения с правителем Цзана [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 186–187], однако ввиду вмешательства в ситуацию Соднам Чойпела Гуши-хан продолжил свой поход. В январе 1642 г. Шигаце и монастырь Карма Таши Жинон (*bkra shis zil gnon*) были взяты штурмом, Карма Тенсунг с ближайшим окружением пленены³⁶⁴. Торжественная церемония возведения на пре-

³⁶¹ Р. Н. Дугаров писал: «среди прибывших в Кукунор хошоутов и торгоутов были выходцы из других родов и племен Джунгарии... но не встречаются дербеты, хойты, чоросы [джунгары]» [Дугаров, 1983, с. 143]. О Хошутском ханстве писали также В. Л. Успенский [Успенский, 2014], Ю. Борджигидай [Borjigidai, 2002].

³⁶² Впрочем, среди них было немало последователей Бон.

³⁶³ Далай-лама пишет, что он распорядился провести тантрические службы для победы Гуши-хана над главой Бери [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 179].

³⁶⁴ Д. Снеллгроув и Х. Ричардсон указывают на причины неудач цзанского правителя: красношапочный и черношапочный иерархи Карма по разным причинам не могли быть вовлече-

стол Далай-ламы состоялась 13 апреля 1642 г. там же, в форте Шигаце (подробнее об этом: [Шакабпа, 2003, с. 123–124]). Как писал Далай-лама, на церемонии «...было объявлено, что нижние части Китая, множество сакральных объектов, все тринадцать владений Тибета во главе с Самдрупе, умиротворенные, поднесены подарком (мне в управление)»³⁶⁵ [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 197]. Была отмечена огромная территория, которая становилась под его правление – от Ташиллу (крайняя восточная точка Тибета) до Ладакха на западе. Ташиллу³⁶⁶ (Тачинлу) известен тем, что через этот город шла основная торговля между Китаем и Тибетом. Кули с грузом доходили лишь до этого пункта, далее он двигался к Лхасе уже на тягловом скоте тибетцев (мулах, яках, верблюдах) [Nield, 2015, p. 225]. И для Далай-ламы, и для Гуши-хана владение этой территорией было чрезвычайно важным³⁶⁷. После того экономического упадка в результате многолетних потрясений государство остро нуждалось в притоке финансов. Если говорить о Ладакхе (западной оконечности Тибета), большая часть его территорий перейдет под влияние Лхасы лишь в конце XVII в.

На церемонии утверждения правления Далай-ламы первым регентом (*sde srid* – *дэси, дэсрид*; *sde pa* – *депа, дупа*) был назначен Соднам Чойпел (занимал должность до 1659 г.), чья заслуга в военном разрешении конфликта была чрезвычайно велика и которому хошуты доверяли. Это была устраивающая все стороны фигура, кроме того, сам дипа нуждался в поддержке хошутов. Д. Снис отмечал в отношении влияния хошутов (клана Гуши – его родственников, зятьев и др.) в Северном Тибете, что «в любом случае, власть этой аристократии была устойчивей любого иного [клана] государства, где они доминировали» [Sneath, 2007, p. 165]. «Далай-

ны в боевые действия. На Цзан напал правитель Ладакха. да и сам Карма Тенсунг был молод и только недавно пришел к власти [Snellgrove, Richardson, 1968, p. 195].

³⁶⁵ «rgya nag mas mtshon pa'i rten mchod mang po dang gzhis ka bsam grub rtse thog drangs bod khri skor bcu gsum yongs su rdsogs pa 'bul ba yon zhis dril bsgrags».

³⁶⁶ Тачинлу, также известный как Дарцедо (*dar rtse mdo*), находился в провинции Кхам (Восточный Тибет). Ныне г. Кадин (*Kangding*), провинции Сычуань, около 200 км к юго-западу от г. Чэнду.

³⁶⁷ Амдо и Кхам иногда объединяются под условным названием Восточный Тибет. Уже с XI в. этот регион (Дерге, Литан, Хор, Ньяронг и др.) был в целом независим от Центрального Тибета, и после кратковременного правления монголов он с первой половины XIV в. вновь стал независим [Праздускене, 1978, с. 122]. После победы школы Гелук и становления Галдан Пходранга в качестве правительства центрального и западного Тибета в отношении этого региона были предприняты усилия по контролю монастырей и школ, которые выступали против *желтых шапок* или рассматривались как соперники. Но поскольку правительство Далай-лам было слабее в некоторых восточных пограничных районах Кхама и Амдо, многим из этих преследуемых школ удалось выжить [Cabezón, Geshe, 2007, p. 31].

лама V и его сторонники были заинтересованы в сохранении в Тибете монголов-хошутов как своеобразной касты военных, не вмешивавшейся в политические дела» [Кузьмин, 2010, с. 42]. По Х. Ричардсону, именно хошутский лидер настоял на том, чтобы Соднам Чойпел стал дипа. Как пишет М. А. Солощева со ссылкой на Шакабпу, «обязанности дэси иногда сравнивают с обязанностями первого министра, однако в европейской историографии за тибетским названием дэси закрепился перевод “регент”. Соднам Чойпэл занимался делами, касающимися внутренней и внешней политики, обращаясь к Далай-ламе лишь по делам особой важности» [Солощева, 2014, с. 48, сн. 29].

Изучение «Автобиографии» Далай-ламы подтверждает, что в системе *чой-йон* подразумевался не сам Далай-лама, но Соднам Чойпел. Вот что мы читаем: «Чой-йон направились в Лхобраг»³⁶⁸ [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 227], причем здесь Далай-лама имел в виду не себя с Гуши, но дипу и хошутского хана. В «Краткой политической истории Тибета» Гуру Таши, написанной в 1813 г., указано: «Начиная с регента Соднам Рабдана (Bsod-nams-rab-brtan) и Гуши Тензин Чогъяла (Gu shrī Bstan 'dzin chos rgyal), форма правления была известна как отношения покровителя и священника, и они выполняли все управляющие и царские функции. Его Святейшество Всезнающий Великий Пятый продвигал религиозную деятельность, как во времена Пхагпа ('phags-pa), и все тибетское царство управлялось в мире, объединяя солнце и луну религии и политики» [Dan, 1991, p. 341]. Здесь также показателен особый момент – религия, определенная как солнце, а политика – как луна, даны неразрывно связанными между собой, что следует охарактеризовать как сущностную черту истории и политики не только у тибетцев, но и у ойратов.

Важная роль дипы (указан ниже как *дэва*) была отмечена и европейскими путешественниками (в отношении следующего дипы, в 1661 г.): «Тангут – великое татарское царство... Его король называется дэва... Его лицо было смуглым, а одежда была полностью похожа на одежду ламы», – писали иезуиты Альберт де Орвилль и Йохан Грубер [Kircher, 1986, p. 63]. Далее они отмечают: «В этой стране два короля, первый из которых отвечает за надлежащее управление делами страны. Его называют дэвой... Другой король отстранен от суеты всех посторонних дел и наслаждается отдыхом в тайных уединениях своего дворца. Ему поклоняются как божеству не только местные жители, но и все подданные правители Тартарии,

³⁶⁸ «mchod yon lho brag phyogs su phebs». Лхобраг – местечко на юге Тибета, на границе с Бутаном.

которые добровольно совершают к нему паломничество. Они обожают его как истинного и живого Бога. Они даже называют его Вечным и Небесным Отцом и поклоняются ему многими дарами, которые привыкли дарить ему» [Kircher, 1986, p. 65].

Таким образом, тот уровень отношений, что был ранее между школой Сакья и монгольской династией Юань, а позже и между главой Гелук Соднамом Гяцо и тумэтским ханом Алтаном, получил иную трактовку и новую версию возрождения давних отношений³⁶⁹. Можно предположить, что Далай-лама вышел за пределы прежних отношений: он, вероятно, полагал себя учителем не отдельного конкретного хана / правителя, но всех, кто следовал учению Гелук, а возможно, и всем направлениям тибетских школ. Прежде всего здесь подразумевались монгольские народы.

Среди ряда специалистов имеется мнение (например, Б. Я. Владимирцова [Владимирцов, 2002, с. 268]), что лидеры Гелук использовали сторонние, т. е. нетибетские, силы для борьбы с оппонентами, которые якобы отвергали такие приемы. Однако сами современники тех событий не только не считали, что последователи Гелук предают национальные интересы, привлекая военные и иные возможности монголов, но и сами имели контакты в разных сферах с народами и государствами, окружавшими Тибет [Ahmad, 1970, p. 108].

Маньчжуры, которые спустя несколько лет завладеют Китаем, поддерживали Гуши-хана. Еще в 1640 г. тибетские духовные лидеры направили посольство к Абахая. Причину этому стоит искать как в положении Тибета, так и в тех событиях, что происходили у самих маньчжуров: в Уйе и Цзане в прогрессирующий конфликт между Карма Кагью и Гелук были вовлечены ойраты, а Абахай за четыре года до этих событий объявил начало династии Дай Цин, взяв титул императора.

Интересно отметить, что глава делегации Илагуксан-хутухта (Гуши Сечен Чойдже) доставил в Мукден обращения от основных политических сил Тибета: лидеры Гелук и Карма Кагью выражали благопожелания императору и всему маньчжурскому народу, а также просили обеспечить поддержку своей школе [Rockhill, 1998, p. 7–8]. Делегацию сопровождал эскорт ойратов (хошутов), она добралась до Мукдена в конце 1643 г., т. е.

³⁶⁹ Д. Снеллгроув и Х. Ричардсон писали, что позиция Далай-ламы была гораздо выше, чем у Пагба-ламы, поскольку первому не было необходимости выезжать в Пекин и пребывать там, и он обладал серьезной вооруженной поддержкой ойратов [Snellgrove, Richardson, 1968, p. 195].

после того, как Тибет весной 1642 г. возглавил Далай-лама V³⁷⁰. В ответ император через своих посланников отправил письма к тем, кто обращался к нему за помощью и поддержкой, и Гуши-хану [Rockhill, 1998, p. 8–11]. Вот что дано в письме к хану:

«Великодушный, гуманный и совершенномудрый император Великой империи Цин шлет письмо Гуши-хану. Я узнал [о том, что в Тибете были] нарушавшие путь – дао и шедшие против учения [Будды] и что ты их покарал. Я обратил внимание на то, что с глубокой древности, когда управляли совершенномудрые ваны, буддийское учение никогда не прерывалось. [Поэтому и я] хочу в настоящее время оказать почести знаменитым монахам Тибета, для чего и послал совместно с Илагуксанхутухтой послов [ко всем ламам] без различия цвета их облачения, будь оно красным или желтым, с тем чтобы они повсеместно выявляли [нужных] для распространения учения Будды и обеспечения государственного благополучия [лам]. Знай же это»³⁷¹ (цит. по: [Мартынов, 1978, с. 85–86]).

Таким образом, содержание письма и его покровительственный тон свидетельствуют о попытке маньчжурского лидера перенять китайскую традицию поддержки религии и ее использования в государственных интересах. Вместе с тем это – один из ранних документов, подтверждающих высокое положение и роль религии в период политических трансформаций у ойратов, тибетцев и маньчжуров. Надо указать и на такой аспект: разгромив Цогт-тайджи у Кукунора, Гуши-хан вместе с тем снял и для маньчжуров угрозу с запада, поскольку и Лигдан-хан, и Цогт-тайджи имели целью, обосновавшись в Кукуноре, продолжить антиманьчжурскую борьбу [Дугаров, 1983, с. 31]. Император признал установление власти ойратов в Тибете и верховную власть Далай-ламы.

Упрочение власти Далай-ламы сопровождалось развитием нового этапа в истории буддизма у тибетцев и монголов. Вместе с тем возрастало его влияние и на политическую ситуацию у монгольских народов. Вновь вопрос об управлении у монгольских народов был поднят Далай-ламой в начале осени 1642 г., т. е. уже после того, как Гуши-хан разбил правителя Цзана. Далай-лама написал в «Автобиографии»: «Когда Сечен Убаши отъезжал, я послал (с ним) большое письмо монахам и светским лицам

³⁷⁰ Вероятно, принимая во внимание роль ойратов в Тибете, Абахай пригласил их на торжественную церемонию произнесения приветствий и подношения даров.

³⁷¹ В 1653 г. Гуши-хану «был дан титул „цзун-вэнь-син-и-минь-хуэй Гуши-хан“ и пожалованы инвестирура и печать» от цинского императора [Чжан-му, Хэ, 1895, с. 118].

халхасов и ойратов с новостями для лучшего управления»³⁷² [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 191].

Укрепление Гелук у ойратов в течение первой трети XVII в. и их успешные военные операции, давление со стороны маньчжуров, в том числе в религиозной сфере, оказали воздействие на политические процессы у восточных монголов – возникло ожидание появления лидера, духовного либо светского, кто бы их объединил. В то время, когда у монголов продолжались споры, кто является ханом, а кто – хаганом, Далай-лама ввел новый титул, связанный с религией – Тензин (bstan 'dzin – защитник, покровитель учения). Это нововведение повлияло на изменения в устоявшейся титулатуре правителей монгольских народов и в целом на их политическую культуру, которая прежде развивалась в дискурсе культа и наследия Чингисхана.

Первым ойратским ханом, получившим титул *Тензин чокьи гьялпо* (bstan 'dzin chos kyi rgyal po) – «Покровитель и Правитель Учения» с вручением печати, статуи Цзонкхапы и др. подарков, был хан хошутов Гуши³⁷³. Это произошло еще в первый визит Гуши-хана в Лхасу в 1638 г. в центральном лхаском храме Джоканг в ходе службы, проведенной Далай-ламой Пятым. Ю. Ишихама заметила, что позже этот же титул получили оба сына Гуши – Даян и Далай (в 1663 и 1671 гг.).

Вторая половина XVI в. и весь XVII в. «были во многих отношениях временем крутых поворотов в исторических судьбах народов» Центральной Азии, писал И. Я. Златкин [Златкин, 1970, с. 23]. В XVII в. пришел конец религиозной изоляции в изучаемом нами регионе [Elverskog, 2010, p. 246]. Но можно заметить, что это был особый период в истории всей Евразии, а в истории Восточной и Центральной Азии – не просто особый – принципиальный. Дж. Голдстоун отмечал, что это был век потрясений, он принес цивилизациям Востока и Запада катаклизмы «инакомыслия и плюрализма» [Goldstone, 2000, p. 184], в истории России он определен как «бунташный век». Тогда же культуры стали искать пути к стабильности, единству, наблюдалась тяга к возрождению прежних традиций. В Китае шло культивирование конфуцианства, в Иране Сефевиды проявляли веротерпимость, в Европе шло становление мировоззрения

³⁷² «se chen o pa shi phyir 'gro skabs khal kha o rod kyi gzhung bde thabs dgos pa'i lha sde mi sde tshor yi ge sgroms che ba zhig bskur».

³⁷³ 3. Ахмад указал на замечание дэсрида Сангье Гьяцо, что Гуши Гьялпо был предсказан еще в Абхидхармакоше; дэсрид также именует его чакравартином – «Вращающим Колесо (Учения)» [Sangs gyaas, 1999, p. 261]. В свое время и Хубилай был объявлен иерархами Сакия как воплощение бодхисаттвы Манджушри и чакравартин [Rossabi, 1988, p. 144–145].

на идеях Ньютона. Иначе говоря, в XVII в. наблюдается глобальная тенденция к культурному соответствию и возврат к религии как основе для сильных и стабильных политических структур.

Обращение руководства Гелук к ойратам в 1635 г. было обусловлено комплексом причин, в том числе религиозными (ойраты следовали Гелук), политическими (были оппонентами восточных монголов, из которых часть выступала против *желтых шапок*), этническими (среди видных деятелей Гелук были выходцы из ойратов). Это обращение позволило Гуши-хану и Батур-хунтайджи (сын Хара-Хулы, получивший титул «Батур-хунтайджи» от Далай-ламы в 1635 г.) во главе объединенной ойратской армии пройти от Тарбагатай через Джунгарскую котловину, Тянь-Шань и пустыню Такла-Макан к оз. Кукунор, у побережья которого в начале 1637 г. они разбили войско халхаского Цогт-тайджи, серьезного противника Гелук на северо-востоке Тибета. Согласно источнику, с этого времени появился народ *джунгаров* (подданные Батур-хунтайджи), а у Кукунора возникло Хошутское ханство. Гуши-хан установил тесные отношения с Далай-ламой и удостоился титула «Тензин Чогьял» – «Покровитель Учения». В течение последующих пяти лет весь восток и центр Тибета были покорены им и подарены в правление Далай-ламе. В Тибете сложилась особая система управления: в контексте отношений *чой-йон* возник дуумвират, когда власть (военно-политическая) в стране принадлежала дипе и Гуши-хану, а Далай-лама был выведен за пределы этих отношений, тем самым сохраняя в известном смысле свою независимость. К ситуации в Тибете стали присматриваться маньчжуры.

3.3.2. Джунгария как Третья (Поздняя) конфедерация: этно-религиозный аспект идентичности «поздних» ойратов

У ойратов культурная (религиозная) и социальная (этническая) системы, будучи глубоко взаимосвязаны, сыграли свою дифференцирующую роль: первая вывела на передний план буддизм и определила его как господствующее учение, вторая повлияла на этническую сегментацию (точнее сказать, разнообразие) и таксономию ойратов «по значимости», когда прежние лидеры-этноты уступали место новым. При этом среди новых лидеров в Средней конфедерации половина была не из ранних ойратов (торгуты и хошуты)³⁷⁴. Подобные перемены требовали наличия

³⁷⁴ Хотя это обстоятельство не носило принципиального характера и исторически было всегда обусловленным (т. е. ойратами могли считать себя разные этнические группы, вошедшие

(утверждения) таких установлений, положений и норм, которые, сохраняя прежние тенденции (роль двух первых систем), гарантировали бы традиционную преемственность ойратов в политическом развитии, что корнями уходило в политическую культуру кочевников³⁷⁵. Таким образом, требовалась корректировка нормативно-правовой системы. Формирование в последующем у ойратов законодательной базы на основе буддийских постулатов станет логичным следствием практически одновременного появления и укрепления двух³⁷⁶ ойратских государств на стыке первой и второй третей XVII в.³⁷⁷

Уход торгутов и общее ослабление хошутов, вызванное междоусобной борьбой, падение влияния дербетов позволили элтам (джунгарам) постепенно занять ведущее положение среди ойратов. После смерти в 1634 г. Хара-Хулы, который предпринял серьезные усилия по объединению ойратов, населявших Джунгарскую котловину и Западную Монголию, его сын Хотогочин (Эрдэни-Батур-хунтайджи, прав. в 1635–1653 гг.) продолжил усилия по созданию государства, ставшего известным в истории как Джунгарское. Датировку его появления обычно соотносят с информацией в Черепановской летописи: «В сих летах начало свое возымело в калмыцких тайшах Зенгорское владение, ибо Кара-Кулы тайши сын Батур тайша благоразумием и храбростью своей, как рассеянные калмыцкие республики с их тайшами вместе совокупил, и часть Бухарии завоевал, и с того времени как в 1635 г. он, Батур тайша, стал именоваться контайша» (цит. по: [Златкин, 1983, с. 98]). По мнению Г. И. Слесарчук, «русское правительство положительно отнеслось к образованию Джунгарского ханства», поскольку власть единого правителя «лучше обеспечивает мир» в пограничных районах [Слесарчук, 1961, с. 261].

Создание «владения» к 1635 г. следует считать случившимся в части начала формирования государственного образования, поскольку, видимо,

в состав их конфедераций), тем не менее весьма характерно, что оба эти этноса через свое происхождение были связаны с Чингисханом (вернее, с членом его семьи – хошуты) и его военно-правовым наследием (торгуты), а их ламы сыграли важную роль в усилении позиций Гелук среди ойратов.

³⁷⁵ Ключевые концепты политической культуры кочевников связаны с такими понятиями и терминами, как *Тенгри, хаган, хан, торе, яса* и их развитием в пространстве и времени [Mongols, Turks, 2005, p. 10].

³⁷⁶ У торгутов, которые стали оседать у Волги с 1630-х гг., процесс образования ханства (наличие фиксированной территории, единой вертикали власти с аппаратом управления и насилия, наличие подданных) затянулся практически на весь XVII в.

³⁷⁷ Очевидно, что эти процессы (государствообразующие и законодательные) развивались в некотором роде параллельно.

еще не утвердилось имя *джунгар*, правитель не носил титула «хан», да и территория была довольно ограниченной. Выше уже обращалось внимание на значение титула «хан», сейчас же следует обратить внимание на более ранний период и рассмотреть титул «хаган». Одним из важных, хотя и небольшим по объему, исследований является статья И. де Рахевильца, где он, упомянув тех, кто специально затрагивал этот вопрос (Б. Я. Владимирцов, П. Пеллио, Л. Хамбис, Л. Лигети и др.), делил специфику использования этих титулов до и после 1229 г., т. е. времени вступления на престол Угэдэя. До Угэдэя использовали лишь титул «хан», и только Угэдэй стал зваться *хаганом* [Rachewiltz, 1983, p. 272–274]. Причина такого решения заключалась в том, что после смерти Чингисхана стал неясен титул главного хана, т. к. его сыновья, обладавшие собственными улусами, звались так же. В поисках подходящего звания выбор пал, благодаря сильному культурному влиянию уйгуров, на древний тюркский титул «хаган» (qaγan). Таким образом, *хан* – титул правителя народа, отличный от правителя (хагана) всего Великого монгольского улуса (yеke Mongγol ulus).

К. Этвуд отмечает «поразительное различие» между политиями чингисидов и джунгаров, заключавшееся в титуле их монархов, поскольку чингисиды носили титул «хан», тогда как джунгары обладали таким титулом редко, и он никогда не был наследственным [Atwood, 2006, p. 613]. На последний аспект также обратила внимание Дж. Мияваки, заявившая, что И. Я. Златкин был не прав в утверждении о ханстве у джунгаров, т. к. во главе тогда стал хунтайджи, и поэтому было бы корректнее назвать его владение не *ханством*, а *хунтайджийством* ([Miyawaki, 1987]; [Miyawaki, 1992a, p. 261]). Ее статьи и работы, затрагивавшие этот вопрос, дали основание для появления некоторых публикаций ([Санчилов, 2000]; [Очилов, 2016]). Обсуждение данной проблемы выходит за рамки изучаемой темы, однако на отдельные аспекты следует обратить внимание.

У этой известной японской исследовательницы истории монгольских народов есть ряд серьезных замечаний: Черепановская летопись была написана спустя более века после указанной даты, т. е. в середине XVIII в., поэтому лучше полагаться на хронологически более близкие источники; образование этого государства ойратов (она называет его, с оговоркой, *империей*³⁷⁸) следует рассматривать в контексте общеойратской истории; обладание титулом «хан» имело принципиальное значение. В отноше-

³⁷⁸ Т. Зарконе также называет ойратское государство *империей*: после падения правления Тимуридов в Центральной Азии «главным историческим событием стало появление Ойратской (или Калмыцкой) империи в Джунгарии» [Zarcone, 1996, p. 329].

нии последнего следует заметить, что титул «хунтайджи» (от китайского титула *huang taizi*, т. е. «имперский принц-наследник»), доставшийся ойратам после короткого периода подчинения потомку Даян-хана [Atwood, 2006, р. 613–614], определенно ставил его обладателя на ступень ниже по сравнению с титулом «хан», которым владели хошуты. Кроме того, и территориально владения хошутского Очирту-тайджи в границах будущей Джунгарии были значительны.

Появление Джунгарии В. А. Моисеев связывал с необходимостью централизации власти у ойратов: «Необходимость сохранить классовое господство над массой аратов (рядовых кочевников) и рабов, населением завоеванных территорий, ожесточенная борьба с Цинской империей, наряду со всегда существовавшими в Монголии идеями единства привели к высокому уровню централизации власти в Джунгарском ханстве, более прочной и эффективной государственности по сравнению с соседними кочевыми и земледельческими государствами Средней и Центральной Азии» [Моисеев, 1991, с. 32]. В создании Джунгарии (как и других ойратских ханств) свою особую роль сыграло обстоятельство, подмеченное М. А. Бакуниным³⁷⁹: общества, цивилизации имеют отличия в парадигме развития в зависимости от обладания «государственной» или «безгосударственной» традицией. Действительно, традиции государственности являются принципиальными в структуре политической культуры, направленности и содержания политического процесса, вообще политической сферы государства. Они препятствуют развитию этатистского сознания у той части общества, которая склонна к пренебрежению существующими нормами и узаконениями; они выступают регуляторами общественных, производственных и иных отношений. Таким образом, очевидно, что государственность – это способность народа править самостоятельно, с использованием своих, исторически развитых институтов и традиций управления и власти, иначе говоря – это его политический и административный потенциал. Государственность характеризуется наличием идейных (в т. ч. религиозных) установлений и правил, формирующих условия жизни общества (его интеграцию) и его взаимодействия с внешней средой. Это определенный порядок, обеспечивающий соответствие и контакт народа с его социальной, политической, культурной историей. Особый показатель

³⁷⁹ Этот известный теоретик русского анархизма был праправнуком В. М. Бакунина, секретаря по калмыцким делам при Астраханском губернаторе в 1720-х – 1740-х гг., чьей работой по истории калмыков мы широко пользуемся в настоящей монографии.

государственности – это место государствообразующего народа в системе международных отношений, в политике иных стран и институтов.

Безусловно, существование государства Эсэна и последующие попытки ойратских правителей управлять всеми монгольскими народами (а до того – претензии ойратов в Персии на власть в ильханстве) подтверждают наличие у ойратов таких государственных (точнее, государствоформирующих) возможностей и потенциалов, традиций государственности. Начиная с Эсэна, буддийский фактор влиял на формирование конфедераций и позже способствовал созданию трех независимых ханств.

Часто упускается из виду, что, кроме давних идей о единстве, традиционных для монгольского сообщества, важнейшую роль в становлении Джунгарского ханства сыграл и тибетский фактор. Здесь подразумевается та централизация власти, которая существовала в Гелук и о которой Батур-хунтайджи был хорошо осведомлен благодаря тесным контактам с гелукпинскими ламами.

Можно выделить еще одно обстоятельство: И. Я. Златкин пишет, что Батур-хунтайджи строил в первую очередь монастыри, вокруг которых позже возникали более или менее постоянные поселения: ставка хана, склады купцов и т. п. За короткий срок он построил четыре таких городка [Златкин, 1983, с. 118]. Т. Барфилд отмечал, что для любой группы кочевников позиционная оборона сулила опасность, но такого рода городки имели немало позитивных аспектов: «Город-крепость служил надежным хранилищем товаров для внешней торговли. Чем больше таких товаров получало кочевое общество, тем менее мобильным оно становилось, поэтому в конце концов хранить сокровища в укрепленном городе становилось безопаснее, чем возить их с собой по степи» [Барфилд, 2009, с. 131]. В 1639 г. у Батура был «городок» Кубоксары (Кобок-Сари), «и в том де городке живет у него, у контайши, лаба... и заводит на контайшу пашню, а пашют де... пашню бухарские люди – сеют пшеницу и просу, и семена де завезены из Бухары» (цит. по: [Слесарчук, 1961, с. 264]; см. также: [МИРМО. 1636–1654. 1974, с. 239]). Упомянутый «лаба» был, скорее всего, представителем Далай-ламы. И. Я. Златкин в своей монографии приводит фрагмент из статейного списка Меньшого-Ремизова: «А были у контайши в те поры, как он, Меньшой, отдавал государево жалованье, Ильден-тайша Урлюков сын да четверы послы бухарские, Казачьи орды Янгира-царевича³⁸⁰, да Далай-лабы» [Златкин, 1983, с. 129] – отметим, что здесь описывается ситуация, имевшая место в сентябре 1640 г.

³⁸⁰ Также известен как Джангир-хан.

Влиянием Далай-ламы следует объяснить и установление в целом мирных отношений между ойратскими ханствами и новой династией – Цинской, пришедшей к власти в Китае, подразумевавшее возникновение известного торгового обмена. Так, в работе Далай-ламы Пятого отмечено: «В межгосударственных отношениях ойратов [джунгаров] и китайцев [маньчжуров] возникли некоторые разногласия. Исходя из сложившейся ситуации, я предложил руководству ойратов быть в будущем миролюбивым и, следуя примеру ханов (dpon) Кукунора [хошутов]... преподнести императору в качестве компенсации многочисленные дары, в частности лошадей. Пограничные территории должны быть четко разграничены, обе стороны должны придерживаться закона...» [Ahmad, 1970, p. 195].

В «Автобиографии» Далай-ламы Пятого можно найти упоминания об отправке лам к ойратам для помощи в управлении [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 436]. Например, такое событие имело место около 1660 г.: «Тенпа Даргье, кхенпо Радренга [монастыря], был послан (мною) к руководству ойратов для улучшения (их) работы. У них (ойратов) внутри есть великая вера, устремленность и преданность, (они) делают такие подношения, как совершенное (верное) действие»³⁸¹ [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 516]. Вполне очевидно, что здесь речь идет об ойратах, проживавших в Джунгарской впадине, поскольку ойратами (o rod) Далай-лама обычно называл жителей этого региона.

Определение Далай-ламой джунгаров *ойратами* не случайно: в этническом плане, несмотря на откочевку многочисленных подданных Хо-Урлюка, Гуши-хана и Далай-тайши, немало торгутов, хошутов и дербетов, а также иных этнических подразделений ойратов все еще пребывало в пределах территории, где существовала предыдущая конфедерация. Относительно Третьей, Поздней конфедерации ойратов «История Хо-Орлока» сообщает: «половина хошутов – один Ойрат, джунгары вместо торгутов – один Ойрат, дербеты – один ойрат, половина хойтов – один ойрат, и их называли „последние четыре ойрата“»³⁸² ([История Хо-Орлока, 2016, с. 26]; [Сухбаатар, 2001, с. 161–162]). Несомненно, это описание конфедерации, которая была образована в пределах государства, которое возглавят джунгары. Следует уточнить, что не джунгары, которые

³⁸¹ „rba sgreng mkhan po bstan pa dar rgyas o rod kyi gzhang gi bde thabs la mngags/ khong pa dad mos che bas yod ‘bul lta bu byed ‘dug cing lhag...”

³⁸² „ Qosud dumdayuriyar nige Oyirad, Torγud-un oron-du Jegün yar nige Oyirad, Dörbed nige Oyirad, üledeggen Qoyid-un dumdayur-iyar nige Oyirad geγü, Segül-un Dörben Oyirad geγü nereyidügen bayina”.

входили в этот состав ойратов как один из четырех, а хойты заменили умалившихся торгутов. В «Мэн-гу-ю-му-цзи» отмечается: «... поколение хойтов, по фамилии ихэ-мингань³⁸³. Сначала оно входило в состав дурботского аймака; с переселением же в Россию торгутов в 1636 году хойты являются одним из четырех ойратов» [Чжан-му, Хэ, 1895, с. 115]³⁸⁴. Н. Я. Бичурин отмечал, что, несмотря на уход торгутов в Россию, а хошутов – в Кукунор «Чжунгария по-прежнему продолжала называться Дурбан-ойрат» [Бичурин, 1829, с. XLI]³⁸⁵. Это мнение известного синоведа нам представляется ключевым для определения названия государства, на образование которого были направлены усилия первых джунгарских лидеров – оно было известно тогда, да и позже тоже, как «Четыре ойрата». Ниже это сочетание будет неоднократно встречаться в документах ойратских, русских, маньчжурских, тибетских. Что же касается вопроса формы этого государства, то полагаем, что будет корректно считать Четыре ойрата за *хунтайджийство* в период правления Батур-хунтайджи и Сэнгэ и как *ханство* (Джунгария) – начиная со времени прихода к власти Галдана.

Свою роль в становлении этих государств сыграла международная обстановка: весь XV в. и первую половину XVI в. в Могулистане шли войны и конфликты, когда часть его территории была захвачена казахами, узбеками и ойратами³⁸⁶. Важной была и религиозная ситуация: период второй половины XVI в. характеризовался в Могулистане не только внутренней борьбой оазисов между собой, но и возрастанием вовлечения в политические процессы деятелей суннитского ордена Накшбандийа, точнее, двух его ветвей – ишкия (т. е. белогорцы, актаглыки) и исхакия (так называемые черногорцы, каратаглыки). Его лидеры (ходжи) быстро обратились в богатых и влиятельных локальных правителей, с которыми

³⁸³ Хойты состояли из четырех отоков: их-минган (Ikh Myangan), ол-тумен (Öl Tümen), алаг-гулцэ (Alag Gulz) и цаган туг (Tsagaan Tug). Последний оток почитался как наиболее близкий к монголам, поскольку потомки Худуха-беки (почитаются родоначальником хойтов) в течение трех поколений брали в жены представительниц Золотого рода [Natsagdorj, Ochir, 2010, p. 524].

³⁸⁴ После ухода большей части торгутов в Россию хойты «поднялись» до уровня одного из основных (четырех) ойратских народов ([Pelliot, 1960, p. 6; p.81, note 204]; [Колесник, 2003, с. 113]). На. Сухбаатар и Д. Баярсайхан, исследовавшие историю хойтов, указывают, что «хойтский аймак был одной из самых важных частей Джунгарского ханства» [Сухбаатар, 2016, p. 128].

³⁸⁵ Ю. Н. Рерих также именовал Джунгарию Ойратией: [Рерих, 2012, с. 53].

³⁸⁶ После того, как моголам не удалось отвоевать Семиречье и Западный Тянь-Шань у казахов и киргизов, с середины XVI в. государство мооголов (Могулистан) сосредоточилось территориально в Восточном Туркестане [Зотов, 1991, с. 72–73].

считались могольские ханы. Как отмечал О. В. Зотов, «соперничество было тем более острое, что доктринальных различий группировки не имели, а боролись исключительно по политическим мотивам» [Зотов, 1991, с. 107]. Такие события, оказывая негативное воздействие на экономическое развитие региона, включая и владения ойратов, в политическом плане способствовали расширению границ владений джунгаров и хошутов (на Джунгарской равнине).

Период с 1644 по 1654 г. был относительно спокойным и на восточных границах джунгаров, поскольку восточным монголам приходилось все больше внимания уделять нарастанию активности маньчжуров, причем отношения внутри самих монголов не были мирными [Позднеев, 1883, с. 153–154].

Однако и у самих ойратов многое происходило не всегда мирно – начальный период существования Поздней конфедерации характеризуется частыми столкновениями ойратов между собой, в основном по военно-политическим проблемам и вопросам, связанным с лидерством в пределах своего сообщества или между их образованиями, а также с внешними врагами. Так, Джангир-хан (Янгир, прав. в 1628–1652 гг.), сын казахского Аблая, вел долгую борьбу с джунгарами. Он даже побывал в плену у Эрдэни-Батур-хунтайджи, но спустя время вернулся на родину. В 1643 г. Батур-хунтайджи возглавил ойратскую коалицию против Джангира, куда вошли силы торгутского Хо-Урлюка, хошутов – братьев Аблая и Очирту, Чокура и др. Однако в нем не приняли участие хошутский Кундулен-Убаши (брат Байбагаса и Гуши) и дети скончавшегося пятью годами ранее дербетского Далай-тайши. Первый заявил, что находится с Джангиром в дружбе³⁸⁷, а вторые еще при отце вместе с казахами выступали против Хо-Урлюка. Поход оказался неудачным, Батур-хунтайджи обвинил Кундулена и детей Далай-тайши в том, что они «на Янгира не пошли и его де, контайшу, выдали»³⁸⁸ ([МИРМО. 1636-1654. 1974, с. 234]; [Златкин, 1983, с. 130])³⁸⁹.

Поздняя конфедерация имела принципиальное отличие от подобных ранних образований – она потеряла свою значимость, когда правители

³⁸⁷ Судя по отдельным данным, Джангир был женат на дочери одного из калмыцких правителей, которая родила ставшего известным Тауке-хана.

³⁸⁸ Т. е. предупредили Джангира.

³⁸⁹ Новая война началась в 1652 г., в ходе которой во время единоборства Джангир был убит Галдамой, сыном Очирту. Тем не менее неприязнь между джунгарами и хошутами сохранялась, что тоже могло повлиять на настроения джунгарского Галдана в борьбе с хошутским Сэцэн-ханом.

крупных (четырёх) улусов выступали на равных правах, а все серьезные вопросы обсуждались на чуулганах³⁹⁰.

В складывавшемся в то время Калмыцком ханстве основное население состояло из трех крупных групп (улусов): торгутов, дербетов и хошут. Небольшие группы, такие как хойты, джунгары и др., отчасти поглощались более крупными, главным образом торгутами³⁹¹. Они могли называться *калмыками*, хотя, как отмечал П. С. Паллас, в целом именовали себя *олудами* или *елудами* [Паллас, 1809, с. 455, сн.].

Этнический состав Хошутского ханства у Кукунора изучен недостаточно. Очевидно, что ханство включало значительную часть хошут, а также представителей других ойратов: торгутов, джунгаров, дербетов, хойтов и др.³⁹² Интересно заметить, что в «Биографии» миванга Пхоланая даже название народа и имя Далай-хунтайджи, возглавлявшего хошут Кукунора, приведено как «глава монголов Далай-хортайджи»³⁹³ [Zhabs-drung, 1981, p. 16]. Таким образом, уже тогда, во второй четверти XVIII в., хошуты могли именоваться *монголами* (*mang gol* = *Deyedü Mongyol?*), а их глава – как *хорский* (*hor* – монгольский) *тайджис*³⁹⁴, т. е. этноним «хошут» исчезал. И действительно, в «Мэн-гу-ю-му-цзи» специально отмечено: «Хошотский род в прежнее время был одним из четырех ойратов и кочевал в Цин-хайе и Или. С умножением потомков Гуши-хана, хошоты назывались цин-хайскими или алашаньскими элютами, но не носили своего старинного прозвания хошотов³⁹⁵; это последнее название осталось только за потомками племянников Гуши-хана, Дорчжи и Эрхэ-дайчина-окчотобу. О времени переселения их в Россию нет сведений» [Чжан-му, Хэ, 1895, с. 147].

Таким образом, поскольку хошуты Гуши-хана также были известны как элэты³⁹⁶, то все ойраты этого региона (Кукунор) определялись элё-

³⁹⁰ Чуулганы, уже не общеойратские, сохранились в Джунгарии и Хошутском ханстве.

³⁹¹ Отсюда иное наименование российских калмыков – торгуты, по названию основного этноса. Напомним, что выше нами уже отмечался перенос названия основного ойратского этноса – элэтов – на всех ойратов.

³⁹² Представители тибетских этносов также сыграли свою роль в этногенезе цинхайских ойратов [Dhondup, 1984, p. 21].

³⁹³ «Mang gol gyi rje bo da las hor tha'i ji».

³⁹⁴ Что касается самого хошутского правителя, о котором идет речь, то это шестой сын Гуши, получивший титул хунтайджи 4 декабря 1658 г.

³⁹⁵ Х. Цэнгэл отмечает, что они стали зваться как «цинхайские ойраты» (= элеты) с 1720-х гг., когда были инкорпорированы в цинскую политическую систему [Цэнгэл, 2017, p. 97].

³⁹⁶ Ч. Белл писал о Гуши Тензин Чогьяле как главе монголов-элетов [Bell, 1992, p. 124]. Таким образом, налицо традиционная трактовка маньчжурами (в «Мэн-гу-ю-му-цзи») элетов как элютов.

тами³⁹⁷. Аналогично ойраты Джунгарии из-за наименования основного народа – джунгары могли быть названы в целом джунгарами³⁹⁸, калмыки – торгутами³⁹⁹. Отмеченное следует понимать как важный этап конституирования идентичности «поздних» ойратов: при случившейся фрагментации прежде территориально единых ойратов на первый план вышли интересы ведущих этнополитических объединений, когда каждый из них стал определять себя как Четыре ойрата⁴⁰⁰. Это вызвало актуализацию раннего термина *элэт*, ставшего внешним индикатором идентичности «поздних» ойратов⁴⁰¹ и переосмысленного в контекстах современной политической культуры. Важными аспектами политической культуры кочевников были, кроме упомянутых ранее, например, некоторые особенности военной организации общества. У ойратов она оказалась идеологически подкреплена буддийским фактором ввиду внешних и внутренних причин и контекстов. Мы согласны с мнением К. Этвуда, что «буддийская воинственность усилилась среди джунгаров и калмыков в связи с тем фактом, что эти два государства были не только окружены странами с чуждой религией, но также включали в себя многих подданных не-буддистов» [Atwood, 2006, p. 624]. Таким образом, в новых условиях слово «элэт» понималось как

³⁹⁷ Об их последующих наименованиях см. ниже.

³⁹⁸ Как правило, когда речь заходит о конфедерации ойратов середины XVII в. – первой половины XVIII в., то она описывается именно как конфедерация (союз) ойратов Джунгарии [Taupier, 2014, p.34].

³⁹⁹ В источниках (как правило, до 1771 г.) калмыки часто определяются как «торгуты» и «аюкинцы». М. М. Батмаев отмечал и такой особенный аспект вопроса: «те этнические группы, которые составляли торгутский субэтнос, по самосознанию и прочим компонентам чувствовали и признавали себя, в первую очередь, торгутами, те, что составляли дербетский субэтнос – видели себя в первую очередь дербетами; то же относится и к хошутам. И только через принадлежность к своему субэтносу и только вместе с ним они признавали себя калмыками» [Батмаев, 2002, с. 118].

⁴⁰⁰ С указанной точки зрения интересно привести мнение В. Успенского, который, указывая на упоминание ойратов в китайских источниках как союза четырех основных этнических групп, отмечал, что «всего же более поражает нас в китайских сведениях об ойратах этнографическое деление их на роды или отделы и усилия заставить ойратов быть в количестве четырех (Сы О-лу-тэ), отзывающиеся несомненным и полнейшим отсутствием критики и видимым давлением административных и богдоханских распоряжений» [Успенский, 1880, с. 75]. Однако, как мы видим, для такого определения были основания. Х. Цэнгэл утверждает, что с XVII в. каждая ойратская группа (ханство) стала называть себя «Четыре ойрата» [Цэнгэл, 2017, p. 93]. П. Кроссли также отмечает, что ойраты называли себя не «монголами», а скорее «четырьмя ойратами» (*dörbön oyirad*) [Crossley, 2006, p. 64].

⁴⁰¹ Несколько выше уже приводилось мнение П. С. Палласа, что волжские калмыки именовали себя *оллодами* или *еллодами*. В этом контексте интерес представляет дальнейшее изучение соответствия термину «елюд» у калмыков термина «элют» у маньчжуров.

«ойрат», но уже в религиозной трактовке, т. е. это был показатель не столько этнической, сколько конфессиональной идентичности⁴⁰².

В русских документах середины XVII в. ойраты Джунгарской равнины (элэты) также могли именоваться *калмыками*; в частности, первому российскому послу в Китае Федору Байкову (февраль 1654 г.) было наказано «ехать из Тобольска на сибирские города, на калмыцкие улусы и на иные кочевья, куда ближе и податнее он усмотрит» [Бантыш-Каменский, 1882, с. 9], чтобы добраться в столицу Ханбалык. Соответственно, он в январе 1655 г. прибыл к Аблаю, от которого в июне того же года двинулся далее через земли «контайшиных детей и мунгальских мурз» [Бантыш-Каменский, 1882, с. 10]. Очевидно, что здесь Аблай (хошут) и «контайшины дети» (джунгары) понимаются как калмыки. К июлю 1688 г. относится запись, где русские власти обращаются с просьбой «к Кутухе калмыцкому»⁴⁰³, которого по их вере и китайский хан принимает себе за главу... оказать службу свою и радение в прекращении ссор между российской даурскою землею и китайцами, и для того бы нарочно он сам, Кутухта, поехал к Богдыхану в Пекин» [Бантыш-Каменский, 1882, с. 57]. Этот пассаж в том числе характеризует уровень политического влияния джунгарских лам, которые могли привлекаться даже сторонними силами (Российское государство) для решения своих задач.

Примерно в середине периода Поздней конфедерации, т. е. истории Джунгарии (Четырех ойратов), завершается трансформация понимания ойратами своей родовой, территориальной и иной принадлежности. Вот что заметил Габан Шараб: «...Прежние ойратские знатные владельцы один другого подданных от своих не различали, а различать начали Бошокту хан, завоевав Цецен хана; Зорикту хун тайджи, отняв у Санджица, и условились, чтоб однородцев от себя к другим не отпускать, а прежде один другому отдавали» [Габан, 2003, с. 96–97]. Фактически здесь Габан Шараб отмечает наличие процесса различения ойратов по владельцам, начавшийся еще с последней четверти XVII в., что означает

⁴⁰² Соответственно, и термин «калмык» не терял своей актуальности для мусульманского окружения ойратов. В целом же следует признать, что не только ранняя этническая история ойратов, но и особенности их более позднего этнического развития требуют дальнейших изысканий. Так, в попытках связать ранних ойратов с поздними Р. Таупьер, изучив легендарные сведения и исторические данные по союзам ойратов вплоть до XVII в., пришел к следующему выводу: ойратские объединения обладали «мощными благородными линиями, которые вели свои корни на сотни лет назад: чоросы – к VI в., торгуты – к X в., хойты – к XII в., а хошуды – к началу XIII в.» [Taupier, 2014, p. 21].

⁴⁰³ Здесь: джунгарский. Возможно, подразумевался Галдан Бошогту-хан.

признание следующего этапа в развитии принадлежности и, соответственно, идентичности ойратов, причем инициаторами он видит правителей Джунгарии.

В действительности одно из проявлений этого процесса можно обнаружить, вероятно, еще в событиях лета 1646 г., когда Батур-хунтайджи совместно с Очирту-тайджи выступил против хошут-дербетской группировки Кундулена. В ходе боев Очирту неоднократно пытался помириться со своим дядей Кундуленом и помирить Батура с дербетами, на что Батур отвечал, что он, Очирту, является хошутом и действует исходя из родственных отношений: «Вы – хошут и, наверное, поэтому вы заступаетесь за своих [соплеменников-] хошутов. А мои братья-дербэты прибыли, чтобы убить меня. Поэтому выдайте мне дербэтов [на расправу]»⁴⁰⁴ [Норбо, 1999, с. 48]⁴⁰⁵. Такое различие, как и вышеприведенное мнение Габан Шарaba, не только обосновывалось политическими причинами, но и рефлексировало имевшиеся (суб)этнические различия: идентичность приобретала все более конкретные показатели и контексты, подвергаясь ограничениям уровней коммуникаций, тем самым определяя границы и содержание общества.

Последнее влияло на дальнейшее укрепление у ойратов социально-политических и территориальных связей при крушении прежних кровнородственных. Однако сложно установить, когда «прежние» кровнородственные отношения потеряли свою значимость⁴⁰⁶. Источники позволяют констатировать, что уже к началу XVIII в. можно отнести запустившийся процесс преобразования этнополитических объединений в большие этнические группы. Так же, как и прежде, они именовались *улусами*, но уже – в качестве ханств: Джунгарское, Хошутское и Калмыцкое⁴⁰⁷. Конечно, этот

⁴⁰⁴ Очирту высоко ценил джунгарского Батур-хунтайджи, он даже предложил ему совместное управление ойратами, и они были известны как «хоюр тайжи» («двое тайджи»).

⁴⁰⁵ Весьма показательно, что Батур называет дербетов братьями – значит, они воспринимались им родственными джунгарам, ближе, чем хошуты или хойты. Безусловно, здесь проявляется признание джунгарами и дербетами единого чороского происхождения.

⁴⁰⁶ Кроме того, улусы и аймаки, образовавшиеся на основе новых социально-политических и территориальных связей и отношений, сами способствовали формированию новых кровнородственных связей.

⁴⁰⁷ По Д. Снису, существовали определенные группы людей (в частности, у ойратов), которые позже были идентифицированы как «этнические группы». Например, их появление могло быть связано с перемещением некоторой части населения по разным причинам, к примеру, из-за войн или женитьбы. В последнем случае это называлось *inje* – прибытие своего рода человеческого приданого с невестой (под этим же предлогом Цэван-Рабдан послал войско в Тибет) [Sneath, 2007, p. 175].

процесс имел свои особенности у каждого из ойратских образований, что уже обсуждалось выше. Отмеченное можно отнести в целом к монгольской истории, начиная с ранних времен. Тогда, как пишет Д. Снис, «Mongyol ulus определялся идентичностью его правителей, а не какой-либо формой этнической или племенной идентичности его субъектов» [Sneath, 2007, p. 168]. Он считает улус политической сущностью, объектом, который лишь в эпоху империи стал обозначать «народ» благодаря появлению определенных «коллективных идентичностей». Тем не менее это был во многом политический конструкт: в то время «этническая идентичность не имеет ничего общего с биологической реальностью, но оказывается определенного рода практикой, реализуемой группой в ходе социального взаимодействия с другими группами» [Рыкин, 2014, с. 250]. Отмеченная П. О. Рыкиным специфика этнической идентичности справедлива и для характеристики последующей этнической истории ойратов и восточных монголов, в том числе процесса формирования у первых патримониальной улусной системы.

Этническое развитие государственных образований ойратов свидетельствует о том, что крупные этнополитические объединения джунгаров, торгутов и хошутов поглощали мелкие этнические группы. Случилось становление государства, возглавлявшегося джунгарами, которое следует именовать Четыре ойрата, поскольку в нем еще не было единоначалия. Один из двух лидеров носит титул хунтайджи, поэтому это государство с оговоркой может зваться хунтайджийством, ханством его следует определять лишь со времени прихода к власти Галдана. У западных монголов происходила трансформация родовой, территориальной и иной принадлежности – в дополнение к политической (определенным ханствам), они стали различать друг друга на (суб)этническом уровне. Шли изменения в идентичности ойратов, обусловленные созданием трех ойратских государств и последующими переменами в этнической, религиозной и нормативно-правовой системах ойратов. В начале XVIII в. этнополитические объединения стали преобразовываться в большие этнические группы – улусы, тем самым очерчивая границы своих обществ и ограничивая прежний уровень коммуникаций (см. карту № 4).

Кризис Первой конфедерации случился из-за межрелигиозных разногласий в среде чороских правителей, когда двое внуков Эсна увели своих подданных элэтов в Могулистан (Восточный Туркестан), где они в основном были уничтожены Ахмад-ханом (Алачи-ханом). Ойраты ослабели, и в условиях давления со стороны соседних народов в лидеры вышли торгуты

и хошуты. Во Вторую конфедерацию, образовавшуюся в середине XVI в., вошли торгуты, хошуты, дербеты, элэты (джунгары) и другие ойраты. Именно в период этой конфедерации их прежние родоплеменные группы стали преобразовываться в этнополитические объединения.

Встреча в 1578 г. главы Гелук Соднама Гьяцо и Алтан-хана, правителя тумэтов, обозначила новую страницу в истории буддизма у западных и восточных монголов, т. к. воссоздавался не только союз, который был между Хубилаем и Пагба-ламой – актуализировался буддийский фактор в самых разных своих проявлениях: от ритуалов и вручения титулов до появления института перевоплощенцев у монголов. Религия становилась важным фактором в политических процессах, что подтверждалось событиями на юго-востоке монгольского мира, где маньчжуры разгромили последнего хагана Лигдана и стали претендовать на идейное наследие Чингисхана. В связи с прибытием к Кукунору халхасов Цогт-тайджи и подданных-чахаров Лигдана в Амдо (Северо-восточный Тибет) начались межрелигиозные столкновения.

Религиозная ситуация ухудшалась и в Центральном Тибете, где школа Карма Кагью красношапочная при поддержке цзанских правителей теснила школу Гелук. Далай-лама и ряд ведущих лам Гелук обратились в 1635 г. за помощью к ойратам, которые сами пребывали в кризисе: нарастало давлением со стороны восточных монголов и казахов, из-за чего они стали обосновываться в Южной Сибири. События 1610-х – 1620-х гг. (посещение ойратов ламой Цаган Номын ханом, столкновения с Алтын-ханом, миграция торгутов к Волге) оказали влияние на религиозное и политическое состояние ойратов, поэтому обращение иерархов Гелук с просьбой поддержать их учение оказалось своевременным. Это событие кардинально изменило историю народа, повлияв на исчезновение Средней конфедерации и возникновение Поздней: в 1635 г. элэты образовали Джунгарское «владение» (в то время это был север и восток будущей сильной Джунгарии), а их лидер получил от Далай-ламы титул «Батур-хунтайджи»; значительная часть хошутов покинула Сибирь и в 1637–1638 гг. создала свое государство у Кукунора. Лидеру хошуты Гуши-хану Далай-лама вручил особый титул «Чокьи гьялпо». Благодаря военной помощи ойратов Далай-лама в 1642 г. возглавил Тибет.

В большинстве этих событий ламы сыграли значимую роль, участвуя в переговорных процессах и поддерживая связи между расходившимися ойратами. Скорое и одновременное появление их ханств (позже и

Калмыцкого) было, в том числе, и следствием существовавших у ойратов давних традиций государственности и администрирования.

Джунгарское владение – Четыре ойрата – являлось Поздней, Третьей конфедерацией, куда вошли джунгары, хошуты, дербеты, торгуты, хойты и другие ойраты. Смерть Далай-тайши в 1637 г. и случившееся позже исключение Батур-хунтайджи хойтов из состава дербетов привели вторых к дальнейшему ослаблению. Отличие Поздней конфедерации от прежних заключалось в отсутствии общего чуулгана с ушедшими торгутами и хошутами. Создание новой конфедерации на фоне центробежных процессов у ойратов сказалось на особенностях формирования их новой идентичности: западные монголы стали соотносить себя с конкретным государством (ханством) и подчеркивали свою религиозную принадлежность к буддийскому миру. Последнее далее повлияет на формирование таких политических феноменов, как установление посольских отношений с иерархами Гелук и получение грамоты на ханский титул от Далай-ламы.

Глава 4

Тибетский фактор

в этнорелигиозном развитии ойратов в период с 1640-х по 1690-е гг.

4.1. Далай-лама Пятый и политическая история хошутов и Хошутского ханства

С началом управления в Тибете Далай-ламы в середине XVII в. прекратилось многолетнее соперничество направлений тибетского буддизма за обладание властью. Тем не менее малоизученными остаются такие обстоятельства, как особенности взаимоотношений тибетских и ойратских лидеров, политика хошутов в отношении Тибета, значение духовной сферы религиозных институтов в истории этих ойратов.

В Стране Снегов происходило формирование сакрального центра монгольских народов. «Небесная мандатность» цинских императоров все еще находилась в стадии формирования своего авторитета, что касается минского Пекина, то он уже не являлся центром притяжения для кочевников. Фактически только Лхаса воспринималась как центр, где заключались перемирия и иные соглашения, ее влияние вышло за границы буддийского мира, мнение Далай-ламы принимали во внимание мусульмане Центральной Азии⁴⁰⁸. При Далай-ламе Пятом Тибет значительно расширил границы своего влияния. Он установил в целом прочные торговые отношения с Китаем, мусульманскими оазисами Восточного Туркестана, с Индией. В Тибете оседали купцы из разных исламских регионов. Как писал А. Берзин, «основной поток иммигрантов-мусульман из Кашмира и

⁴⁰⁸ Соответствующий интересный доклад «The Incorporation of Muslim Ethnic Groups into the Power Structures of the Kokonor Region During the Ming era (1368–1644)» был представлен Бьянкой Хорлеманн (Bianca Horlemann) на 15-м Семинаре IATS в Париже в июле 2019 г.

Ладака пришелся на середину XVII столетия – период правления Пятого Далай-ламы» [Берзин]. Для Гуши-хана экономическое развитие ханства и Тибета было среди приоритетов. Наступивший мирный период оказался благоприятен для развития торговли, где преобладали лошади (со стороны хошутов и тибетцев) и чай (со стороны китайцев). Безусловно, Далай-лама был заинтересован в укреплении и усилении хошутов Гуши-хана, контролировавших ситуацию в Тибете.

Гуши-хан в основном пребывал у Кукунора, приезжая в Лхасу по религиозным и политическим делам. Он скончался в декабре 1654 г. В указанном выше контексте особенно важно отметить, что после его смерти более трех лет политические процессы в Тибете шли под контролем только Далай-ламы и дэси, и лишь в феврале 1658 г. тибетский иерарх назначил царем (rgyal po) Даяна (Далай-Батур, Далай-хан), старшего сына Гуши-хана.

Вот что записано в «Автобиографии» Далай-ламы:

«Глава Палкор Чойде [которого звали] Чаган номон хан, и Сечен Понпо, искусные в традициях и потому много знающие в направлениях доктрины, на встрече с правителем Дордже⁴⁰⁹ рассказали ему о славной сущности этого события, подобной сверканию [солнца] в осенний день. В шестой день [я] возвел его на трон и официально назначил как Тензин Дордже Гьялпо. Красный и белый шелка, чай, одеяния и особые шерстяные одеяния были во множестве преподнесены в больших наборах»⁴¹⁰ [Ngag dbang, 2012, p. 458]. В конце того же 1658 г. он стал хунтайджи: «Множество предметов, таких как одеяния, колчан, меч и т. д., в большом разнообразии были подарены Далай-Батуру при официальном назначении на позицию Далай-хунтайджи»⁴¹¹ [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 473]. При Даян-хане ситуация в Тибете в целом была спокойной.

В 1660 г. Даян-хан и Даши-Батур разделили свои владения. Старший остался в Уйе, а Даши-Батур, согласно традициям монгольских народов, как младший сын («отчигин») возглавил сородичей, хошутов Кукунора [Кычанов, Савицкий, 1975, с. 87]. Даян скончался в апреле 1668 г., после него царем, опять три года спустя, в апреле 1671 г. стал Соднам Вангьял,

⁴⁰⁹ Имеется в виду Даян.

⁴¹⁰ «cha gan no mon khan/ dpal 'khor chos sde'i mkhan po/ se chen dpon po can lugs de la mkhas pa mang po dang sde pa bka' bgros pa'i rdo rje re la 'phrod lam yod pa'i snyan pa dang bcas 'char ston byung ba bzhin tshes drug gi khri 'don skabs bstan 'dzin rdo rje rgyal po'i cho lo phul/ shal dkar dmar ja gos dang snam bu phung por spungs pa'i ster cha gtos che ba».

⁴¹¹ «gon pa/ sag thag ral gri sogs ster cha tshan grangs dang bcas da la'i pa thur la da la'i hung tha'i ji'i cho lo byin».

его старший сын, получивший титул Тензин Далай-хан (правил до 1700 г.) [Petch, 1966, p. 267–268]. В период его «царствования» была война Галдана Бошогту-хана с Цинами, и то обстоятельство, что Далай-хан не ведал ни о смерти Далай-ламы в 1682 г., ни о тайных связях регента с Галданом, свидетельствует о его полном отстранении от политики, которую вел дэси. Таким образом, очевидно, что практически сразу после смерти Гуши-хана влияние хошутов в Тибете стало ослабевать.

В начале 1668 г. скончался дэси Принле Гьяцо ('phrin las rgya mtsho), и Далай-лама сам занимался светскими делами до осени 1669 г., когда он отправил гонцов к хошутам в Кукунор для консультаций по кандидатуре нового регента. Как отмечает Х. Ричардсон, это было скорее формальным моментом, поскольку тибетский лидер уже знал, что дэси станет Лобсан Тхудоб (Blo bzang mthu stobs) [Richardson, 1980, p. 339].

Несмотря на приведенную выше информацию, будет неверно воспринимать хошуты только как военную силу или пассивных реципиентов решений Далай-ламы. Было и обратное влияние – например, в религиозном (сакральном) плане. Так, Далай-лама писал в «Автобиографии», что Кунчи гьялмо (ханша Гунджи) смогла доставить в Лхасу знаменитую статую Авалокитешвары⁴¹², которая когда-то была вывезена из Центрального Тибета в Кхам⁴¹³. Ее возвращение было отмечено пышным празднеством и религиозными церемониями с участием Гуши-хана и дэсида [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 231–232]. Как отмечалось, Гунджи была вдовой Байбагаса, старшего брата Гуши, и возглавила ойратов после смерти мужа⁴¹⁴. Она ведала всеми делами своего покойного супруга, посылала посольства в Россию, и с ней считались русские посланцы [Чимитдоржиев, 1978, с. 53], ее глубоко уважал Зая-пандита [Норбо, 1999, с. 51]⁴¹⁵. Значение Гунджи отмечал и Габан Шараб, который писал, что «жизнь и дела хотя и намерен был описать, но за чрезмерную ее в делах строгость описание оставляю» [Габан, 2003, с. 99].

⁴¹² Один из четырех «самосозданных» сакральных объектов.

⁴¹³ Согласно предсказанию Падмасамбхавы, ее перемещение из Центрального Тибета куда бы то ни было станет причиной проблем как в центре, так и на окраинах, тогда как возврат на прежнее место будет способствовать умиротворению и процветанию.

⁴¹⁴ Х. Цэнгэл считает, что упоминание в тибетских источниках Гунджи как старшей супруги Гуши-хана является ошибочным [Цэнгэл, 2017, с. 107–112]. Между тем в русских архивных документах она показана как жена Гуши [МИРМО. 1636–1654. 1974, с. 378].

⁴¹⁵ Ее старший сын Сэцэн-хан, имевший доверительные отношения с Далай-ламой, в повиновение матери, скончавшейся зимой 1652 г., приказал передать монахам ее стадо в 20 тыс. голов и отдал в обучение (послушники) 300 мальчиков, в т. ч. 100 киргизских [Норбо, 1999, с. 72].

Согласно Х. Цэнгэлу, ей в событиях 1637–1642 гг. принадлежала едва ли не важнейшая роль: она принимала активное участие во всех военных действиях хошут, начиная с войны с Цокту и вплоть до подчинения Цзана (1642 г.) ([Цэнгэл, 2017, с. 112]; [Чимитдоржиев, 1978, с. 53]). Именно она организовала поездку Далай-ламы на «интронизацию» в Ташилхунпо в 1642 г.⁴¹⁶, а позже приняла деятельное участие в восстановлении известных лхаских монастырей Цуглаканг (Gtsug lag khang) и Рамоче (Ra mo che) и в наполнении их культовыми предметами. С ней неоднократно встречался Далай-лама ([Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 219, 231]; см. также: [Цэнгэл, 2017, с. 109–110]). Не будет ошибкой утверждение, что своей кипучей активностью она внесла немаловажный вклад в развитие отношений между хошутской и тибетской элитами.

Важную роль в укреплении этих отношений сыграл ее сын Очирту-тайджи, которому Далай-лама в 1666 г.⁴¹⁷ предоставил титул хана (Se chen rgyal po, Сэцэн-гьялпо, т. е. Сэцэн-хан⁴¹⁸) ([Норбо, 1999, с. 102]; [Ishihama, 1992, p. 503]). Для понимания нюансов вручения Далай-ламой ханского титула ойратам следует обратить внимание на значение титула. Эта тема крайне обширна, выше она уже затрагивалась, далее автор также обсуждает ее в контексте излагаемого материала.

Сэцэн-хан, видимо, был близок к Далай-ламе, который его высоко ценил (описаны события после 1668 г.): «Из ойратов, по приказанию Очирту тайджи, прибыли его посланники. Гьялпо (хан) ведет жизнь пандиты»⁴¹⁹ [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 583–584]. В данном отрывке из «Автобиографии» Далай-ламы Пятого внимание привлекает упоминание им обоих титулов Очирту – бывший (*тайджи*) и современный (*хан*).

⁴¹⁶ Уже после инаугурации Далай-ламы как верховного правителя Тибета в том же 1642 г. на встречу к нему прибыли такие известные хошутские лидеры, как Кундулен-Убаши, Очирту-тайджи, ханша Сайханджу [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 404].

⁴¹⁷ И. Я. Златкин ошибочно указывал на 1657 г. [Златкин, 1983, с. 149].

⁴¹⁸ Надо заметить, что в системе тибетско-монгольских и тибетско-ойратских отношений использование слова *хан* было стандартно, *гьялпо* же, скорее всего, использовалось с носителями тибетского языка. Англо-тибетский словарь С. Ч. Даса дает следующие переводы *гьялпо*: king, chieftain, ruler [Das, 1902, p. 310], т. е. *правитель* в разных вариациях. Здесь у него нет варианта перевода как *хан*, однако ниже он монгольское сочетание *номун хан* (Правитель веры) переводит на тибетский как *chos kyi rgyal po* и *no mun han* [Das, 1902, p. 744], т. е. в том же значении. Таким образом, ситуационно *гьялпо* понимался как *хан* всеми вовлеченными сторонами.

⁴¹⁹ «o rod nas o chir thu tha'i ji'i mi sna ched bstad mngags pa 'byor/ rgyal po pandi ta'i mam thar 'dzin pa...»

Тибетский лидер, прекрасно разбиравшийся в значимости титулов и сам их вручавший, вероятно, имел все основания указать оба титула. Почему?

Прежде всего следует отметить, что после передачи титула *Тензин чокьи гьялпо* Гуши-хану в 1638 г. лишь спустя практически 15 лет, ближе к середине 1650-х гг., тибетский первоиерарх вновь присвоил высокий титул одному из ойратских правителей – он отправил «грамоту и печать на ханское достоинство» правителю торгутов Дайчину. Хотя последний, как следует из источника, отказался от титула, аргументируя свой отказ тем, что «подобных ему много имеется» [Габан, 2003, с. 92]. Тем не менее регалии остались у калмыков. Ниже этот случай будет рассмотрен подробнее.

Ю. Ишихама обращает внимание на различие титулов: «мы должны продемонстрировать, что эти ханы [получившие титул от Далай-ламы, без приставки *bstan 'dzin Тензин*, как Дайчин. – Б. К.] имели большую власть над всеми четырьмя ойратами и что среди народа Тибета и Монголии было общее признание того, что они рассматривались как ханы (всех) ойратов» [Ishihama, 1992, p. 508]. Но, поскольку таких доказательств пока нет, она гипотетически допускает возможность, что титул *хан*, полученный от Далай-ламы, подразумевал *всеойратского* хана [там же]⁴²⁰. Таким образом, лицо, получившее «обычный» ханский титул от Далай-ламы, скорее всего считался ханом над всеми ойратами, кем и стал Очирту-тайджи. В этом контексте интерес представляет информация о его матери Гунджи, вернее, о ее положении среди ойратов, высказанная ее послами тобольскому воеводе В. Шереметеву в начале 1652 г.: «... калмыцкие де люди все ее почитают и слушают и называют ее матерью... Как от Далай-лабы приехала к себе, слышела, что торгоутцы, и царевичи, и дербети государевым городом дурно делают, чтобы государь то положил на нее... И все де калмыки слушают ее» [МИРМО. 1636–1654. 1974, с. 376]. Как можно заключить из этого пассажа, Гунджи⁴²¹ фактически считалась все-ойратской правительницей. Это было возможно только в том случае, если она стояла во главе чуулгана.

⁴²⁰ Несколько иное толкование вручению ханских регалий дает Дж. Мияваки: ойратским лидерам следовало дать ханский титул, но Далай-ламе нужно было считаться с многовековой традицией этого титула у чингисидов – монголов и тюрков. Поскольку Гуши-хан был, согласно традиции, из потомков брата Чингисхана и признан императором и ойратами, то его кандидатура соответствовала обычаю. Таким образом, вручение титула Гуши-хану не шло против чингисидского принципа [Miyawaki, 1992a, p. 269]. А Очирту был его племянником, так что и здесь все было по правилам.

⁴²¹ В русских документах она также именуется «Гунжа-тайшиха» [МИРМО. 1636–1654. 1974, с. 396].

Так и было на самом деле – пять поколений семьи Очирту возглавляли всеойратский чуулган, т. е. были теми, кого «калмыцкие люди слушают». Однако Очирту стал первым в этой линии хошутских глав чуулгана, кто получил ханский титул от внешнего авторитета⁴²². В то время имели место новые политические реалии – правление Далай-ламы в Тибете и стремление последнего увеличить свое влияние на кочевников вручением титулов и званий. Положение Очирту в известном смысле укрепилось (особенно это касалось его международного положения и признания – см. ниже), хотя фактически он оставался «первым среди подобных», как и прежде. Вероятно, поэтому новоиспеченный хан сохранял прежний свой титул, и то, что сам Далай-лама продолжал именовать его *тайджси*, как будто подтверждает отмеченное. Могла быть и иная причина: уже приводилось мнение К. Этвуда, что бывший у ойратов титул «тайша» был упразднен Даян-хаганом к 1510 г., который взамен создал институт *тайджси*, и этот титул присуждался только чингисидам. Титул «тайши» был возвращен ойратам Алтан-ханом около 1570-х гг. Судя по источникам, было исключение – семья Очирту обладала титулом «тайджси» (возможно, ввиду их чингисидства), и он был, конечно, выше, чем «тайши». Поэтому важность *тайджси* как показателя принадлежности к чингисидам тоже могла быть причиной для его перманентной актуализации. Очередной, т. е. второй титул, включавший в себя это слово – «Батур-хунтайджси» – был представлен главе джунгаров Далай-ламой. Очевидно, что вопрос о титулах у ойратов нуждается в отдельном исследовании.

Очирту широко стал использовать ханский титул не ранее 1668–1669 гг. Чем объяснить временную отсрочку? Для ответа следует вернуться на годы назад. Очирту, хотя и возглавил ойратов⁴²³ после смерти Гунджи в конце 1652 г. или в начале 1653 г., был лишен ее улуса, которым завладел Аблай, ее пасынок [МИРМО. 1636–1654. 1974, с. 399]. Очирту пришлось вести с ним продолжительную борьбу за возвращение улуса. Развитие ситуации ухудшилось враждой внутри джунгарской правящей фамилии ввиду смерти Батур-хунтайджси в 1654 г.⁴²⁴, когда Очирту и Аблай примкнули к противостоящим партиям. Борьба длилась практически пять лет и закончилась лишь в конце 1659 г. победой Сэнгэ, за которого был

⁴²² Его предок Бубэй принял ханский титул самостоятельно. Его дядя Турубайху титулы «Гуши-хан» и «Тензин чокьи гьялпо» получил независимо от ситуации с чуулганом.

⁴²³ Как писал о себе Очирту, «а он де брата своего Аблая по родству больши и чеством гораздо выше» [МИРМО. 1675–1685. 1996, с. 215].

⁴²⁴ О поминальных службах Батуру-хунтайджси, проведенных Зая-пандитой, см.: [Норбо, 1999, с. 73–74]].

Очирту (Норбо, 1999, с. 79). Тем не менее вражда между братьями сохранилась, однако вручение ханского титула Очирту показало Аблаю и всем остальным, на чьей стороне Далай-лама. В 1668 г. Очирту, поддержанный Сэнгэ, напал на Аблая. Последний, не найдя поддержки, был вынужден бросить родные кочевья и уйти на запад к своим бывшим союзникам – Кундулену и детям Далай-тайши.

В таком случае упоминавшееся выше посольство 1668–1669 гг. к тибетскому лидеру прибыло от Очирту в том числе с сообщением, что отныне он де-факто возглавил всех ойратов – поэтому Далай-лама и написал, что посольство прибыло «из ойратов», а не от хошутов, «по приказанию Очирту тайджи», который и есть хан (гьялпо). По крайней мере, отправленное тогда же (в 1669 г.) посольство от Очирту к царю Алексею Михайловичу Романову сообщило такие новости: «наперед де сего калмыцкими улусами владела мать ево Учюрты-хана. А ныне матери ево не стало и после ее улусами владеет он, Учюрты-хан, и для того послов к великому государю челом ударить и прислал, чтоб ему, великому государю, про его владенье было известно» [МИРМО. 1654–1685. 1996, с. 212]. Видно, что для него было важно вернуть улус матери: «как де после смерти матери ево теми улусами он, Учюрты-хан, учал владеть, и с ним учили было воеватца бухарцы да брат ево меньшей Аблай-тайша. И ныне де бухарцы ему покорились, а брат ево Аблай с ним помирился⁴²⁵» [МИРМО. 1654–1685. 1996, с. 212]. Царю было сообщено, что «Очюрты де – хан, а не тайша, в потому хан, что де над тайши начальствует, и тайши всем ему повинны» [МИРМО. 1654–1685. 1996, с. 215].

Н. В. Цыремпилов считает, что вручение Далай-ламой ханского титула Очирту «изменило политическую конфигурацию среди ойратов и превратило хошутские уделы Верхнего Прииртышья в ханство» [Цыремпилов, 2018, с. 39]. Однако такой вывод противоречит событиям того времени и политическим (конфедеративным) традициям ойратов. Обретение ханских регалий не всегда подразумевает появление нового ханства, и более того – о них не всегда сразу же заявляют, ожидая соответствующих условий.

Итак, кроме своих подданных⁴²⁶, Очирту Сэцэн-хану подчинялись все остальные ойратские правители (тайши), включая, конечно, и джунгар-

⁴²⁵ Таким образом, в этой фразе охвачено фактически 15 лет – со времени смерти Гунджи в 1652 / 1653 г. и отправки посольства к царю в 1669 г.

⁴²⁶ По Ю. Лыткину, к Очирту от Байбагаса перешло около 70 тыс. кибиток, т. е. не менее 300 тыс. чел. [Лыткин, 2003, с. 395]. Ю. Лыткин не указал свой источник, и скорее всего

ского. О том, что Очирту стал ханом, Цаган, сын Аблая, сообщил царю еще в конце 1667 г. Начало его письма весьма показательно: «Китайской царь Дабунган, з другой стороны бухарской Абдулазиз-хан, еркенский царь Абдула-хан, наш хан Учорта Чичан-хан» [МИРМО. 1654–1685. 1996, с. 191]. Цаган вначале упоминает «китайского царя» по имени Дабунган – по мнению специалистов, «очевидно, это Тайбун-хан, – здесь употреблено наименование правителей минского Китая, хотя монголам в это время уже было известно о маньчжурском нашествии» [МИРМО. 1654–1685. 1996, с. 475]. На наш взгляд, упоминание такого «царя» собирательным именем для всех императоров династии Мин означает, что в то время для Четырех ойратов маньчжуры (династия Цин) еще не были признаваемы за правителей Китая, хотя прошло уже 23 года, как Пекин был захвачен маньчжурами. С ними были в контакте, вернее, их так или иначе признавали хошуты, проживавшие у Кукунора и в Тибете. Таким образом, эти несколько слов в письме от одного из лидеров хошут Джунгарской котловины свидетельствуют о тонкостях политической культуры кочевников в условиях смены правящей династии в Китае (речь идет о 1660-х гг.), когда между ними еще не было установлено никаких официальных отношений. Иначе говоря, с формальной точки зрения для ойратов (можно, вероятно, и экстраполировать – для большинства кочевых соседей Китая) династия Мин, павшая в 1644 г., все еще существовала, а династия Цин еще не была признаваема.

Абдулазиз-хан – это узбекский правитель из Аштарханидов, правивший в 1645–1681 гг. в Бухарском ханстве. Абдула-хан – это Абдаллах, правитель Аксу, сумевший победить яркендского Султан-Ахмеда и объединить Восточный Туркестан, воевавший с ойратами вплоть до времени написания Цаганом письма. Наряду с этими правителями Цаган упоминает как «нашего хана» Очирту – этот момент также представляется очень существенным показателем политической культуры кочевников: для ойратов было важно обладать ханским титулом, чтобы «уровняться» с соседними лидерами⁴²⁷. Очирту показан как всеойратский хан – единственным из всех ойратских правителей с таким титулом в то время⁴²⁸. Этот факт

эти цифры сильно преувеличены. Согласно русским архивным данным, после поражения Сэцэн-хана от Галдана тайджи тот «людей ево около 15000 семей к себе присовокупил» [РГАДА. Ф. 113. Оп. 1. Д. 1. 1595–1736 гг. Л. 60б.], т. е. их было не менее 60 тыс. чел.

⁴²⁷ Показательно, что в письме не упомянуты главы монголов и казахов – вероятно, причиной здесь было отсутствие единого признаваемого лидера.

⁴²⁸ Этот вопрос нуждается в дополнительных исследованиях, поскольку есть ряд моментов, не вполне согласующихся между собой. Лидер торгутов Дайчин еще лет за 10 до Очирту

признавали и в первой трети XVIII в.: «лет 80 назад они [ойраты] были объединены под главенством одного правителя, известного как Очирту Цэцин хан [Otchirtou tchetching han]» [The General History, 1739, p. 154].

Нам не удалось найти информацию о каких-либо отношениях с Далай-ламой (например, поездку к нему) такого видного хошутского деятеля, как Аблай, брат Очирту. Судя по его неоднозначной деятельности, он был весьма противоречивой фигурой. Будучи глубоко верующим буддистом, Аблай выделился среди своих сородичей постройкой Аблаин-кит – одного из наиболее известных ойратских стационарных монастырей (хурул, кит/ хийд, 1654 г.), освященного Зая-пандитой [Раднабадра, 2003, с. 189]. Вместе с тем он не чурался и иных методов и приемов для усиления своей власти и влияния⁴²⁹. Аблаин-кит изначально был задуман не только как комплекс зданий сакрального характера, но и как фортификационное сооружение, настоящая крепость. Аблаин-кит не единожды помогал Аблаю выдерживать осады, когда он и Очирту не могли поделить наследство своего отца Байбагаса, скончавшегося в 1629 г. Аблай тогда захватил значительную часть наследства и выступил против Очирту, взяв в союзники дербетов [Норбо, 1999, с. 166]. Воинственность этого хошутского лидера проявилась и в первой половине 1640-х гг., когда он предлагал русским властям «итти на твою государеву службу на Урлюк-тайшу с войною» вместе с Кундуленом [Златкин, 1983, с. 131]. Попытки Зая-пандиты, который «был не только просветителем... но и выдающимся для своего времени политиком» [Златкин, 1970, с. 22], и других лам помирить противников не привели к успеху.

Авторитет ламы не помог и позже. Выше уже затрагивался вопрос о военных столкновениях ойратов между собой в 1646 г.: Кундулен в союзе с сыновьями Далай-тайши с одной стороны, и джунгарский лидер вместе с Очирту с другой. Свидетелем тех боев был торгутский правитель Дайчин.

получил аналогичное звание. Судя по источнику, он, отражая натиск Аблая, брата Очирту, попал в плен и был передан Сэцэн-хану. В ставке последнего он и скончался [Родословная, 2016, с. 205]. В. П. Санчилов относит это событие к 1668 г. [Санчилов, 2015, с. 13], тогда же, по его мнению, погиб и Пунцог, сын Дайчина. Сам же Очирту получил ханский титул за два года до того, в 1666 г. Таким образом, выходит, что в небольшой период времени (1666–1668 гг.) было одновременно два главных ойратских хана – Дайчин и Сэцэн.

⁴²⁹ Например, в Ремезовской летописи сохранилась информация, что Аблаевы послы в 1658 г. просили у русских властей в Тобольске панцирь Ермака, который и был ему отправлен по указу царя Алексея Михайловича [Ремезовская, 1907, с. 347]. При вручении панциря Аблай рассказал русским посланцам о Ермаке «по своей истории» и сообщил, что земля с могилы Ермака помогает ему «здрав явился до ныне» и побеждать, а панцирь нужен – «пойду [войною] на Казачью орду» [Ремезовская, 1907, с. 348].

Кундулен с союзниками был разбит. Зая-пандита вновь взялся примирить противников, но их встреча, состоявшаяся зимой того же года, ни к чему не привела. Позже Кундулен поехал на поклонение к Далай-ламе. Об этой встрече сохранилась небольшая запись в «Автобиографии» Далай-ламы [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 413].

Аблаи вновь нарушил мир с Очирту в 1661 г., но был разбит и укрылся в монастыре, через пару месяцев братья снова помирились [Норбо, 1999, с. 83–84]. В 1668 г., как уже говорилось, он ушел к дербетским правителям и к Кундулену, с которыми начал вести боевые действия против торгутов. Союзникам удалось занять торгутские пастбища (междуречье Волги и Яика), тогда же торгуты, видимо, лишились своих лидеров: Пунцог погиб, а Дайчин попал к Аблаю в плен. Ойратский источник утверждает, что «Бар Аблай занял место торгутского хана» [Родословная, 2016, с. 205]. Но вскоре Аблай поссорился с сыновьями Кундулена и Далай-тайши и откочевал от них. Этим воспользовался Аюка, сын Пунцога и внук Дайчина, который напал на Аблая: в 1671 г. «Аблая-тайшу взял Аюка-тайша и отвес к Москве»⁴³⁰ ([МИРМО. 1654–1685. 1996, с. 245]; см. также: [Норбо, 1999, с. 107, 167]).

Несмотря на некоторые неудачи в своей миротворческой деятельности, Зая-пандита проводил масштабную работу по примирению ойратов [Норбо, 1999, с. 49, 51, 52 и др.]. Вместе с тем многое происходило не по его решениям и даже вопреки им, что мотивировалось этническими основаниями политики ойратов, межэтническими трениями, которые начались ввиду кризиса и перестройки их этнополитических объединений.

Лама был тем более обеспокоен межойратской враждой, поскольку с востока надвигалась угроза маньчжурской экспансии. И. Я. Златкин писал об «антиманьчжурской позиции Зая-Пандиты» и считал, что «весьма возможно, что отрицательное отношение владетельных князей Джунгарии к вопросу о контактах с Цинской династией было результатом влияния их первосвященника» [Златкин, 1983, с. 150]. Как показывает изучение событий, маловероятно, чтобы влияние Зая-пандиты имело столь долгосрочный характер, и, скорее, «отказ» от «контактов» диктовался более глубинными обстоятельствами, о которых будет сказано ниже.

У кукунорских хошутов, как и у джунгаров, продолжала сохраняться роль чуулгана – важного органа управления, традиционно ведущего политического института в ойратской политической структуре. Именно

⁴³⁰ В документе сказано, что «Аблай-тайша в полон взят и к Москве был привезен и на Москве умре» [МИРМО. 1654–1685. 1996, с. 271]. Его дальнейшая судьба не вполне ясна, скорее всего, он скончался в Москве в 1674 г.

чуулган удерживал ойратов от образования централизованной власти наподобие монархической, которая временами на короткий срок (например, при Эсэне) объединяла их в пределах единой политики. После откочевки в Кукунор хошуты установили свое господство в этом полиэтническом и мультиконфессиональном ареале согласно обычаям и практикам ойратской системы управления. Тем не менее, несмотря на ее децентрализованный характер, нельзя рассматривать политическую организацию хошутского ханства как состоявшую из разбросанных кочевых групп во главе со своими лидерами, поскольку они объединялись системами союзов.

Судя по правам на самоуправление джунгаров, торгутов и хойтов Хошутского ханства, они представляли собой своего рода небольшой союз, но, в отличие от Джунгарии и волжских калмыков, здесь было настоящее равноправие: торгуты правили торгутами, джунгары – джунгарами, хойты – хойтами [Чжан-му, Хэ, 1895, с. 131, 133, 135]. Каждую весну (обычно в апреле) происходил общий съезд (чуулган) знати для проведения ритуалов поклонения Кукунору, «все важные вопросы должны были обсуждаться на таких встречах, и все тайджи были обязаны присутствовать» [Borjigidai, 2002, p. 187], т.е. решения принимались исключительно коллегиально. Важный момент: в работе съезда всегда принимал участие представитель Далай-ламы. Традиционное место проведения таких чуулганов находилось близ горы Цаган-толга («гора со снежной вершиной»), находящейся между местечком Наран-царан Дабаа и Кукунором, в 25 км к югу от озера⁴³¹. Союз хошутов совместно возглавляли восемь тайджи⁴³², известные в истории как «восемь тайджи Кукунора». Они составляли постоянную управленческую структуру, организацию союза этих хошутов. Формально они были независимы: «... правление восьми тайджи в Кукунорском ареале и само имя «восемь тайджи» использовалось в течение всего периода, чтобы показать политическое лидерство в Кукуноре» [Borjigidai, 2002, p. 188]. Однако фактически находились под непосредственным управлением Далай-ламы: как признавался Даши-Батур, «мы все являемся последователями Далай-ламы и в важных вопросах просим Далай-ламу дать инструкции» [Borjigidai, 2002, p. 190]⁴³³.

⁴³¹ Это гористая местность с вершинами Цаган-толог-ой-урту [Грумм-Гржимайло, 1948, с. 449–450].

⁴³² Это были сыновья Гуши-хана, а впоследствии его внуки. Система «восьми тайджи» существовала до 1723 г. и была отменена Цинами после восстания Лобсан-Данзина, будучи замененной на 29-знаменную структуру управления.

⁴³³ Такая структура политической власти и управления кукунорских хошутов устраивала Пекин, поскольку появлялась возможность осуществлять не прямое руководство

Восемь тайджи возглавлялись хунтайджи⁴³⁴, который во времена Даши-Батура (т. е. после 1660 г.) звался по-тибетски *mtsho sngog spyi dpon* – Основной Правитель Кукунора [Borjigidai, 2002, p. 187] и был ответственен за политические и военные дела кукунорских хошутов. Над Основным Правителем Кукунора находился хошутский хан, который после кончины Гуши-хана обычно пребывал в Лхасе. Таким образом, политический центр хошутов был в Лхасе (Тибете), тогда как сам народ – у Кукунора. Очевидно, что существование и функционирование государства с такой своеобразной системой управления и соподчинения было возможно при наличии мощного духовного авторитета, кем и выступал Далай-лама Пятый. Эта же система позволяет заключить, что у хошутов Кукунора государство было в форме ханства.

Далай-лама, будучи заинтересованным в стабилизации политической ситуации как у хошутов в Тибете, так и у других ойратов, выступал за единство и тех, и других, при необходимости был посредником в разрешении спорных вопросов, помогал советами.

Около 1665 г. у кукунорских хошутов возникли внутренние разногласия, на разрешение которых Далай-лама отправил Принле Лхудрупа (*phrin las lhud grub*) из Гоманга, который встретился с хошутской знатью в храме Данас у Кукунора, и они совместно поделили землю и людей на левое и правое крылья [Borjigidai, 2002, p. 191]. Таким образом, при участии представителя Далай-ламы произошли перемены в политическом и социально-экономическом управлении кукунорскими хошутами: появились левое и правое крылья со своими лидерами, которые подчинялись «восемью тайджи». Подобного рода визиты лам к ойратам, как и визиты ойратов в Тибет, позволяют отмечать перемены в формализации буддизмом своего положения в ойратском сообществе, когда шло переструктурирование религиозно-идеологического пространства.

На последнее обстоятельство значимое влияние оказало изобретение Зая-пандитой письменности *тодо узуг* в 1648 г. Причиной этого была не только цель распространять учение буддизма, но и сугубо социально(этно)-политическая: создать инструмент, способный объединить ойратов, затем всех монголов, а далее и маньчжуров. Для ламы было очевидно, что ойратские ханства все более удаляются друг от друга, что уже вряд ли

Тибетом. У Четырех ойратов светская власть, если она сама не являла одновременно и духовную, как правило, не делила политическое руководство обществом с религиозными лидерами.

⁴³⁴ Хунтайджи последовательно были: Далай-Батур, Даши-Батур, Лобсан-Данзин.

будет единое государство, но важно было сохранить единое религиозное пространство⁴³⁵.

Зая-пандита проводил большую борьбу с шаманизмом, и, видимо, он одним из первых или даже первым осознал, насколько письменный язык может оказаться эффективным в борьбе с этими ранними духовно-религиозными представлениями. Поэтому появление *тодо узуг* стало сильным ударом для шаманизма. Если прежде шаманы могли полагаться на свои индивидуальные ритуалы (шаманство не признает письменной передачи знаний и ведения ритуалов по тексту, все делается орально, шаманы каждый имели свой язык для общения с духами, свою креативность) и необходимость своего личного участия в ритуалах, то теперь, с появлением письма, их роль и значение стали терять свое влияние. Текст позволял не только вводить буддийскую идеологию, но и формировать единую культуру изустной речи и ее письменного отражения (фиксации). Текст предполагает наличие авторитета, конкретных хранителей традиции и источника поступления этих текстов, иначе говоря – сложной, но упорядоченной таксономии институтов и норм, с разработанной структурой и регламентом действий, где не оставалось места для индивидуальной креативности, присущей шаманизму.

Новая письменность заметно усилила у ойратов влияние школы Гелук и буддизма в целом, поскольку стало возможным более интенсивное распространение и укрепление его позиций у ойратов, разбросанных в разных сторонах Евразии. Появилась определенная группа населения, способная читать и трактовать тексты на *тодо* – это были ламы. Со временем благодаря большой переводческой работе Зая-пандиты и его учеников ламы стали вести религиозные службы, используя новые тексты [Эрендженова, 2016]. Письмо обусловило появление известной стабильности в отношениях ойратов между собой и с соседними народами, поскольку стала возможна фиксация договоренностей, документов, событий и т. п., оно же повлияло на усложнение ойратских сообществ, укрепление их независимости. В конечном счете письменность (а через нее – буддизм) способствовала сохранению и развитию политической и культурной интеграции и политий, и этнических групп⁴³⁶.

⁴³⁵ С этой целью Зая-пандита в 1654–1655 гг. навещал кочевья ойратов и калмыков и «утолял» их духовную жажду «нектаром Учения». См.: [Норбо, 1999, с. 75–77].

⁴³⁶ На самом деле *тодо узуг* стал своего рода *lingua franca* для ряда народов Центральной Азии. Вот что пишет Р. Села: «в середине восемнадцатого века казахи использовали калмыцкие достижения для переписки с цинскими властями. Действительно, первые письма казахских султанов к Цин, датированные 1757 годом, были написаны на ойратском, пред-

Свою роль в росте влияния хошутов играло и то обстоятельство, что через их земли шли торговые пути, связывавшие Россию, Китай, Восточный Туркестан и Бухару. Аблай и Очирту были известны установлением торговых и посольских отношений и участием в посреднических операциях. Как отмечается в источниках, «от Аблая де тайши будет ехать до Китайского государства 2 месяца. А ехать с Москвы на Тоболеск, а с Тобольска Аблая-тайши на улусы... А в Индейскую де землю дороги он не знает и в ней не бывал... а в Бухарах де и подле Бухарской земли в иных землях он бывал» [МИРМО. 1654–1685. 1996, с. 86]; «Х Китайскому государству все знают – ехать к Аблаю-тайше: до Китая от Аблая 2 месяца ехать, а только с Москвы ехать на Тоболеск, а с Яика к Абле-тайше» [МИРМО. 1654–1685. 1996, с. 458].

Выход на север к России мог открыть новые экономические возможности, и неудивительно, что среди ойратских послов в сибирские города и к русским властям стали появляться посланники и от верхушки хошутов, пребывавших в Кукуноре. Имевшиеся отношения между тибетским первоиерархом и мусульманским миром оказали определенное влияние на посылку в сибирские города и Москву не только «природных» ойратов⁴³⁷, но и мусульманских деятелей, например Ирки-муллы, который был посланцем супруги Гуши-хана в 1652 г. В последующем он и другие послы-мусульмане представляли в России интересы как хошутов (также от Аблая, Очирту и их детей), так и других ойратов [МИРМО. 1654–1685. 1996, с. 50–51, 68–71]. Существующие документы дают немного информации о том, насколько значительные имели хошуты торговые отношения с Россией: в основном данные касаются посольств, имеются сведения о попытках хошутов наладить торг в южносибирских городах и установить прямой контакт с Москвой.

При Далай-ламе Пятом влияние Тибета стало возрастать. Ситуация изменилась и после начала правления сыновей Гуши-хана. Тем временем

положительно калмыцкими пленниками, находившимися на службе у казахов. До начала девятнадцатого века большая часть сообщений казахов и Цин продолжалась на ойратском языке» [Sela, 2014, p. 356]. Далее он указывает, что, например, с русскими у казахов переписка шла на тюркском.

⁴³⁷ Этнический фактор имел немаловажное значение для ойратов, в том числе в дипломатических отношениях. Например, Федот Алчин, толмач Посольского приказа, свидетельствовал, что «говорили де ему калмуцкие послы что они природные калмуки контайшины люди. Их контайша де иных иноземцев oprичь своих природных людей к Великому Государю никою в послы не присылает. И наперед сего к Великому Государю контайша присылал их же» [РГАДА. Ф. 113. Оп. 1. Д. 1. 1640 г. Л. 156].

у хошутов, остававшихся в Джунгарской котловине, случались междоусобные столкновения. Борьба между братьями Очирту-тайджи (главой всеойратского чуулгана, получившим ханский титул от Далай-ламы) и Аблай-тайши вела к дальнейшему ослаблению этого ойратского народа. Более того – действия Аблая нанесли значительный урон торгутам, приводя к гибели их правителей Пунцога и Дайчина.

Периодически случавшиеся столкновения между ойратами мало затрагивали Хошутское ханство у Кукунора, которое политически развивалось согласно прежним ойратским традициям (чуулган, союзы, во главе – хунтайджи) и пыталось обрести свое место в международной торговле. Изобретение Зая-пандитой письменности тодо узуг способствовало укреплению буддизмом своих позиций и дальнейшему падению влияния шаманизма. Далай-лама и напрямую, и через своих представителей оказывал значительное воздействие на политическое развитие Кукунорского хошутского ханства.

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

Галдан⁴³⁸ был признан перевоплощением упоминавшегося ранее Энсахутухту, одного из ближайших учеников Панчен-ламы Четвертого Лобсан Чокьи Гьялцена (blo bzang chos kyī rgyal mtshan, 1570–1662). Энса сделал многое для роста авторитета своего наставника и его влияния.

В малолетнем возрасте Галдан был отправлен в Тибет для посвящения в монахи. Как и его предыдущая инкарнация, он был определен на учебу в Таши-лхумпо, где его наставником стал Панчен-лама⁴³⁹. Тибетский период оказал большое влияние на развитие Галдана и понимание себя как ответственного за благо школы Гелук. Выросший под воздействием и в окружении тибетской буддийской культуры, он стал блестящим знатоком тибетской религиозной литературы и языка и даже тексты на монгольском (ойратском) мог записывать тибетскими буквами⁴⁴⁰.

⁴³⁸ Его имя означает «небеса Тушита» и повторяет название монастыря Галдан (Ганден). Согласно легендам, его мать Юм-Агас, дочь торгутского Дайчина-тайши и супруга Батур-хунтайджи, упросила Энса-тулку возродиться в ее будущем сыне. Лама обещал, и в результате ее сын был признан *тулку*.

⁴³⁹ Кроме Панчен-ламы, наставником Галдана был Далай-лама [Miyawaki, 1992a, p. 270].

⁴⁴⁰ Ю. Н. Рерих приводил замечание В. Л. Котвича, что «Галдан прибежал к такому способу письма» [Рерих, 2012, с. 48].

В 1669 г. Сэнгэ, брат Галдана и правитель джунгаров, был убит двумя другими сводными братьями – Цэцэном и Чжотба-батуром⁴⁴¹ [Чжан-му, Хэ, 1895, с. 131]. Узнав о преступлении, Галдан решил им отомстить. Как писал И. Я. Златкин, Галдан, заручившись согласием лидеров Гелук, вернулся в Джунгарию «и расправился с убийцами Сенге, не дав им опомниться и организовать какое-либо сопротивление» [Златкин, 1983, с. 151]. Маловероятно, чтобы Галдан так быстро из Тибета добрался до кочевий брата и собрал своих сторонников. Он еще раньше вернулся на родину: согласно П. Швигеру, Галдан 19 декабря 1666 г. попрощался с Далай-ламой, который подарил ему свои персональные четки, ламскую одежду и другие дары и напутствовал его всеми мерами поддерживать буддийское учение и управление [Schwieger, 2015, p. 73]. Галдан «повез с собой благословенных бурханов, женские божества, священные сосуды из черепных костей, три изображения чойджонов, нарисованных кровью из носа Панчен-эрдэни, и прибыл в свои кочевья» ([Джамбадорджи, 2005, с. 117]; см. также: [Heissig, 1944, s. 113])⁴⁴². Он прибыл к Сэнгэ и возглавил сангху – стал известен как *кутухту* и *кеген* [МИРМО. 1654–1685. 1996, с. 120, 139, 230 и др.]. А. М. Позднеев писал: «в этот период джунгарских смут⁴⁴³ он [Галдан] жил при Очирту цэцэн хане⁴⁴⁴ в великом почтении» ([Позднеев, 1883, с. 171]; см. также: [Нус, 1858, p. 156])⁴⁴⁵.

⁴⁴¹ Вероятно, такое стало возможным из-за наследства их отца – Батур-хунтайджи, который перед своей смертью зимой 1653 г. завещал Сэнгэ трон и половину всех владений, тогда как остальные восемь его братьев получили остальную половину [Тюмень, 2003, с. 147]. И. Я. Златкин назвал такой раздел «странным» и отметил, что «так в дополнение к старым возник новый очаг опасных междоусобных конфликтов, на этот раз в доме чороских владетельных князей» [Златкин, 1983, с. 136–137].

⁴⁴² Галдан глубоко почитал своего наставника. И. В. Ерофеева сообщает, что в землях бывшей Джунгарии, в прибрежных скалах урочища Тамгалытас рядом с изображениями фигурок будд (Шакьямуни, Авалокитешвары, Бхайшаджьягуры, Нагешварараджи и Акшобхы) среди мантр и молитв записано «обращение к бывшему духовному наставнику Галдана-Бошохту-хана IV Панчен-ламе Тибета...», и все это было создано Галданом в начале 1677 г. [Ерофеева, 2017, с. 39–40].

⁴⁴³ Речь идет о борьбе за власть между Сэнгэ и его родственниками.

⁴⁴⁴ Кочевья Очирту-тайши находились в пределах быстрого доступа к урге (ставке) джунгарского правителя. В архивном документе конца 1667 – первой половины 1668 г. отмечается, что Галдан из урги Сэнгэ «поехал» к Очирту, т. е. такие поездки, видимо, были обычны [МИРМО. 1654–1685. 1996, с. 189].

⁴⁴⁵ Дж. Мияваки приводит мнение З. Ямагучи, который сомневался, что Галдан отказался от своего монашества и вернулся домой только после насильственной смерти Сэнгэ, и считал, что Галдан вернулся домой как монах, сопровождаемый женой Сэнгэ, в 1666 г. [Miyawaki, 1992a, p. 270].

Е. И. Кычанов писал, что Галдан из ставки Очирту-тайджи направил посланников к своим духовным наставникам с изложением событий и своим решением [Кычанов, 1999, с. 44–45]. Получив от них одобрение, он снял с себя обеты (букв. «снял желтое одеяние монаха», согласно «Истории Галдана» [Heissig, 1944, s. 113]) и начал борьбу с братьями. Победив убийц Сэнгэ, он провозгласил себя джунгарским правителем *хунтайджи* («наследный принц») в 1671 г.

И. Я. Златкин был уверен, что при Батуре-хунтайджи и Сэнгэ «в Тибете и Джунгарии зародились и стали развиваться идеи своеобразного панмонголизма и панламаизма, выразившиеся в дальнейшем в планах образования самостоятельного государства под эгидой ламаистской церкви Тибета» [Златкин, 1983, с. 153]. Такое мнение о существовании у первых джунгарских правителей особого плана создания государства под эгидой тибетских лам представляется несколько преувеличенным. У нас нет источников, подтверждающих наличие таких идей как у тибетских первоиерархов, так и у правителей Джунгарии⁴⁴⁶. Кроме того, следует принимать во внимание роль отдельных лидеров как в Тибете (т. е. не только совместную деятельность Далай-ламы и Панчен-ламы, но и их соперничество), так и у ойратов (т. е. не только джунгаров, но также хошутов и торгутов), иначе говоря – специфику определенных исторических периодов. Безусловно, должны существовать и внешнеполитические условия, чтобы реализовывать идеи панмонголизма и панламаизма, однако тогда их не было – и Батур-хунтайджи, и Сэнгэ были заняты организацией своего государства, хотя во внешней политике Тибету уделялось должное внимание.

И. Я. Златкин считал, что Галдан был направлен на родину лхаскими первоиерархами для «наведения порядка» и «объединения всех единоверцев, говорящих на монгольском языке, в единое самостоятельное государство, независимое от маньчжуров, но направляемое Лхасой» ([Златкин, 1970, с. 39, 157]; примерно о том же писал и М. Эйрис [Aris, 2015, p. 114]). Однако такой источник, как «История Галдана», утверждает о его желании возглавить только ойратов, т. е. не всех «говорящих на монгольском языке». Но и это его желание шло против устоявшихся степных традиций, где центральная власть могла принадлежать лишь тем, кто имел отношение

⁴⁴⁶ В. Успенский писал, что мысль об объединении Монголии под властью джунгаров «воспитана и взлелеяна в Тибете по программе Далай-ламы, и в особенности, под влиянием его честолюбивых ди-ба, то-есть, светских министров, помнивших величие Тибета при Сронцзан-гамбо и его преемниках...» [Успенский, 1880, с. 171].

к *Алтан уруг*. Неудивительно, что он столкнулся с хошутским лидером и правителем чуулгана Очирту, еще ранее получившим ханский титул от Далай-ламы.

Кочевья Сэцэн-хана занимали обширный регион – на севере Тарбагатай и верховья Иртыша, на юге были рядом с устьем Или, его сын Галдамба кочевал в междуречье Чу и Таласа, т. е. юго-западнее Балхаша, сам хан назначал правителей Восточного Туркестана⁴⁴⁷ – такие территориальные владения и политическое влияние не могли не настроить молодого амбициозного джунгарского лидера Галдана против хана. Нараставшие трения между этими ойратскими правителями привели к военному столкновению: летом 1675 г. «Цэцэн-хан начал военные действия против Галдана Бошокту-хана» [Норбо, 1999, с. 108], но был разгромлен⁴⁴⁸. Галдан, скорее всего, не убивал Сэцэн-хана, своего тестя⁴⁴⁹, но последний оказался в крайне стесненном положении и вскоре скончался⁴⁵⁰. Так пало правление хошутского дома над всеми ойратами, начатое в 1541 г. «Хашаг-че-чу-хан [Очирту Сэцэн-хан], правивший вождь четырех великих колен элотов, также называемых ородом, был побежден и свергнут Бошокту-ханом из племени Цору [цорос], который стал могущественным, в результате чего все элотское государство перешло в его владение», – так оценивал С. Ч. Дас приход к власти в Джунгарской равнине хунтайджи Галдана. Он не только возглавил Четыре ойрата, но одновременно ликвидировал последнее наследие Второй конфедерации – ее политическую систему, представленную чуулганом.

Галдан-хунтайджи поочередно покорил всех ойратов, обитавших в Южной Сибири и на западе будущей Джунгарии, сохранявших определенную независимость: «владение имели каждой ноен особливо а не под властью контайши, точию тот контайши чрез множественную силу всех во владение свое присовокупил, а тех особливых владений было и назывались первое зенгоры, второе хойты, третье хошуты, а у зенгорцов

⁴⁴⁷ «Улусы хошоутских тайшей, не присоединившихся к походу Туру-Байху в Тибет, с начала 1640-х гг. находились восточнее кочевий калмыков» [Цюрюмов, 2008, с. 59], т. е. они занимали земли на западе Джунгарской равнины. И. Я. Златкин также называет их землями территории у оз. Зайсан, р. Аягуз и южнее до гор Юлдуза, где кочевал Солтон-тайша хойтский [Златкин, 1983, с. 111].

⁴⁴⁸ По поводу их конфликта русский документ сообщает, что весной 1676 г. «приходил на него, Гагана, Учюрта-тайша войною, а людей с ним, Учюртой, было тысяч с 30 и болши, и был у них бой, и Гаган де Учюрту-тайшу убил и людей ево Учюртиных побил многих...» [МИРМО. 1654–1685. 1996, с. 318–319].

⁴⁴⁹ Галдан женился на вдове Сэнгэ, которая была дочерью Очирту.

⁴⁵⁰ Дж. Мияваки считает, что Очирту был захвачен в плен [Miyawaki, 1992a, p. 270].

владелец был Бушукту хан, а у хоитов Алдыр хошучи, у хошутов Аблай, и оные Бушукту хан, хошучи и Аблай имелись наши природные деды и жили у показанного зенгорского владельца контайши во владении назад тому лет с шестдесят», – показывали ойраты, бежавшие от маньчжурского наступления в 1757 г. в Усть-Каменогорскую крепость [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 7. 1757. Л. 3 – 3об.].

Особенно тяжело у Галдана шло подчинение прииртышских ойратов – хошутов и дербетов. Не желая становиться под власть джунгаров, некоторые ойратские роды стали уходить на Волгу и в Кукунор: так, в 1672 г. хошутский Кундулен-Убаши и дербетский Соном Церен-тайджи прибыли на Волгу к Аюке, к нему же в 1678 г. вернулась и Дорджи-Рабдан, вдова Сэцэн-хана, родная сестра Аюки. Были и те, кто направился в пределы Цинской империи: Хороли, племянник Очирту, Лубсан-гомбо-рабтан (внук Очирту), обратившийся к маньчжурам по совету Далай-ламы ([Чжан-му, Хэ, 1895, с. 116, 413–414]; [Elverskog, 2007, p. 76–77, note 261]) и др.

Цэван-Рабдан (tshe dbang rab brtan, 1663–1727), сын Сэнгэ, вначале поддержал Галдана, они даже отправили совместное посольство в Россию в октябре 1671 г. [МИРМО. 1654–1685. 1996, с. 236]. Позже, вследствие возникших между ними разногласий, Цэван-Рабдану пришлось бежать и укрыться в районе Или. Это случилось не ранее 1680 г.⁴⁵¹

Эти события ухудшили отношения между торгутами и хошутами, с одной стороны, и джунгарами – с другой. У халхасов также были претензии к Галдану, поскольку бабушка Чимэд-Доржи (Чихунь Дорчжи) Тушэту-хана была сестрой Дорджи-Рабдан ([Тыжнов, 2013, с. 27]; [Heissig, 1944, s. 114]; [Джамбадорджи, 2005, с. 117]). Он начал воевать с Галданом, но их помирил цинский император; джунгарский правитель стал выжидать случая отомстить Тушэту-хану. Тем не менее нельзя сводить причины внимания Галдана к Халхе к указанному событию. Истоки вмешательства ойратов в дела Халхи уходят еще в период правления Сэнгэ: когда у восточных монголов в 1662 г. началась борьба за престол Дзасакту-хана, последний Алтын-хан Лувсан был разбит и бежал под покровительство джунгаров, своих давних врагов.

⁴⁵¹ П. Кульвинский примерно в 1680 г. «сопровождал из Москвы в Сибирь калмыцкого посла Баинбека с «товарищи», посланных для переговоров Галданом Бушукту-ханом и «Араптар» тайшею, вез царские грамоты и подарки, которые и передал тобольскому воеводе А. С. Шейну. Послы поехали дальше с другим провожатым» [Рерих, 2012, с. 54]. Таким образом, и спустя 9 лет, около 1680 г. джунгарские лидеры продолжали отправлять совместные посольства в Россию.

Логика объединения требовала дальнейших усилий по подчинению остальных регионально независимых ойратов – теперь кукунорских хошутов, и весной 1678 г. стало известно, что Галдан-хунтайджи собирается пойти на них войной. Император приказал не вмешиваться в межойратский конфликт: «чтоб он нашим подданным никакой обиды и утеснения не чинил, пропустить его с войском под крепким конвоем нашего войска» ([Златкин, 1983, с. 170]; см. также: [Успенский, 1880, с. 172]). И. Я. Златкин видит причины конфликта между Галданом и владельцами Кукунора в том, что первый посягал на кукунорские земли, т. к. они были завоеваны «обще» их дедами⁴⁵², а владеют ими только хошуты; «так постепенно вырисовывается весь план действий Галдана, стремившегося создать объединенное монгольское государство под эгидой Далай-ламы» [Златкин, 1983, с. 170]⁴⁵³. Были причины и экономического плана: кукунорские хошуты имели доступ к богатым ресурсам тибетского Кхама, и развитие торговли с русскими не могло ускользнуть от внимания Галдана. Однако поход так и не состоялся: «неизвестно, кто и по какой причине удержал Галдана от вооруженного вторжения в Кукунор в 1678 г.» [Златкин, 1983, с. 171]⁴⁵⁴. Ввиду активности джунгаров в подчинении хошутов и важности географического положения Хошутского ханства этот регион стал входить в зону внимания Цинской империи. Вероятно, уже тогда маньчжуры решили перенаправить экономические интересы кукунорских хошутов в свою сторону.

⁴⁵² Галдан «для оправдания своего решения он представил благовидный и основательный предлог, именно – что он желает взять только по праву принадлежащие ему земли, так как предок его Докэсин-ноян участвовал в завоевании Гуши-ханом Кукэ-нора» [Успенский, 1880, с. 172].

⁴⁵³ Тем не менее в том же 1678 г., вероятно, осенью в урочище Гурбан-Тулгату на Алтае, где летовал Галдан, прошел съезд, где кроме джунгарской знати были представители торгутов (калмыков) и Джирмахай, посланец Далай-ламы. Принятые решения касались отношений ойратов с тибетцами, вернее, в основном должны были разрешить проблему взимания податей хошутскими правителями с жителей Кукунора, Кхама и других областей Тибета, равно как и судьбу тех лиц, что находились под прямым управлением Далай-ламы, но жили за пределами Тибета ([Габан, 2003, с. 91]; [Норбо, 1999, с. 115, 284–286]). Отсутствие на съезде кукунорских хошутов следует оценивать не только как их несогласие с постановкой таких вопросов и принятых решений, но также как отказ их от обсуждения общеойратских проблем и фактическое отстранение от остальной массы ойратов. Действительно, последняя четверть XVII в. выявила провинские настроения значительной части кукунорских хошутов.

⁴⁵⁴ Скорее всего, на такое решение влияние оказал Далай-лама, которого к тому времени уже мог посетить ходжа Аффак (Аппак, Афак, Хидайаталлах), лидер группировки белогорцев из Восточного Туркестана. Согласно В. Успенскому, Галдан сам отказался от планов завоевания Кукунора, т. к. там оставались маньчжурские войска [Успенский, 1880, с. 172].

Внимание Галдана переключилось на Восточный Туркестан, где уже продолжительное время враждовали черногорцы и белогорцы, в борьбе за власть использовавшие войска разных ойратских лидеров⁴⁵⁵. В год смерти Сэнгэ (1669) или чуть ранее там стал править Исмаил-хан, сторонник черногорцев, опиравшийся на ойратского Элдан-тайшу, соперника Сэнгэ [Шах-Махмуд, 1976, с. 243, 57, 137, 321]. Как отмечал Ч. Валиханов, «кашгарский хан Измаил, ревностный черногорец, принудил Аппака оставить свое отечество. Ходжа перебрался в Кашмир и оттуда в Тибет, представился Далай-ламе и успел так ему понравиться, что тот отправил его к джунгарскому хонтайдзи Галдану с письмом, в котором просил его, Галдана, утвердить Аппака в Кашгаре и Яркенде. Галдан-хунтайджи, пользуясь этим случаем, в 1678 году покорил Малую Бухарию и сделал Аппака своим наместником, назначив ему столицей Яркенд» ([Валиханов, 1985, с. 127–128]; см. также: [Златкин, 1983, с. 167], [Zarcone, 1996, p. 336])⁴⁵⁶. Галдан совершил ряд походов в Восточный Туркестан и Среднюю Азию в 1679–1685 гг. [Раднабадра, 2003, с. 217–218]⁴⁵⁷. Благодаря поддержке джунгаров ходжа Аппак в 1691–1692 гг. через своего сына ходжу Яхью пришел к власти в Восточном Туркестане (Яркенд)⁴⁵⁸. Однако мнение, что Аппак просил Далай-ламу помочь ему, спорно. По Й. Элверскогу, вмешательство ойратов в борьбу между белогорцами и черногорцами

⁴⁵⁵ Так, Сэнгэ, а также Очирту-тайши в борьбе различных мусульманских партий в Яркенде поддерживали Йылбарс-хана, сторонника белогорцев. Несколько позже Сэнгэ лично был в Яркенде, где проконтролировал процесс передачи власти от Йулбарс-хана к его сыну Абу Саид-султану [Шах-Махмуд, 1976, с. 137].

⁴⁵⁶ В. А. Моисеев, ссылаясь на В. Кузнецова, приводит отрывок из письма Далай-ламы к Галдану, где указано: «Вам надлежит послать войско, чтобы восстановить его (Аппака) положение» [Моисеев, 1994, с. 12]. При этом он считает, что для Галдана было важно не столько письмо от его духовного наставника, сколько предлог для вмешательства в дела Восточного Туркестана (там же; см. также: [Brophy, 2008]).

⁴⁵⁷ Джунгары (при Галдане и последующих правителях) продвинулись на юг к Фергане и подчинили своей власти такие города и регионы, как Сайрам, Ташкент, Туркестан, отдельные районы Афганистана и Казахстана ([Бартольд, 1968, т. 5, с. 220]; [Сулейманов, Моисеев, 1988, с. 37–38]). Под их контролем находились Коканд, Андижан, Ош, они вели переговоры с шахом Персии [Чимитдоржиев, 1979, с. 21–22], дань им выплачивал Балх (Афганистан).

⁴⁵⁸ По мнению О. Ф. Акимовской, это случилось в 1678–1683 гг. [Шах-Махмуд, 1976, с. 54, сн. 100]. Он уточняет, что Галдан около 1680 г. помог белогорцам разбить Исмаил-хана, тем самым оказав существенную помощь ходже Афаку, и подчинить ему Яркенд и Кашгар [Шах-Махмуд, 1976, с. 324]. На этот же год ссылается и биограф Зая-пандиты [Норбо, 1999, с. 115]. Вероятно, в этот год произошло окончательное подчинение всего Восточного Туркестана Джунгарии (см. также: [Зотов, 1991, с. 120]). О перипетиях судеб ходжей Восточного Туркестана, вовлечении ойратов в их правление или, наоборот, низвержение с «почетной» ссылкой в Джунгарию см.: [Зотов, 1991, с. 108–109].

было обусловлено ее негативным воздействием на финансовую ситуацию у джунгаров [Elverskog, 2010, p. 225], что и привело к захвату ими Таримского бассейна⁴⁵⁹ и приходу к власти белогорцев⁴⁶⁰.

Войну с казахами Тауке джунгары объясняли причинами религиозного характера. Вот что говорили представители Галдана Бошогту-хана при встрече с иркутским воеводой в 1691 г.: «верами они, калмыцкой Бушухту-хан и Казачья Орда разны: Бушукту-хан де их с калмыки и с ыными Орды верует в Далай-ламу, а Казачья де Орда верует особливо по-крымски в Махмета, обрезываютца по-бусурмански. И посылал де Бушухту-хан в Казачью Орду, чтоб они съединачились и веровали с ним, калмыцким Бушухту-ханом, и с иными Орды в одного Далай их ламу, от того де с ними учинилась и ссора, потому что они не похотели по-калмыцки в Далай-ламу веровать. И за то де у них были бои великие и многие де их города Бушухту-хан их разорил, и на те де боях Казачьей Орды владельца ханова сына, имя ему де Салтон, и взяв де ево, Салтона, отослали к своему Далай-ламе, и тот де Салтон и доднесь у Далай-ламы, а живет де он по воле и дает де ему честь достойную⁴⁶¹» [МИРМО. 1685–1691. 2000, с. 340].

Следует отметить, что активная внешняя политика ойратов не противоречила традиционному мировоззрению буддийских лидеров, для которых «политический порядок не воспринимался как арена имплантации трансцендентного взгляда» [Eisenstadt, 2003, p. 514]: ойраты боролись не за «вселенское успокоение» (конфуцианство, политика Китая) или «дар-аль ислам» (ислам, политика деятелей Накшбандийя), но за право следовать своей вере и всемерно ее защищать⁴⁶². Иначе говоря, учение буддизма не использовалось ойратами для обретения (создания) соответствующего государства или строя. Поддержка Гелук и Далай-ламы стала ключевой для ойратов с точки зрения их религиозной и политической ориентации и организации: они уже «имплантировали» трансцендентность в бытии, поддержав Гелук, и в последующем их политика (внешняя) исходила из

⁴⁵⁹ После покорения Яркенда Галдан направил Далай-ламе собранные там налоги [Ishihama, 1992, p. 506]. Джунгары собирали в Восточном Туркестане большую ежегодную дань в размере 100 тыс. танга [Ходжаев, 1982, с. 155, 157].

⁴⁶⁰ Дальнейшая история Кашгара и Яркенда вновь оказалась связана с межмусульманскими трениями и войнами, в ходе которых сам ходжа Аппак однажды инициировал вторжение к ойратам и захватил большое количество пленных и скота [Валиханов, 1985, с. 128–129]. При Цэван-Рабдане и Галдан-Церене у власти в этом регионе (Яркенд, Кашгар, Акса, Хотан) укрепятся черногорцы.

⁴⁶¹ О последующей судьбе Султана будет сказано ниже.

⁴⁶² Л. Петек именвал Джунгарию периода правления Галдана «ламаистская монархия в Или» [Petech, 1972, p. 14].

текущих событий и процессов. Религия (буддизм) стала восприниматься ими как сущностная для сохранения своего образа жизни, как средство для роста могущества и влияния, поддержка же Гелук и Далай-ламы⁴⁶³ – как необходимое (кармическое) деяние. Тибет воспринимался как сакральное место, именно туда направляли прах наиболее достойных лиц⁴⁶⁴.

Распространено мнение, что именно благодаря успешным походам в Туркестан Галдан-хунтайджи получил от Далай-ламы титул «Тензин Бошогту хан» (bstan 'dzin bo shog thu khang) ([Валиханов, 1985, с. 127–128]; [Бичурин, 1991, с. 46]; [Ahmad, 1970, p. 52]). Ю. Ишихама различает эти титулы: в 1678 г. Галдан был удостоен от Далай-ламы титула «Тензин чокьи гьялпо», а титул «Бошогту-хан» он получил несколько ранее [Ishihama, 1992, p. 508]. Дж. Мияваки соотносит вручение титула (она переводит его как «Правитель Небесной Судьбы, Который Защищает Религию») с утверждением Галданом себя как единого правителя над ойратами Джунгарии [Miyawaki, 1992a, p. 270]. Возможно, к этому заключению она пришла в том числе на основании информации из русского архивного материала о Галдане, где сказано, что «когда он учинился владельцем от Далай ламы дано другое имя или титул Бошитухан» [РГАДА. Ф. 113. Оп. 1. Д. 1. 1595–1736 гг. Л. 6]⁴⁶⁵. Это случилось в июне 1678 г. ([Ishihama, 1992, p. 508], [Schwieger, 2015, p. 74]).

Вот что написано в «Автобиографии» Далай-ламы Пятого:

«Кьярпова Дордже Вангчук, посланник кхенпо Раденга⁴⁶⁶, для (развития) внешнего представительства халхаского и ойратского правительства и для приведения дел в порядок, направлен к Галдану-хунтайджи с печатью, различной одеждой, подарками и остальным необходимым при официальном назначении титула «Галдан Тензин Бошогту хан». Чтобы было соответствующее распространение Высшего, (я) подготовил детальную речь, чтобы обрадовать (наших) покровителей»⁴⁶⁷ [Ngag dbang, 2012, vol. 3, p. 136].

⁴⁶³ Сюда можно включить широкий спектр взаимодействия – от отправки посольств и подарков в Тибет до военной поддержки.

⁴⁶⁴ Отправка в Тибет на склоне лет (или по политической необходимости) прежних лидеров была распространенной практикой в политике ойратских правителей.

⁴⁶⁵ Тем не менее он и в 1679 г. продолжал именоваться русскими как «черных калмыков кегень Галдан контайша» [там же, л. 7].

⁴⁶⁶ Монастырь Раденг был основан в Центральном Тибете в середине XI в. Дромтоном, одним из учеников Атиши. Он стал известен как основной монастырь школы Кадам. После реформирования школы Цзонкхапой Раденг стал одним из основных монастырей Гелук.

⁴⁶⁷ «Rwa sgreng mkhan po'i mi sna thon gdong gi ngos phrad/ skyar po ba rdo rje bdang phyug khal kha o rod kyi gzhung bskhrig ched gaon ru dga' ldan hung tha'i jir dga' ldan bstan 'dzin bo shog

Таким образом, Галдан получил сразу полный титул «Галдан Тензин Бошогту хан». Обретение таких титулов интерпретировалось подданными как акт освящения права властвования данного правителя. Как отмечает Ю. Ишихама, «когда мы рассматриваем эти дела ханов после вручения им инвеституры... (то) можно сказать, что титулы и печати были предоставлены тем, от кого можно было ожидать вклада в dGe-lugs-pas, и что в свою очередь, они должны были попытаться оправдать эти ожидания» [Ishihama, 1992, p. 507]. Вручение Далай-ламой Галдану титула «благословенного хана» было оценено И. Я. Златкиным «еще одним подтверждением особых отношений, существовавших между церковью и Галданом, который фактически выступал в роли представителя интересов влиятельных лиц, окружавших далай-ламу» [Златкин, 1983, с. 172–173]. Вообще же И. Я. Златкин был самым известным представителем той части историков, которые последовательно отмечали важнейшую роль религиозного фактора в политике этого правителя.

Поскольку империя Цин была важным игроком во всех политических комбинациях и маневрах, которые имели место в отношениях между ойратами, халхасцами и Тибетом, в ряде случаев требовалось подтверждение от цинского императора, или, в крайнем случае, надлежало информировать его об изменении статуса правителя конкретного народа. Изучение источников цинского периода подтверждает наличие подобной практики сообщения между ойратскими и цинскими правителями. Как сообщает «Цин шилу», в сентябре 1679 г. от Галдана «был прислан посол с подношениями в виде кольчуги, дробового ружья, коня, верблюда, соболиного меха и других даров. Гонец передал послание: “Далай-лама пожаловал Галдану-тайджи титул Бошогту-хана, так примите дары в знак почтения Императору”. Император Канси сказал на это: “Ранее государства ойратов и Халха в своем докладе трону просили пожаловать им имперскую печать (о выводе войск) и назначить им дань. Я разрешаю им платить дань и передаю имперскую печать, а также жалую им награду; отныне не дозволяется платить дань людям, которые самовольно провозгласили себя ханами. Однако Галдан-тайджи прислал посла с личным докладом и дарами, посему я разрешаю ему подавать дань”. Канси дал согласие» ([Цин шилу, 1987, с. 34–35], цит. по: [Китинов, Лю, 2018, с. 82–83])⁴⁶⁸.

thu khang gi cho lo/ tham ka gos sna cha tshang sogs legs skyes ring por spros shing/ lheb shog sgrons che ba/ ngag ma zhib tu bgyis nas yon bdag mams kyi bde thabs bsgrub par mngags/».

⁴⁶⁸ И. Я. Златкин отмечал, что «Сюань Е [Канси] согласился с доводами палаты и принял дары Галдана, молчаливо тем самым признав за ним право на ханский титул, пожалованный далай-ламой» [Златкин, 1983, с. 172].

Была и иная сторона таких отношений: приезд и представление дани «варварами» был обязателен с точки зрения изъявления покорности императору, поскольку иначе неявка понималась как сопротивление и, следовательно, такие «варвары» подлежали наказанию; приезд «варваров» также означал, что в империи все идет по верному пути [Мартынов, 1978, с. 43–44]. Сам Галдан еще в 1677 г. отправил в Пекин свое первое посольство «с данью и грамотой» [Златкин, 1983, с. 165], продолжая более раннюю традицию⁴⁶⁹.

Галдан осознавал силу единой религии, ее возможность объединить все монгольские народы. Из всех ойратских народов только джунгары пытались реализовать идею создания объединенного ойратского и/или ойрато-монгольского государства, активно используя буддийский фактор. Вероятно, Галдан полагался также на свой высокий статус *тулку*. Тем не менее религиозная политика Галдана была неоднозначной. Будучи глубоко верующим человеком, он при необходимости привлекал все возможности, в т. ч. и духовенство, для решения военных задач. Так, по его приказу из известного Большого Ойратского монастыря, основанного Зая-пандитой, в период войны с Сэцэн-ханом было рекрутировано около 700 монахов, а поставленный им новый управляющий Ноян-гэлунг казнил около ста монахов [Норбо, 1999, с. 188]. В результате монахи разбежались, многие ушли к волжским калмыкам. Например, совместно с Дорджи-Рабдан к калмыкам прибыл известный лама Ачиту-Цорджи вместе с «около 1000 духовных лиц и мирян-простолюдинов, прикрепленных к монастырю» [Норбо, 1999, с. 188].

Галдан основал множество школ для обучения монахов сутрам и тантрам [Das, 1984, p. 154], «построил три (монастырские школы): Тарнинь расанг, Лантрам расаког и Сабдан рнсанг» ([Heissig, 1944, s. 113]; см. также: [Тэрбиш, 2008, с. 174, 176])⁴⁷⁰. Послы Галдана часто приезжали к Далай-ламе, среди них было немало лам. Регент Сангье Гьяцо (*sangs rgyas*

⁴⁶⁹ Джунгары еще ранее были привечаемы в маньчжурском дворе: с конца 1669 г. Канси велел особо выделять послов от джунгаров, которых на приемах следовало сажать на самом почетном месте, и только после них могли садиться остальные посланники – халхасы и русские [Lo-shu Fu, 1966, p. 42].

⁴⁷⁰ Интересно отметить, что в тибетской литературе Галдан, известный также как Галдан Зоригту-хунтайджи, упоминается не только в связи с деятельностью по строительству дацанов или помощью общинам монахов, но также как правитель восточной части земель торгутов: «gshan yang phyi sog thor gvod kyi shar gayon ru'i sog po'i rgyal po dg'a ldan dzo rig thu hung the'i ji'i dus su bsugs pa'i mtshan nyid lam rim bgyud pa sogs grwa tshang bzhi la khyon bsdoms phal cher dge 'dun» [Geshe, 1974, s. 373].

rgya mtsho, 1653–1705) писал: «27 ноября 1681 г. главный проповедник западных монголов (ойратов) Лобсан Церинг вернулся из Китая ... В тот же день Далай-лама дал благословение и общую аудиенцию 200 тибетцам и западным монголам, включая посла Бошогту-хана, которого звали Нбаванг Чодраг, прибывшего с верхних регионов, и Эртена-тайджи, сыну Чогту из дербетов» [Sangs rgyas, 1999, p. 285].

Активная религиозная деятельность Галдана могла способствовать возникновению соперничества между джунгарами и халхасами, в т. ч. в сфере веры, которое усугублялось тем обстоятельством, что столкнулись интересы двух учеников Панчена Четвертого – самого Галдана как перевоплощения Энса-хутухту и представителя монгольской аристократии Богдо-гэгэна (Джебцун-дамба, перевоплощение Таранатхи). Этот момент получил определенное отражение в используемом нами архивном документе – «Извлечении» из истории Богдо-гэгэна Первого. В нем отмечается, что «в это время жил в Тибете в курне Галдан сын Олютского хана» [АВПРИ. Ф. 143. Оп. 491. Д. 575. Л. 118 об.]; что он ненавидел халхасцев; что Далай-лама дал ему титул ширэту, и звали его Арачи-ширэту⁴⁷¹ [АВПРИ. Ф. 143. Оп. 491. Д. 575. Л. 118 об.–119].

Будущий Богдо-гэгэн родился в 1635 г. вторым сыном Тушэту-хана Гомбо, отцом которого был Абадай, потомок Гэрэсэндзэ, младшего сына Даян-хана. В четыре года он принял обеты упасаки (dge bsnyen)⁴⁷², в пять был интронизирован и получил имя Лобсан Танпе Гьялцан (blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan, 1635–1723)⁴⁷³. В 1649 г. он совершил поездку в Тибет для поклонения святыням и духовным лидерам, в ходе которой Панчен подтвердил его как перевоплощение Таранатхи и взял к себе в ученики. В конце 1651 г. Джебцун-дамба был интронизирован как духовный лидер всех трех ханств Халхи [Miyawaki, 1992, p. 600].

Галдан рассматривал Джебцун-дамба-хутухту как объект своей политической деятельности и пытался добиться его подчинения, поскольку джунгарский правитель поставил задачей объединить весь монгольский мир. Джебцун-дамба, будучи признанным духовным лидером восточных монголов, мог стать могущественным союзником или серьезным против-

⁴⁷¹ Арачи-ширэту – малоизвестное имя (сан) этого джунгарского лидера, также как и «Зоригту-хунтайджи» (dzo rig thu hung the'i ji – см. предыдущую сноску) – последний титул истории обычно соотносят с Цэван-Рабданом.

⁴⁷² Об обете упасаки см.: [Андросов, 2011, с. 366].

⁴⁷³ Интересно отметить, что уже тогда, т. е. еще до выезда в Тибет, его имя повторяло два из трех имен Панчен-ламы, его будущего наставника. Имя было дано Энса-тулку, представлявшего прежде всего Панчен-ламу.

ником в реализации политических и религиозных планов Галдана. Сам же Богдо-гэгэн оказался в специфической ситуации: с одной стороны, он, вероятно, осознавал особый авторитет Галдана для верхушки Гелук, особенно для Далай-ламы, поскольку новый Панчен-лама Пятый Лобсан Еше (blo bzang ye shes, 1663–1737) еще проходил курс обучения и не был знаком с Богдо-гэгэном. С другой, Галдан был признан воплощением Энса-тулку, немало сделавшего для усиления позиций Богдо-гэгэна⁴⁷⁴. Представляется справедливым и мнение Т. Д. Скрынниковой, отметившей, что «изменение ситуации в регионе требовало ослабления связей монгольского духовенства с Тибетом и изменения характера этих связей. В положении Джебцун-дамба-хутухты в ламаистской церкви Халхи XVII в. отразилось основное противоречие этого периода – стремление к объединению на фоне реальной раздробленности» [Скрынникова, 1988, с. 40]. Иначе говоря, Богдо-гэгэну приходилось самому искать выход в сложившейся ситуации, не полагаясь на помощь своих прежних духовных наставников.

У Галдана положение было более надежным. Он обладал таким важным инструментом влияния, как мобильная, сильная и преданная ему армия, а надежный тыл ему обеспечивала объединенная независимая Джунгария, созданная трудами его отца, брата, самого Галдана и, в известной мере, Очирту Сэцэн-хана. С геополитической точки зрения ханство пребывало в очень выгодной позиции: оно было окружено естественными барьерами – большими пространствами пустынь и степей⁴⁷⁵ – с юга и юго-востока, имело влияние в Тибете. Джунгария непосредственно граничила с Россией, в ее состав входили земли Восточного Туркестана и часть Западной Монголии. Экономически Джунгария была независима.

Цинский двор принимал во внимание изменения на приграничных территориях и готовился к войне с Галданом. Угроза тем более ощущалась для Цинов долгосрочной, поскольку далеко на западе находилось

⁴⁷⁴ А. Барейя-Старжинска выразила согласие с мнением Ж. Смита, отметившего принципиальную роль («политический маневр») Энса-тулку в признании Далай-ламой и Панчен-ламой Богдо-гегена Джебцун-дамба хутухты Лобсан Танпе Гьялцана как инкарнации Таранатхи [Bareja-Starzynska, 2010, p. 252–253]. Таким образом, налицо уникальная ситуация: Галдан был перевоплощением Энса-тулку, который за несколько лет до своей кончины дал имя и посвящение в ламы будущему Богдо-гэгэну, сопернику Галдана.

⁴⁷⁵ Карту см.: [Волобуев, 2018, вклейка]. Вклейка содержит копию карты И. Рената и «Схему Джунгарской Калмыкии», составленную В. И. Волобуевым на основании карты И. Рената. Джунгария была окружена степями, пустынями и горными массивами с юга и юго-запада, оставляя возможность прохода войск по удобным землям лишь с северо-востока, т. е. с территории Халхи.

государство торгутов (калмыков), с которыми джунгары сохраняли в целом дружественные отношения. Несмотря на разногласия между западными и восточными монголами, их всех объединяла религия во главе с Далай-ламой. Цины понимали, что контроль над Тибетом – это первый и важнейший шаг к контролю над ойратами и халхасами [Люлина, 2017, с. 121–123], и император Канси считался с малейшими нюансами религиозного фактора. Например, он не подвергал сомнению хубилганство джунгарского лидера⁴⁷⁶. «Перед нами несомненный конфликт двух противоположных сил и тенденций: с одной стороны, панмонгольские, а возможно, и панламаистские устремления некоторых руководящих кругов церкви в Тибете, с другой – экспансионистские планы маньчжурских и китайских феодалов, заинтересованных в захвате всей Монголии, и в первую очередь Халхи» – так оценил И. Я. Златкин возможные цели тибетских и цинских лидеров [Златкин, 1983, с. 157].

Особое значение цинские императоры придавали буддийскому духовенству, которое было на их стороне. Маньчжурским правителям (Нурхаци, Абахаю и их преемникам) нельзя отказать в стратегическом видении: еще в начале своего правления в Китае они частично перехватили у тибетских первосвященников право на подтверждение линий «перевоплощенцев» – тулку. Не исключена роль маньчжурского двора в укреплении влияния линий тулку у монголов: Чанакья-хутухту (chang lchang skya, также известный как Джанджа / Чанкья-хутухту) у южных монголов и Джебцун-дамба-хутухту⁴⁷⁷ (rje btsun dam pa) – у северных⁴⁷⁸. В изучаемое время основная проблема Цинов заключалась в монголах – после успехов в первой трети XVII в. процесс их подчинения замедлился, а в 1640 г. и вовсе состоялся съезд монголов и ойратов, решения которого были направлены (и в Мукдене, а позже и в Пекине это понимали) против цинской активности во всем регионе.

⁴⁷⁶ Как сказал автору известный тибетолог П. Швигер, император не высказывался прямо о хубилганстве Галдана.

⁴⁷⁷ Перевоплощения последнего будут играть видную роль в истории монгольского буддизма, в политике монгольского государства вплоть до начала XX века. Нынешнему Богдо-гэгэну Десятому около 9 лет, он родился в Монголии.

⁴⁷⁸ В. Хейссиг пишет, что с целью подчинения «ламайской церкви» Монголии Пекину высшими главами были назначены: во Внутреннюю Монголию – Пекинский Чанакья-хутухту Нгаванг Лобсан Чойде (Ngag dbang blo bzang chos ldan, 1642–1714), во Внешнюю – Джебцун Дамба (Rje btsun dam pa). Очередное воплощение Нгаванга Лобсан Чойде, Ролпе Дордже (Rol pa'i rdo rje, 1717–1786), станет ключевой фигурой в цинской религиозной политике по отношению к монгольским народам [Heissig, 1980, p. 33].

События, случившиеся в середине XVII в., оказались судьбоносными для всего монгольского мира: в 1655 г. скончались давние соперники – Тушэту-хан Гомбо и Цэцэн-хан Шолой. По А. М. Позднееву, сменившие их дети послали своих заложников в Пекин: в 1657 и 1658 гг. Дзасакту-хан Норбо, а также, вероятно, Тушэту-хан и Цэцэн-хан отправили в Пекин своих представителей с выражением подданства, за что были поощрены подарками и грамотами. Монгольским ханам передали письмо от императора, где отмечалось, что они «уразумели предопределение неба» и им следует подчиняться повелениям императора, чтобы «жить мирно и благополучно и наслаждаться добродетелью» [Позднеев, 1883, с. 159–160, 163]⁴⁷⁹. Поощрения получали и ламы, например, в 1661 г. Даньцзинь-ламе, владельцу Сайн нояновского аймака, пожаловали титул «уважающего разумность и последующего за справедливостью» [Позднеев, 1883, с. 164]. С целью полного подчинения восточных монголов маньчжуры запустили у них административную реформу, затронувшую такую важную часть управленческой традиции, как титулатура: вместо монгольских званий «чжинун», «ноян» и других их лидеры получили степени *ванов* [Позднеев, 1883, с. 160–163].

Галдан был признан перевоплощением известного ойратского ламы Энса-тулку. Он возглавил Четыре ойрата около 1671 г. За заслуги перед учением он получил от Далай-ламы титул «Тензин Бошогту хан», и именно с этого времени следует вести отсчет Джунгарскому ханству. Галдан подчинил своей власти многие ойратские народы, Восточный Туркестан, совершил ряд походов в Среднюю Азию. Буддизм в Джунгарии процветал, однако активная религиозная деятельность Галдана могла привести его к соперничеству с халхаским Богдо-гэгэном. Цинский двор готовился к военному столкновению с Джунгарией укреплением своих позиций в Монголии.

4.2.2. Роль религии в джунгаро-халхаской войне

В рассматриваемое время светские правители Халхи пребывали в состоянии взаимной вражды. В 1684 г. Бубэй, цзасак Дзасакту-хана, докладывал императору, что «халхаские ваны совершенно бездеятельны и

⁴⁷⁹ «Вне всякого сомнения, хао шэн чжи, т. е. «любовь ко [всему] живому», есть наиболее часто употребляемое определение к дэ»: чжэнь и хао шэн вэй дэ – я, император, полагаю, что любовь ко [всему] живому и есть дэ» (цит. по: [Мартынов, 1978, с. 31]). Здесь явно выражена та же идея, что и в культе бодхисаттвы – любовь ко всему живому.

сварливы, они несомненно разорят свои владения и дойдут до самого крайнего положения» [Позднеев, 1883, с. 182]. Пекин был заинтересован в прекращении усобицы у восточных монголов, т. к. она облегчала реализацию планов Галдана. Вот что император Канси писал о западных завоеваниях Галдана и угрозе маньчжурским интересам в Монголии: «Галдан уже разбил мусульманские владения... [Число] подчиненных им в [ходе] войны городов составляет более 1200. Следовательно, [Джунгарское ханство] является государством, взявшим за обычай воевать. Разве Халха может ему противостоять! Семь ее хошунов, составляющих [всего] 100 тыс. человек, могут быть полностью уничтожены в течение года» [Китайские документы, 1994, с. 59–60]. Одновременно, как отмечал И. Я. Златкин, изменилось отношение к самому Галдану – его стали ограничивать в торговле, о чем джунгарский лидер информировал Далай-ламу [Златкин, 1983, с. 174, 176].

Император обратился к Далай-ламе с просьбой вмешаться в конфликты в Халхе. Последний сообщил письмом, полученным в Пекине в декабре 1684 г., что направил туда Джарбуная, однако посланник, добравшись до Куку-хото, скончался [Златкин, 1983, с. 172–173]. Это вызвало новое обращение императора к Далай-ламе, и тот направил Галдан-ширэту (ширэгэту)⁴⁸⁰. К тому времени ситуация осложнилась тем, что Тушэту-хан Чимид-Дорджи присвоил беглых людей Дзасакту-хана Цэнгуна; последний обратился с жалобой к императору [Джамбадорджи, 2005, с. 118], но вскоре скончался. Новый Дзасакту-хан Шара решил попросить помощь у Галдана, с которым был связан родственными узами [Позднеев, 1883, с. 190]. Джунгарский хан, вероятно, уговорил Дзасакту-хана откочевать ближе к Джунгарии, но на последнего напал Тушэту-хан, и Шара был убит [Чимитдоржиев, 1978, с. 119]. Ситуация складывалась в каком-то смысле стандартная: лидеры Халхи вступили в новую стадию борьбы между собой и никак не могли помириться.

Между тем Галдан прикочевал с улусом от Или к Алтайским горам, поручил дербетам продвигаться далее, до р. Хобдо, и заняться там земледелием и скотоводством, чтобы кормить армию. И «секретно отправил до 1000 человек лам разъезжать по Халхе – халхаские ханы и на это не обратили внимания» [Позднеев, 1883, с. 189].

Под давлением императора в 1686 г. в местечке Хурэн-Бэлчир состоялась встреча монгольских лидеров, где основным был вопрос о примирении

⁴⁸⁰ Один из руководителей монастыря Ганден.

Дзасакту-хана, надеявшегося на поддержку Далай-ламы, с Тушэту-ханом, за которым стоял император. По итогам встречи Галдан-ширэту совместно с Арани, посланником императора, донесли в Пекин в октябре 1686 г., что им удалось, собрав халхаскую знать, примирить между собой Дзасакту-хана и Тушэту-хана ([Позднеев, 1883, с. 184]; [Златкин, 1983, с. 174]). Но после собрания Галдан обвинил Тушэту-хана в неуважении к Далай-ламе, т. к. на том сейме Богдо-гэгэн (брат хана) и представитель Далай-ламы сидели на одном уровне [Джамбадорджи, 2005, с. 118]. По мнению А. М. Позднеева, тогда все знали, что таково было распоряжение богдохана [Позднеев, 1883, с. 189]. Галдан пытался спровоцировать халхасов напасть на него, но те, имея соответствующие инструкции из Пекина, воздержались.

В 1687 г. скончался Цэцэн-хан Норбу. Это событие позволило Канси перехватить инициативу у духовенства в вопросе подтверждения очередного хана: Канси разослал письма халхаским ханам, а также Далай-ламе и Богдо-гэгэну, с информацией, что он, император, назначает преемником Йелден-Арабдана, старшего сына Цэцэн-хана [Elverskog, 2010, p. 77].

Галдан с целью выяснения ситуации тогда же направил в Халху своего брата Дорчжичжаба с небольшим отрядом, но отряд был разгромлен, а Дорчжичжаб убит. Так появился повод к военным действиям против Тушэту-хана. Галдан весной 1688 г. с тридцатитысячным войском перешел через Хангай и вторгся в Халху, причем ему якобы большую помощь оказали те самые ламы, что ранее были посланы туда [Позднеев, 1883, с. 191]. Началась ойрато-халхаская война. Войска Тушэту-хана были разбиты, огромная территория Халхи быстро переходила под контроль Галдана [Русско-китайские отношения, 1972, с. 260, 299]. Русские купцы и посланники, бывшие в Монголии в то время, отмечали «бежъ великий» халхасов. Их главный монастырь Эрдэни-цзу подвергся частичному разрушению ([Miyawaki, 1992, p. 603]; см. также: [Русско-китайские отношения, 1972, с. 333]). Халхасы говорили, что «калмыцкий Бушукту хан ... все их улусы и каменные городки без остатка разорил» [Бантыш-Каменский, 1882, с. 58–59]⁴⁸¹.

Хутухту бежал на юг и оказался под защитой маньчжурских войск. Таким образом, в ситуацию оказался вовлечен и император Канси:

«Двадцать седьмой год правления императора Канси (1688), июль, цзя-суй.

⁴⁸¹ В Отписке «таболенина Ивана Качанова» сообщается, что Галдан «многие городки разорил, и шабинаров их многих побрал же» [Русско-китайские отношения, 1972, с. 326].

Шиду Хань-сань-дай отправился к Джебдзун-Дамба-хутухте. В пути он встретил ойратов, которые сообщили, что везут письмо от Галдана к Канси. В письме Галдана было сказано: «Джебдзун-Дамба-хутухта и Тушэту-хан попрали учение Далай-ламы и не оказали уважения Ширэгэту. Я призвал их к уважению норм поведения, к дружелюбию и к верным действиям. Но они не послушались и стали творить неправоное дело. Так что, в конце концов, я поднял войска и пришел. Я пришел уничтожить их жилища, опираясь на чудодейственный дар Далай-ламы. Эти двое делают не то, чего все желают. Поэтому им некуда податься. Если они куда и придут, то их все равно не примут»» ([Цин шилу, 1987, с.54–55], цит. по: [Китинов, Цян, 2018, с. 83]; см. также: [Мартынов, 1978, с. 148]; [Китайские документы, 1994, с. 59]). В ответ император призвал стороны к миру и пообещал помощь Далай-ламы.

Богдо-гэгэн не сразу решился на принятие подданства маньчжуров. Как сообщают русские дипломатические источники, «11 ноября [1688 г.] явились посланцы от Очирдара Кутухты и от других тайшей с прошением о принятии их всех с улусами в подданство» [Бантыш-Каменский, 1882, с. 59]. Воевода Ф. А. Головин направил к ним Кочанова с документами для получения шерти⁴⁸², однако «Кутухта уклонился от данного слова» [там же]. Вскоре он заявил своему окружению, что «русские не исповедуют буддийской религии... лучше ... вступить в подданство Китая, под властью которого мы можем снискать вечное счастье. Все с радостью поклонились хутукте и вопрос о подданстве был решен» [Чжан-му, Хэ, 1895, с. 329]⁴⁸³. То же сообщается в маньчжурских документах: в октябре 1688 г. Богдо-гэгэн заявил, что русские не поклоняются Будде, а под властью императора монголам будет благословение на 10 тыс. лет [Fu Lo-shu, 1966, p. 98]. Источник сообщает: «Во время похода императора Канси, для усмирения северной Монголии, Чжэбцун-дамба-хутукта, во главе 7 халхаских знамен, представился ему в главной походной квартире и был пожалован богдоханом в великие ламы, чтобы он мог управлять ламством» [Чжан-му, Хэ, 1895, с. 353]. Богдо-гэгэн от имени всех халхасов попросился в подданство, хотя в действительности уже

⁴⁸² О смысле и значении шерти см.: [Трепавлов, 2007, с. 136–138].

⁴⁸³ Дж. Мияваки сомневается, что было «великое собрание» халхаских правителей во главе с Богдо-гэгэном по вхождению в состав империи Цин. В действительности, по ее мнению, он бежал к маньчжурам лишь с двумя представителями халхаской знати. Она внимательно изучила источники и считает, что «Мэн-гу-ю-му-цзи», основной источник о том событии, сам базируется лишь на устном свидетельстве одного из пожилых (80-летних) представителей монгольской знати [Miyawaki, 1992, p. 603].

многие самостоятельно подчинились маньчжурам. Вероятно, в то время Джебцзун-дамба-хутухту еще не обладал абсолютным авторитетом среди халхасов.

«Цин шилу» приводит слова Галдана, обвиняющего Тушэту-хана и хутухту в убийстве Дзасакту-хана и своего младшего брата, на что император постановил, что «Тушэту-хан и другие оставили клятвы о союзе, убили Цзасакту-хана, напали на ойратов, убили младшего брата Галдана Дорчжи-Чжаба. Это целиком их вина. Необходимо отправить людей с повелением Далай-ламе и приказать ему отправить известного Великого ламу вместе с министрами, которых предоставит трон, для переговоров с представителями Галдана и Тушэту-хана» ([Цин шилу, 1987, с. 60], цит. по: [Китинов, Цян, 2018, с. 84]). Признание императором вины Тушэту-хана нельзя оценивать как поддержку планов Галдана или даже правоту претензий джунгарского правителя: императору нужно было выиграть время в быстро изменявшейся геополитической обстановке в Монголии. Понимая недостаточность силы своего указа для Галдана, император в январе 1689 г. обращается к Далай-ламе: «Галдан относится с большим почтением к твоим, лама, законам и принципам. И потому, если ты также пошлешь туда послов, чтобы они приказали двум государствам впредь навечно прекратить вооруженную борьбу, то и твое и мое основное желание – вызволять запутавшихся и опекать попавших в беду – будет удовлетворено. Если ты, лама, будешь посылать туда послов, то их можно будет направить совместно с моим посольством» ([Цин шилу, 1987, с. 60–61], цит. по: [Китинов, Цян, 2018, с. 84–85]; [Мартынов, 1987, с. 145]). К Галдану из Лхасы прибыл Чжирун-хутухту, от императора – Илагуксан хутухту. Но расчеты императора не оправдались – Чжирун совместно с Галданом стал планировать дальнейшие военные действия, а Илагуксан⁴⁸⁴ и вовсе перешел на их сторону [Джамбадорджи, 2005, с. 122].

В декабре 1689 г. Шамбалин-хамбо передал Канси пожелание Далай-ламы отдать Тушэту-хана и хутухту Галдану, при этом гарантировал им жизнь. Император заподозрил Далай-ламу в поддержке джунгаров:

⁴⁸⁴ Этот Илагуксан-хутухту был третьим сыном Очирту Сэцэн-хана ([Лыткин, 2003, с. 455, сн. 26], [Норбо, 1999, с. 208, сн. 143]). Он сыграл важную роль в планировании военных кампаний Галдана, особенно в битве под Улан Бутуном в 1690 г., когда он обеспечил Галдана информацией о военных силах империи. После гибели Галдана Илагуксан-хутухту ушел к Цэван-Рабдану, который позже был вынужден сдать его Канси. Хутухту был прилюдно казнен в Пекине, его дальнейшие перевоплощения вначале были запрещены императором, но позже разрешены.

«Если сейчас схватить Тушэту-хана и Джебдзун-Дамба-хутухта и отдать их Галдану, то значит, мы поддерживаем одну из сторон. Куда тогда приведут мои и твои страстные устремления, чтобы ойраты и Халха жили в мире и согласии?.. Я отказываюсь верить, что те слова, что мне передал Шамбапин-хамбо, принадлежат тебе, лама. Если это твой совет, то почему ты не предоставил детальный доклад? Я очень сомневаюсь»⁴⁸⁵ ([Циншилу, 1987, с. 66–67], цит. по: [Китинов, Цян, 2018, с. 85]). К тому времени Далай-ламы не было в живых уже 7 лет. Дэси Сангье Гьяцо, успешно скрывавшему смерть Далай-ламы, было необходимо показать его внешнеполитическую активность, в том числе и для поддержки Галдана, который находился в тяжелой ситуации.

Канси в то время не мог отвлечься на Галдана, т. к. было «нараставшее обострение взаимоотношений между Цинской империей и Россией на Дальнем Востоке» [Гуревич, 1983, с. 49]. Чтобы развязать себе руки, император пошел на мирные переговоры с Россией, закончившиеся подписанием Нерчинского договора 27 (29) августа 1689 г. С русской стороны его подписал воевода Ф. А. Головин. Хотя граница между государствами не была четко обозначена, был разрешен торг, определены правила урегулирования пограничных конфликтов [Мясников, Шепелева, 1982, с. 53]. Такой документ был крайне важен для Цинов: он позволял начать войну с джунгарами, которым пришлось не только вести военные действия против Цинов, но и одновременно сдерживать продвижение русских на Алтае и в Прииртышье.

Между тем, как отмечал И. Я. Златкин, «цинское правительство к лету 1690 г. пришло к твердому убеждению в необходимости уничтожить мощь Галдана» [Златкин, 1983, с. 189–190]. Джунгарского хана обманом завлекли на территорию ближе к Великой стене, и в местности Улан Бутун 1 августа 1690 г. состоялось генеральное сражение, в котором ойраты были разбиты превосходящими силами противника. Галдан понес серьезные потери, но все же сохранил определенные возможности. Уже осенью 1690 г. он был у Кукунора, где мог встретиться с дэси. Тогда было решено (возможно, с подачи дэси) вручить титулы и звания буддийскому духовенству и отдельным лидерам, в т. ч. и императору, от имени Далай-ламы. Надо отметить, что вручение титулов и наград от имени верховного ламы могло бы стать одним из наиболее ярких действий, позволявших судить о дея-

⁴⁸⁵ Детальное рассмотрение этого и других писем императора Далай-ламе дано у А. С. Мартынова [Мартынов, 1978, с. 148–149]; об этом же писал и И. Я. Златкин [Златкин, 1983, с. 186].

тельности Далай-ламы, о том, что он жив, и более того – что он в контакте с Галданом.

Цинский источник сообщает, что в ноябре 1690 г. Далай-лама, все тайджи Кукунора и Галдан передали императору Канси письмо с просьбой принять почетный титул от Далай-ламы. Канси ответил: «Если возможно установить мир между двумя народами, ойратами и Халхи, то я готов принять почетный титул от далай-ламы» ([Цин шилу, 1987, с. 80–81], цит. по: [Китинов, Цян, 2018, с. 86]). Но, поскольку война между ойратами и халха не была закончена, а его представитель перешел на сторону Галдана, Канси отказался от титула и приказал вернуть подношения послам Далай-ламы и хошутов Кукунора⁴⁸⁶ ([Джамбадорджи, 2005, с. 122]; [Позднеев, 1883, с. 205]).

Убедившись, что его инициативы не дают желаемого результата⁴⁸⁷, император летом 1691 г. собрал сейм в Долонноре, чтобы «в торжественных церемониях официально принять их [халхасов] в свое подданство» [Позднеев, 1883, с. 220]. Богдо-гэгэн считал, что ойраты уничтожили храмы и книги и теперь он не знает, как быть. Таким образом, взяв за основу религиозный вопрос, хутухту, тем не менее, сослался на необходимость следовать указаниям императора, иначе говоря, выделил политический аспект событий. Он просил у императора хорошей земли и восстановления храмов. Согласно «Эрдэнийн эрихэ», по «высочайшему повелению Чжэбцун дамба хутухту возвели в достоинство великого ламы и дали ему в управление желтую веру; а тридцать пять человек, которых представил он в этот раз на аудиенцию, поделали ваннами, бэйлэми и тайчжиями, сменив старые титулы (их) – чжинуна и нояна» [Позднеев, 1883, с. 78–79].

Узнав об объединении халхасов и маньчжуров и понимая силу внезапно появившегося нового противника, Галдан осенью 1691 г. обратился за помощью к царю Петру Первому:

⁴⁸⁶ Как отмечал А. С. Мартынов, «с традиционной политической точки зрения прерогатива награждения титулом (фэн) могла принадлежать лишь высшему, в данном случае – императору. Это и понятно, ибо право оценки, как мы могли убедиться при разборе механики взаимодействия в мире хуа и... принадлежало только императору. На долю же подданного выпадало лишь право ходатайствовать (цин) о принятии императором «почетных титулов» (цзунь хао). Обмен же почетными титулами – показатель равенства сторон» [Мартынов, 1978, с. 133].

⁴⁸⁷ И. Я. Златкин писал, что следует избегать попадания под влияние китайских источников, которые «идеализируют личность и политику императора Сюань Е, наделяя его идеальными чертами справедливого, миролюбивого и мудрого монарха», как то и случилось у А. М. Позднеева в отношении оценки результатов политики Галдана [Златкин, 1983, с. 156].

«Великий Белый хан, (я уверен)

Что у вас все хорошо на вашей великой земле, в Москве.

Благословением Далай-ламы, мы здоровы и (у нас) все хорошо... Джебцун дамба хутухту объединился с Очирой ханом и ушли, и прошли через Монголию. Говорят, из-за того, что земля, где Джебцун дамба хутухту и Очирой хан живут, близка к землям Богдо-хана [маньчжурского правителя], и ввиду их давних хороших отношений, они [все] объединились.

Внезапно армия Богдо-хана дважды напала на нас. Ваш человек, [Кибирев], видел [всё] и обо всем доложит устно.

Поскольку были те две битвы, то прибыл представитель Далай-ламы ради блага Веры и Государства. Следовательно, никто не может преступать указания представителя Далай-ламы. Итак, благодаря действиям представителя Далай-ламы, мы обладаем защитой. А когда Джубцун дамба хутухту и Очирой хан были обвинены и осуждены в законодательном порядке, и поскольку эти двое – Джубцун дамба хутухту и Очирой хан – являются очень безнравственными людьми, то они узнали, что зло вернется к ним, и чрезмерно испугались.

Поскольку в любой момент придется взяться за оружие, мы, будучи связаны с вами с давних времен, стали братьями, и действовали как надежные и близкие друзья. Поскольку монголы стали врагами нам и вам, я прошу вас издать указ [чтобы передать нам] насколько возможно для этого дела, в дополнение к отрядам, порох и пули, и артиллерию, что бы то ни было и кого бы там ни было, что может потребоваться против врага. Написано в благоприятный день» [цит. по: Krueger, 1969, p. 293–294].

Проставленную в конце письма печать Галдана Дж. Крюгер перевел следующим образом: «Галдан. Наше слово. Бошогту хан».

Позже, поняв, что русские, будучи ограничены Нерчинским договором, не окажут ему поддержки, Галдан в 1694 г. направил послание монголам-хорчинам:

«Что может быть более недостойным, чем стать рабами тех, кому мы отдавали приказы? Мы монголы и объединены одним Законом, поэтому давайте объединим силы и восстановим империю, которая принадлежит нам, будучи наследием наших предков. Я разделю с удовольствием славу и плоды моих завоеваний с теми, кто подвергнет себя опасности. Но есть ли кто-нибудь [соответствующий] среди монгольских правителей? Как я убеждаюсь, их нет, и это настолько низко, что они желают оставаться рабами маньчжуров, нашего общего врага...» (цит. по: [The General History, 1739, p. 177]; см. также: [Бичурин, 1991, с. 50]).

Хорчины, принявшие маньчжурское подданство еще до провозглашения династии Цин, никак не отреагировали на призыв Галдана к объединению⁴⁸⁸.

Между тем для маньчжуров вопрос – кто овладеет Халхой – стоял достаточно остро. Канси, потративший, как и его предки, годы на выстраивание отношений с монголами, и вынужденный пойти на срочные переговоры с Россией, не мог отдать ее Галдану. Поскольку события развивались быстро, а его армия еще не была готова к боям, император продолжал являть себя миротворцем: кроме письменных обращений к враждующим сторонам с пожеланиями мира и согласия между ними он вновь обратился за помощью к Далай-ламе. Кроме того, он по-прежнему активно использовал в своей антиджунгарской политике пекинских лам, которые стали немаловажными проводниками интересов Цинов.

Как минимум дважды – в 1693 и 1695 гг. тибетские иерархи, в частности дэсрид, безуспешно пытались помирить Галдана и Цэван-Рабдана [Златкин, 1983, с. 199–200]⁴⁸⁹. Галдан уже не мог вернуться в Джунгарию, где Цэван-Рабдан полностью взял власть в свои руки, и был вынужден остановиться на р. Кобдо, а потом еще ближе к Халхе – у Орхона. Он вновь стал требовать от Пекина выдачи Тушэту-хана и Богдо-гэгэна, утверждая, что лишь они являются виновниками всех событий⁴⁹⁰. Видимо, иногда его посольства были ведомы ламами – в донесении императору от 1694 г. упоминаются трое лам: Наман, Лак-балмо и Джама [Позднеев, 1883, с. 232]. И. Я. Златкин вскользь упоминает о письме Галдана в Пекин осенью 1692 г., где тот писал «о помощи, полученной от далай-ламы. Мы не знаем ничего о характере и размерах этой помощи, но, бесспорно, без нее Галдан не смог бы быстро оправиться от неудач 1690 г.» [Златкин, 1983, с. 199]. В то время «Далай-лама стал моральным принципом, о вер-

⁴⁸⁸ Сопоставляя обращения Галдана к русским и хорчинам, интересно заметить, что в первом случае Галдан, хотя и использует религиозные понятия и обороты (ссылается на авторитет Далай-ламы, называет халхаских лидеров «безнравственными»), но озвучивает вполне конкретные проблемы – его армия нуждается в людях, вооружении и боеприпасах. Во втором случае акцент более делается на показатель идентичности – вспомнить объединяющий все монгольские народы единый Закон (буддизм), единое происхождение и единую историю. Можно также предположить, что к тому времени (1694 г.) Галдан уже знал, что Далай-ламы нет в живых.

⁴⁸⁹ Цэван-Рабдан призывал кукунорцев бороться с Галданом, но те отказались, т. к. «они приняли присягу не воевать с Галдан-Бошогту» [Джамбадорджи, 2005, с. 122].

⁴⁹⁰ Выдержки из отдельных писем, которыми обменивались Галдан и император, см. в: [Кычанов, 1999, с. 162–169].

ности которому заявляли оба соперника, обвинявшие друг друга в отказе от него» [Ahmad, 1970, p. 290–291].

Летом 1696 г., после окончательного разгрома Галдана и допроса пленников, Канси узнал, что Далай-ламы, скорее всего, уже много лет нет в живых. Он отметил в своих записях: «... странная история, что Далай-лама, в действительности, уже мертв более девяти лет... и что дипа... сокрыл это и заставил Панчен-ламу присоединиться к себе, и что они выпустили фальшивое предсказание от имени Далай-ламы: “К Галдану придет успех, если он пойдет на восток”» [Aris, 2015, p. 114]⁴⁹¹. Но, не будучи до конца уверенным, он в июне 1696 г. направил своего представителя в Лхасу, одновременно указывая Сангье Гьяцо на его возможную вину:

«Вы скрыли известие о паринирване Далай-ламы, самовольно действовали от его имени и спровоцировали мятеж Галдана... На первый взгляд диба исповедует учение Цонкапы, но на самом деле он тайно вступил в сговор с Галданом и обманывал Далай-ламу и Панчен-ламу, нарушая тем самым учение Цонкапы... Я не виню Далай-ламу, князей и ханов Кунонора. Теперь я отправляю послов в место проживания [в покой] Далай-ламы. И если он жив, то мой посол встретится с ним лично, чтобы обсудить договоренности с Галданом согласно моим планам. Я не могу уделить внимание всем мирским делам, однако если диба обманет моего посла и не разрешит ему встретиться с Далай-ламой, то я не смогу с этим фактом смириться» ([Цин шилу, 1987, с. 121], цит. по: [Китинов, Цян, 2018, с. 87]).

Слова императора о том, что он не обвиняет в случившихся событиях Далай-ламу или правителей Кунонора, подтверждают то значение, которое Канси придавал тибетскому лидеру, его влиянию на ойратов, да и самим кукунорским хошутам. Император допускал связь активности Галдана с «обманом» дэси. Император писал дэсриду: «Ты говорил моим послам про Четырех олётов, что они якобы являются у тебя защитниками веры и покровителями. Как я могу спокойно смотреть на то, что ты призываешь Четырех олётов и просишь их помогать тебе?» [Джамбадорджи, 2005, с. 123]. Дэсрид встретился с представителями императора и заявил, что Далай-лама скончался еще в начале весны 1682 г. и уже имеется его очередное воплощение. Более подробную информацию он пообещал представить через своего посланника. В конце 1696 г. (либо в начале 1697 г.) к им-

⁴⁹¹ Согласно Помплуну, еще в 1694 г. «джунгарские пленники сообщили Канси, что регент скрывает смерть Далай-ламы Пятого» [Pomplun, 2009, p. 108]. Выше мы отмечали, что Галдан в этот год мог узнать правду о кончине Далай-ламы.

ператору с двумя письмами от дэси прибыл Ньиматан Шабдрунг-хутухту [Schwieger, 2015, p. 96], на аудиенции в Пекине сообщивший Канси, что Далай-лама Пятый скончался еще 16 годами ранее и уже есть его 15-летнее воплощение Цаньян Гьяцо (blo bzang rin chen tshangs dbyangs rgya mtsho, 1683–1706). Канси был крайне недоволен, но согласился с просьбой отложить объявление об этом до осени 1697 г., хотя и потребовал сообщить эту новость всем ойратам⁴⁹² [Aris, 2015, p. 114–115]⁴⁹³.

Император стремился к полному уничтожению бывшего хана. В приведенном ниже документе он отмечает, что с этой целью лично возглавил войска. Спустя десять месяцев после письма к дэси он требует от Цэван-Рабдана подключиться к поимке Галдана, уже будучи уверенным, что тот обязан подчиниться:

«Галдан по натуре своей обманщик, он стал причиной раскола и гибели государства Четырех ойратских племен и Семи аймаков Халхи, преследовал Джебдзун-Дамба-хутухту, Тушэту-хана, бесцеремонно вторгся в границы моего государства и неоднократно учинял беспорядки... Я разбил войска Галдана и убил его жен и детей... Пользуясь его нуждой, вы непременно должны отправиться в карательный поход для отмщения. Кроме того, далай-лама давно скончался, а диба ложно утверждал, что он якобы еще жив, за что я строго предостерег диба... Очевидно, что протекция Далай-ламой Галдана была обманом» ([Цин шилу, 1987, с. 153–154], цит. по: [Китинов, Цян, 2018, с. 88]).

Тибет в тех событиях показал свою геополитическую значимость. Как отмечалось А. С. Мартыновым, «нельзя не признать, что политическая обстановка того времени придавала на короткий срок желтой вере такую важность, которую она не должна была иметь согласно принципам устройства мира хуа и» [Мартынов, 1978, с. 152]. Т. Д. Скрынникова также отмечала, что в период ойратско-халхаской войны проявилась независимость по-

⁴⁹² Сам же он еще летом указал: «Тридцать пятый год правления императора Канси (1696), июнь, и-ю. Канси велел представителям Палаты по делам инородцев написать письмо кукурорскому владетельному князю Гончиг-далай-хану с сообщением: “Галдан разбит и обратился в бегство. Далай-лама уже девять лет как мертв, диба скрыл это известие и от лица Далай-ламы обманом вовлек Галдана в мятеж. Приказываю узнать новости о Галдане. Если он бежал на запад, задержать его и прислать ко двору под стражей. Что касается дочери Галдана, жены Бошокту-жинона, людей Галдана в Куконоре, все должны быть доставлены ко двору”» ([Цин шилу, 1987, с. 120], цит. по: [Китинов, Цян, 2018, с. 87]).

⁴⁹³ До тех пор, пока дэси не получил эту, в целом скорее положительную, нежели отрицательную реакцию императора, он в страхе возможного вторжения маньчжурских либо монгольских войск приказал совершать службы, в том числе с использованием ритуалов бонпо и их магических «бомб» (btso) [Aris, 2015, p. 115].

литики Лхасы, поскольку Галдан «пользовался расположением Тибета вопреки желанию маньчжурского правительства» [Скрынникова, 1988, с. 40]. Следовательно, императору было важно показать себя как истинного и верного сторонника учения Гелук (Цзонхавы) и самого Далай-ламы, представив Галдана в превратном виде. Вот что писал император Галдану:

«В своем письме [ты] пишешь, что в [твоих] действиях [ты] руководишься учением Цзонхавы. Но я также неизменно покровительствую учению Цзонхавы, защищаю и распространяю его... Далай-лама прекрасно знает, что я защищаю учение Цзонхавы, и потому докладывает мне [обо всем], так что обмен посольствами [между нами] не прерывается уже много лет. Халха же и ойраты явно [занимаются лишь тем, что] говорят пустые слова о своем следовании учению Цзонхавы и наставлениям Далай-ламы, тайно же нарушают [и то, и другое]. Это известно во всех землях...» [цит. по: Мартынов, 1987, с. 151–152].

А. С. Мартынов отмечал, что в таких посланиях император выступает как универсальный монарх мира, соответственно, он «находится целиком в рамках традиционной китайской политической теории» [Мартынов, 1987, с. 52], предполагающей ответственность правителя за мир и процветание мира, а его подданным – предписывающей быть искренними и преобразовываться.

Императору важно было найти такое идеологическое оружие, которое, не ставя под сомнение истинность Галдана как воплощенца (это признавалось всеми), могло бы нивелировать этот уровень, и выход был найден в той же сфере (религии), но под неожиданным углом зрения – он обвинил Галдана в обращении в ислам. Это был во многом безупречный шаг – все его достижения в Средней Азии можно было разом обесценить, поскольку получалось, что его помощь белогорцам – не более чем помощь своим братьям⁴⁹⁴, «разумное» объяснение получала и его политика в отношении Богдо-гэгэна. Иначе говоря, достижения Галдана были использованы против него самого. В одном из своих посланий император утверждал: «Внешне ты придерживаешься учения Цзонхавы, на самом же деле ты перешел в ислам и не желаешь, чтобы я способствовал процветанию учения Цзонхавы и далай-ламы» (цит. по: [Мартынов, 1987, с. 153]; мнение

⁴⁹⁴ Имеются и соответствующие мусульманские источники. По мнению ученых, существовала широкая нарративная «традиция среди мусульман Гималаев и Центральной Азии о тайном обращении в ислам выдающихся буддийских деятелей» [Yoeli-Tlalim, 2011, p. 15], к которым относили, например, и Далай-ламу Пятого. В другом исламском источнике упоминается, кроме Далай-ламы, и Галдан [Zarcone, 2011, p. 284].

императора о перемене Галданом «Буддайской веры на Магометанскую» см. у Н. Я. Бичурина [Бичурин, 1991, с. 51]). В императорских посланиях выделяется важный момент, значение которого проявится при захвате джунгарами Лхасы в 1717 г.: он различает закон Цзонкхапы и деятельность Далай-ламы⁴⁹⁵. Галдан тоже ссылался на закон Цзонкхапы⁴⁹⁶ и называл себя покровителем религии. С. Чулуун приводит документы, хранящиеся в РГАДА, где Галдан, борющийся с Богдо-гэгэном, именует себя «Галдан Шаджин Баригч» (Galdan šasin bariγč) – «Галдан, Поборник Религии» [Chuluun, 2014, p. 62]⁴⁹⁷.

3 мая 1697 г. Галдан отравился. Как сообщал Фиянгу, командующий маньчжурской армией, дочь Галдана и еще около 300 семей, с телом хана, подчинились ему [Fu Lo-Shu, 1966, p. 109–110]. Маньчжуры ослабили внимание к северо-западным границам, более интересуясь ситуацией в Тибете, где к управлению должен был прийти перевоплощение Великого Пятого.

Маньчжуры, переняв и обогатив своим опытом многовековые традиции китайской дипломатии, заложили основы собственной внешнеполитической стратегии: «сущность того и другого сводилась к проведению активной наступательной политики, включавшей в себя в качестве неотъемлемого компонента военные операции, захватнические войны с целью расширения границ империи» [Мясников, Шепелева, 1982, с. 36]. В ходе расширения своей территории маньчжурам пришлось столкнуться с двумя идеологиями Центральной Азии: идеей Великого хана у монголов и концепцией «патрон – патронируемый» тибетского буддизма. Будучи к тому же взаимосвязанными, эти идеологии могли бросить вызов конфуцианской политической теории [Tsyrempilov, 2003, p. 49]. Религия традиционно использовалась правителями для решения разного рода политических и иных задач, стоявших перед государством, в том числе для подчинения народов и управления ими. «Важно отметить, что представление об императоре как защитнике тибетского буддизма было частью политической

⁴⁹⁵ Такой подход был удобен для цинских властей, поскольку тем самым он выводил линию перевоплощений далай-лам за ситуационный контекст отношений с ними императора и давал свободу действий для развития отношений с другими лидерами Гелук, например, с Панчен-ламой.

⁴⁹⁶ Речь идет об обращении Галдана к южным монголам примкнуть к нему, содержащем ссылки на учение Цзонкхапы, в ответ на которое император и написал упомянутый выше текст. См. также: [Ahmad, 1970, p. 291–292].

⁴⁹⁷ Еще ранее Гуши-хан имел подобный титул – šasin-i bariγči nom-un qayan [Uspensky, 2014, p. 232].

идеологии империи Цин почти до ее конца», – пишет известный монголовед В. Л. Успенский [Успенский, 2011, с. 229].

Политика Галдана, направленная на объединение монголов, играла «объективно положительную роль» [Чимитдоржиев, 1978, с. 116]. Слабая Халха могла легко подчиниться Галдану, поэтому император Канси выступал «за установление мира». Несмотря на вовлечение, по просьбе Канси, тибетских правителей в примирение враждовавших сторон, джунгаро-халхаская война привела халхасов в цинское подданство. Война стала джунгаро-цинской, в результате чего Галдан покончил жизнь самоубийством. Цинские власти обратили внимание на Тибет, проявивший независимую политику в тех событиях. Императоры патронировали прежде всего направление (школу) тибетского буддизма, а не конкретных лиц, например лидеров этих школ.

4.3.1. Буддийский фактор в законодательстве ойратов

Первые десятилетия XVII в. принесли значительные потрясения всем народам Центральной Азии. Они оказались существенными и для монголов. Еще в начале века Вторая ойратская конфедерация стала претерпевать перемены, а прежние порядки рушились под влиянием внешних и внутренних событий. К первым следует отнести формирование мощной империи маньчжуров, которые еще с 1620-х гг. стали подчинять себе южных монголов, ко вторым – разлад в ойратском сообществе, где джунгарский правитель Батур-хунтайджи поставил под сомнение традиционное лидерство хошутов. Немаловажным обстоятельством усложнения функциональных возможностей сообщества стало нараставшее влияние лам Гелук у ойратов. В таких условиях надлежало выработать новые⁴⁹⁸ правила и принципы взаимодействия, причем не только для ойратов, но и в союзе с восточными монголами. Таким образом, была предпринята попытка создания конфедерации западных и восточных монголов⁴⁹⁹ на основании документа, который бы регламентировал взаимодействие этих народов, а также сохранял доказавшие свою эффективность прежние модели взаимопомощи и сосуществования.

⁴⁹⁸ По-своему были правы П. С. Паллас, Ф. И. Леонтович и др., считавшие, что у ойратов существовали различные «древние законы», ставшие одним из источников законов 1640 г. Как отмечают ученые, целый ряд таких документов был принят в самом начале XVII в. [Их цааз, 1981, с. 8], к ранним следует отнести и законы хана Алтана (1507–1582).

⁴⁹⁹ Мы согласны с мнением Д. Сниса, который предлагает называть это объединение ойратов и восточных монголов конфедерацией [Sneath, 2007, p. 183].

Произошедшие у ойратов изменения постулировали необходимость разработки права, основанного на ценностях и нормах. Ценности связывали культурную и социальную системы ойратов, где бы они ни проживали, тогда как нормы, в основном происходившие из сферы социального, регулировали социальные отношения (интегрировали сообщество) – в зависимости от реалий окружения западных монголов.

Законы 1640 г. заложили основания для дальнейшего роста влияния школы Гелук среди ойратов и монголов. Безусловно, возникавшие в последующем новые законоположения уточняли либо корректировали отдельные статьи, создавая, по сути, новые законы, в зависимости от ситуаций и проблем, однако авторитет законов 1640 г. никогда не оспаривался. Они появились не случайно, но в результате произошедшей институциональной эволюции – предыдущая конфедерация, существовавшая на родовых началах, распадалась, новая же формировалась под значительным влиянием буддизма (учения Гелук). Таким образом, эти события не только стали основой для формулирования положений законов, но и определили (укрепили) существовавший порядок, «матрицу» действия в тех или иных ситуациях, меры воздействия на нарушителей законоположений. Закрепление политических и экономических прав в положениях закона; заинтересованность тибетской стороны в росте своего влияния среди ойратов, следовательно, укрепление буддийской идеологии у этих кочевников; политическое самоопределение ойратов (путем образования разных государств) – все это в комплексе оказало мощное воздействие на институциональные перемены у ойратов. На сущностное содержание законов 1640 г. и последующих аналогичных актов у ойратов повлияли прежние и текущие события и проблемы, расстановка политических сил в регионах.

Вопрос, кто был автором или инициатором законов 1640 г.⁵⁰⁰, соответственно, и созыва чуулгана, остается открытым ([Бичурин, 1991, с. 50]; [Голстунский, 1880, с. 9]; [История Калмыкии, 2009, т. 1, с. 300]). Вероятно, все ойратские главы осознавали необходимость принятия законов, тогда как инициатором мог быть кто-то из хошутских лидеров, скорее всего, Очирту-тайджи, возглавлявший ойратский чуулган. Законы стали составляться примерно с 1635 г. и были утверждены на чуулгане, который состоялся в начале сентября 1640 г. Что касается самого съезда, то идея о его совместном проведении могла быть выдвинута одновременно и ойратами, и монголами.

⁵⁰⁰ Также известны как (Степное) Уложение, Цааджин Бичиг, Устав взысканий, Их Цааз.

К. Ф. Голстунский отмечает особенности ситуации, сложившиеся в то время у монголов и ойратов: 1. Долгая вражда между ними; 2. Внутренние распри в Халхе, из-за чего оттуда изгнали Цогту-нойона; 3. Внутренние неурядицы у ойратов из-за притязаний Батура-хунтайджи [Голстунский, 1880, с. 7]. Он был уверен, что такие обстоятельства, а также усиление маньчжуров «должны были немало заботить монголо-ойратов и вызывали естественную потребность сближения монголо-ойратских князей» [там же]. Я. И. Гурлянд, вслед за К. Ф. Голстунским, писал, что законы должны были преодолеть внутренние неурядицы у ойратов и монголов, упоминая уход из-под власти Батур-хунтайджи Гуши, Аблая, Очирту и изгнание из Халхи Цогт-нойона⁵⁰¹. Кроме того, Законы должны были «санкционировать распространившееся учение желтошапочников» [Гурлянд, 1904, с. 99]. Примерно то же выделяет И. Я. Златкин: урегулирование межойратских взаимоотношений, подготовка к отражению возможной внешней опасности; укрепление внутреннего порядка [Златкин, 1983, с. 113]. К отмеченному можно добавить следующее: съезд собрался вскоре после разгрома халхаского Цогт тайджи на Кукуноре, что позволяет допустить заинтересованность других халхаских лидеров в таком исходе дел, т. е. очевидна их поддержка военной активности ойратов в тибетской стороне⁵⁰².

По Д. Снису, власть аристократии и процессы государственного управления являлись подлинными организаторами жизни кочевников. Тщательно изучив сходства и различия между «государственными» и «безгосударственными» обществами⁵⁰³, он приходит к открытию «безглавого государства» [Headless State]: без столицы, центра, главного правителя, но с законами, правителями, подданными [Sneath, 2007, p. 181]. В нем статусная (политическая) власть являла собой горизонтальные отношения обладателей власти и была в состоянии воспроизводиться с участием или без главного правителя. Многое решалось на местном уровне, на основании укоренившихся правил и практик, и не было необходимости в наличии центральной власти. Таким государством, созданным в 1640 г., Д. Снис признает конфедерацию ойратов и монголов с совместным правом и аристократическим социальным порядком [Sneath, 2007, p. 181]. -

С учетом принятия ойратами последующих законодательных актов следует отметить религиозный контекст законов. Как известно, вводная

⁵⁰¹ Подробный разбор списков законов и критику их русских переводов дал М. И. Гольман. См.: [Гольман, 1959].

⁵⁰² Такая постановка вопроса обладает большим исследовательским потенциалом.

⁵⁰³ О «государственных» и «безгосударственных» обществах см. выше.

часть в монгольских установлениях еще со времен Чингисхана была наиболее сущностной, предварявшей последующее содержание документа. Так, все указы Чингисхана и его потомков начинались словосочетанием «Силою Вечного Неба» [Ledyard, 1963, p. 229], да и само правление Чингисхана обожествлялось как предопределенное Небом. По мнению М. Россаби, Чингисхан верил, что бог Неба Мункэ Тэнгри доверил ему дело объединения всех монголов и завоевания всего мира [Россаби, 2009, с. 26].

Буддизм удовлетворял потребности ойратов в социальной интеграции, обеспечивая идентичность, увязывая сакральное и мирское. Среди ойратов с начала XVII в. отчетливо наблюдается тенденция к политическому обособлению, однако благодаря активности лам (прежде всего Зая-пандиты) удавалось сохранять единое этническое пространство и политическое взаимодействие⁵⁰⁴. Ойратским лидерам было важно формировать определенное мировоззрение своих подданных, т. е. на законных основаниях использовать идеологическое воздействие религии, воспринимавшейся сообществом в качестве основной, обладавшей легитимирующей и интегрирующей функциями. Поскольку, как выше отмечено, символическое было передано в руки лам, то их глава становился основным идеологом общества.

Съезд состоялся в сентябре 1640 г. в урочище Шибегийн Улан-Бура у подножия Тарбагайских гор [Их цааз, 1981, с. 3], на землях Очирту-тайджи⁵⁰⁵. Место выбиралось, вероятно, с учетом таких нюансов, как «чингисидство» хошутов и их успехи в Кукуноре, поэтому туда «могли приехать монгольские князья-чингисиды, не умаляя своего достоинства» [История Калмыкии, 2009, т. 1, с. 301]. Согласно «Биографии Зая-пандиты», на съезде «первенствовали Дзасагту-хан и два ойратских тайджи» [Норбо, 1999, с. 44], последних следует отождествить с Батурхунтайджи и Очирту-тайджи. По А. М. Позднееву, в съезде участвовали

⁵⁰⁴ Вот что писал П. С. Паллас о законах 1640 г.: «Подлинно примечания достойно, что калмыцкие князья издревле помышляли о законах, и сделали такие учреждения, которые могут посрамить узаконения тех европейских земель, которые политичными почитаются, и вольных азиатских народов варварами называют. У калмыков есть уложение на монгольском языке, которое во время Галдана Хана двадцатью четырьмя монгольскими и укратскими [ойратскими – Б.К.] князьями в присутствии трех Кутухт или главнейших духовных сочинено и утверждено» [Паллас, 1809, с. 486].

⁵⁰⁵ Р. Таупьер считает, что съезд состоялся на землях Дзасагту-хана, и подчеркивает, что мнение о его проведении на землях ойратов обычно присуще российским ученым [Taupier, 2014, p. 80–81].

главнейшие из халхаских ханов, «но роль их, по всей вероятности, была здесь совершенно пассивною» [Позднеев, 1883, с. 131]. М. Моузе́с писал, что для Монголии эти законы завершили формирование двух равновластных разделенных высших классов [Moses, 1977, p. 123].

Их цааз (Законы 1640 г.)

Законы открываются стандартным для подобных актов поклонением «высшим покровителям»⁵⁰⁶: ламе Очир-Даре⁵⁰⁷, Шакджамуни (Шакьямуни), «высокого святителя Зункавы... владыке веры». В тексте подчеркивается глубокое почтение к тибетским лидерам: «молитвенно припадаю к стопам двух святителей: покровителя Далай-ламы... и Банчэнь-Эрдэни». На событии присутствовали три «святителя»: Амогасидди-Манзушири, Ангхобия-Манзушири и Инзан-ринпоче⁵⁰⁸, причем последний упомянут дважды ([Голстунский, 1880, с. 35]; см. также: [Их цааз, 1981, с. 13]).

Идея патронирования Тибета тем или иным высшим существом (бодхисаттвой) была в ходу в тибетской историографии еще в период жизни Далай-ламы Первого. Ко времени Великого Пятого у всех представителей направлений тибетского буддизма было твердое убеждение, что Тибет находится под защитой бодхисаттвы Авалокитешвары. Ю. Ишихама приходит к убеждению, что укрепление идеи единства (манифестации) Далай-ламы как Авалокитешвары происходит в период 1642–1653 гг., по аналогии с иными буддийскими землями: «Китай управляется Маньчжури, следовательно, “современный” Китай “в действительно-

⁵⁰⁶ Такой прием был обычен для монголов; например, согласно ССМ, в год Барса (1206 г.) у истоков Онона состоялся съезд монгольской знати, на котором Тэмуджин был провозглашен Чингисханом. После того, как он отблагодарил своих соратников, и перед тем, как объявить решения в отношении себя, Чингисхан произнес слова уважения и почтения Небу и Земле: «Ныне, когда я, будучи умножаем, пред лицом Вечной Небесной Силы, будучи умножаем в силах небесами и землей, направил на путь истины всеязычное государство и ввел народы под единые бразды свои...» [Козин, 1941, §224].

⁵⁰⁷ Как верно было отмечено Дж. Крюгером, под подобными «ламами» следует понимать бодхисаттв [Krueger, 1961, p. 37, note 6], в данном случае – Ваджрапани. Обращение к Ваджрапани (на калмыцком и монгольском – Очирдара) в начале подобных текстов традиционно, так, «Биография Зая-пандиты» начинается с упоминания бодхисаттв Манджугоши и Очирдары. В изучаемый период времени, да и позже тоже, под титулом лама (bla ma – выше нет, наивысший) понималась высокореализованная духовная личность (например, Далай-лама; см. также: [Леонтович, 1879, с. 160]). Прочие же, как правило, звались согласно полученным званиям и титулам, в тексте они указаны как «три «святителя»». Следовательно, распространенное мнение, что в тексте законов 1640 г. под ламой Очирдарой подразумевается известный Нейджи-тоин, является ошибочным.

⁵⁰⁸ Речь идет об Энса-тулку.

сти” под правлением маньчжурского императора (идентифицированного с Маньчжуши), значит... “современный” Тибет таким же образом, “на самом деле”, правится персоной, долженствующим быть “манифестацией” Авалокитешвары» [Ishihama, 2003, p. 544–545]. Соответственно, и ойраты с восточными монголами полагались на покровительство высших сил. Упоминание таких высших существ в преамбулах принятых законодательных актов символизирует обращение к ним за помощью и поддержкой в решении самых различных вопросов и проблем, нашедших отражение в последующих пунктах (статьях) законов. Вероятно, у ойратов и восточных монголов не сразу сложились представления, какие бодхисаттвы являются их покровителями⁵⁰⁹, что нашло свое выражение в упоминании различных будд и бодхисаттв в начале текста законов.

Согласно отдельным пунктам, официально признавалось наличие двух родственных народов, каждый из которых имел собственное наименование: ойраты и монголы. Законы разделяют их вполне четко: вначале указывается «сорок и четыре» (*docin dorben qoyar*), потом называются ойраты и монголы (*Oyirad Mongyol qoyar*) [Их цааз, 1981, с. 13–14, 54]. Анализ содержания статей позволяет утверждать о наличии определенного государственного аппарата управления с иерархией должностей, сфер ответственности и соподчинения, во главе с ханами, хунтайджи и тайши (*yekhe noyad*).

Несмотря на имевшиеся в то время у ойратов центробежные процессы, законы являют их определенное единство. Ф. И. Леонтович приводит мнение известного исследователя калмыков Ф. Бюлера, что законы имели «намерение утвердить на прочном основании ослабевший тогда политический союз ойратства» [Леонтович, 1879, с. 26]. Слабой стороной управления ойратов К. Этвуд называет политическую, экономическую самостоятельность ведущих фамилий (родов), «потому что каждый мятежный аристократ мог быть уверен в получении послушания своих подданных в любых целях, которые бы он ни поставил им» [Atwood, 2006, p. 626]. Получение, например звания хана от Далай-ламы давало его обладателю значительное преимущество, однако и само звание могло подвергаться сомнению.

Особая роль в возрождении «слабевшего политического союза» отводилась буддизму, чье влияние на законы безусловно. Ф. И. Леонтович, как и Я. Гурлянд, сопоставив дух и содержание Ясы и законов 1640 г., назвал

⁵⁰⁹ Тем не менее указанные трое – Ваджрапани, Будда и Цзонкхапа – были и остаются в числе «защитников» калмыцкого (ойратского) народа.

«каноническое право» одним из важнейших источников ойрато-монгольских законодательных актов [Леонтович, 1879, с. 212]. Более того, он считал, что одна из возможных причин их появления – потребность «приспособить общественный быт монголов к догматам и требованиям новой религии» [Леонтович, 1879, с. 213]. Как «основные положения монгольского ойратства... нормированного уставом 1640 г.», Ф. И. Леонтович называет: «с одной стороны, пощада жизни беззащитных и слабых... господство лам, игравших видную роль не только в мирное, но и в военное время... а с другой – беспощадное истребление открытых врагов ойратства и ламаизма⁵¹⁰» [Леонтович, 1879, с. 237]. К. Ф. Голстунский не соглашался с ним: ни «великая Яса Чингисхана, ни пайцзэ, ни ярлыки, ни каноническое буддийское право» [Голстунский, 1880, с. 10] не были источниками этих законов⁵¹¹. Однако его мнение, что «никаких канонических постановлений в законах не содержится» [там же], представляется некорректным: подобного рода «постановления» и не обязаны быть в их составе, так как утверждались они с определенной целью – добиться политического сплочения ойратов, а также союза (конфедерации) с монголами. Собственно, К. Ф. Голстунский и сам отмечал, что «законы 1640 года имели в свое время и главным образом значение политического акта» [Голстунский, 1880, с. 6]. Тем не менее очевидно воздействие традиций тибетского буддизма в их оформлении ([Рязановский, 1931, с. 40]; [Сазыкин, 1980, с. 133]). По Я. И. Гурлянду, при написании закона «несомненно было принято во внимание тогдашнее политическое положение кочевников, отношение населения друг к другу и, может быть, распространившаяся религия желтошапочников⁵¹²» [Гурлянд, 1904, с. 101]. Согласно Р. Таупьеру, законы 1640 г. установили «открытую буддийскую природу Великого государства», появившегося на их основе [Taupier, 2014, p. 117]. В тексте, изданном Ф. И. Леонтовичем, они заканчиваются буддийским

⁵¹⁰ Я. И. Гурлянд, проводя сопоставление отдельных положений Ясы Чингисхана и законов 1640 г., писал: «Яса Чингис-хана является продуктом религиозных верований и суеверий шаманства» [Гурлянд, 1904, с. 138]. Он отмечал влияние шаманизма на наказания за различные проступки согласно Ясе (за бросание в огонь нечистот, или если кто-то подавился в присутствии знатного человека и т. п.) и считал, что «в уставе 1640 г. также отразились многия шаманския верования, оставшиеся у буддистов» [Гурлянд, 1904, с. 141].

⁵¹¹ Тем не менее К. Ф. Голстунский допускал в качестве одного из таких источников «религиозное движение, вследствие распространения желтошапочной секты Зункавы». См.: [Голстунский, 1880, с. 12].

⁵¹² Ш. Б. Чимитдоржиев писал, что после 1640 г. Тушэту-хан Гомбодорж и Цэцэн-хан Шолой укрепляли свое положение, «стремясь к объединению Халхи под религиозным знаменем» [Чимитдоржиев, 1978, с. 68].

благопожеланием [Леонтович, 1879, с. 136, 185]. Таким образом, опубликованный им список законов начинается и заканчивается обращением к сакральным авторитетам. Вообще же законы 1640 г. во многих своих пунктах походят на законы Алтан-хана и являются частью политико-правовой традиции кочевников [Цэнгэл, 2017, с. 132]. А. Ш. Кадырбаев отмечает особенный контекст законов 1640 г.: в них предусмотрена ответственность за преступления против государства [Кадырбаев, 2017, с. 7–8]. Возможно, среди кочевых народов такой уровень ответственности был впервые представлен после Ясы Чингисхана. После подчинения Цинам, в 1709 г., Халха сменила эти законы на другие, известные как «Халха джирум», ойраты же продолжали использовать их (калмыки – вплоть до 1892 г.).

Дополнения Галдана

Указы джунгарского правителя Галдана, увидевшие свет в течение 1670-х гг., обычно трактуют как дополнения к законам 1640 г. Как писал Н. Я. Бичурин, «Галдан-Бошокту... остался в Истории как просвещенный Государь и законодатель. Он пополнил Степное Уложение, изданное отцом его Батором-Хонь-Тайцзи...» [Бичурин, 1991, с. 54]. Галдан издал два указа, второй датирован 1678 г., в отношении первого информации нет. Однако можно предположить, что первый указ мог появиться вскоре после его прихода к власти, на что могли оказать влияние как минимум два обстоятельства. Прежде всего – экономическое положение на территориях, подвластных Галдану, поскольку основное содержание указа посвящено борьбе с голодом и бегством кочевников из прежних мест кочевков⁵¹³. Но главной целью указа было «наведение порядка» в ханстве, укрепление централизованной власти [Златкин, 1983, с. 167]. Судя по всему, И. Я. Златкин не различал хронологически указы Галдана между собой.

Еще в период правления Сэнгэ в Джунгарии шел рост населения, и пропитания стало не хватать⁵¹⁴, поэтому Сэнгэ начал заселять свои земли «бухарцами» и «таранчи»: согласно «Статейному списку посольства томского сына боярского П. Кульвинского к джунгарским тайджи Чокуру и Сенге» от 1666–1667 гг., «бухарские люди» живут у этих тайши «и на тайш пашни пашут. А хлеб в Калмыцкой земле родитца сильной, яровой

⁵¹³ Такие периоды случались и ранее; например, И. Я. Златкин писал, что «в 1644 г. в Джунгарском ханстве был голод» [Златкин, 1983, с. 134], когда ойраты уходили для пропитания, например, в Россию: они были в Теренинской волости Тарского уезда [Слесарчук, 1961, с. 262].

⁵¹⁴ Появляется большой соблазн объяснить ситуацию т. н. мальгузианской ловушкой, однако довольно быстрое ее разрешение позволяет все же предположить, что речь идет о стандартной ситуации колебания численности населения ввиду его миграций, в т. ч. извне, т. е. временных.

всякий, кроме ржи» [МИРМО. 1654–1685. 1996, с. 157]. Имело место и бегство ойратов из Джунгарии. Так, в Памяти из Посольского приказа в Сибирский приказ от 9 февраля 1671 г. приведено обращение Сэнгэ к русским властям: «Улусных де ево людей с тысячею человек отъехали на его великого государя имя в 3 города, а подати де с них никакой ему, великому государю, и ему, Сенге, нет, и чтоб великий государь указал тех колмыков отдать ему, Сенге» [МИРМО. 1654–1685. 1996, с. 224–225]. Расширение территории Джунгарии за счет включения в ее состав земель, населенных мусульманами, определило появление в 1678 г. нового указа Галдана, статьи которого (три из шести, т. е. половина) оговаривали взаимоотношения с ними ойратов⁵¹⁵.

В указах Галдана акцентируется социальная сфера [Их Цааз, 1981, с. 30–32], где определена ответственность низших официальных лиц за заботу о бедных (ст. 1, 3, 4): «если он мог их прокормить, но не прокормил, и кто-нибудь умрет (с голоду), то наказать его по положению (об убийстве). При этом следует выяснить путем расследования, действительно ли человек умер (с голоду) или нет» (ст. 4). Как отмечал Д. Снис, в политическом дискурсе того времени было в обычае упоминать не людей вообще, а стратами: знать, подчиненные, буддийские священнослужители; при необходимости выходили отдельные положения или указы, касающиеся отдельных классов подчиненных [Sneath, 2007, p. 194].

Тот факт, что Галдан, сам бывший признанным хутухту (перевоплощенцем), не указал в статьях какие-либо ссылки на религиозные авторитеты и установления, еще раз доказывает приведенный выше тезис, что законы 1640 г., как и последующие, в целом основывались на религиозном фундаменте, что и подтверждается упоминанием в преамбуле имен, авторитетных в мире тибетского буддизма. Оба указа Галдана заканчиваются благопожеланиями на санскрите: в первом указе просят Галпа Сприка (желаемый мир) «оказать помощь всем живым существам, ради мира и спокойствия их» [Их Цааз, 1981, с. 31], концовка второго созвучна: «Да будет счастье, благополучие и мир для всех!», это же повторено на санскрите: «Сарва мангалам!» [Их Цааз, 1981, с. 32].

Таким образом, ойраты, находившиеся в Джунгарии, довольно рано осознали недостатки законов 1640 г., необходимость внесения уточнений

⁵¹⁵ Интересно отметить, что они названы только как котон, т. е. мусульмане Восточного Туркестана. Другие мусульмане не оговариваются ни в законах Галдана, ни в законах других ойратов, из чего следует, что имевшиеся между ними мусульмане-ойраты (томуты) подчинялись законам наравне с прочими ойратами.

и выступили с новыми законоуложениями, которые «в сущности представляют собою некоторые комментарии фрагментов 1640 г. и тесно и непрерывно связаны с этим уставом, ничем от него не отличаясь по духу и времени» [Гурлянд, 1904, с. 102, сн. 2]. Гораздо более кардинально к ревизии законов 1640 г. подошел один из их соавторов, хошутский Гуши-хан, написавший в 1647 г. новые законы для ойратов (прежде всего хошутов).

«Монгольское уложение» Гуши-хана

Гуши-хан малоизвестен в исторической науке как законодатель, хотя одним из самых значительных достижений Гуши-хана в формулировании идеологических (религиозных) оснований своего государства следует признать составленное им законодательство. Кроме того, он, возможно, принял участие в разработке особого тибетского закона, в котором отразились произошедшие в Стране Снегов перемены. Речь идет об акте, известном как *mchod yon nyi zla zung gi khrims yig* (Закон двоичности, одаряемого и дарителя, солнца и луны). Ю. Ишихама, специально рассмотревшая этот документ, прямо не указывает, кто был автором, однако, исходя из содержания ее статьи, можно допустить, что под ним она подразумевает троих: Далай-ламу, регента Соднама Чойпела и Гуши-хана [Ishihama, 2003, p. 552, note 3]. В этом тексте Далай-лама Пятый, упомянув Алтан-хана, Холочи и связанных с ними прежних далай-лам, очень высоко оценивает заслуги Гуши, называя его правителем Тибета: «Ради исполнения фундаментального обета, данного в прежние времена им [Гуши-ханом], известным как держатель буддийских учений и правитель Дхармы, и как результат заслуги, что он накапливал в прежние времена и по мандату Небес, он был облечен властью (*dbang bskul ba*) правителя заснеженной земли Тибета» [Ishihama, 2003, p. 540].

По мнению Г. Цэрэнбала и Х. Цэнгэла, Гуши-хан является автором таких важных законов, как «Тринадцать разделов» (*Арван гурван бйэлэгтэ цаазын бичиг*», 1643) и «Монгольское уложение» («Монгол цааз», 1647) [Цэрэнбал, Цэнгэл, 2018, с. 45–54].

«Монгольское уложение», законченное Гуши-ханом в 1647 г., – документ, имевший целью сохранение и процветание хошутского государства в Амдо. Оно уникально тем, что Предисловие (*go brjod*) к нему написал сам Далай-лама, который отметил в «Автобиографии», что высказал свое мнение по подготавливаемому Гуши-ханом закону (*khrims yig*)⁵¹⁶ [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 251–252]. Текст Предисловия был обнаружен

⁵¹⁶ «*rgyal pos khrims yig mdzad rtsis dang sog po'i gzhung gi dan yig 'go brjod*».

Х. Цэнгэлом и опубликован с переводом на монгольский [Цэрэнбал, Цэнгэл, 2018, с. 326–334]. Оглавление можно перевести как «Предисловие к новым, продуманным и важным законам для хоров и согов⁵¹⁷, заново написанным Тензин Чокьи Гьялпо⁵¹⁸». В нем Далай-лама после традиционного вступления с упоминанием будд и бодхисаттв, нирваны и сансары излагает политическую ситуацию в Тибете, предшествовавшую его приходу к власти. Отметив, что в едином государстве халхов и ойратов нет порядка, он напоминает о прежней роли хошутского лидера в примирении этих народов, за что тот получил титул Дай-Гуши [Цэрэнбал, Цэнгэл, 2018, с. 331–332]. Кратко остановившись на значении учения Цзонкхапы в контексте ситуации в Тибете, Далай-лама указал, что те трудные времена длились долго, но прошли, и многое изменилось. Тем не менее нет необходимости переделывать тибетское законодательство, а поскольку прежние законы у ойратов не действуют, то важно следовать новому, религиозному закону, написанному Гуши-ханом, крепкому, но не строгому, соответственно изложенному им. Предисловие заканчивается указанием следовать позитивным деяниям: «... надо поддерживать сородичей, идти, опираясь на мудрость, плохое следует подавлять, а добрые дела одобрять... обо всем этом как золотом написано в законе (Гуши-хана)» [Цэрэнбал, Цэнгэл, 2018, с. 334].

В подготовке «Монгольского уложения» Гуши-хан опирался как на монгольские правовые традиции (например, подобное законодательство Алтан-хана, законы 1640 г. и др.), так и на мнения и знания своих близких друзей, например, дэси Соднама Чойпела. К сожалению, сам документ сохранился в плохом состоянии, однако его отрывки, а также содержание Предисловия от Далай-ламы позволяют допустить, что буддизму в нем уделено весьма значительное внимание. Далай-лама в тексте отметил, что документ написан и для ойратов с монголами, и для тибетцев. Мы полагаем, что такое замечание тибетского лидера имело в том числе сугубо политическое обоснование: согласно «Мэн-гу-ю-му-цзи», хошутскому хану от императора в 1646 г. «пожалованы были латы, шлем, лук и стрелы для того, чтобы он управлял всеми элитами⁵¹⁹» [Чжан-му, Хэ, 1895, с. 118].

⁵¹⁷ Ног и Сог – традиционные тибетские наименования для монголов и ойратов.

⁵¹⁸ Имеется в виду Гуши-хан.

⁵¹⁹ У нас нет соответствующих источников, которые бы подтверждали указанную информацию. Можно предположить, что здесь имеются в виду не все ойраты (элёты), но те, что пребывали у Кукунора и которые могли туда прибыть позже.



Таким образом, Гуши-хан принимал самое активное участие в развитии законодательства своего времени; вероятно, хошутский лидер добивался внутреннего единства не только для своего ханства, но вообще для всех территорий, где признавали Далай-ламу духовным наставником. Гуши-хан был единственным ойратским лидером, облеченным доверием и поддержкой со стороны тибетского и маньчжурского правителей, также «нельзя упускать из виду, что основой деятельности Гуши-хана было религиозное рвение» [Шакабпа, 2003, с. 136]. Поэтому сугубо религиозный контекст в «Монгольском уложении» не подлежит сомнению. Также очевидно, что глубокое преклонение перед учением должно было проявиться в содержании следующего законодательного акта, принятом хошутами Кукунора спустя почти сорок лет.

«Основное уложение Кукунорского чуулгана»

Идеи Гуши-хана стали основополагающими для такого важного юридического документа, как «Основное уложение Кукунорского чуулгана» (Хөхнуурын чуулганы цаазын бичиг), который является уникальным историческим памятником. Не вполне ясна причина принятия этого нового закона. В 1660 г. началось формирование двух общностей – кукунорских и тибетских хошутов, при этом первые были несколько оттеснены от тибетских первосвященников. Как писал Л. Петек, «потомки Гушри-хана, живущие там [у Кукунора], всегда были довольно ревнивы к своим кузенам в Тибете» [Petech, 1966, p. 281]. Возможно, подобной «ревностью» следует объяснить и желание обрести «свой», кукунорский закон, где религия, не ограничиваясь рамками Гелук, была представлена более широко.

«Основное уложение Кукунорского чуулгана» было принято на съезде кукунорской знати в 1685 г. в местности Цаган Толгой под предводительством Далай Батур-хунтайджи, лидера хошуты Кукунора. Содержание «Уложения» основывалось на таких ойратских, монгольских и тибетском законодательных актах, как законы 1640 г., Законоуложение Алтан-хана, Закон семи хошунов Халхи и Тибетский закон [Цэрэнбал, Цэнгэл, 2018, с. 8]. Этот документ сохранился лучше, чем «Уложение» Гуши-хана, и его содержание позволяет судить о роли религии в этом ойратском сообществе⁵²⁰.

В статьях отмечается значение союза «солнца и луны» (Далай-ламы и Гуши (Гаши)-хана), подчеркивается высокий статус духовных лиц (рабжамба, гавж, гэцэл, банди), приводятся выдержки из ряда извест-

⁵²⁰ Как отмечалось, у Кукунора проживали не только хошуты, но они преобладали.

ных работ: сочинения Сакья-пандиты «Субхашитаратнанидхи», «Алтан Герел» и др. Г. Цэрэнбал и Х. Цэнгэл отмечают связь «Основного уложения Кукунурского чулгана» с упомянутым выше тибетским актом «Закон двоичности, одаряемого и дарителя, солнца и луны», и другими трудами Далай-ламы [Цэрэнбал, Цэнгэл, 2018, с. 221, 222]. Некоторые пункты практически дословно повторяют Уложение 1640 г., например, в части наказания за приглашение шамана или хранение онгонов (ongyod – духи предков) [Цэрэнбал, Цэнгэл, 2018, с. 283].

«Основное уложение Кукунурского чуулгана» было призвано объединить хошуты и сблизить сторонников разных тибетских буддийских направлений. Кроме того, хошуты Кукунора, вероятно, уже тогда глубоко осознавали кризис ойратской конфедерации, и такого рода законы обладали уже не столько общеойратскими идеями, сколько были призваны решать локальные задачи, когда идея национального (всеойратского) единства сменялась у них идеей религиозной преданности.

Принимавшиеся ойратами законодательные акты исходили из актуальной внешне- и внутривнутриполитической ситуации. Законы 1640 г. следует признать наиболее общепризнанными и авторитетными, поскольку они должны были укрепить отношения ойратов с восточными монголами, способствовать единству ойратов в условиях распада их прежней конфедерации. Но именно последствия распада вызвали необходимость выработки новых, более «локальных» вариантов законов, появившихся как в Джунгарии, так и в Хошутском ханстве. Несмотря на то, что буддийский фактор дан в них достаточно явно, в хошутских актах религия представлена более масштабно, что следует объяснить близостью тибетских сакральных авторитетов и ролью хошутских «царей» (rgyal po).

4.3.2. Буддийский фактор в политике первых правителей у калмыков

История калмыцкого народа в составе России, а также формирования Калмыцкого ханства является особым историческим случаем. Несмотря на то, что многие вопросы уже получили необходимую интерпретацию и объяснение, все еще остается немало неизвестного или недостаточно изученного. Основные этапы, события первых значимых контактов между калмыками и русскими властями общеизвестны: официальной датой вхождения калмыков в состав России считают 20 августа 1609 г., когда отдельные лидеры кочевавших в Южной Сибири калмыков

подали грамоту на имя воеводы г. Тары И. В. Мосальского о подданстве, но лишь в 1650-х гг. они согласились дать шерть русским властям, «учинят, чего искони веку от них николи не бывало – оне ево Мончак и внук его родной Манжик тайши, сами... великим государем шартовать станут» ([Очерки, 1967, с. 116]; [Кичиков, 1966, с. 131–132])⁵²¹, после чего в 1664 г. Мончак получил символы власти.

Калмыки стали оказывать большое влияние на процессы в районе Прикаспия, Северного Кавказа. Эта южная часть России в то время была в незначительной степени интегрирована в систему управления государством, и неожиданное появление здесь кочевников, чуждых этнически и религиозно всем местным народам, позволило Москве определиться с выбором стратегического союзника на этом направлении своих геополитических интересов.

Процесс формирования нового государственного образования ойратов далеко от их традиционных мест кочевий – на юге европейской части России – был связан с рядом обстоятельств. Основной костяк зарождавшегося ханства составили торгуты, к которым также присоединились дербеты⁵²² и хошуты, что имело следствием усиление власти лидирующего правителя, кем был торгутский Хо-Урлюк тайша (погиб в январе 1644 г.). Формирование ойратских государств в Центральной Азии имело место примерно в один период – 1630-х гг. и шло в условиях трений и борьбы внутри этих государств, но при разрешении территориального вопроса. Несколько позднее сложение калмыцкого (торгутского) государственно-го образования было обусловлено во многом поисками подходящего для кочевий места и формированием взаимодействия с новым политическим, культурным и иным окружением. По Г. Рота, прибытие калмыков обусловило общую ситуацию нестабильности в регионе [Rota]. Но именно эти обстоятельства, с одной стороны, потребовали десятилетий на «притирку»

⁵²¹ Согласно архивному документу, астраханские татарские мурзы заявляли, что «калмыцкой клятве на бурхане верить можно» [РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. Д. 1. 1655 г. Л. 63]. В этой связи В. И. Колесник писал: «Тайши вначале упорно отказывались давать клятву на буддистских святынях, ссылаясь на то, что бурхан у них находится в дальних улусах, но в конечном счете все-таки вынуждены были уступить» [Колесник, 2003, с. 78]. Следовательно, в политических договоренностях использование сакральных и культовых предметов по-особому освящало как само действие, так и необходимость его исполнения. Не исключено, что указанный Бурхан – это известная серебряная статуя Цзонкхапы, которая «ушла» с ханом Убаши в 1771 г. на восток и ныне хранится в Монголии.

⁵²² Дербеты в выборе своего дальнейшего исторического пути оказались между торгутами и джунгарами (чоросами), и меньшая часть примкнула к первым, большая – ко вторым [Колесник, 2003, с. 47].

отношений с соседями, а с другой, дали время калмыкам укрепить вертикальные и горизонтальные связи в своем сообществе. В новых условиях нужен был не только сильный лидер, но также требовалась единая религия, способная сплотить общество в условиях постоянных перемещений; такое учение предоставила школа Гелук. Была поддержка и от сородичей, например, джунгаров: в 1645 г. они направили к калмыкам большое посольство, в составе которого было 60 буддийских священнослужителей, с целью укрепления у них веры и попытки уговорить вернуться на прежнюю родину [РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. Д. 1. 1645 г. Л. 92].

Появление калмыков-буддистов в Поволжье привело к изменению геополитической и религиозной картины региона, сказалось на кросс-региональных политических и этнорелигиозных процессах. Вместе с тем нельзя не заметить, что буддизм не был чуждым для региона⁵²³ [Китинов, 2019, с. 161–162]. Образ жизни калмыков был схож с образом жизни других кочевников, для нового регионального общества (калмыков) именно буддийский фактор и язык оказались центростремительной силой в сохранении культурной и цивилизационной идентичности.

Важную роль в религиозной истории калмыков сыграл неоднократно упоминавшийся Энса-тулку. Следующая информация о нем относится к началу 1643 г.: согласно Пятому Далай-ламе, к нему «прибыли Энса-тулку и торгутский Дайчин, во главе множества паломников. Торгутский Дайчин пришел впервые и подарил сотню оседланных лошадей вместе с церемониальным шарфом»⁵²⁴ [Ngag dbang, 2012, т. 1, р. 219]. Дайчин (?–1672), старший сын Хо-Урлюка, отправился к Далай-ламе после съезда 1640 г., когда был принят «Их Цааз», в подготовке чего Энса-хутухта сыграл важную роль⁵²⁵ [Их Цааз, 1981, с. 13]. Фактически Дайчин был первым торгутским правителем, который встретился с тибетским лидером.

Торгуты пробыли в Тибете около года и перед отъездом на родину получили прощальную службу от Далай-ламы: «старшие и младшие ханши и Дайчин на прощание получили [от меня] основные религиозные и

⁵²³ Локальная буддийская цивилизация возродилась в Каспийском регионе практически после трехсотлетнего отсутствия (существовала в начале правления династии Хулагуидов в Персии) благодаря продвижению калмыков к берегам Каспийского моря. Подробнее см.: [Китинов, 2018].

⁵²⁴ «dben sa sprul sku dang thor god dai chin gyis gtsos pa'i 'grul pa mang ba 'byor/ thor god dai chin gyis thog mar mjal dar la rta sga ma brgya tham pa byung».

⁵²⁵ Видимо, после съезда Дайчин остался в Джунгарии вместе со своей сестрой, которая вышла замуж за Батур-хунтайджи. В Джунгарии Дайчин встретил хутухту, и они вместе отправились в Лхасу.

[другие] вещи, которые они хотели. В тантрическом зале [я] исполнил специально установленную [церемонию] поднесения огня защитному божеству, а также подарил [им] хадак с написанными [словами к] защитникам дхармы»⁵²⁶ [Ngag dbang, 2012, vol. 1, p. 223]. Для торгутов отношения с Далай-ламой были значимы, они приняли активное участие в тибетской кампании Гуши-хана и продолжали поддерживать тесные отношения с лидерами Гелук, многие торгутские ламы (калмыки) обучались в монастырях Гелук⁵²⁷.

Дайчин высоко оценен в историографии по истории калмыков, он считается «первым объединителем улусов и всекалмыцким правителем», который хотел образования «единого калмыцкого государства» [История Калмыкии, 2009, т. 1, с. 344].

Еще пребывая в Джунгарии, Дайчин женил своего сына Пунцога (Пунцук, Мончак) на дочери Батур-хунтайджи, от брака родился Аюка, он воспитывался в Джунгарии у своего деда. Дайчин забрал его с собой, возвращаясь в первый раз из Тибета [Чжан-му, Хэ, 1895, с. 452], что случилось в 1646–1647 гг. [Норбо, 1999, с. 193]. Около 1661 г. Дайчин передал власть Пунцогу, при котором роль торгутов среди калмыков возросла.

Пунцог проводил среди калмыков ту же политику, что и другие ойратские лидеры в Джунгарском или Хошутском ханствах – обессиливал соперников и подчинял их себе [Бакунин, 1995, с. 23]. Н. Пальмов сообщает: «Еще в 1744 г. дербетев владелец Лабан-Дондук высказывал Татищеву», что «наперед сего те хошутовы владельцы имели собственные немалые улусы и торгутским как хану, так и главным владельцам подвластны не бывали, но токмо по свойству с ними обще кочевали, которые все от торгутов разорены и приведены в бессилие и убожество, и ныне состоят под властью торгутов». Дербетский улус, по ряду причин, обладал большей стойкостью, и хану приходилось считаться с ним, «прочие же улусы... не могли играть никакой серьезной роли в калмыцкой жизни» [Пальмов, 1927, с. 202]. Как отмечалось выше, при нем к торгутам присоединился хошутский Кундулен с 3000 кибиток [Нефедьев, 1834, с. 23].

После почти восьмилетнего правления Пунцога у власти около 1671 г. стал Аюка – его старший сын. Скорее всего, это случилось благодаря

⁵²⁶ «rgyal mo che chung dang dai chin gyis gtsos pa mams la gang 'dod kyi chos 'brel dang dngos po'i rdzong ba bzabs/ sngags khang du bkang gso btsugs thog chos skyong mams la 'phrin bcol bris pa'i snyan shal phul».

⁵²⁷ В Таши-лхумпо был отдельный циканг (Thor got spyi khang, общежитие) для торгутов [Das, 1902, p. 595], то же было и в Дрепунг Гоманг.

ликвидации угрозы со стороны Аблай-тайши и нейтрализации сепаратистских настроений среди калмыцких тайшей⁵²⁸. Изучению многогранной деятельности Аюки посвящено немало публикаций. В контексте нашего исследования следует заметить, что роль религиозного фактора, в частности буддийского, при Аюке получила недостаточно освещения как в российской, так и в мировой исторической науке. Вероятно, одним из таких, практически никак не изученных вопросов, является его встреча с Далай-ламой. Действительно, в научной литературе нет упоминания об этом важном событии, между тем оно позволяет не только узнать о его поездке в Тибет, но также лучше понять отдельные пассажи из истории калмыков.

Аюка в январе 1682 г. побывал на приеме у Далай-ламы, т. е. буквально за три месяца до его смерти. О прибытии калмыцкого правителя сообщается в «Биографии Далай-ламы Пятого», написанной дэси Сангье Гьяцо. Вот что он сообщает: 10 января 1682 г. Далай-лама присутствовал на ряде служб, проведенных молодыми монахами монастыря Намгьял для его долголетия, по окончании которых дал благословение и аудиенцию ряду «особых» лиц, среди которых были упомянуты торгот (Thor-khod, торгут) Айоки (А-уо-khi, Аюка), два посла от Бошогту-хана, некий дербетский тайджи и другие, а также около 300 рядовых ойратов [Sangs rgyas, 1999, p. 298]. Встреча калмыцкого и тибетского лидеров имела для первого большое значение: Аюка лично представился первоиерарху своего учения, до того из калмыцких лидеров только его дед, Дайчин, встречался с этим же Далай-ламой. Тогда же Аюка мог наладить тесные отношения с дэси.

Скорее всего, Аюка решил навестить Далай-ламу, чтобы лично проинформировать последнего о положении дел в улусах, а до того провести переговоры с Галданом Бошогту-ханом, с посланниками которого Аюка и прибыл в Лхасу. Во многом благодаря этой поездке в том же году удалось помириться с джунгарами. Также можно допустить, что посещение Аюкой Джунгарии повлияло на решение Цаган-Батыра прибыть со своим улусом к калмыкам в 1686 г. Это был фактически единственный случай откочевки знатного джунгарского владельца к калмыкам в период роста могущества Джунгарии.

⁵²⁸ Согласно В. И. Колеснику, Аюка пришел к власти в 1671 г. «благодаря ходатайству и помощи своего двоюродного дяди Дугара, родственников Лоузана, Назара и дербетовского Солом-Церена» [Колесник, 2003, с. 96], миром решивших противодействие со стороны ряда тайшей.

Уже в конце того же года Аюка был в своем улусе на Яике и в начале 1683 г. в ходе переговоров о новой шерти вел себя совершенно по-иному, нежели прежде – как независимый правитель, он даже отказался принять грамоту сам. Такой поворот в поведении Аюки озадачил воеводу А. И. Голицына, который удивленно интересовался у его посланца: «Откуда он, Аюка, то взял, такие неподобные дела вчинать, что он Аюкай будто никогда великим государем не бьет челом?» Воевода напомнил, что и Дайчин, и Мончак, и сам Аюка раньше «бывали челом». В случае с грамотой воевода заметил, что даже турецкий султан, польский король, персидский шах и те царскую грамоту принимают, «встав, сами» [История Калмыкии, 2009, т. 1, с. 360].

У специалистов нет единого мнения относительно времени образования Калмыцкого ханства. Так, М. Л. Кичиков считал, что оно появилось в 1650-х гг., когда решился территориальный вопрос и начался процесс централизации власти торгутского правителя [Кичиков, 1966, с. 121–122]. Авторы «Истории Калмыкии» выделяют значение шертей 1655, 1657 и других годов, которые повлияли на формирование ханства, хотя торгутский правитель остальными калмыцкими лидерами признавался, в целом, не более, чем *primus inter pares*. Значение шертей, других условий и обстоятельств, повлиявших на образование калмыцкой государственности, специально изучалось А. В. Цюрюмовым [Цюрюмов, 2015а]. В рассматриваемое время калмыки состояли из нескольких крупных этнополитических объединений: кроме торгутов, были также дербеты, хошуты, джунгары, которые, формируя отдельные улусы, обладали суверенитетом, своим войском, управлением и т. п. Иначе говоря, среди калмыков сохранялась традиционная для ойратов система автономного управления. Такая структура власти гарантировала перманентное обострение вражды и соперничества как между владельцами улусов, так и внутри правившего дома, тем более что не было никаких регламентов в вопросе передачи власти. И. Я. Златкин был прав, утверждая, что власть в Джунгарии была более крепка и централизованна, нежели в Калмыцком ханстве, причинами он видит «мощь ханского домена и относительное превосходство его военных сил», а также умелую внутреннюю и внешнюю политику и удачные войны [Златкин, 1983, с. 268–269].

Не все калмыцкие лидеры соглашались на подчинение Аюке. Среди них был известный лама Дондуб Гьяцо⁵²⁹, о котором сохранилось не-

⁵²⁹ Известен также как торгутский Дондуб Гьяцо (*thor god don grub rgya mtsho*), Ценпо-ва (Божественный) Дондуб Гьяцо (*bstan po ba don grub rgya mtsho*), Тохорский Дондуб Гьяцо

много информации. Он был послан на учебу в Тибет еще Пунцоком, отцом Аюки [Lijei, 2002, с. 193], вероятно, в начале 1660-х гг., обучался в Гоманге, поскольку позже был настоятелем этого факультета⁵³⁰ [Гончок, 2008, с. 102]. Ученики Дондуба Гьяцо получали посвящения и учения у Пятого Далай-ламы [Ngag dbang, 2012, vol. 3, p. 10]. С. Ч. Дас писал, что «монах из Дрепунга Тондуп Гьяцо, достигший второй ступени совершенства бодхисаттвы, распространил буддизм в стране торгоутов, но развитие религии было затруднено переходом торгоутов к русским» [Китинов, 2004, с. 89]. Дондуб Гьяцо был известным проповедником буддизма, и, возможно, главным ламой в кочевьях Аюки до тех пор, пока тот в начале 1684 г. не дал шертъ российским властям «на вечное и верное подданство... на договорных статьях» [История Калмыкии, 2009, т. 1, с. 361]. Лама, очевидно, был против этого и решил уйти к джунгарам: «в семнадцатый день первого зимнего месяца»⁵³¹ [Бошогту-хан] остановился в своей ставке в [окрестностях реки] Кобдо. Туда [пока Бошогту-хан находился там] из ... торгоутов прибыл Гоманг-лама» [Норбо, 1999, с. 122]. Судя по последующим событиям, он в конце 1690-х гг. оказался в Лхасе, потом был назначен наставником монастыря Литанг в Кхаме, где и скончался в 1710 г. [Китинов, 2019a].

Еще при жизни Аюки было известно, что он получил грамоту на ханский титул от Далай-ламы, что случилось, как принято считать, в 1690 г. Изначально этот год был указан В. М. Бакуниным, секретарем по калмыцким делам при Астраханском губернаторе в 1720-х – 1740-х гг. Он писал, что Аюка «от Далай-ламы первый он испросил себе около 1690 года титул ханский» [Бакунин, 1995, с. 26]. Позже его информация неоднократно повторялась: «около 1690 года Далай Лама, наименовав его ханом, прислал ему на сие достоинство печать» [Нефедьев, 1834, с. 28], «Аюки получил благословение Далай-ламы и грамоту на ханское достоинство в 1690 году» [Лыткин, 2003, с. 446], «известно, например, что в 1690 г. Далай-лама прислал Аюке титул хана и печать» [История Калмыкии, 2009, т. 3, с. 229]. Однако он не мог тогда получить титул, так как Далай-ламы Пятого уже не было, а Далай-лама Шестой будет интронизирован лишь в 1697 г. Также вышеприведенное не дает ясности, как именно звучал титул, который он получил.

(stod hor don grub rgya mtsho), Гоман-лама и хамба номын хаан Донровжамц (см.: [Тэрбиш, 2008, с. 87]).

⁵³⁰ По К. Лидже, это случилось в 1673 г. Тогда же он стал известен как Будисатва Зорлунгба [Lijei, 2002, с. 193].

⁵³¹ 1688 г.

Вопрос с получением Аюкой титула «хан» важен для понимания роли буддийского фактора в политике калмыцких правителей. И хотя он и был обсужден специалистами и в целом закрыт еще в 1990-х гг. (например, в таких нюансах, как: год выдачи – 1697 г.; значение титула в контексте аналогичных, присуждавшихся Далай-ламой монгольским и ойратским лидерам; определение числа правителей, которым присуждался такой же титул, и др.), вопрос все еще нуждается в ряде уточнений. Для прояснения ситуации следует вновь вернуться к аналогичному событию, связанному с его дедом Дайчином.

Ю. Ишихама отмечает, что нет никаких сведений в «Автобиографии Пятого Далай-ламы» о вручении Дайчину ханской инвеституры, однако ей удалось обнаружить маньчжурский документ XVIII в., где дается следующее: «Я спросил Сонома Дарью⁵³² (отца Далай-ламы), как предшественники Далай-ламы вручали титулы. Он сказал мне: “Пятый Далай-лама предоставил звание Шукур Дайцинг-хана и печать отцу Айоши, а когда Саянджамсу (Шестой Далай-лама, Tshangs dbyangs rgya mtsho) был Далай-ламой, он присвоил звание Дайцинг Айоши-хана (Da’j ching a yo shi khan) Айоши-хану”» [Ishihama, 1992, p. 502]. Итак, этот документ дает основание считать, что хотя Дайчин и отказался от титула⁵³³, он все же был передан Пунцогу – отцу Аюки, и это было не просто звание хана: каждый правитель получал свой, личный титул – «Шукур-Дайчин-хан» и «Дайчин-Аюка-хан», или просто «Дайчин-хан» (в обоих случаях). Наличие в титуле слова «Дайчин»⁵³⁴ имело особое значение – правитель получал звание «Великий / Могущественный Правитель / хан [ойратов]».

Можно предположить, что это случилось после второго визита Дайчина в Тибет в начале 1650-х гг., когда, возможно, он не встретил Далай-ламу,

⁵³² Здесь: Соднам Даргье, отец Далай-ламы Седьмого.

⁵³³ См. выше. Дайчин, хотя и «отказался» от этого титула, русскими властями упоминался как хан [Цюрюмов, 2005, с. 22].

⁵³⁴ О значении слова Дайчин с точки зрения буддийского учения писал М. Группер: изначально оно происходит от китайского ta-ch’eng – Большая колесница, калька с санскритского Mahayana, на тибетском dai ching (монг. dayičing). Оно могло быть и в составе имени, и дариться как титул тибетскими иерархами, например Далай-ламой и Панчен-ламой. Он считает, что провозглашение династии Дай-Цин (звучащей как Дайчин – Великая колесница) также могло предрасположить к маньчжурам тибетцев и монголов [Grupper, 1984, p. 69–70]. Возможны и иные варианты толкования, исходящие из слова «даячи» (монг., ойр., калм.) – «воитель», «воинственный», тем самым подчеркивался такой немаловажный аспект кочевой жизни, как постоянная боеготовность (в самом широком диапазоне – от проведения военной кампании до защитных действий). Воинский контекст слова затрагивается также Дж. Миллвардом: [Millward, 2004, p. 98].

поскольку тот отправился в Пекин на встречу с императором Шуньжи; таким образом, титул был выслан Дайчину вослед.

Перед Аюкой подобным титулом «хан [ойратов]» владел Очирту Сэцэн-хан, и по кончине последнего в 1678 г. он никому не вручался. Изучение вопроса позволяет предположить, что для калмыков такой титул означал легитимацию их лидера на правление, т. е. основание быть главным правителем калмыцкого народа, видимо, без претензий на владение всеми ойратами.

Что касается передачи Далай-ламой Шестым Аюке ханского титула, то это не могло случиться ранее 25 октября 1697 г., когда состоялась церемония интронизации Цаньяна Гьяцо в Потале, где присутствовал и представитель Аюки [Китинов, 2004, с. 122]. Вероятно, титул был доставлен Аюке в начале следующего, 1698 г.⁵³⁵

Однако остается неясным вопрос – что имел в виду В. М. Бакунин, когда утверждал о приобретении Аюкой в 1690-м г. ханского титула?

Выше указано мнение Ю. С. Лыткина: он утверждает, что в 1690 г. Аюка получил (не «испросил») ханский титул, и объединяет это событие с передачей грамот калмыцкому духовенству [Лыткин, 2003, с. 446]. Мы считаем, что Ю. С. Лыткин был прав – но лишь в той части, что Аюка получил некий титул одновременно с «грамотами» калмыцкому духовенству. Иначе говоря, если согласиться с этой датой – 1690 г. (все-таки скорее 1691 г.), то следует признать, что «грамота» все же была, но не от Далай-ламы, а от дипы Сангье Гьяцо, к тому времени уже 8 лет правившему в Тибете от имени Пятого Далай-ламы. В таком случае это могло быть обдуманное решение дэсрида в рамках политики по укреплению позиций как своих, так и основного союзника – Галдана Бошогту-хана. Как отмечалось, осенью того года дипа от имени Далай-ламы вручал разного рода титулы и инвеституры лидерам и духовенству буддийских народов и поэтому вполне мог послать такие регалии Аюке⁵³⁶, с которым он встречался в 1682 г.⁵³⁷

⁵³⁵ Дж. Мияваки указывает на этнический контекст вручения титула Аюке: он был сыном дочери Батура-хунтайджи, рожденной от дочери Гуши-хана, родной сестры Галдана Бошогту-хана, и, следовательно, имел непосредственное отношение к хошутам: «Даже в таких политических маневрах чингисидский принцип должен соблюдаться как минимальное требование для признания ханства маньчжурскими Цинами на востоке и тюркоязычными племенами на западе» [Miyawaki, 1992a, p. 272]. В отношении хошутов см. 4.2.1.

⁵³⁶ Вместе с теми регалиями Аюке к калмыкам мог отправиться и Бюконгин (Буканг)-лама, также получивший назначение к калмыкам возглавить сангху, поскольку предыдущий главный лама – Дондуб Гьяцо – к тому времени отбыл к Бошогту-хану.

⁵³⁷ Тогда же и императору был предложен титул, от которого тот отказался (см. 3.2.2).

Калмыцкое ханство возникло не потому, что Аюка получил регалии ведущего правителя от Далай-ламы, а потому, что разрешился ряд крайне важных вопросов: определилась в целом территория для кочевков и места для экономического взаимодействия (торга), выстроилась структура управления (соподчинения, контроля и реагирования) и внешних сношений, то же произошло в религиозной сфере. Получение Аюкой ханских регалий стало окончательным доводом в пользу признания его главным правителем по сравнению с остальными лидерами калмыков, и тем самым возникла вертикаль соподчинения знати власти Аюки. Таким образом, можно говорить о процессе складывания ханства в период, начиная с 1640-х гг., когда Дайчин, дед Аюки, показал свои управленческие, боевые и властные возможности, за что был удостоен аудиенции у Далай-ламы, и до второй половины 1690-х гг., когда Аюка получил звание и печать хана из Тибета. Последнее, кроме прочего, было признанием власти Аюки на международном уровне (см. карту № 4).

Кроме печати от Далай-ламы, у Аюки, очевидно, была еще одна. В историографии об этом нет никаких упоминаний. О ней писал Х. Хаслунд, который свидетельствовал, что в конце 1920-х гг., посещая торгутов Синьцзяня, он видел печать Убаши-хана, полученную им в 1776 г. от Цяньлуна «в обмен на прежнюю печать, полученную от минской династии» [Haslund, 1935, p. 308–309]. Печать эта хранилась во дворце Сэнг-чен гегена, правителя над всеми торгутами, среди документов, касавшихся его правящей фамилии. Аналогичную информацию можно найти и в маньчжурских источниках. Согласно Н. Я. Бичурину, когда в 1771 г. Убаши с большими потерями добрался до границ империи Цин, его встретила группа цинских офицеров и поинтересовалась о целях прибытия. «Убаши с тайцзиями и ламами советовался около семи дней, и наконец решился объявить, что он поддается Великому императору». Убаши передал «Главнокомандующему» Илийским регионом разные подарки, «при сем еще представил яшмовую печать с надписью из древних китайских иероглифов, жалованную предку его домом Мин в 8 лето правления Юн-лэ (1410 г.)»⁵³⁸ [Бичурин, 1829, с. 193].

Эти данные подтверждают китайскую политико-историческую традицию, согласно которой локальные лидеры, признавшие власть императора (вернее, правителя новой династии), получали такие печати, которые были обязаны лично обменивать в случае смены династий, иначе считалось, что

⁵³⁸ По Ч. Денби, печать была нефритовой, и ее торгутский правитель получил в 1411 г. [Denby, 1891, p. 172].

они сохраняют верность предыдущим хуанди. Следовательно, правитель торгутов, один из предков Хо-Урлюка, получил ее от Чжу-ди, императора династии Мин (девиз правления Юн-лэ, прав. в 1402–1424 гг.), и далее она хранилась и передавалась по наследству торгутскими правителями вплоть до Убаши. Эта информация представляется очень перспективной в контексте ее исследовательского потенциала, т. к. выясняется, что глава торгутов, тогда еще не входивших в состав ойратов (выше отмечалось, что торгуты присоединились к ойратам при Тогоне в 1430-х гг.), имел налаженные отношения с Нанкином, тогдашней минской столицей. Император Чжу-ди признал его локальным правителем и, соответственно, «данником» Минской империи, с вручением соответствующей печати. Изучение истории получения этой печати может помочь с определением прежнего места кочевий торгутов. На наш взгляд, вручение их правителю печати от императора в 1410–1411 гг. можно расценивать как еще одно доказательство того, что торгуты могли обитать на северо-западных землях бывшего государства Си Ся, занятого пятью годами ранее, в 1405 г., минскими войсками, следовательно, тогда же вошли в тесный контакт с империей.

Войдя в состав ойратов, торгутские правители сохраняли эту печать – и в данном контексте следует по-новому изучить причины и условия вхождения торгутов в подчинение к чороскому Тогону. Вероятно, именно обладание такой печатью повлияло на осторожную (взвешенную) политику последующих торгутских правителей по отношению к Пекину, какая бы династия (Мин или Цин) ни владела Китаем. Также обладание печатью могло повлиять на признание лидерства торгутского правителя всеми прочими калмыцкими лидерами как имевшего особые отношения с Поднебесной империей.

В начале мая 1697 г. в горах Алтая покончил с собой Галдан Бошогтухан. Эта новость, вероятно, достигла волжских калмыков во второй половине того же года, и Аюка, с целью разведки обстановки в Джунгарии, у кукунорских хошутов и политики Китая в регионе решил направить посольство в Тибет [Лыткин, 2003, с. 446]. Столь ответственное дело он поручил одному из самых доверенных людей – Арабджуру, своему двоюродному племяннику, брату Дорджи Назарова.

Вероятнее всего, Арабджур отправился в путь весной-летом 1698 г.⁵³⁹ из улуса своего отца, кочевавшего в междуречье Волги и Урала. Делегация

⁵³⁹ Н. Нефедьев считал, что посольство отправилось в 1698 г., решая также задачу доставки дочери Аюки в Джунгарию [Нефедьев, 1834, с. 36]. Оно действительно могло передать

была значительной, в ее составе были Цаган Замсо – мать Арабджур, его сестра Галдан-Бум, вооруженный отряд, представители буддийского духовенства⁵⁴⁰. Посольство шло через Джунгарию, что было обычным путем для калмыцких посольств и паломников⁵⁴¹. Надо отметить, что «паломничества калмыков в Тибет через Джунгарию... в XVII веке были не менее часты, чем в XVIII веке» [Пальмов, 1926, с. 10]. В «Мэн-гу-ю-му-цзи» записано: «невестка Аюки отправилась в Тибет на поклонение далай-ламе с своим сыном Арабчжуром. Цэван-рабдан задержал их на обратном пути и Арабчжур вынужден был проситься в подданство Китая» [Чжан-му, Хэ, 1895, с. 452–453]⁵⁴². Он получил титул и кочевье в Сэртэне⁵⁴³ ([Чжан-му, Хэ, 1895, с. 153, с. 474, сн. 579]; [Успенский, 1880, с. 97]).

Согласно источникам и исследованиям историков, Арабджур провел в Тибете несколько лет⁵⁴⁴ и затем был вынужден остаться в Китае, поскольку резко ухудшились джунгаро-калмыцкие отношения: летом 1701 г. ввиду семейной ссоры Аюки со своими сыновьями один из них, Санджип, увел свои 15 тыс. кибиток в джунгарскую сторону. Цэван-Рабдан вначале задержал их у себя, а позже и вовсе отобрал у него всех подданных [АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/2. 1732–1773. Кн. 2. Л. 144 об.]. Изучение архивных материалов дает сложную картину тех событий [подробнее см.: Китинов, 2019а].

Как полагали подданные Санджипа, они оказались захвачены Цэван-Рабданом, «ибо де тогда оной Санжип намерен был того владельца кон-

Далай-ламе «благодарность за ханское достоинство» [Лыткин, 2003, с. 446], поскольку ко времени его выдвижения на Восток Аюка уже должен был получить ханские регалии.

⁵⁴⁰ В литературе обычно указывается цифра 500 чел. посольства. Доступные материалы не дают определенной информации о численности посольства, среди специалистов одним из первых эту цифру называет Н. Н. Пальмов [Пальмов, 1926, с. 13].

⁵⁴¹ «Паломничество традиционно было одним из центральных явлений, способствующих и, возможно, даже в некоторой степени порождающих культурное единство Тибета» [Kapstein, 1997, p. 103]. То же самое можно отметить и в отношении ойратов: такие паломничества порождали их культурное (религиозное) единство (паломничества светских лидеров), давали продолжение единой линии преемственности и получение сакральных знаний (паломничества учеников и лам).

⁵⁴² Арабджур задержали в Пекине «под предлогом, что Двор, будто бы из особенного расположения к Аюке, признавал опасным дозволить родственнику его возвращение чрез земли хищных киргиз-кайсаков, которые делали нападения и на свиту дочери его, невесты Цэван Раптана» [Нефедьев, 1834, с. 36]. О причинах задержки императором Арабджур см.: [Беспрозванных, 2008, с. 65]; см. также: [Колесник, 2003, с. 118]).

⁵⁴³ О географическом положении Сэртэна и его стратегическом значении см.: [Успенский, 1880, с. 40–41].

⁵⁴⁴ В. Успенский пишет, что Арабджур пребывал в Джунгарии, откуда «часто ходил... в Тибет на поклонение Далай-ламе» [Успенский, 1880, с. 41].

тайшу з зенгорцами взять в российское подданство однако де чрез усиленность зангорских калмык были взяты и разобраны по разным улусам» [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 3. 1757. Л. 211]. Однако такая точка зрения, предполагавшая переход джунгаров в российское подданство, не подтверждается другими источниками. В отчете капитана И. Унковского⁵⁴⁵ содержится редкая информация, позволяющая довольно уверенно предположить, что, скорее всего, Санджип намеревался пройти к хошутам и тем самым поселиться поближе к Тибету, где уже жили его родственники – Арабджур с близкими и всем посольством. Санджип просил Цэван-Рабдана пропустить его посланника к Далай-ламе, однако у того якобы обнаружили письмо, в котором калмыцкий правитель просил разрешения у тибетского лидера убить контайшу [АВПРИ. Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 1. 1724. Л. 103 об.]⁵⁴⁶. Свою роль могло сыграть и желание вернуться на прежнюю родину торгутов – желание, которое сыграет свою роковую роль спустя 70 лет.

Судя по всему, конечной целью Санджипа был регион Кукунора. Дело в том, что торгуты, как отмечалось, издавна связывали себя с Тибетом. Как писал П. Рычков, «о торгоутах сказуются, что они начало и происхождение свое взяли от Тибета... От Тибета ж отделясь, пристали они к славному Чингис Хану» [Рычков, 1762, с. 127]. По мнению Х. Ричардсона, торгуты были вынуждены покинуть свою родину – Кукунор – ввиду давления халхасов в начале XVII в.⁵⁴⁷ (Richardson, 1974, p. 38). Родина торгутов (Тангут, т. е. северо-восточный Тибет) оставалась притягательной для этого народа. Кроме того, для ойратов было важно не только обладание конкретной территорией, но и возможность чтить ее как сакральную, сущностную для выживания. Такими землями был Тибет, вернее, его части, находившиеся

⁵⁴⁵ Его в декабре 1721 г. Петр I послал к Цэван-Рабдану, правителю Джунгарии, чтобы обсудить пограничные проблемы между странами.

⁵⁴⁶ А. М. Позднеев ссылается на письмо Дондук-Омбо, что причиной ухода Санджипа в Джунгарию стала передача улусов двух умерших сыновей Аюки не ему, а его брату Гунделеку [Позднеев, 1887, с. 254]. Вероятно, этой откочевкой Санджип выразил протест Аюке и ушел к своей сестре, которую ранее Арабджур по пути в Тибет доставил в жены Цэван-Рабдану, который «долго не отпускал сына Аюки, Сань-чжаба, и, только после настоятельных требований, изгнал его одного, оставив у себя всех его спутников» [Чжан-му, Хэ, 1895, с. 452]. Интересная мысль высказана В. Т. Тепкеевым: Санджип ушел на восток, т. к. Аюка, помышлявший вернуться на родину предков, чтобы возглавить всех ойратов после смерти Галдана Бошогту-хана и интронизации очередного Далай-ламы, так и не решился на это [Тепкеев, 2020, дисс... д.и.н., с. 477].

⁵⁴⁷ Выше отмечалось, что часть торгутов осталась в этом регионе и после того, как в последней четверти XVI в. он был занят тумэтами Алтан-хана.

под их протекцией, и прежде всего Амдо. Там в составе государства хошуты продолжало пребывать немало торгутов.

Есть специалисты, которые отмечают наличие похожих, в известном смысле, реакций на те или иные события, имевшие место у ойратов. Так, В. И. Колесник выделяет параллелизм событий среди калмыков и джунгаров: приход к власти Аюки и Галдана в 1670 г., их борьбу с дядьями, поддержавшими их в начале правления, разгром хошутов, ориентация Аюки и Галдана на Россию [Колесник, 2003, с. 98]. Он считал, что если хошуты – братья Кундулен, Байбагас, Гуши, а также торгутский Хо-Урлюк, джунгарский Хара-Хула и дербетский Далай-Батыр были поколениями отцов, строивших отношения на преданности, взаимопомощи, равенстве и т.п. (апофеозом он считает 1630-е гг.), то поколение сынов – это Очирту Сэцэн, Аблай, Чокур, Дайчин и другие, продолжавшие ойратскую экспансию на различных направлениях (вершина – чуулган 1640 г.). Эти два поколения обладали схожим мировоззрением, обозначенным им как «патриархальный романтизм», чем «пронизаны все ойратские историко-литературные памятники» [Колесник, 2003, с. 99]. Далее, оценивая борьбу двух братьев – Очирту и Аблая, он заключает, что они боролись без цели, желая доказать свое благородство и великодушие. А дальнейшие события – умаление хошутов (их разгром и подчинение торгутами и джунгарами), захват Аблая Аюкой и Очирту Сэцэн-хана – Галданом и спасение хошутов Гуши за счет удаления в Кукунор – это «цена приверженности к патриархальному романтизму, который в ойратском обществе XVIII в. представлял собой очевидный анахронизм» [Колесник, 2003, с. 101]. По-другому он оценивает Мончака, Аюку и Галдана – для них важна была политическая целесообразность, когда верность «благородным традициям и племенной солидарности несовместимы» [Колесник, 2003, с. 102]. Примеры, приведенные этим известным историком, действительно интересны определенными совпадениями, однако трудно согласиться с его выводами и оценками. Кроме того, он упускает из виду роль двух важных факторов, оказывавших безусловное влияние на предводителей ойратов, – религиозного и этнического.

В. И. Колесник, кажется, в принципе не использует понятие «союз (конфедерация) ойратов», он говорит об «ойратской этнополитической общности» [Колесник, 2003, с. 112]. Часть религиозную В. И. Колесник фактически затрагивает в изучаемом пассаже лишь однажды, приводя следующую фразу: «Наконец Галдан и Аюка получили как безусловное признание собственной правоты ханские титулы от Далай-ламы»

[Колесник, 2003, с. 98]. Во-первых, неясно, о какой «правоте» идет речь. Во-вторых, он путает два разных титула: тот, что был предоставлен Галдану (Бошогту⁵⁴⁸ – обычно переводимый как «Благословенный правитель»)⁵⁴⁹, был, конечно же, более низкого уровня, нежели врученный Аюке (Дайчин-хан – «Великий Правитель/хан [ойратов]»). Кроме того, титулы были вручены разными Далай-ламами. До Аюки титулом «хан [ойратов]» владел Очирту Сэцэн-хан, и по кончине последнего в 1678 г. (к тому времени Галдан уже несколько лет был известен как Бошогту-хан) титул никому не вручался почти двадцать лет, пока его не передали Аюке в 1697 г. Позже ни у джунгаров, ни у хошутов не зафиксировано носителей такого титула: первые звались хунтайджи, вторые (кукунорские) – кроме хунтайджи, также правителями (dpon), предоставление им ханского (гьялпо) титула прекратится после гибели Лхавзана в 1717 г. Таким образом, попытка В. И. Колесника подкрепить свои интересные идеи о «параллельных» событиях ссылкой на «признание правоты» ойратских лидеров со стороны Далай-ламы представляется не вполне успешной. Вместе с тем ойратские сообщества действительно были похожи в своем социальном и политическом обустройстве и развитии.

Структурно Калмыцкое ханство, как Хошутское и Джунгарское, состояло из сословий знати, податного населения и духовенства. По Н. Нефедьеву, у калмыков было четыре сословия: 1. Владельцы (нойоны), 2. Зайсанги, 3. Духовенство, 4. Простолюдины [Нефедьев, 1834, с. 92]. Этот вопрос был специально рассмотрен И. Я. Златкиным, который отметил наличие двух основных классов: феодалов и крестьян-аратов, классы делились на сословные группы [Златкин, 1983, с. 266]. Этнополитические объединения состояли из «своих» улусов во главе с нойонами, улусы делились на отоки, последние – на аймаки (группа кибиток, иногда связанных родством). Самой мелкой административной единицей был хотон [Златкин, 1983, с. 256–260].

Политические ориентации, требования и идеология (религия) являются основными параметрами в процессе политических перемен, т. е. в изменении (модернизации) политических систем [Eisenstadt, 1966]. До первой трети XVII в. политическое и иное развитие ойратов шло на основе единой истории и культуры. В процессе их размежевания, когда значительное влияние на ойратов стали оказывать Цинская и Российская

⁵⁴⁸ Титул также мог звучать как Тензин Бошогту хан, что тоже не обладает соответствующим этническим (общеойратским) контекстом, присущим титулу Аюки.

⁵⁴⁹ Переданный ему позже титул «тензин-гьялпо» остался малоизвестным в истории.

империи, прежние алгоритмы (в ориентациях, требованиях и религии) со временем оказались смещенными. Случившийся далее политический кризис не был поддержан религиозным. Буддийский фактор, представленный школой Гелук, способствовал усложнению политической системы ойратов, поддержал «государственные» (государствообразующие) тенденции значением (требованием) получения ханских регалий от Далай-ламы и определением роли главного ламы.

Следовательно, распад Средней конфедерации имел позитивные последствия: лидеры этнополитических объединений сфокусировались на развитии основных этносов (джунгарский, хошутский, торгутский), между ними сократились вооруженные столкновения, новообретенные территории позволили сбалансировать экономическое развитие и оптимизировать социальный состав населения. Новый толчок получил процесс политического развития ойратов, под чем мы понимаем совокупность взаимодействия политических структур и систем под воздействием текущих политических процессов, обуславливавших изменения в различных сферах культуры, религии, поведении политической элиты. Благодаря политическому развитию возросла способность политической системы западных монголов к своевременному реагированию на происходящие изменения и трансформации, что позволило им сформировать отдельные государства (Джунгарское, Хошутское, Калмыцкое ханства) и выйти на новые уровни взаимопонимания с соседними империями и народами.

Одним из немногих, кто уделил специальное внимание политическим традициям ойратов и калмыков и влиянию на них буддизма (отдельно выделяя роль письменности), был архимандрит Гурий. Он оценивал политическое развитие народа с точки зрения православного деятеля и миссионера, и сделанные им выводы ценны для понимания многоаспектной роли буддийского фактора у западных монголов. Заметив, что калмыки – народ «политически особый»⁵⁵⁰ [Гурий, 1915а, с. 14], Гурий писал, что им присуще «... с одной стороны, стремление ... к особому политическому существованию, усердно поддерживаемая их вождями, – с другой стороны, развитие и утверждение ... ламаизма, проповедуемого влиятельными лицами и упрочаемого письменными произведениями...» [Гурий, 1915а, с. 31]. Политический и религиозный уклады жизни калмыков взаимодействовали и поддерживали друг друга [там же, с. 47], при этом политическая

⁵⁵⁰ Под словом «особый» он понимал и независимость (отдельный) Калмыцкого ханства, и ее политическую специфику (особенный), в т. ч. ввиду важной роли буддизма в общественно-политической жизни ханства.

организация (политическая обособленность) калмыков была «соединена» с энтузиазмом к своей вере [Гурий, 1915а, с. 50]. На наш взгляд, выводы Гурия вполне применимы и к оценке роли буддийского фактора в политическом развитии других ойратских государств – у джунгаров и хошут, недаром он отмечал, что калмыки были «такими же стойкими и ревностными в новой вере, какими были их джунгарские и монгольские собратья» [Гурий, 1915а, с. 19]⁵⁵¹.

В 1630-х гг. происходил устойчивый процесс перемещения торгутских улусов Хо-Урлюка на Волгу, когда ойраты вырабатывали новые формы и методы взаимодействия с соседними народами и с русскими властями. Дайчин и Аюка получили ханские регалии от Далай-ламы Пятого, чем закрепили свое лидерство. Калмыцкое ханство, как и Джунгарское и Хошутское, возникло благодаря гибкой и эффективной политической системе, традициям государственности и роли буддийского фактора. Случившийся в начале XVIII в. кризис в отношениях между калмыками и джунгарами (из-за посольства Арабджура и ухода Санджица) позволил выявить значение сакральных земель (Тибета и Амдо) для правившего торгутского дома.

Далай-лама уделял большое внимание положению дел в Хошутском ханстве, где постоянно находился его представитель. Хошуты воссоздали чуулган и создали особую союзную систему. Ханством правили т. н. «восемь тайджи Кукунора» во главе с хунтайджи. У джунгаров после смерти Сэнгэ-хунтайджи в 1671 г. правителем стал Галдан, тулку Энсахутухту. Он продолжил политику, направленную на консолидацию ойратов, сместил со всеойратского трона хошутского Очирту Сэцэн-хана и

⁵⁵¹ Высокая оценка архимандрита Гурия политическим «особным» «стремлениям» калмыков, а также роли в них «ламаизма» согласуется с мнением М. А. Бакунина о значении в судьбе народа «государственных» традиций и религии. Действительно, ведущие группы ойратов обладали таким потенциалом, что прослеживается на разных этапах их истории. Анализ событий и процессов, а также знание мнений авторитетных специалистов актуально, поскольку в ряде работ оценка «политической» стороны прошлого ойратов не выдерживает никакой критики. Например, В. Т. Тепкеев сомневается в наличии у калмыков общественных и государственных традиций до их прихода на Волгу, вернее, уверен, что, например, торгуты «как раз и не имели собственного опыта государственного строительства» ([Тепкеев, 2014, с. 408]; [Тепкеев, 2020, дисс... д.и.н., с. 471]). Никаких аргументов своему выводу он не приводит. Отмеченное тем более необъективно, что правитель торгутов еще до их добровольного вхождения в состав ойратов был признаваем минским императором «данником» – такое было возможно лишь при условии соответствия китайской внешнеполитической доктрине *хуа-и* (высокая статусность правителя «варваров»). О существовании тогда у торгутов своего государства писали Х. Ховорс, Х. Ричардсон, Г. О. Авляев (см. выше).

скоро создал единое мощное государство Джунгарию (более известное как «Четыре ойрата»), получил от Далай-ламы титулы «Бошогту-хан» и «Тензин чокьи гьялпо». Галдан строил у себя множество буддийских сакральных сооружений, поддерживал монахов. Он обратил внимание на Халху, где в 1680-х гг. шли распри. Маньчжуры пытались примирить враждующие стороны, но в конфликт вмешался Галдан и за короткий срок подчинил себе запад Халхи. Богдо-гэгэн и монгольская знать приняли подданство империи Цин, которая, таким образом, вступила в войну с ойратами Джунгарии. Канси потребовалось семь лет, чтобы закончить войну с джунгарами.

Важным этапом в истории ойратов, характеризующим возрастание влияния на них буддийского фактора, стал период середины – второй половины XVII в., когда в их ханствах были приняты законодательные акты. Начало было положено в 1640 г., т. е. еще за два года до завершения войны в Тибете и прихода там к власти Далай-ламы Пятого, когда состоялся объединенный монголо-ойратский съезд, на котором были приняты Их Цааз – Законы 1640 г. Их содержание позволяет судить о значительной роли буддизма как легитимирующего начала у всех монгольских народов.

Уже через несколько лет появились новые законы, разработанные Гуши-ханом для всех монгольских народов – «Тринадцать разделов» (1643 г.) и «Монгольское уложение» (1647 г.). Спустя сорок лет кукунорские хошуты приняли новый законодательный акт – «Основное уложение Кукунорского чуулгана», которое, в отличие от законов Гуши-хана, было написано только для хошутов. В 1670-х гг. Галдан издаст два указа для оптимизации управления в Джунгарском ханстве.

Калмыцкие лидеры присутствовали на съезде 1640 г. Их положение в России было устойчивым, поскольку русские власти были заинтересованы в калмыках. Основным этнополитическим объединением, вокруг которого группировались остальные, выступали торгуты. Их правители получали грамоты на ханство от Далай-ламы: Дайчин (около середины 1650-х гг.) и его внук Аюка (в начале 1698 г.). Важно заметить, что они оба получили аудиенцию у Далай-ламы Пятого, что повлияло на укрепление их политического авторитета. Именно при Аюке, благодаря государственным традициям ойратов, сложилось Калмыцкое ханство.

Научное издание

Баатр Учаевич КИТИНОВ

**БУДДИЗМ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ЛИДЕРЫ ТИБЕТА В ИСТОРИИ
ЧЕТЫРЕХ ОЙРАТОВ**

ТОМ 1

Редактор и корректор: Н. А. Сидоркина
Верстка и обложка: Н. В. Бусыгин

Подписано в печать 01.12.2021
Формат 60х90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 17,875. Уч.-изд. л. 18,7
Тираж 500 экз. Зак. №

Федеральное государственное
бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом И. В. Федулов
E-mail: izd@ivran.ru

Отпечатано в ООО «Белый Ветер».
115093, Москва, ул. Щипок, д. 28
тел. (495) 651-84-56



Баатр Учаевич Китинов

Доктор исторических наук,
ведущий научный сотрудник
Института востоковедения
Российской академии наук,
доцент Российского
университета дружбы народов.
Область интересов: история
буддизма у ойратов, монголов
и других кочевников; буддизм
в Тибете и в России; религии
Востока; буддийская культура
и цивилизация;
религия и политика.