

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
БУРЯТСКИЙ ФИЛИАЛ  
БУРЯТСКИЙ ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

Т.Д. СКРЫННИКОВА

ЛАМАИСТСКАЯ  
ЦЕРКОВЬ  
И ГОСУДАРСТВО

Внешняя Монголия  
XVI — начало XX века

Ответственный редактор  
доктор исторических наук Р.Е. Пубаев



НОВОСИБИРСК  
«НАУКА»  
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
1988

ББК 63.5

С45

Рецензенты

кандидаты исторических наук Л.А. Абаева, К.М. Горасимова, кандидат филологических наук З.К. Касьяненко

Утверждено к печати Бурятским институтом общественных наук БФ СО АН СССР

Скрынникова Т.Д.

С45 Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI – начало XX века. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1988. – 104 с.  
ISBN 5-02-029353-9.

В монографии на материале оригинальных источников, многие из которых вводятся в научный оборот впервые, рассматривается история буддизма (ламаизма) на территории Монголии, его влияние на идеологию, культуру, общественно-политические и экономические процессы в стране. Особое внимание уделяется анализу взаимоотношений государства и ламаистской церкви.

Книга рассчитана на монголистов, религиоведов.

С 0506000000-812 50-87-IV  
042(02)-88

ББК 63.5

ISBN 5-02-029353-9

© Издательство "Наука", 1988

## ВВЕДЕНИЕ

На протяжении трех веков ламаизм оказывал большое влияние на политическую, экономическую и культурную жизнь Внешней Монголии. Это воздействие было бы невозможным без создания специального института — церкви, которая являлась важным элементом политической организации феодального общества. Она выступала "в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя" /4, с. 361/.

Включение религиозных организаций в политическую структуру антагонистического общества обусловлено тем, что "все и всякие угнетающие классы нуждаются для охраны своего господства в двух социальных функциях: в функции палача и функции попа. Палач должен подавлять протест и возмущение угнетенных. Поп должен утешать угнетенных, рисовать им перспективы (это особенно удобно делать без ручательства за "осуществимость" таких перспектив...) смягчения бедствий и жертв при сохранении классового господства, а тем самым примирять их с этим господством..." /2, с. 237/.

Монгольский ламаизм имел двойственный характер. С одной стороны, он был частью общеламаистской системы, и это определяло его общность с тибетским ламаизмом в учении /45, 134/, организации управления монастырями и культовой практике /138, с. 243—388/, хотя исследователи отмечают своеобразие обрядов и культов, сформировавшееся в результате ассимиляции региональных доламаистских верований, и специфику монастырской администрации. С другой стороны, монгольская церковь представляла собой часть иной системы — государства, существование в рамках которого обусловило такую тенденцию, как превращение ее в часть государственного аппарата.

Несомненно, в Монголии действовали общие закономерности, определявшие становление церковной организации. Одна из основных закономерностей — активное содействие церкви со стороны государства, которое стояло на страже ее интересов, в законодательном порядке закрепляло права и привилегии церкви и духовенства. Верхушка церковной иерархии была частью господствующего класса, и деятельность церкви финансировалась им, так как она осуществляла свою основную функцию — идеологическую обработку масс.

В данной работе рассматриваются, какие конкретные социально-политические и культурно-исторические факторы обусловили зарождение и формирование организационной структуры ламаистской церкви

Внешней Монголии. Это тем более важно потому, что если вначале светская власть, заинтересованная в институте, способном утвердить идеологию ламаизма в качестве государственной, укрепляла церковь, то затем последняя, став важным элементом надстройки, влияла на жизнь общества. Становление церковной организации связано с различными этапами развития монгольской государственности. Поэтому, чтобы показать процесс формирования основных элементов структуры церкви во Внешней Монголии — монастырей, их связи между собой и всей системы с государством, мы сочли необходимым дать характеристику монгольского общества XVI—XVII вв. и XVIII — начала XX в.

Отдельные вопросы о месте церкви в монгольском обществе XVI — начала XX в. и ее роли в политической жизни затрагивались исследователями истории и культуры Монголии этого периода, для которого характерно господство ламаистской идеологии. Работ, специально посвященных монгольскому ламаизму, немного. В трудах Н.Л. Жуковской /45/, В. Хайссига /134/ рассматриваются вопросы ассимиляции ламаизмом местных доламаистских культов. В книге С. Пурэвжава отражены социальные аспекты монгольского ламаизма, а именно деятельность духовных лиц в Халхе и вопросы экономической политики монастырей /120/. Большой интерес представляют труды А.М. Позднеева /74, 75/, в которых собран записанный им во время поездки по Монголии огромный фактический материал, что сейчас позволяет использовать их как ценнейший источник.

Следует отметить работы монгольских историков Ц. Насанбалжир /111-114/, Ш. Цагагдоржа /115-118/, С. Пурэвжава /119, 120/, Ц. Сономдагвы /123/ и Д. Цэдэва /94/. На примере отдельных хутухт они показали общие для всех формы возникновения шабинаров, административное устройство шабинского ведомства, внутреннюю организацию монастырей, формы и методы эксплуатации аратов и шабинаров, описали все виды налогов. Монгольские ученые рассматривают эти вопросы не изолированно, а как составную часть системы административного устройства Халхи в период маньчжурского господства и автономии, определяют место церковных феодалов в общей системе эксплуатации монгольского народа. Ценность этих работ состоит в том, что в них использованы дореволюционные, еще не изданные документы из архивов МНР, представляющие большой фактический материал, недоступный исследователям из других стран.

Но проблемы взаимоотношения монгольской церкви и государства, характер связи между ними, действительная роль джебцзун-дамба-хутухты в истории ламаистской церкви Внешней Монголии монголисты специально не рассматривали. Назначение Ундур-гэгэна (будущего джебцзун-дамба-хутухты) настоятелем Цаган-нурского монастыря они квалифицировали как назначение его главой халхаской церкви в 1639 г. Главой церкви его называют многие исследователи /39, с. 21, 35; 45, с. 191; 47, с. 195-196; и др./, тем самым признавая за ним право управления всеми монастырями Внешней Монголии. Но при этом они не учитывали характера политической организации монгольского общества XVI—XVII вв. и XVIII — начала XX в.

Согласно другой точке зрения, "...перед революцией в Монголии не было религиозного центра... монастыри, за исключением небольшого числа их, не были в ведении джебцзун-дамба-хутухты" /117, с. 74/. Ш. Нацагдоржа поддерживает Ч. Баудэн: "...она (Урга) и не проводила духовного или светского контроля над монастырями, не имевшими к ее... юрисдикции отношения" /128, с. 164/.

Введение в научный оборот источников /7, 121/, важных для понимания организационной структуры ламаистской церкви Внешней Монголии, позволяет нам изменить сформировавшиеся в XIX – начале XX в. традиционные для монголоведения представления о ее изначальной централизации, показать динамику процессов внутри церкви на протяжении трех веков и ее влияние на политическую и социально-экономическую жизнь страны. Главное внимание в предлагаемой читателям книге уделено реконструкции административного оформления церковной организации, т.е. сети монастырей и их управления, в тесной взаимосвязи с характером монгольской государственности в отдельные исторические периоды. Что же касается социальной структуры, то мы рассматриваем институты перерожденцев и шабинаров, поскольку они были ведущими и определяли место отдельного монастыря в церковной организации.

В работе использованы нарративные источники, которые в той или иной степени отражают общественно-политическую историю Монголии, формирование и функционирование церкви: биографические сочинения, исторические хроники, законодательные документы.

Особое значение имеет рукопись "Биографии-князей и хубилганов сейма Цэцэриг", название которой было дано Л.С. Пучковским /81, с. 82–84/, поскольку в рукописи нет колофона. Заметим, что слово "биографии", использованное Л.С. Пучковским, достаточно условно. Описания чудес, совершаемых перерожденцами, которые так свойственны житийной литературе, в этом источнике отсутствуют. Данные, приведенные автором "Биографий", носят официальный характер, и каждый послужной список содержит фактический материал, отражающий взаимоотношения перерожденцев со светской властью. Это позволяет предположить, что в распоряжении автора находились официальные документы.

В рукописи биографии перерожденцев занимают л. 479а – 600б. Они излагаются традиционно: первые перерождения в Индии, затем в Тибете, появление и деятельность перерожденцев в Монголии. Самая поздняя дата, упоминаемая в рукописи, – 1919 г., а о смерти в 1924 г. VIII джебцзун-дамба-хутухты сообщения в рукописи нет, откуда следует, что она составлена в начале 20-х гг. XX в.

Сравнение биографий перерожденцев /88/ с перечнями хутухт, представленными Ш. Нацагдоржем и Ц. Сономдагва /117, с. 43; 123, с. 116/, свидетельствует о том, что в рукописи полностью представлены хутухты Сайн-нойоновского аймака, владевшие печатями на управление шабинарами. Поскольку эти хутухты составляли большую часть общего числа перерожденцев всей Внешней Монголии, то изучение их биографий позволяет выявить общие тенденции развития монгольской церкви и увидеть, как с течением времени меня-

лись направления и формы контактов монгольского духовенства в зависимости от внутри- и внешнеполитического положения Внешней Монголии.

В биографии джебцун-дамба-хутухты содержатся сведения о распространении ламаизма в Халхе /12, л. 16 - 106/ и биографии первых трех перерожденцев /Там же, л. 11а - 486/. Жизнеописание Нейджи-тойна, который распространял буддийское учение в Южной Монголии /8, 83/, помогает понять отношение к ламаизму монгольских князей и политику, проводимую маньчжурами по отношению к ламаизированным покоренным народам. Материалы ойратского сочинения "Лунный свет" о Зая-пандите /54/ позволяют показать характер взаимоотношений монгольских князей и духовенства.

Для понимания характера созданного маньчжурским двором Пекинского ламаистского центра большое значение имеют биографии его лидеров - чжанчжа-хутухты и галдана-ширету, где отражены также вопросы политической истории Монголии. Описание биографий галдана-ширету /14/ и чжанчжа-хутухт (первого /9/, первого - третьего /11/) дано В. Хайссигом /132, с. 103, № 111; с. 62-63, № 73; с. 166-170, № 212/.

Исторические хроники достаточно подробно описаны в историографической литературе /21, 44, 81, 133/. Наибольший интерес для нас представляли летописи XVII в.: "Шара туджи" (до 1662 г.) /97, с. 5/, "Алтан товчи" Лубсан Данзана (1650-е гг. /53, с. 28/, "Асарагчи нэртийн туух" /6/ (1677 г. в Хангае) /21, с. 276/, "Эрдэнийн товчи" Саган Сээнэ (1662 г.) /10/. Им уделено особое внимание, поскольку их авторы - свидетели первых шагов буддизма в Монголии. Из поздних летописей в работе использованы материалы "Эрдэнийн эрихэ", написанной в 1859 г. и переведенной А.М. Позднеевым /72/.

К историческим сочинениям можно отнести "Историю Эрдэни-цзу" /13/, хранящуюся в Рукописном отделе Восточного факультета Ленинградского университета. В рукописи нет колофона, поэтому имя автора и дата ее составления неизвестны. Но можно предположить, что она была написана вскоре после 1804 г., так как заканчивается описанием поездки IV джебцун-дамба-хутухты в Тибет и посещения им монастыря Эрдэни-цзу.

Для законодательных актов государства, использованных в работе, характерно то, что они отражают и "юридически закрепляют сложившиеся в монгольском обществе отношения, дают вполне достоверные сведения об общественном и государственном строе... выражают реальное соотношение классовых сил в стране, несут на себе печать своего времени" /93, с. 3/. И соответственно монгольское право зафиксировало определенные этапы развития монгольской церкви.

Хронологически первым монголоязычным памятником, отразившим отношение светской власти к религии, была "Белая история", восстановленная в 1578 г. по поручению Алтан-хана тумэтского его сподвижником Хутухтай Сээн-хунтайджи, источником для работы которого послужил текст одноименного названия, предположительно составленный в 1272-1280 гг. по приказу Хубилая /146, с. 3/.

Сэцэн-хунтайджи нашел в нем программу идеального государства Пагба-ламы и Хубилай-хагана и признал ее средством, которое может служить идеологической основой нового союза между монгольскими правителями и тибетской церковью. В тексте "Белой истории" содержатся постановления светской власти о чинах светских и духовных, о соответствии традиционных монгольских праздников буддийским, в нем принцип взаимоотношения светской власти и религии был впервые облечен в формулу "двух законов".

Для характеристики монгольского общества Халхи конца XVI — первой половины XVII в. важным источником являются "18 законов", обнаруженных в 1970 г. Х. Пэрлээ и Э.В. Шавкуновым в Булганском аймаке МНР. Х. Пэрлээ издал тексты этих законов, принятых монгольскими князьями на съездах, их транскрипцию и комментарии:

- 1) закон шести хошунов, вторая половина XVI в.;
- 2) закон, принятый Эрдэни-хунтайджи и Эрэхэй-хаганом;
- 3) 1603 г. — малый закон, принятый князьями во главе с Хундулэн-цухэром (Тумэнкин-сайн-нойон), 1603 г.;
- 4) закон, принятый князьями во главе с Хатун-Багатуром, 1604 г.;
- 5) малый закон, принятый на берегу Орхона, 1611 г.;
- 6) малый закон, принятый князьями четырех хошунов перед кумирней Очирой Сайн-хагана, 1613 г.;
- 7) малый закон, принятый князьями четырех хошунов перед кумирней Сайн-хагана, восьмое число первого месяца 1614 г.;
- 8) закон, принятый Сэцэн-хатуном, хундулэн-цухэром и др. перед кумирней в местности Сайхан, восьмое число первого месяца 1614 г.;
- 9) закон, принятый тушету-ханом, хундулэн-цухэром и др., первое число последнего осеннего месяца 1614 г.;
- 10) закон, принятый тушету-ханом, Дайчином, хундулэн-цухэром и др. перед кумирней, принадлежавшей жене и сыну Муру Буйма — Хотатур Хатун и Далай-хунтайджи, двадцать пятое число первого месяца 1614 г.;
- 11) малый закон, принятый великими и малыми нойонами четырех хошунов перед кумирней хундулэн-цухэра, двадцать первое число среднего месяца лета 1616 г.;
- 12) малый закон, принятый Далай Сэцэн-хунтайджи, пятнадцатое число первого осеннего месяца 1616 г.;
- 13) начало десятого месяца 1616 г.;
- 14) закон в отношении сумэчинов, принятый старшим хаганом, Хатун-багатуром, Дай-багатуром, хундулэн-цухэром, великими и малыми князьями перед кумирней Сайн Очирой-хагана, 1617 г.;
- 15) религиозный закон в пользу банди, принятый тайджи четырех хошунов во главе с тушету-ханом перед Илагугсан-порджи, 1620-е гг.;
- 16) великий закон, принятый старшим хаганом и др., 1620 г.;
- 17) малый закон;
- 18) великий закон, принятый двумя хутухтами, дзасакту-ханом, тушету-ханом и великими и малыми князьями перед кумирней Сайн-

хана, 1639 г. /121/. Этот закон не сохранился за исключением нескольких начальных строк.

Последним юридическим памятником доманьчжурского периода являются монголо-ойратские законы 1640 г. - "Их цааз", переведенные С.Д. Дылыковым /48/.

В Халхе XVIII - начала XX в. действовали два свода законов: собственно монгольские дела решались согласно монгольскому законодательству, зафиксированному в "Халха Джирум", а отношения с Цинской династией определялись "Уложением Китайской палаты внешних сношений". Б.Я. Владимирцов писал, что и монголо-ойратские законы 1640 г., и "Халха Джирум" являются настоящими сводами законов, выработавшимися в процессе долгой эволюции... Они представляют степное феодальное право, получившее санкцию закона" /32, с. 22/.

"Уложение Китайской палаты внешних сношений" - это свод постановлений и законов, регулировавших взаимоотношения маньчжурской династии и народов, вошедших в состав Цинской империи, в частности монголов. Перевод "Уложения" с китайского оригинала был сделан в 1789 г. Н.Я. Бичуриным /22, т. 2, с. 203-339/, а с маньчжурского - в 1817 г. Ст. Липовцовым /92/.

К юридическим источникам можно отнести сборник судебных актов, в которых разбираются вопросы земельных отношений в Халхе и которые содержат дела, решающие также земельные споры между светскими лицами и шабинарами. Документы подготовлены к изданию Ш. Нацагдоржем /124/.

Понятия "Внешняя Монголия" и "Внутренняя Монголия" появились в середине XVII в. в связи с одновременностью завоевания маньчжурами монголов. Южная Монголия получила название "Внутренней" после того, как она стала частью Цинской империи (1636 г.), а Халха по отношению к последней называлась "внешней" областью. Это разделение на Внутреннюю и Внешнюю Монголию сохранилось и после 1691 г., когда Халха тоже вошла в состав Цинской империи. В XVI-XVII вв. самоназвание Внешней Монголии было Халха - семь халхаских хошунов. Халха оставалась ядром Внешней Монголии и после вхождения в нее ойратов, урянхайцев, образования Кобдоского и Алтайского округов и состояла из четырех аймаков: с запада на восток - Дзасақтау-хановский, Сайн-нойоновский, Тушету-хановский, Сэцэн-хановский. Поэтому названия "Внешняя Монголия" и "Халха" мы употребляем как синонимы.

## Глава I

### РАСПРОСТРАНЕНИЕ ЛАМАИЗМА В ХАЛХЕ В XVI–XVII вв.

#### ПОЛИТИЧЕСКАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ХАЛХИ

В XVI в. у монголоязычных народов интерес к ламаизму появляется почти одновременно. Растущая в монгольском обществе XV–XVII вв. тенденция возрождения государственности породила стремление правящего класса к единой идеологии и единой церкви, выбор которой был определен конкретными историческими условиями: внутренним – наличием феодалов–централизаторов и внешним – существованием в Тибете ламаистских школ, ставивших своей целью расширение зон влияния. Главную причину возрождения буддизма в его ламаистском варианте следует искать в общественно–политической жизни страны, так как связь между политической организацией общества и религией существовала всегда.

Для монгольского общества XV–XVII вв. была характерна борьба центростремительных и центробежных тенденций, причем последние преобладали. В конце XV в. феодальные междоусобицы благодаря победе Бату–Мункэ (род. 1460, правил 1479–1543) временно прекратились. В 1488 г. в грамоте, направленной минскому императору, он назвал себя Да–юань–хаганом – “великим юаньским хаганом” /47, с. 183/, титулом, который в монгольской историографии закрепился за ним как имя Даян–хан. Расширение внутреннего рынка, активизация торгового диалога с Китаем и повышение боеспособности в отражении внешней агрессии требовали сохранения политического единства государства и после смерти Даян–хана и раздела Монголии между его потомками, поэтому идея политической целостности нашла поддержку в среде феодалов /32, с. 151–152/. Важное значение при этом имело то, что уже был выработан принцип передачи права верховной власти, зафиксированный в монгольских источниках.

Средневековое монгольское право не содержит правил престолонаследия. Но изучение генеалогии монгольских княжеских родов по монгольским хроникам XIII–XVII вв. позволяет заключить, что в XVI–XVII вв. принцип примогенитур действовал безусловно согласно традиции, т.е. право верховной власти наследовал старший “золотого рода” борджигин, к которому принадлежал Чингисхан. Являясь поначалу выборной внутри этого рода, к концу XIII в. власть становится наследственной и показателем окончательной институционализации верховной власти было закрепление за ее носителем титула “хаган”. В монгольских хрониках XVII в. нет рассказов о выборах или об обсуждении претендента на ханский престол, фраза хроник всегда стандартна: “получил титул хана перед белыми юртами” (монг. *ᠰᠠᠭᠠᠨ ᠭᠡᠷᠢᠨ ᠡᠮᠦᠨᠡ ᠴᠠᠭᠠᠨ ᠵᠴᠣᠯᠠ–ᠶᠢ ᠠᠪᠤᠨ*) /10, с. 219/, “на вели-

кий престол воссел", "сидел он на ханском престоле" /53, с. 289, 290/, "сел на ханский престол", "сел ханом" (монг. *qaγan oron-a saγuγad; qan saγuγu*) /10, с. 221/.

После смерти Чингисхана, распада созданного им государства именно в титуле "хаган" сохранялась идея политического единства монголов. Авторы XIII–XIV вв. строго учитывали значение формальных показателей власти: титулом "хан" называли глав отдельных частей монгольской империи, а титулом "хаган" – всемонгольского правителя. В летописях XVII в. этот принцип часто нарушался, как правило в целях повышения авторитета отдельных правителей. Этому способствовала ориентация средневекового сознания на прошлое, когда современную историю координировали по какому-либо историческому событию, например монголы – по Чингисхану и его империи. Счет велся на поколения, причем каждый новый законный наследник верховных прав Чингисхана знаменовал собою новое поколение. Такой счет хронисты соблюдали даже в том случае, когда примогенитурный принцип передачи власти нарушался. Как свидетельствуют источники XVII в., летописцы восстанавливали недостающие звенья при описании событий предшествующего периода. Например, к Мандухай-хатун обращаются монгольские князья с такими словами:

Если пойдешь за потомка хагана,  
Под защитой Неба-владыки ты будешь,  
Править станешь всем своим народом... /53, с. 278/.

В данном случае речь идет о Бату-Мункэ (будущем Даян-хане), отцом которого был Болху-джинон, никогда не носивший титула хана (см. /53, с. 276/), наименование же Бату-Мункэ "потомком хагана" – характерная для традиционного монгольского сознания ретроспекция. Присвоение звания хагана придавало видимость законности в претензиях на верховную власть старших потомков Чингисхана, что согласовалось с монгольской политической традицией, выработанной уже в XIII в. Восстановленное Даян-ханом звание хана – "главы всех монголов" – сохранялось за его старшими потомками до смерти в 1634 г. последнего из них – Лигдэн-хана.

Ханский престол наследовали: Боди-Алаг (1504–1547, хан с 1544), Дарайсун (1520–1557, хан с 1548), Тумэн Дзасакту-хан (1539–1593, хан с 1558), Буян-Тайджи, известный как Сэцэн-хан (1555–1603, хан с 1594), Лигдэн-хан (1592–1634, хан с 1604). Кроме того, что хан ведал своим улусом и возглавлял левое, восточное крыло, он являлся главой всей Монголии, и были периоды в ее истории, когда попытки всемонгольского хана создать централизованную администрацию имели успех. Наиболее полно это проявилось в деятельности Тумэн Дзасакту-хана и Лигдэн-хана, о чем свидетельствуют монгольские хроники. Деятельность Тумэн Дзасакту-хана была направлена на пресечение сепаратизма монгольских феодалов, он предпринял попытку усилить центральную власть и восстановить единство монгольских улусов: «Собрав шесть тумэнов<sup>1</sup>, использовал "великий закон", [выбрав] от левого тумэна чахарского Намутай-хун-

тайджи, халхаского Уйцзан Субудан, от правого тумэна — ордосского Хутухтай Сэцэн-хунтайджи, создал из них правительство, стал известен как Дзасакту-хан» /10, с. 220/.

Последним всемонгольским ханом, пытавшимся возродить единство монголов, был Лигдэн-хан. Свое правление он начал с создания аппарата, способного обеспечить власть над всей Монголией. Он назначил правителей: для западного крыла — Чойрос-табунана, для восточного, где находились его наследственные чахарские владения, — Сархунут Дурэна. Дела правления решались мудрецами под руководством Номун Арслана, а судебные решения выносились группой знатоков во главе с Идэр Арсланом и Толон Чидагчи. Он назначил также двух цзянцзюней /135, с. 15/. Но, как отмечает монгольская хроника, "у ханов и простого народа шести тумэнов увеличилось стремление к неподчинению. Не сумел Лигдэн-хан уговорить их мирным путем. Тогда силою собрав шесть великих народов, тридцать один год на ханском престоле сидел" /97, с. 150/.

События в Монголии этого периода помогает понять высказывание Ф. Энгельса: "Если в этом хаосе, в этих бесчисленных взаимно перекрещивающихся столкновениях кто-нибудь в конечном счете выигрывал и должен был выигрывать, то это были представители централизации в самой раздробленности, носители местной и провинциальной централизации, князья, рядом с которыми сам император все более и более становился таким же князем, как и все остальные... они были централизаторами в такой же мере, в какой были децентрализаторами по отношению к имперской власти" /4, с. 348/. Если формально звание всемонгольского хана сохранялось за старшими потомками Даян-хана, то фактически связь феодалов-вассалов с ним слабеет, "монгольский хаган превратился в простого господина одного из тумэнов (т.е. чахарского улуса. — Т.С.)" /32, с. 154/. Деятельность децентрализаторов была направлена на создание собственных феодальных объединений, что успешно реализовалось в условиях Монголии периода, когда всемонгольскому хану не удавалось укрепить центральную власть и создать эффективную государственную структуру.

Реализации планов Тумэн Дзасакту-хана по восстановлению реальной власти всемонгольского хана помешало наличие силы, способной ему противодействовать, — главы тумэтских монголов Алтана (1507–1582), значение которого возросло в период правления Дарайсуна. Еще в 1544 г. он совершил совместное с Боди-Алагом нападение на Китай /76, с. 157/. Его активность — яркое свидетельство того, как объективно децентрализаторы по отношению к центральной власти выступали в роли централизаторов, распространявших сильную власть не только на исконные собственные владения, но и на завоеванные соседние территории.

Тумэтский правитель Алтан стремился к самостоятельности, хотел быть равноправным торговым партнером Китая и неоднократно отправлял посланцев в Китай с предложением помощи в отражении нападений монгольского хана, причем с условием, что ему будет разрешено являться с данью /76, с. 162/. 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 /57, с. 52-56/. Тогда в 1548 г. Алтан обратился к Дарайсуну, ставшему всемонгольским ханом, с просьбой присвоить ему звание хана. «Алтан пришел /и сказал Дарайсуну /: "Ты получил свой титул "престольного владыки-хана", успокоил свое государство. Существует титул малых ханов - "шитну-хан"<sup>2</sup> - защитник власти хагана. Соизволь дать мне тот титул. Я буду защищать твое великое правление". Хаган согласился и дал Алтану титул "шитну-хан"» /10, с. 219/. Получение тумэтским Алтаном звания хана повысило его престиж, который зависел также от конкретных шагов, предпринимаемых Алтан-ханом по расширению сферы влияния: в 1552 г. он изгнал из Харахорина ойратов; присоединил Кукунор; по его приказу в 1562 г. против ойратов выступил Хутухтай Сэцэн-хунтайджи /116, с. 10-11/.

Согласно монгольской политической традиции, хан, потомок Чингисхана, верховный правитель монголов, находящийся под защитой Наба, - один. Поэтому те феодалы, реальная власть которых перешагнула за рамки их собственных владений и породила притязания на более высокий статус, вынуждены были вырабатывать концепции, способные обосновать их притязания на власть и объяснить ее формальный показатель - титул "хан". Так, Алтан прибегает к буддийской концепции власти, разработанной при Хубилае и записанной в дошедшей до наших дней "Белой истории" (монг. "Цагаан туух")<sup>3</sup>. Причем древность этой традиции и соотнесенность ее со славным периодом монгольской истории должны были усилить ее авторитет, убедить всех в законности притязаний тумэтского правителя.

"Белая история" стала не просто кратким изложением того, как руководствоваться в равной мере и безошибочно "двумя законами", когда "закон истинной религии неразрушим подобно шелковому узлу, закон строгого хагана неразрушим подобно золотому ярму" /146, с. 109/<sup>4</sup>. В ней мы видим обобщение тех идей о религии и государстве, которые на протяжении многих веков зарождались и вызревали в рамках буддийского учения<sup>5</sup>.

Формула "двух законов" впервые появляется в письме Сакья-пандиты, где она выражена словами Годана: "Благодаря мне, который защищает мир человеческим законом (тиб. *mi č'os*), и тебе, который защищает его божественным законом" (тиб. *lha č'os*) /152, с. 10/. По мнению Ш. Биры, концепция "двух законов" была вырабатана именно этим ламой /Пагба/ по настоянию Хубилай-хагана. Пагба, конечно, опирался как на буддийское этическое-моральное учение, так и на древнеиндийские и тибетские традиции" /20, с. 87/.

Нельзя назвать "Белую историю" сугубо теоретическим сочинением, так как кроме изображения картины мирового порядка, покоящегося на "двух законах", в нем содержатся практические рекомендации к их применению для достижения основной цели - получения блага: временного мирского - земного счастья или постоянного духовного блага - полного избавления от страданий. Если первое обеспечивается миром и покоем, то второе - дхарани и сутрами. Задача

ламы — заботиться о распространении сутр и дхарани и об их изучении, тогда как правитель должен обеспечить покой и мир идеального государства.

Истинный правитель, способный обеспечить эти условия, — хан чакраварти<sup>6</sup>. "Возвышающимся над всеми хаганом чакравартином называется тот, кто распространяет религиозный закон, сутры и дхарани" /146, с. 116/. Согласно "Белой истории", в Монголии первым идеальным правителем был Чингисхан — носитель светского блага, чакраварти, воплощение бодисатвы Ваджрапани, передавший мандат на право ношения звания "чакраварти" своему внуку Хубилаю. Им соответствовали духовные учителя, так как функционирует только то государство, правитель которого в своей деятельности руководствуется "двумя законами". Автор "Белой истории" обращается к прошлому, причем не только своего народа, но и Индии, Тибета, Кушан, Китая, Кореи, стран, где, по его мнению, только благодаря соблюдению "двух законов" государственность могла достигнуть столь высокого уровня.

Ретроспективное отношение к Чингисхану не как к сыну Неба, а как к истинному проводнику и последователю "двух законов" является дополнительным фактором в стремлении подчеркнуть для современников основной критерий в оценке титула "хан/хаган". Слова Хубилая: «Мой дед благословенный священный Чингисхан превосходно применил [два закона] и привел в порядок народ. Теперь и я подобным образом буду применять "два закона"» /146, с. 113/; упоминание того, что Чингисхан «равно почитал "два закона", основанных предками» /146, с. 115/ и что «священный Чингисхан утвердил авторитет "двух законов"» /146, с. 148/, — обычный прием средневековых правотворцев, приписывающих государственным деятелям действия, которых они не совершали.

Теория "двух законов" в качестве главного постулата выдвигала такой: "Без религиозного закона живые существа попадут в ад, без закона хана народы и племена погибнут" /146, с. 143/. Это определило те "три великих дела", выполнение которых требовалось от правителя: нести спасение живым существам, управлять народами и проводить мероприятия по защите государства. Выдвижение в качестве первоочередной задачи заботы о спасении модифицировало требования к типу истинного правителя, перенесло акцент на новое свойство: «Кто вращает тысячу золотых колес [учения] среди живых существ, живущих в невежестве, кто распространяет религиозный закон, сутры и дхарани, называется "возвышающийся над всеми хаган чакраварти"» /146, с. 119/. В "Белой истории" Хубилайхан объявлялся ханом чакравартином, достойным продолжателем традиций Махасамаяди, трех царей Тибета, проводником "двух законов". Его преемники на китайском престоле в основном продолжали его политику в отношении буддизма.

Большую роль в распространении и укреплении "двух законов" в Монголии XVI—XVII вв. имела изложенная в "Белой истории" концепция исторического развития Монголии. Всемирно-исторический про-

цесс рассматривался в ней как развитие буддийской государственности благодаря "двум законам", где Монголия выступала в качестве достойного преемника древнеиндийских традиций через посредство Тибета. Что касается собственно истории Монголии, то, поскольку идеальное государство существует только благодаря руководству "двумя законами", авторы "Белой истории", ориентированные на государство Хубилая, приписали Чингисхану свойства чакравартина и проводника "двух законов" и тем самым определили исторический процесс Монголии как развитие от славного прошлого (идеальное буддийское государство Чингисхана и Хубилай-хана) через полное смуты настоящее (антиидеал) к будущему (идеал). Способствовать достижению идеала в период феодальной раздробленности могло, по мнению средневековых деятелей, следование концепции "двух законов". Объявляя себя последователем этой концепции, правитель как бы брал на себя обязательства возродить идеальное государство Хубилай-хана и тем самым требовал признания его законным ханом. В Монголии XVI-XVII вв. «учение о сильной царской власти имело с самого начала не абстрактно философское, а сугубо практическое значение. Имея звание чакравартина, то есть "вращающий колесо [учения]" в его буддийском значении, монгольский хан вполне мог претендовать на право быть всемонгольским хаганом» /21, с. 176/.

Получив аргументированную концепцию, тумэтский правитель приступил к практическим действиям. Естественным результатом этой деятельности явилась его встреча с главой школы гэлугпа Соднам Чжампо. В ходе встречи, как известно, они обменялись титулами: Алтан поднес Соднам Чжампо титул *Boṣṭa qamuṣ-i medegṣite: včir dar-a Dalai lam-a* ("всеведущий богда Ваджрадара далай-лама") и в свою очередь получил от последнего титул "Мудрый хаган чакравартин, вращающий 1000 золотых колес [учения]" (монг. *Mingṡan altan kürdün-i ergigülügči čakravar-un sečen qaṡan* /10, с. 254/.

Таким образом, в монгольской истории впервые существуют одновременно два обладателя титула "хаган" – всемонгольский Тумэн Дзасакту-хан и Алтан-хан. Если первый обладал верховной властью согласно своему праву, то второй претендовал на это посредством получения титула "хан/хаган", утратившего в соответствии с предварительно обоснованной концепцией "двух законов" традиционную семантику, которую он имел к XVI в., – обладающий верховной властью в качестве законного примогенитурного наследника. Ведь согласно вновь распространяемой концепции, "ханом" может называться тот правитель, который действует, соблюдая "два закона". "Если [он] осуществляет правление, отклоняясь от закона, не может быть главой государства" /146, с. 146/, т.е. передача титула как формального показателя высшей власти происходит не по принципу примогенитуры, а по заслугам.

Чисто теоретические положения "Белой истории" определили статус хана и ламы как равных. Но вероятно, это характеризует только то, что они оба в равной степени способствовали функционированию общества и государства. Что же касается их положения относительно

друг друга, то хан — глава государства, а "владыкой учения" считался лишь "тот, кто может заставить протекать четыре великие реки Абишеки во имя хагана, Владыки государства" /21, с. 96/. Данным положением совершенно четко определялись подчиненные функции церкви, должны были обеспечить идеологическую поддержку ханской власти.

Эти идеи отразились как в приветственной речи Хутухтай Сэцэнхунтайджи по случаю встречи далай-ламы и Алтан-хана /21, с. 178; 146, с. 42-43/, так и в "Закоме учения [дхармы], обладающей десятью добродетелями"<sup>7</sup>, составленном им же на основе "старых образцов-сутр" /10, с. 254/, которым юридически было оформлено и закреплено принятие в Монголии нового учения в качестве официального и господствующего. Запрещалось поклонение и жертвоприношение онгонам, жертвоприношение скотом, захоронение жены, слуг и животных с умершим, отменялось умерщвление животных (верблюдов, лошадей) при похоронах и приношение в жертву лошадей, а вместо этого были предложены ежегодные и ежемесячные посты /Там же, с. 252/. Регламентировалось поведение мирян, принявших религиозные обеты: "Если убаши и убасанца, преступив религиозный закон, убьют [кого-либо], наказываются согласно прежним законам, [имущество] конфисковывается" /Там же, с. 253/. Монахи четырех степеней не привлекались к облавной охоте, освобождались от податей /Там же, с. 254/. Были приравнены к светским духовные титулы: "Если простолюдин по отношению к монахам четырех степеней [совершит следующие проступки]: избыет, оскорбит, лишит жизни, [при наказании] достоинство цорджи соответствует хунтайджи, рабджамба и габджу — тайджи, гэлунув — хонджин-тайджи и цзайсанам" /Там же, с. 253/.

Восстановление Алтан-ханом политической концепции "двух законов" имело решающее значение для успехов ламаизма в Монголии. Объявление его официальным вероисповеданием обеспечило его защиту и покровительство со стороны светской власти и способствовало развитию идеологических институтов, которые, в свою очередь, укрепляли светскую власть. В качестве руководства в политической деятельности концепция "двух законов" применялась не только Алтан-ханом, но и всемонгольскими ханами: как Сэцэн-хан поддерживал мир в государстве благодаря союзу светской власти и религии (монг. *šaḷin törö-ber yeröngkei yeke ulus-i engkerjigülün*), так и Лигдэн-хан, согласно терминологии монгольских рукописей, следуя прежней традиции, уравнивал два закона (монг. *qoyar törö-yi teg-site bayiyulun*) /10, с. 220-222/.

Лигдэн-хан вскоре после интронизации принимает посвящение абишик от представителей школы кармапа Майдари-хутухты и Цонэ-цорджи /135, с. 17/. Но позже он меняет ориентацию и в 1617 г. вызывает из монастыря Сакья в Тибете в качестве своего учителя Сакья Панчен Шарба Аянда Шри Бадра. Последний вновь дал Лигдэн-хану посвящение абишик и стал придворным духовным лицом с почетным титулом, дарованным Лигдэн-ханом, — "Ваджрадара хутухту лама" /135, с. 21/. Таким образом, Лигдэн-хан в дополнение к тра-

диционной монгольской концепции верховной власти в своей политической практике применил идеи, содержащиеся в "Белой истории", восстановленной в XVI в. Хутухтай Сэцэн-хунтайджи по поручению Алтан-хана. В титулах, которые носит Лигдэн-хан, утверждается законность в наследовании им власти всемонгольского хана и пробуддийский характер его деятельности. В колофонах Ганчжура он титулуется так: "Воссевший на трон Чингисхана Темучина, небесный святой владыка мира Лигдэн хутухту Даймин Чингисхан", "владыка мира - воплощение, Тан тайцзун-хан", "Лигдэн-хутухту, великий Юаньский Сэцэн-хан" /135, с. 30/. В "Шара туджи" все эпитеты объединены: "Лигдан Хутухту, прозванный Суту Чингис Даймин Сэцэн, победитель всех стран, великий Чакравартин, тэнгри из тэнгриев, всей вселенной Хормуста, вращающий золотое колесо, владыка учения, превосходным образом осуществил два правления" /7, с. 150/.

Для Монголии XVI-XVII вв., когда при наличии центральной власти характерны длительные периоды ее ослабления и образование новых достаточно сильных феодальных объединений, обоснование права на власть имело большое значение. Поэтому неслучайно первой сутрой, переведенной по поручению Алтан-хана с тибетского языка, была "Алтан-гэрэлту", в которой содержатся буддийские идеи верховной власти. "Царем делается тот, кто рождается среди Богов (Дев) в силу своих прежних деяний" /21, с. 173/. В колофоне этой рукописи Алтан-хан назван дхармараджей и чакравартином.

Политическая концепция "двух законов" была привлекательна для монгольской феодальной верхушки периода борьбы центробежных и центростремительных тенденций, когда каждый князь стремился стать полноправным правителем, закрепив это в титулатуре. Получение тумэтским Алтаном титула "хан" послужило примером и оправданием для других - халхаских феодалов.

Халха была одним из шести монгольских тумэнов и называлась "аглагийн арван хоёр халх" (двенадцать дальних халха(ских отока)) или "арван хоёр халх" (двенадцать [отоков] Халхи) /115, с. 25/. В составе левого, западного крыла она была подчинена всемонгольскому хану. О том, что халхасы осознавали свое единство со всей Монголией, мы можем судить по наличию родословных всемонгольских ханов, традиционных и для халхаских летописей XVII в. Но в какой зависимости от центральной власти находилась Халха, как осуществлялись связи, из-за отсутствия сведений сказать трудно. В источниках есть только редкие упоминания о существовавших торговых отношениях между Южной Монголией и Халхой, о военной помощи тумэтского Алтан-хана халхасам в борьбе против ойратов.

Специальных работ о внутренней организации Халхи XVI-XVII вв. нет, ее характер затрагивался исследователями в общих трудах, посвященных монгольской истории. При этом давалась характеристика, относящаяся вообще к Монголии, а следовательно, и к Халхе: "...единое монгольское государство начинает дробиться на более или менее значительное число местных феодальных владений, стремящихся к политической самостоятельности" /47, с. 169/. Такую же точку зрения, которая подчеркивает феодальную раздробленность в Халхе, не-

зависимость и несвязанность халхаских ханов, имеет Г.С. Горохова /39/.

Д. Гонгор и другие монгольские исследователи придерживаются мнения о создании в Халхе государства во главе с ханом (монг. "Халхын хаант улс буй болсон нь. Абтай") /107, 185/ и связывают это с возросшим авторитетом Абатай, который даже стал управлять Халхой /116, с. 16; 118, с. 162-163/. Считается, что возглавлял Халху и его сын - Эрэхэй Мэргэн-хан /107, с. 203/. Особо отмечаются усилия тушету-хана Гомбодорджи (1594-1655) по укреплению единства Халхи /107, с. 203; 116, с. 34-35/, а тушету-хан Чихундорджи (1634-1699) называется ханом, в ведении которого находилась вся Халха /116, с. 57/. То есть монгольские историки проводят мысль о том, что Абатай-хан и его потомки тушету-ханы управляли Халхой. Но тот же Д. Гонгор замечает, что в конце XVI в. Ашихай Дархан-хунтайджи подчинил себе другие хошуны и стремился владеть всей Халхой по праву старшего /107, с. 182/.

Мы имеем две совершенно противоположные точки зрения на политическую организацию Халхи второй половины XVI-XVII в.: с одной стороны, абсолютная самостоятельность аймаков, с другой - подчинение Халхи тушету-ханам. Выявление характера политической организации Халхи необходимо для понимания организационной структуры формирующейся церкви.

Название "Халха" закрепилось за наследственным владением Гэрэсэндэ (младший сын Даян-хана), которое около середины XVI в. включало 7 из 12 халхаских отоков. После смерти Гэрэсэндэ Джалаир-хунтайджи Халха была поделена между его семью сыновьями, что, однако, не означало политического дробления на абсолютно изолированные уделы. Наследовал ему старший сын Ашихай, к нему перешли титул "хунтайджи", вся военная, административная и судебная власть. Поскольку Гэрэсэндэ владел всей Халхой, то и Ашихай Дархан-хунтайджи получил власть над всеми семью халхаскими хошунами. Так же как владения всемонгольского хана, Халха разделялась на два крыла: западное, состоявшее из четырех хошунов (Ашихай Дархан-хунтайджи, Ноентай Хатан-багатур, Далдан-хундулэн, Саму) и возглавляемое старшим потомком Гэрэсэндэ, и восточное, состоявшее из трех хошунов (Нунуху Уйцзан-нойон, Амин Дурал и Дари, который потомства не имел и владения которого перешли после его смерти Амин Дуралу) и возглавляемое, вероятно, одновременно Нунуху Уйцзан-нойоном и Амин Дурал-нойоном. За рассматриваемый период в Халхе сменились следующие старшие потомки Гэрэсэндэ: Ашихай Дархан-хунтайджи - Баяндар-хунтайджи - Лайхор-хаган - Субантай дзасакту-хан - Норбо Биширэлту-хаган - Ванчок Мэргэн-хаган - Шара дзасакту-хаган.

Для Халхи также была характерна борьба двух (центростремительной и центробежной) тенденций, и феодалы, реализовавшие свои возможности, обратились к практике, применяемой тумэтским Алдан-ханом, т.е. присвоили себе титулы, которые давали право на более широкие полномочия. До последней трети XVI в. Халха не отличалась от вассала феодала с титулом "хан/хаган". Гэрэсэндэ, получив в удел

Халху, носил титул "хунтайджи". Из семи сыновей Гэрэсэндээ лишь Ашихай в качестве его прямого наследника имел самый высокий в Халхе титул "хунтайджи", другие носили титулы "нойон", "тайджи", "багатур", "хундулэн". Во втором поколении картина изменилась. За Баяндаром – потомком Ашихая – сохранился титул "хунтайджи", но потомок Нунуху Уйцзан-нойона (третьего сына Гэрэсэндээ) – Абатай – занял более высокое положение в феодальной иерархии.

Этому способствовала его деятельность: с 13 лет он воевал с ойратами, подчинил часть их себе и посадил там править своего старшего сына; поддерживал торговые отношения с Южной Монголией. «Врагов привел к своей власти, опекал братьев старших и младших без различия, [ему] был поднесен титул "хамуг эхи тушету хаган» /6, с. 77/. Заинтересованность Абатай во встрече с далай-ламой /6, с. 77/ родилась благодаря знакомству с ламаизмом через плененного Давачи-бакши /121, с. 18,81/ и хухэхотоских торговцев. Ему, так же как и тумэтскому правителю, было необходимо получить высший монгольский титул.

Получение титула Абатаем привело к аналогичному шагу глав двух крыльев Халхи – восточного и западного, но не столько с благословения далай-ламы, сколько по их собственной инициативе. И в третьем поколении сын Баяндара-хунтайджи (Запад Халхи) уже известен под именем Лайхор-хагана, а титул "хунтайджи" переходит к его двоюродному брату – Шолой-убаши-хунтайджи (Алтын-ханы Западной Монголии); после смерти Абатай-хана второй его сын правит землями по р. Толе под именем Эрэхэй Мэргэн-хана.

Глава восточного крыла получил титул "джинон" – Шолой Далай-джинон, а позднее титул "хан" – Шолой Сэцэн-хан. В четвертом поколении (1630-е гг.) титулы закрепляются окончательно. Потомки Ашихая получают титул "дзасакту-ханов", который переносится на их владения; кочевья потомков Абатай-хана по р. Толе называются "тушету-хановскими", а восточная часть Халхи – Сэцэн-хановским аймаком.

Но рост авторитета тушету-ханов в Халхе отнюдь не означал того, что власть и управление перешли в их руки. Значение традиции, когда главой считался старший в роде, было велико, и это достаточно четко прослеживается в оригинальном источнике XVI–XVII вв., опубликованном Х. Пэрлээ, – сборнике "18 законов". Основная часть законов относится к первой четверти XVIII в. – с 1604 по 1620-е гг. (два закона были составлены в XVI в., один – в 1639 г.).

Состав участников съездов и собраний, где принимались законы, нестабильный, но можно отметить законы, в которых подчеркивалось, что они приняты всей Халхой (законы второй половины XVI в., 1604, 1620, 1639 гг.) /121, с. 80–82, 86, 100, 101, 103, 106/ или четырьмя хошунами (законы 1613, 1614, 1616, 1620-х гг.) /Там же, с. 88, 89, 94, 99/. Иногда законы приняты не на общехалхаском съезде (1611, 1614, 1616, 1617 гг.), но в них отмечается, что семь хошунов следуют им /Там же, с. 87, 92, 96, 98/.

Среди участников съездов и собраний раньше всех титулом "хаган" отмечены потомки Нунуху – Абатай: Эрэхэй-хаган – в законах

XVI в., тушету-хаган - 1614, 1620-е, 1639 гг. /Там же, с. 83, 93, 99, 106/. Титул "дзасакту-хан" упоминается впервые в 1639 г. /Там же, с. 106/. Но в тексте законов фигурирует также "хаган ахай" ("старший хан" - 1617, 1620 гг.) /Там же, с. 98, 100/.

По мнению Х. Пэрлэе, титулом "хаган ахай" именуется тушету-хан Гомбодорджи. Но необходимо учитывать, что "18 законов" в качестве официального документа отражают номинальное положение дел в Халхе, а именно то, что старшими здесь были потомки Ашихая. Особенно ярко это проявилось в соблюдении этикетных формальностей при перечислении участников съездов. В этом сборнике законов мы дважды встречаем имена потомков Ашихая и Нунуху (Эрдэни-хунтайджи и Эрэхэй-хаган) в законодательном документе конца XVI в. /Там же, с. 83/ и в законе 1639 г. (дзасакту-хан и тушету-хан) /Там же, с. 106/. В XVI в. сын Абатая уже носил титул "хан", а потомок Ашихая - "хунтайджи". Несмотря на это, оба раза первым назывался потомок Ашихая Дархан-хунтайджи.

В законе 1620 г. содержатся довольно точные характеристики "старшего хана". Например, перечисление феодалов, участвовавших в составлении этого закона, начинается так: "Старший золотого рода, правитель Хатун Багатур-нойон, правитель Дархан Тушету-нойон..." /Там же, с. 100/. Хатун Багатур-нойон - потомок второго сына Гэрэсэндэе, владения которого входили в западное крыло Халхи, и он не мог быть правителем тушету-ханов из восточного крыла. Более того, при этом следовании этикету, который соблюдался в этих законах, прежде него мог быть упомянут лишь старший родственник, т.е. дзасакту-хан. В пользу дзасакту-ханов говорит и то, что в ведении хаган-ахая находились правое и левое крыло /Там же/, что, согласно монгольской традиции, являлось компетенцией Ашихая и его потомков. Можно сказать, что первая четверть XVII в. отмечена особым подъемом законодательной деятельности номинального главы Халхи<sup>8</sup> в целях усиления власти.

Дзасакту-ханом была предпринята попытка регламентировать жизнь халхаских хошунов законами, которые принимались монгольскими князьями на съездах. Границы кочевий обоих крыльев были четко определены, и за нарушение их налагался штраф: 50 верблюдов с нойона и три девятка - с табуна и шигэчина (1620 г.) /Там же/. Дзасакту-хан, возглавлявший Халху, сделал попытку реально управлять ею и установил кроме правителей восточного крыла Хатун Багатура и западного - Дархан Тушету-нойона чиновников, осуществлявших правление в семи хошунах /Там же, с. 101/.

Периодичность съездов не регламентирована, но отмечается обязательность присутствия феодала. Положение, выработанное в XVI в.: "Если нойон не прибыл на съезд, взять /с него/ панцирь, сто верблюдов и тысячу коней" /Там же, с. 81/, в 1620 г. было уточнено таким образом: "Если на съезд не придет человек ханского достоинства, взять /с него/ 100 коней, 10 верблюдов. Если не придет табун или шигэчин - 50 коней, 5 верблюдов" /Там же, с. 100/. Постановления съездов обладали силой закона, и требовалось неукоснительное их соблюдение, за чем следили чиновники: "Если этот за-

кон нарушит человек ханского достоинства, взыскать 1000 коней, 100 панцирей, 100 верблюдов. Если нарушит владетельный (владеющий людьми. - Т.С.) борджигин, поступить так же. Невладетельный борджигин штрафуетя тремя девятками, Табунан и шигэчин - 5 панцирями, 5 верблюдами, 50 лошадьми. Если нарушит простолюдин, его казнят, а имущество конфискуют" /Там же, с. 100/.

Эти попытки создать действенную центральную администрацию не реализовались из-за наличия центробежных тенденций. Политическое объединение "семь халхаских хошунов" во второй половине XVI - XVII в. - реальность, отраженная как в русских<sup>9</sup>, так и в китайских<sup>10</sup> источниках, реальность, развитию которой препятствовали феодалы, для которых "узкие, партикулярные интересы, характерные для феодализма, оказываются доминирующими" /32, с. 150/.

Так необходимость в новой концепции, способной обеспечить достаточно обоснованную аргументацию права высшей власти для децентрализаторов, обусловила возрождение в Монголии буддизма в ламаизированной форме. Другим фактором, способствовавшим успехам ламаизма, было то, что и формальный глава Халхи (дзасакту-хан), и его политический противник (тушету-хан) стремились объединить под своей властью большее число земель, поэтому оба использовали ламаистскую церковь в качестве интегрирующего фактора в регионе, где господствующей религией был шаманизм. Чтобы держать под надежным контролем зарождавшийся при их покровительстве институт - церковь, феодалы вливались в ее высшие слои: они посвящали духовной деятельности своих сыновей или ближайших родственников, отправляли учиться в Тибет, где им присваивали высший духовный титул "хутухта".

Первым в Халхе, в кочевьях дзасакту-хана, появился представитель красношاپочников /120, с. 48/, родственник, джалханца-хутухта /6, с. 74/ (в 1631-1654 гг.), т.е., как и во Внутренней Монголии, в Халхе красношاپочники начали закрепляться при дворе номинального главы. В свою очередь, тушету-хан в 1635 г. сделал своего сына ламой, а в 1649 г. провел торжественную церемонию освящения монастыря Ширету-Цаган-нур и возведения сына на кафедру в качестве настоятеля этого монастыря. В этой церемонии, инициатором которой был, несомненно, тушету-хан, приняли участие феодалы четырех халхаских хошунов, что являлось признанием лидерства тушету-хана в восточном крыле и духовного авторитета его сына как духовного деятеля.

Оба светских лидера (формальный и неформальный) имели при себе родственников - хутухт, но тушету-хан, проведя церемонию освящения монастыря в присутствии представителей халхаских хошунов, первым сделал реальный шаг к тому, чтобы использовать ламаистскую церковь в качестве интегрирующего центра. Эта попытка тушету-хана лидировать в духовной сфере выдвиганием своего сына вызвала ответную реакцию дзасакту-хана, который не желал уступать позиций: сразу после предпринятых тушету-ханом шагов он пригласил к себе ойратского Намхай Чжамцо. «Тогда халхаский Засакту-хан

прислал посланца Улабу Санджина пригласить [Зая-пандиту]<sup>11</sup>. На исходе года дракона (1640) по окончании цаган сара - года змеи (1641), весной выехал [Зая-пандита] из Толор Цорго. От Засаку-хана его пригласил Тушету-хан. От Засаку-хана и Тушету-хана его пригласил Маха самади Цэцэн-хан. Удовлетворив учением избранных, [Зая-пандита] сделался ламой трех ханов семи хошунов... Хан (дзасаку-хан. - Т.С.) приказал давать Зая-пандите ежедневно по три барана и 30 подвод и поднес ему звание "рабжамба Зая-пандита"» /54, с. 7-8/. Приглашение дзасаку-ханом зая-пандиты в свои кочевья и наименование его "ламой трех ханов семи хошунов" - акт непризнания им лидерства в духовной области за сыном тушету-хана, будущим джебцзун-дамба-хутухтой.

Несмотря на высокий духовный авторитет, который имел зая-пандита в монгольском мире, эта инициатива дзасаку-хана не смогла направить формирование халхаской церковной организации по нужному ему руслу, т.е. под его непосредственным контролем. И основной причиной этого было не возвращение зая-пандиты в ойратские кочевья, а характер политической организации Халхи. Тушету-хан энергично стремился к власти над всей Халхой, а дзасаку-хан, хотя и пытался сохранить за собой звание номинального ее главы и подтвердить его, никогда реальной властью не обладал. Независимое от него владение (тушету-ханов) возникло не только в левом (восточном) крыле во главе с Абатай-ханом, но и на территории, относящейся к его (дзасаку-хана) управлению, - в правом (западном) крыле - владения Алтын-ханов Западной Монголии. Смерть дзасаку-хана Норбо (1661) породила острую борьбу за власть между его потомками. Это ослабило дзасаку-хановский аймак, и переход его подданных к тушету-хану усилил позиции последнего. Политическая организация Халхи XVI-XVII вв., характерная для периода феодальной раздробленности, определила структуру зарождавшейся церкви - административно не связанные между собой монастыри.

## ПРАКТИКА ПАТРОНИРОВАНИЯ

### ЛАМАИСТСКОЙ ЦЕРКВИ СВЕТСКОЙ ВЛАСТЬЮ

Новое обращение монголов к буддизму в XVI в. отнюдь не означает, что со времени падения Юаньской династии он был совершенно забыт монголами. Буддизм никогда полностью не исчезал /148, 149/. По свидетельству китайских источников, при дворе монгольских ханов встречались буддийские монахи, они служили послами и сопровождали миссии в Китай. И при Тогон-тайши - первом министре Дайсун-хана, и при его сыне Эсене находились монахи, для которых тайши испрашивали у минского двора титулы, подарки и религиозные предметы /149, с. 165/.

Существенным является то, что в XIII-XIV вв. буддизм, хотя глубоко и не затронул монгольской периферии Юаньской империи, был

официальной религией правящей монгольской династии при наличии специального института — церкви, обеспечивавшей выполнение идеологической функции. Впоследствии речь пойдет лишь об отдельных духовных лицах в Монголии, выполнявших вспомогательные функции: грамотей, послы и т.п. Когда мы говорим о возрождении буддизма у монголов в XVI в., то имеем в виду прежде всего восстановление его в качестве государственной религии с созданием аппарата, способного обеспечить ее господство.

Появлению буддийских миссионеров в Монголии способствовала, по предположению В. Хайссига, антибуддийская политика китайских императоров Ин-цзуна и Ши-цзуна в первой половине XVI в., от которых монахи скрывались у монголов /134, с. 375, 148, с. 187/. Первые упоминания о приходе в Монголию монахов из пограничных районов Китая относятся к 1547 г.: "...высочайший священнослужитель жил среди монголов. Он сказал, что они должны прожить год овцы (1547) в мире, без кровопролития. Четыре великих вожда: Аньда (Алтан-хан), Баочи, Чинанг-гайджи и Бату-гайджи уступили его призыву" /141, с. 6/. Но конечно, не буддийские монахи Китая оказали решающее влияние на возрождение в Монголии буддизма в его ламаистском варианте, а контакты с ламаистскими школами Тибета. Выход последних за пределы страны был обусловлен конкретной исторической ситуацией, а именно политической раздробленностью, борьбой феодальных кланов за власть в стране и привлечение ими для идеологической поддержки ламаистских школ: клан Ринпун, контролировавший область Цзан, патронировал школу кармапа, а гэлугпа находилась под покровительством светских правителей области Уй — клана Пагмоду. Борьба велась не на уровне учения, а за политическую власть в стране. В 1480 г. войска клана Ринпун вторглись в провинцию Уй и захватили там несколько округов. Лхаса, оплот школы гэлугпа, была занята ими в 1492 г. и оставалась в их руках вплоть до 1517 г. Можно сказать, что клан Ринпун и покровительствуемая им школа кармапа временно контролировали весь Тибет. И лишь измена клану Ринпун одного из его сторонников позволила изгнать из Лхасы кармапа и ее светских покровителей. В середине XVI в. для гэлугпа положение осложнилось тем, что клан Пагмоду (ее светские патроны) разделился на две враждующие ветви /151, с. 52/, поддержка светских феодалов внутри Тибета ослабла, и гэлугпа была вынуждена искать сторонников вне Тибета. Переменный успех в борьбе за власть в Тибете феодальных кланов привел к тому, что обе ведущие и конкурирующие школы Тибета — кармапа и гэлугпа — обращались за поддержкой за пределы страны, что в результате способствовало распространению и утверждению в Монголии ламаизма.

В истории тибетского ламаизма были моменты, когда одна школа получала преимущество перед другими благодаря поддержке извне: покровительство Юань обеспечило господство школы сакьяпа в Тибете на долгий срок /147, с. 92-95/. В начале XVв. возросло влияние кармапа, после того как император Юн-лэ (1403-1424) даровал ее представителю Дэцэну Сэга титул "да бао фа ван" (досл. "князь

учения великой драгоценности") и назначил его высшим представителем ламаизма при китайском императорском дворе вместо сакьяпа /135, с. 17; 147, с. 98-99/.

Поскольку с середины XVI в. в Монголии усилилась тенденция возрождения государственности, что привело к образованию достаточно крупных и сильных объединений, это обращение представителей двух конкурирующих тибетских школ к монголам — явление вполне оправданное, имевшее давние традиции. Причем в самом Тибете борьба носила политический характер, поэтому и враждовавшие школы устанавливали контакты с южномонгольскими князьями — политическими противниками.

Уже в первой половине XVI в. в ходе борьбы за господство кармапа обратила свой взор на феодала, носящего титул всемонгольского хана: восьмой глава "черных шапок" этой школы имел непродолжительные контакты с Даян-ханом /151, с. 58/. У нас нет сведений, насколько стабильными были эти контакты, но известно, что Тумэн Дзасакту-хан, его старший потомок и носитель звания всемонгольского хана, "в год красной мыши (1576) встретился с астрологом Гарма-ламой<sup>12</sup> и принял учение"<sup>13</sup>. Впоследствии Тумэн Дзасакту-хан пытался установить контакты с Соднам Чжамцо, дважды приглашал его к себе, но тот умер в 1588 г., так и не приехав.

По поручению сменившего его Буян Даян Сэцэн-хана и его супруги ламаистские монахи переводили на монгольский язык различные буддийские сочинения /135, с. 16/. Последний всемонгольский хан — Лигдэн продолжил политику своих предшественников, и на первом этапе его контакты были в основном со школой кармапа. Лигдэн-хан, сделавший всё возможное для укрепления центральной власти, многого достиг в развитии ламаизма в Монголии: в его кочевьях действовала школа, где учились монголы из разных районов, даже из Халхи; по его инициативе был создан сводный текст монгольского Ганчжура; он назначил придворного ламу-учителя в своих владениях. Отношение Лигдэн-хана к ламаизму во многом определялось успехами Алтан-хана не только в распространении учения, но и в характере контактов с Тибетом.

К моменту установления тесной связи Алтан-хана со школой гэлугпа он был уже знаком с буддизмом и его тибетским вариантом — ламаизмом. В его владениях жили монахи-беглецы из Китая, тибетские ламы, плененные во время походов Алтан-хана и его сторонников. Алтан-хан обращался в Китай с просьбой прислать ему тибетского монаха и буддийские тексты. В минском Китае буддизм не был государственной религией. Но он широко бытовал в Китае и часто использовался правящей верхушкой Минской династии как средство влияния на соседние "варварские" народы. Сохранившиеся в Китае монастыри издавали буддийские тексты. Например, в 1431 г. на четырех языках, один из которых — монгольский, были переизданы сборники мантр и дхарани, датируемые эпохой Юань. Но первое послание Алтан-хана, составленное Хутухтай Сэцэн-хунтайджи, в 1571 г. было отвергнуто Пекином под тем предлогом, что оно изобиловало буддийскими выражениями /148, с. 186/.

Вторично отправленная просьба Алтан-хана вызвала дебаты при минском дворе, но была удовлетворена, и главным доводом при этом было то, что ламаизм можно использовать во внешней политике. Ван Чун-гу, ведавший обороной западных границ, писал: "Я прошу использовать эту возможность, чтобы цивилизовать и обучить [варваров]. Это очень поможет обеспечению на долгий срок торговли и даннических отношений" /57, с. 60-61, 148, с. 202/.

То, что Алтан-хан заключил союз с главой школы гэлугпа, когда всемонгольские ханы поощряли деятельность кармапаских монахов в своих владениях, объясняется политическим соперничеством как монгольских феодалов, так и тибетских школ. По свидетельству Саган Сэцэна, возрождение Алтан-ханом союза государства и церкви — акт сознательный, а не случайный. О намеренном возобновлении политики Хубилая свидетельствует беседа Алтан-хана и Хутухтай Сэцэн-хунтайджи, который предложил Алтан-хану вернуться к государственной теории, применяемой прежде Хубилаем /10, с. 240/. Смысл предстоящих преобразований состоял в использовании концепции "двух законов".

Монгольские источники приписывают инициативу в установлении стабильных тибето-монгольских связей монгольской стороне: Саган Сэцэн сообщает, что в 1576 г. была послана делегация для приглашения Соднам Чжамцо /Там же/. "Из тибетских источников явствует, что первые шаги тибетцев к сближению с тумэтским владетелем, имя которого стало широко известно за пределами монгольских кочевий, были сделаны приближенными Дрепунгского престольного ламы и, видимо, не имели никакого отношения к набегам на тангутские кочевья. Так, в год железо — баран (1571) в ставку Алтан-хана прибыл Дзогэ А-сэнг-лама из области Амдо и во время переговоров наметнул на желательность приглашения настоятеля Дрепунгского монастыря в ставку Алтан-хана" /85, с. 193-194/.

Взаимная объективная заинтересованность Тибета и Монголии привела в конечном итоге к встрече Алтан-хана и Соднам Чжамцо, встрече, которая не только открыла новую страницу в тибето-монгольских отношениях, но и на долгий срок во многом определила политическую ситуацию в центральноазиатском регионе.

Для успехов школы гэлугпа в Монголии имело значение то, что с первых шагов ее деятельности, т.е. на первом этапе — при встрече главы тумэтов Алтан-хана и главы школы гэлугпа Соднам Чжамцо, четко определились формы взаимоотношений светской власти и церкви. В ходе подготовки к этой встрече Хутухтай Сэцэн-хунтайджи усвоил и дополнил концепции Хубилая относительно государства и религии. Появление "Белой истории" во многом повлияло на формирование новых взглядов на историю, государство и общество. "Этой небольшой по размеру книге было суждено стать образцом и основным руководством для всей последующей монгольской историографии на протяжении нескольких сотен лет" /21, с. 93/.

Религиозная активность тибетских лам в Южной и Западной Монголии стала проявляться раньше, чем в Халхе. На юге ее определяли

тесные контакты тумэтов с Тибетом, присутствие монахов в Хухэ-хото, а также деятельность Лигдэн-хана. На западе связи ойратов с тибетскими монахами были, вероятно, всегда тесными и монахи являлись, как правило, послами ойратов к минскому двору еще в XV в. Вследствие этих постоянных контактов в 1610-е гг. Байбагас принял решение о выделении в духовенство по одному мальчику от каждой семьи феодала. Один из них получил впоследствии имя Зая-пандита.

Приведенные выше сведения об Абатай-хане показывают, что в Халхе, как и в Южной Монголии, распространение буддизма и превращение его в господствующую религию связано с районами наибольшей политической активности.

Сохранившиеся русские архивные материалы показывают, что и другие халхаские феодалы не только были знакомы с ламаизмом и содержали при своих ставках монахов, но и посвящали своих сыновей и братьев религиозной деятельности. Первое русское посольство во главе с В. Тюменцом достигло кочевий Шолой Алтын-хана Западной Монголии в 1616 г., в ставке которого была юрта-сумэ и постоянно жил Дархан-бакши. Брат Шолой Убаши-хунтайджи носил титул "хутухта". Посольство присутствовало на церемонии поклонения божеству /99, с. 24-25/. Вероятно, как и прежде, ламы при монгольских князьях выполняли обязанности грамотеев и послов: Дархан-бакши возглавлял посольство Шолоя в Москву в 1618 г., вероятно, он же был послом в Томск в 1645 г. В 1630-е гг. в кочевьях Алтын-хана жил "тангуцкий лама Даин Мэргэн-ланцзу", который даже посылал в Москву в посольстве Алтын-хана своего представителя /Там же, с. 41, 43-46/.

Несомненно, что в Халху направлялся также поток лам-миссионеров, и неслучайно, что увеличению числа их в кочевьях способствовали именно феодалы, заинтересованные в укреплении своей власти. Деятельность Абатай-хана по распространению ламаизма в Халхе неоднократно описана и в монгольских источниках, и в литературе, где он представлен не только как инициатор введения ламаизма, но и как его наиболее активный сторонник /72, с. 106-111; 116, с. 16; 120, с. 35-37/. Важным шагом явилась поездка Абатай-хана в Хухэ-хото на встречу с Соднам Чжамцо, который для Абатай мог стать партнером, способствующим усилению его влияния. Поэтому, отправляясь в Хухэ-хото, Абатай говорит: "Если с [человеком], называемым далай-лама, сойдемся, то подружимся, а нет, так повоюем" /12, л. 26/. Заинтересованность гелутпа в сильном стороннике ускорила установление контактов ее с монголами, и по возвращении в Халху Абатай-хан и его брат Тумэнкин Цухэр-нойон, заботясь о распространении ламаизма, в 1585 г. направили к Алтан-хану посольство с просьбой прислать ламу Гуми-нансу /13, с. 14/, а в 1586 г. Абатай-хан построил первый в Халхе стационарный монастырь Эрдэни-цзу. Когда же Абатай-хан прослышал от чахарских послов о существовании буддийских сочинений на монгольском языке, то послал к чахарам в монгольскую школу несколько человек /Там же, с. 16/.

Безусловно, действия Абатай-хана в пользу ламаизма в Халхе были наиболее эффективны, но активность по внедрению учения проявляли и другие феодалы. Мероприятия Абатай-хана способствовали пробуждению их интереса на общем фоне успехов ламаизма в Южной Монголии и повышенной миссионерской деятельности тибетских лам. Избрание IV далай-ламой монгола Йондан Чжампо (1589-1616) — правнука Алтан-хана — повысило заинтересованность монголов в новой религии. Благодаря роли, которую играл Абатай-хан в делах Халхи, его авторитету халхаские феодалы приняли его позицию по отношению к ламаизму, воплощая принципы концепции "двух законов" — взаимоотношения светской власти и духовенства, главный из которых в практической деятельности — примат светской власти — соблюдался безусловно. В своде монгольского права конца XVI — начала XVII параграфы, посвященные духовенству, составлены именно с этих позиций. Прежде всего персонально отмечены льготы, предоставляемые ламе, которому приписывалось обращение Абатай-хана:

§ 44. С человека, не давшего подводу и продовольствие Чин Дзорикту Давачи Дархан сэцэн бакши, введшего в учение Номун джирухэн Вачир-хана (Абатай-хан. — Т.С.), взыскать пяток и 50 голов скота. [Если] отнесется без уважения, называя [его]: "сумэчин" (вторая половина XVI в.) /121, с. 18, 81/.

Успеху буддизма в Халхе несомненно способствовало принятие следующего специального параграфа:

§ 59. Доставлять [сопровождать] лам (blam-a), прибывших в наши шесть хошунов, к нойонам, к которым они направляются (вторая половина XVI в.) /Там же, с. 21, 82/.

Увеличился приток тибетских лам, которые выступили в качестве учителей (бакши) и приобрели монгольских адептов. Зарождавшееся духовенство было интегрировано в монгольское общество, где заняло определенное место и было соотнесено с его структурой. Выразилось это:

1) в снабжении духовных лиц, находящихся в разъездах:

§ 38. Когда [у посланного] ламой (blam-a) или нойоном закончится продовольствие и понадобится подвода, предоставлять (вторая половина XVI в.) /Там же, с. 18, 81/.

§ 5. Приглашенному ламе (blam-a) с миссией выдавать три подводы.

§ 6. Приглашенному банди (bandi) с миссией выдавать две подводы. Если ночует, выдавать однодневное продовольствие. Днем [продовольствие] не выдавать (1604 г.) /Там же, с. 30, 86/;

2) в защите от посяганий на личность учителя:

§ 37. Если простолюдин избьет банди (bandi) чем-нибудь острым, [взять с него] верблюда. Взять коня, если избьет без приращения [чего-либо острого].

§ 39. Если [кто-либо] посягнет чем-нибудь острым на учителя (baysi), взять с него три девятка и один лишек.

§ 43. Кто посягнет на учителя (baysi), штрафуется на три девятка (вторая половина XVI в.) /Там же, с. 18, 81/.

В законах, принятых до 1620-х гг., упоминаются такие духовные лица, как бакши, лама, банди, однако не указываются их функции. Тем не менее можно говорить о различном положении их в обществе (ср. § 37 и 39, § 5 и 6) и о том, что значение ламаистского монаха (судя по штрафам) возрастало так: банди — лама — бакши. Можно предположить, что титул "бакши" носил буддийский монах, состоявший при особе феодала. Чтобы понять, насколько высоко ценилась личность учителя, сравним приведенный выше § 39 и параграф закона 1620 г.:

§ 43. Если простолудин избьет посла [чем-либо] острым, взять [с него] три девятка /Там же, с. 68, 102/.

Вследствие разграничений функций мы сталкиваемся и с другими должностными лицами, что свидетельствует не просто о росте ламства, но и о качественных изменениях в его структуре, о дифференциации его функций и о более широком распространении крупных монастырей, в которых жили ламы. Не случайно были изданы специальные законы: в 1617 г. — в защиту сумэчинов; в 1620-е гг. тайджи четырех хошунов во главе с тушету-ханом составили религиозный закон, посвященный банди и определявший права и обязанности лам в монгольских хошунах. В связи с этим интересно отметить, что светская власть не только определяла характер взаимоотношений с духовенством, но на первоначальном этапе и вмешивалась во внутри-монастырские дисциплинарные дела. Так § 1 закона 1620-х гг. гласил:

Если банди посягнет на цорджи, то он варит манцзу чая и штрафуется на один десяток, включающий лошадей. Если посягнет на умцзада или гесхуя, каждому подносит по куску шелка. Если причинит ущерб меньшему чину, взыскать одну манцзу и коня /Там же, с. 99/.

Складывалась традиция дифференциации ламства по функциям и степеням, которая была закреплена и зафиксирована также совместным монголо-ойратским законодательством /48, с. 16, § 24, 26/.

Халхаские феодалы увеличивали льготы, освобождали духовенство от урточной повинности. В 1620-х гг. был принят закон, в котором говорилось:

§6. Посланники правления насильно не должны [ничего] брать. Если возьмут, взыскать [с них] лук.

§7. Кроме четырех посланников правления были незначительные послы. Если возьмут [что-либо], взыскать [с них] лук /121, с. 58, 99/.

В монголо-ойратских законах 1640 г. было уточнено, что запрещается брать лошадей у лам и банди, а также лошадей, посвященных божествам /48, с. 16, § 27/.

Одновременно с ростом числа лам ширилась сеть монастырей. В книге Д. Майдара, учитывавшего средние и крупные монастыри Халхи, упоминаются шесть монастырей, образованных до середины XVII в. /110/. В "18 законах" из восьми названных мест, где приняты законы, четыре являлись кумирнями, причем три из них принадлежали князьям, возглавлявшим монгольские аймаки; кумирня Абатай-

хана — Очир сайн хаганы сумэ (Сайн хаганы сумэ); кумирня его брата Тумэнкин Хундудэн Цухэра — Хундулэн Цуухэр ноёны сумэ; кумирня, принадлежавшая жене и сыну Муру Буйма (будущие сэцэн-ханы), — Хотатур хатан Далай Сэцэн-хунтайджи хоёрын сумэ. Четвертая кумирня находилась около целительного источника.

Стабильное патронирование ламаизма монгольскими феодалами привело к тому, что он все глубже проникал в монгольское общество. Не только главы аймаков, но и многие князья содержали кумирни. Тип кумирен определялся кочевым образом жизни, первоначально это были юрты, как мы уже видели у Алтын-ханов Западной Монголии и как отмечало русское посольство, в 1647 г. побывавшее у Турухай-табунана, одного из феодалов, подданных сэцэн-хана: "Их болваны и писаные лица ставлены по их вере в мечетях войлочных и книги у них по их вере есть" /59, с. 317/. Возникла необходимость законодательного оформления защиты культовых зданий и пред-метов.

§ 10. Ом-а-хунг! Если кто прикоснется к сумэ, бурхану, наказывать, как ламу (1603 г.) /121, с. 28, 85/.

§ 1. Если человек ханского достоинства посягнет на монастырь, он будет преследоваться семью хошунами. Если посягнет простолюдин, то он будет умерщвлен, его имущество конфисковано.

§ 4. Жизни человека, нанесшего вред этому Эрдэни-тибын сумэ (кумирня Абатай-хана. — Т.С.), [угрожает] несчастье. Жизнь совершившего добро продлевается. Да будет так! (1617 г.) /Там же, с. 56, 98/.

Жизнеспособности духовенства способствовала его растущая экономическая мощь. Например, известный нам тибетский лама Дайн Мэргэн-ланцзу, живший у Алтын-хана, имел столь огромные стада и табуны, что пригонял скот на продажу в Красноярский острог /99, с. 46/. Феодалная верхушка, принимавшая законы, стояла на защите собственности духовенства. В 1617 г. был принят следующий параграф закона:

§ 2. Если между князьями произойдет ссора и если у сумэчина [во время этой ссоры] угонят табун, то ближние князья должны преследовать и вернуть [угнанное]. Если не будет взыскано [ими], взыскать семью хошунами /121, с. 56, 98/.

Феодалы подносили духовенству не только скот. В законе 1640 г., принятом на съезде монгольских и ойратских князей, отмечены аймаки, принадлежавшие духовным лицам, это позволяет предположить, что феодалы даровали им и людей. Духовенство, покровительствуемое ойратскими и халхаскими князьями, в союзе с феодалами начало наступление на шаманизм и его служителей, запрещая выполнение шаманских обрядов /48, с. 28-29, § 182-185/.

Укреплению позиций ламаизма в Халхе способствовала стабилизация положения в Тибете к середине XVII в. Мы уже говорили о политической борьбе тибетских школ и обращении их за поддержкой к монголам. Установление контактов школы гэлугпа с монгольскими феодалами и закрепление союза путем избрания Йондан Чжамцо IV далай-ламой (1589-1617, прибытие в Лхасу и интронизация в

1601 г.) открыли новый этап внутривосточной борьбы в Тибете и во многом содействовали успеху гелугпа на последнем этапе борьбы в первой половине XVII в. Если в 1605 г. войска далай-ламы (несмотря на присутствие отряда монгольской кавалерии) потерпели поражение от кармапа и правители Цзан контролировали не только свою область, но и Ток, Западный Тибет и часть Уй, а позднее, в 1618 г., они даже захватили Лхасу, то положение исправилось, когда прибыли монголы, уже после смерти IV далай-ламы. В 1620 г. Лхаса была освобождена, а монастыри, преобразованные в кармапские, возвращены в лоно школы гелугпа. Но, поскольку этот небольшой монгольский отряд не мог существенно изменить значение гелугпа в стране, ее представители обратились за поддержкой к ойратам. Прибытие хошоутского Турубайху (Гуши-хана) усилило позиции гелугпа. При посещении Тибета в 1638 г. Гуши-хан получил от далай-ламы титул "хана веры" (монг. ном-ун цагап), и в 1640 г. он покорил Кам, где были боюспы - сторонники кармапа, и перешел в Уй и Цзан. Завоевание в 1642 г. Шигацзе означало полную победу гелугпа, а в монастыре Дашилунпа Гуши-хан передал V далай-ламе власть над Тибетом: верховная власть принадлежала далай-ламе, административное управление - Соднам Чойпалу с титулом "деши". Так постепенно гелугпа завоевывала позиции благодаря военной поддержке монголов и окончательно закрепила за собой ведущее положение в Тибете.

Политическая борьба тибетских школ, выразившаяся в Монголии первоначально в обращении их к разным монгольским правителям, дальнейшего продолжения не имела. Из исследования Б.Я. Владимирцова /30/ мы знаем, что между представителями различных тибетских школ в Монголии не происходило религиозных войн, как свидетельствуют о том поздние монгольские историографы, говоря о Цокту-гайджи - представителе красношапочников - и изгнании его из Халхи. Сведения, которые приводит Б.Я. Владимирцов, позволяют сделать вывод, что монгольские феодалы, внедрявшие новое учение в своих кочевьях, отдавая предпочтение служителям одной тибетской школы, не отказываются от услуг другой. Он пишет: "Можно прийти к заключению, с большой долей вероятности, что в Монголии XVII в. обе секты довольно мирно уживались вместе, желтые монастыри приглашали к себе красных лам, а князья - покровители красных монастырей прибегали к ученым ламам желтой церкви. Мы знаем, что даже высших иерархов желтой веры упрекали иногда в склонности к красным" /30, с. 231/.

В дополнение к данным, приведенным Б.Я. Владимирцовым, можно вспомнить Лигдэн-хана, дважды получившего посвящение абишик от представителей двух школ. В кочевьях Алтан-хана проживали два ламы: красношапочный Балчжур и желтошапочный Самдан /12, с. 2а/. Посланный к Абатаю Гуми Нансу был сакьяцем. Эрдэни-цзу, построенный Абатай-ханом с благословения III далай-ламы, освятил в год огня-свиньи (1587) сакьяский лама Лодой Джанбо. А когда Абатай-хан пригласил к себе III далай-ламу, последний вместо себя прислал своего ученика Шидиту-габжчу, который по ханскому указу

впоследствии получил титул "ширэту бандида гуши цорджи" и был назначен главным ламой этого монастыря /13, с. 15-16/.

О том, что расхождения Цокту-тайджи с другими халхаскими феодалами имели основу политическую, а не теологическую, говорит следующая надпись из Цаган-байшин (строился в 1601-1617 гг.), составленная Цокту-тайджи: "Из среды их (сыновей Нунуху. - Т.С.), как солнце и луна, особенно сделались полезными для веры и мира хан и Цоохор" /74, т. 1, с. 470/. Здесь упоминаются Абатай-хан и Тумэнкин Цухэр-нойон, которым Цокту-тайджи доводился родным племянником. Оба они были покровителями желтошапочного ламаизма в Халхе, и нет никакого сомнения в том, что эта надпись не могла появиться при враждебном отношении в Монголии этих школ и их монгольских адептов друг к другу.

Конечно, увеличение в Халхе числа лам именно школы гэлугпа во многом определялось тем, что Абатай-хан вступил в контакты с Соднам Чжамцо. Монгольский источник сообщает: "Среди монголов воссияла подобно солнцу религия Цзонхавы. С тех пор нойоны Северной страны и прочие приняли веру желтошапочников и по их приглашению приходили посланцы из Брайбуна, Галдана и других монастырей" /53, с. 292/.

Но полвека деятельности тибетских лам - срок небольшой, чтобы адептами нового учения стали все халхасы. Даже в Южной Монголии, куда ламаизм пришел раньше и где сразу появились монастыри и школы, где проходили обучение первые монгольские ламы, народ долго оставался верен шаманизму. Феодалы принимали меры, чтобы обратить своих подданных в ламаизм. Существует яркое описание антишаманистской деятельности монгольского миссионера-ламы Нейджи-тойна (1557-1653), поддержанной монгольскими феодалами /8, л. 536 - 54а/. Собранные по его предложению онгоны хорчинских кочевий составили, по подсчетам В. Хайссига, несколько миллионов экземпляров /134, с. 388/. Уничтожение онгонов - одна сторона деятельности Нейджи-тойна во внутренней Монголии в 1629-1653 гг. Число ламаистов среди своих подданных хорчинский тушету-хан пытался увеличить путем наград. В указе, цитируемом в биографии Нейджи-тойна, сообщалось, что заучившие определенные молитвы получают в награду коня или корову. Узнав об этом указе, множество бедняков приступили к изучению молитв, и число верующих возросло /3, л. 466/.

Ламаизм в Халхе первые шаги делал тоже только при непосредственном участии феодалов, стремившихся распространить его в своих кочевьях. О том, что это было личной заботой каждой феодальной семьи, говорят материалы "Истории Эрдэни-цзу". Этот монастырь - цитадель ламаизма в Халхе. Еще А.М. Позднеев обратил внимание на то, что Эрдэни-цзу был родовым монастырем тушету-ханов /74, т. 1, с. 429/. Интересно, что даже Тумэнкин, родной брат Абатай-хана, не участвовал в построении или расширении Эрдэни-цзу, а имел, как мы видели в "18 законах" свою кумирню.

Долго, в XVII в. во всяком случае, постройки в этом монастыре велись потомками Абатай-хана или их подданными. Кроме эда-

ний, возведенных по желанию Абатай-хана, в XVII в. были построены: несколько кумирен и субурганов — чиновником Абатай-хана Хунжан Санчжином; две кумирни и два субургана — сыном Абатай-хана Эрэхэй Мэргэн-хаганом /13, с. 17/; два субургана и кумирни Шакьямуни и Манчжуши — вторым ширетуем Эрдэни-цзу Лобомба Санджай Даши (вероятно, в 1657 г.); кумирня Рисун Гомбо (подаренная Джебцзун Дамба-хутухте) — ханским чиновником Гуши Дархан-цайсаном; кумирни далай-ламы и цанбо — тушету-ханом Чихундорджи (после его возвращения из Тибета, куда он ездил в 1674 г.). Чихундорджи с джебцзун-дамба-хутухтой построил субурган за стенами Эрдэни-цзу, где поместил затем останки своей матери Ханду Чжамцо /Там же, с. 20/.

На начальном этапе распространения ламаизма в Монголии — XVI — первая половина XVII в. — происходило прежде всего количественное накопление: рост числа храмов и появление первых монастырей, увеличение их размеров и числа служителей в них. Приведенные выше материалы свидетельствуют, что преобладающим типом ламаистских культовых сооружений в этот период были домашние княжеские кумирни, как это отмечается у Алтын-ханов Западной Монголии и в "18 законах", и родовые монастыри, подобные Эрдэни-цзу Абатай-хана и его потомков тушету-ханов. Те и другие становились центром общественной жизни, как о том свидетельствуют монгольские источники и материалы русских миссий. Духовенство зависело от своего феодала: "Князья (монг. нояд) у сумэчина получают продовольствие и ночлег. Если сумэчин не предоставит этого, взять [с него] коня. Сумэчин должен давать две подводы. Кроме этих (князей. — Т.С.) послам не давать. Если посол возьмет подводу, взыскать штраф алданги" /121, с. 98/.

Благодаря заинтересованности феодалов в буддизме и их стремлению шире и глубже внедрить его в монгольское общество росли монашеские общины. Рассмотрим, какими были качественные изменения, получившие дальнейшее развитие во второй половине XVII в. и определившие не только социальную структуру каждого отдельного монастыря, но и организационную структуру формирующейся ламаистской церкви Монголии.

## СОЦИАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ

### И СТРУКТУРА ХАЛХАСКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ

Успеху ламаизма в стране немало способствовала деятельность представителей правящего класса. Монгольские феодалы не только извне контролировали формирующуюся в Халхе церковную организацию, но и вливались в нее. Выразилось это в том, что наряду с тибетскими ламами, проповедовавшими буддизм в монгольских кочевьях, появились духовные лица из среды монгольских феодалов. Несколько постепенным был этот процесс, можно продемонстрировать на примере Тумэнкин цухэр-нойона (1558—1640).

Кочевья Тумэнкина, значение которого для распространения ламаизма в Халхе отмечал Цокту-тайджи, относились к аймаку тушету-хана и впоследствии образовали Сайн-нойоновский аймак. Предания и письменные источники не сохранили идентичных данных о деятельности Тумэнкина по распространению ламаизма в Халхе. Но насколько высоко монголы чтут его, свидетельствует тот факт, что в ряду перерожденцев халхаского зая-паидиты девятым был сын Нунуху-уйцзан-нойона, известный как "сайн-нойон" /7, л. 4816/: «Когда соединил дела религии и государства семи хошунов Халхи, [он] проторил дорогу из Халхи в Тибет и достиг Тибета. Когда пришел поклониться далай-ламе и панчен-эрдэни, [последние] сказали: "Когда в нашей стране была великая борьба между желтой и красной верой, [ты] постоянно помогал. Ты всегда был полезен религии Будды, особенно полезен желтой вере", и даровали [ему] серебряную печать с надписью "гаслангуй-номун-хан-хундулэн-цухэр". Далай-лама Соднам Чжампо признал его истинным перерожденцем Логишири» /Там же, л. 482а, б - 483а/.

В "Рукописи о Тумэнкин сайн-нойоне", написанной Эрдэнэпиллом на тибетском языке, принадлежавшей монастырю Гандан в Улан-Баторе, сообщается, что когда в 1611 г. феодал Пунцаг Намчжил из области Цзан выступил против Уй, где жил IV далай-лама Йондан Чжампо, южномонгольские тумэтские феодалы встали на защиту далай-ламы. Слухи о делах в Тибете достигли Халхи, и Тумэнкин, взяв войско, поспешил на защиту далай-ламы. Когда он в 1617 г. достиг Лхасы, смута прекратилась. Вскоре IV далай-лама умер. Тумэнкин, приехав в Лхасу, встретился с панчен-эрдэни Лубсан Чойчжиллом, который дал ему титул "номун-хан-хундулэн-цухэр", серебряную печать /116, с. 28/. Описания событий в "Биографиях хубилганов" и в только что упомянутой рукописи в общих чертах совпадают, можно лишь уточнить датировку. Изучение списков участников собраний в "18 законах" показывает, что хундулэн-цухэр-нойон принимал участие в съездах 1603, 1604, 1614, 1617, 1620 гг., пропустив съезд 1616 г., который к тому же состоялся перед его кумирней. С большой долей вероятности можно предположить, что именно в это время хундулэн-цухэр-нойон посетил Лхасу и получил в дополнение к имени титул "номун-хан" от панчен-ламы /72, с. 115; 121, с. 119/.

Если сам Тумэнкин получил титул "номун-хан", то его сыновья принимали обеты убаши и тойна: второй сын Хатуджаб Эрдэни Уйцзанг-нойон (прославившийся как номун-эдээн, после того как стал тойном); шестой - Цасджаб Хундулэн-убаши; девятый - Данцин (ставший впоследствии тойном)<sup>14</sup>; десятый - Багатур Эрдэни Номчи (ставший убаши)<sup>15</sup>. Причем тойн, согласно халхаским законам, при передвижении "имеет право на две подводы и две нормы продовольствия. Если превысит норму продовольствия, оштрафовать на одного коня и стегно" /121, с. 57, 99/.

Согласно монгольским хроникам, уже в XVII в. принятие феодалами духовных обетов - явление повсеместное. Кроме того, в Хал-

хе появляется большая группа лиц, которые носили титул "хутухта"<sup>16</sup>. Наиболее интересным в этом отношении представляется материал "Асарагчи нэртийн туух". Эта рукопись, составленная в 1677 г., отражает современное ей состояние дел. В западном крыле Халхи, т.е. в Дээсакту-хановском аймаке, автор рукописи отмечает следующих духовных лиц: Галдан-хутухту (сын дээсакту-хана Норбо), джалханца-хутухта-гэгэна (сын Алтын-хана Бадма Эрдэни-хунтайджи), Хубилгана, четырех хутухт, Манчжурши-хутухта-гэгэна, Майдари-хутухта-гэгэна, Бэйлэ Соном-хутухту, Бутугсэн-хутухту и Намджил-хутухту /6, с. 73-77, 88-89, 91/.

В восточном крыле Халхи отмечены пандита-хутухта-гэгэн (эрдэни-пандита-хутухта), Лубсан-хутухта (Лубсан Принлэй зая-пандита-хутухта), илагусан-хутухта и хубилган Лубсан Данба Джалцан Балсанбо - сын тушету-хана Гомбодоржи, будущий джебцун-дамба-хутухта /6, с. 79, 84-86/. Кроме этих потомков Тумэнкина и хубилгана из семьи тушету-хана можно сказать еще о хутухте, которого в 1648 г. посетил Иван Похабов во владениях сэцэн-хана и который был братом последнего /59, с. 316/.

Тенденции формирования и функционирования нового для халхаского обширный социального института - хубилганов - позволяют проследить обширный материал рукописи "Биографии князей и хубилганов сейма Цэцэрлиг", в которой представлены данные о перерожденцах высшего звена халхаской церкви хошуна Тумэнкин Сайн-нойона.

1. Зая-пандита-хутухта. Первым перерожденцем в Халхе (восемь предыдущих - в Индии и Тибете) был сайн-нойон - третий сын уйцэан-нойона, потомка Чингисхана в 29-м поколении. Когда перерожденец приехал в Тибет и посетил далай-ламу и панчен-эрдэни, то получил от них серебряную печать с надписью "гаслангуй ному хун хундулэн цухэр" /7, л. 482а, б/. Следующий, десятый, перерожденец - Лубсан Принлэй родился в семье Хундулэн-убаши, сына Тумэнкин Сайн-нойона. В 1642 г. он поехал в Тибет, где был признан далай-ламой и панчен-эрдэни в качестве перерожденца сайн-нойона. От них Лубсан Принлэй и получил титул "Зая-пандита". Когда началась ойрато-халхаская война, он вместе со всеми халхасами подчинился маньчжурскому императору и в 1691 г. на аудиенции получил уже от него подтверждение титула "зая-пандита" и степень хутухты /Там же, л. 482б - 483б /.

2. Эрдэни-пандита-хутухта. Первый перерожденец в Халхе (11 предыдущих - в Индии и Тибете) родился в годы правления Шуньчжи (1644-1661)<sup>17</sup> в семье халхаского Лояг-цухэра (четвертого сына Тумэнкин Сайн-нойона). Имя его было Лубсан Данцан Чжалцан. От джебцун-дамба-хутухты получил титул "хамбо-ханчин-номун-хан"<sup>18</sup>. В 25 лет поехал в Тибет для обучения. В 1691 г. на аудиенции у императора получил титул "эрдэни-пандита-хутухта" /Там же, л. 520а, б/.

3. Эрдэни-мэргэн-нойон-хутухта. Первый перерожденец в Халхе (пять предыдущих - в Индии и Тибете) появился по предска-

нию далай-ламы и панчен-эрдэни в семье тайджи Номундалая хошуна вана Чжамбы, автора "Асарагчи нэртийн туух", внука второго сына Тумэнкина - Чжамьян, который умер в 1672 г. Седьмой перерожденец родился также в семье Номундалая, и его звали Янчжин. Он получил от далай-ламы диплом, присваивавший ему титул "эрдэни-уйцзан-ахай-хутухта" /Там же, л. 5646 - 5656/.

4. Шива-ширэту-хутухта. По традиции, первого перерожденца в Халхе (17 предыдущих - в Индии и Тибете) звали Хатуджаб-эрдэни-уйцзан-нойон<sup>19</sup>. Он был вторым сыном хундүлэн-цүхэр-докшин-сайн-нойона. Прославился как номун-эдээн, построил кумирню, сделал "много на пользу религии и живых существ". Восемнадцатый перерожденец Лубсан Цэвэн родился в семье Тангарага из улуса тусалагчи левого крыла. Ездил учиться в Тибет и на обратном пути был захвачен войском Галдан-бошокту-хана. Среди ойратов проповедовал ламаизм /Там же, л. 5776/.

В сущности, из этих перерожденцев, признанных впоследствии действительными духовными лицами, были зая-пандита Лубсан Принлэй, эрдэни-пандита Лубсан Данцэн Чжалцан, перерожденцы эрдэни-мэргэн-нойон-хутухты и шива-ширэту Лубсан Цэвэна. Все другие являлись светскими лицами и были канонизированы позднее - в период формирования системы перерожденцев в Халхе в результате последующего признания их заслуг на благо учения. Составление ряда перерождений духовных лиц в Халхе оформляется, вероятно, в

XVIII в.<sup>20</sup>

Что касается духовных лиц, то в их биографии прослеживается определенная схема: рождение в семье феодала, часто по предсказанию тибетских иерархов, поездка в Тибет для обучения и получения от далай-ламы и панчен-эрдэни титула, возвращение в Монголию и религиозная деятельность. Можно выделить две главные тенденции: стремление монгольских феодалов слиться с верхушкой формирующейся церковной организации и действия тибетской церкви, направленные на поддержание своего духовного авторитета в Монголии.

Если говорить о тибетских иерархах и их отношениях с Халхой, то признание ими детей монгольских феодалов в качестве перерожденцев несомненно свидетельствует о стремлении привлечь феодалов на свою сторону, поскольку каждая школа боролась за расширение сферы влияния, а присвоение перерожденцам титулов - о проявлении духовного авторитета, который тибетское духовенство старалось поддерживать.

Монгольский ламаизм обязан своим появлением тибетскому: первоначальный приток в Монголию тибетских лам-миссионеров и их деятельность в качестве лам при феодалах, а также в качестве учителей первых монгольских духовных лиц способствовали этому. С обращением в духовенство части феодалов авторитет Тибета становился еще выше. Это происходило благодаря тому, что монгольские перерожденцы обучались в Тибете, и когда они возвращались в Монголию, вместе с ними отправлялись ламы, как правило представлявшие большую часть штата тибетского монастыря. Например, в 1662 г.

эрдэни-пандита-хутухта вернулся из Тибета с 60 ламами во главе с гэлунгом Даши Самбу и основал "Большой дацан" во владениях сайн-нойона, где установил хуралы и чтение номов по правилам Дашилунпо /120, с. 48/. Джебцзун-дамба-хутухта, строивший монастырь Их Хурэ Рибочэчжилин в 1654-1686 гг., получил от далай-ламы 50 лам для замещения ответственных постов - от главного настоятеля до иконописца /129, с. 10/. Таким образом, влияние Тибета на Монголию прослеживается в религиозной сфере и во второй половине XVII в.: монастырская жизнь складывается под воздействием тибетских лам как на дисциплинарном, так и на обрядовом уровне.

Внедрение феодалов в высшие слои церковной иерархии шло традиционным путем. Халхаские феодалы, как ойратские и южномонгольские, выделили из своей среды лиц, с детства посвятив их в сан. В четыре года первое посвящение получил джебцзун-дамба-хутухта /74, т. 1, с. 489/, зая-пандита Лубсан Принлэй принял обет в 5 лет /120, с. 46/, эрдэни-пандита-хутухту обучал специально выданный из Дашилунпо цорджи-лама Лубсан Яринпил /Там же, с. 48/.

Появление в халхаской церкви социальной группы, генетически связанной с правящей верхушкой, привело к зарождению института хубилганов, обеспеченного благодаря покровительству феодала. Каким было богатство духовенства, видно из примера ойратского Зая-пандиты: "Вот, кратко, количество подарков: казенных 10 000 лошадей, Джек-мнопа цорджи - 1 000 лошадей; у каждого из подведомственных ему главных лам более 500 лошадей, у каждого взрослого грамотного банди более 100 лошадей, у каждого неграмотного взрослого банди более 60 лошадей" /54, с. 10/. Кроме того что феодалы выделяли духовенству средства в виде даров /13, с. 19, 21/ и построенные специально монастыри, они начинают подносить буддийским монахам свое главное достояние, а именно скот и людей. Делалось это совершенно просто и легко еще и потому, что буддий-

21

ские монахи нуждались в учениках, которые могли бы продолжать их дело, и в слугах" /32, с. 185/. Передача феодалами своих подданных стала важным условием стабилизации экономического положения отдельных представителей церкви, а именно перерожденцев.

Монгольский академик Ш. Нацагдорж связывает появление шабинаров с именем джебцзун-дамба-хутухты, который в 1640 г. получил от тушету-хана в качестве шабинаров 108 семи- и восьмилетних мальчиков. После смерти тушету-хана этих шабинаров по требованию старших братьев джебцзун-дамба-хутухты поделили, и ему осталось 30 дворов. Два двора добавил дядя Дурэгч-нойон, и эти 32 двора положили начало шабинарам Ундур-гэгэна /117, с. 42/.

Б.Я. Владимирцов отмечал неоднократные случаи передачи феодалами своих подданных ойратскому зая-пандите, пленных корейских и китайских мальчиков Нейджи-тойну, что происходило ранее 1640 г. Шабинарами становились добровольно, о чем свидетельствует биография Нейджи-тойна /8, с. 37, 46-47/. Зарождение этого нового для Халхи социального института отмечено и в "18 законах". Уже в за-

конец 1620 г. упоминаются шабинары при определении наказания за совершенный проступок. В данном случае шабинары приравниваются к знаменщику, горнисту, тайджи, дарханам и т.п., т.е. к свободным, отсюда следует, что первоначально термин "шаби" имел значение "лам шавь" — ученик. И только стремление способствовать распространению ламаизма и укреплению позиций духовенства побудило монгольских феодалов увеличить число шабинаров настолько, что можно говорить об образовании еще одной, новой для Халхи социальной группы — шабибаров, являющихся подданными церковных феодалов. Число шабинаров у наиболее значительных духовных лиц росло довольно быстро. Джебцзун-дамба-хутухта, преследуемый войском Галдана, прибыл к маньчжурам в сопровождении 600 шабинаров. А например, халхаский зая-пандита-хутухта Лубсан Принлэй к моменту включения Внешней Монголии в состав Цинской империи приехал в Хухэ-хото со 163 семьями шабинаров /20, с. 230/. Вероятно, это не полная цифра для упомянутых хутухт. Ведь уже в 1652 г. при основании Сандуй-дацана хундулэн-цухэр подарил Лубсан Принлэю 200 семей шабинаров /120, с. 47/. Именно шабинары оказывали решающее воздействие на экономику монастыря и обеспечивали место перерожденцев в церковной иерархии тем лучше, чем большее количество их было в ведении перерожденца. Эти монастыри, как мы уже говорили, строились феодалами и подносились в качестве дара, чаще всего вместе с шабинарами, духовным лицам-хутухтам. Монастыри хутухт были первым типом культовых сооружений.

Вторым типом были княжеские культовые здания (храмы, кумирни, монастыри), которые к концу XVII в. переросли свое первоначальное значение и не только обслуживали потребности княжеской семьи, но и выполняли функции религиозного центра территориально-административной единицы. Монастыри обоих типов были связаны прежде всего с главами тех территориально-административных единиц, в кочевьях которых они находились. Связь эта определялась тем, что если владельцы первых — перерожденцы — были соединены с феодальной верхушкой родственными узами (как мы видели, это особенно характерно для XVII в.), то монастыри второго типа возникали в административных центрах при ставке феодала. Встает вопрос о характере церковной организации, которую эти монастыри составляли, и об их отношении друг к другу.

Исследователи, основываясь на поздней монгольской традиции и на наблюдениях путешественников XIX—XX вв., представляли халхаскую церковь как раз и навсегда данную структуру, во главе которой всегда стоял джебцзун-дамба-хутухта. Первым, кто попытался определить ламаистскую иерархию и церковь, был К.Ф. Кёппен (1859 г.). Называя джебцзун-дамба-хутухту третьим лицом ламаистского мира после далай-ламы и панчен-эрдэни и самым влиятельным лицом всей Монголии, он говорит о создании патриаршества уже в первой половине XVII в. /138, с. 376—377/. В сущности монголоеды мало расходятся в оценке положения джебцзун-дамба-хутухты в халхаской церковной иерархии. Как в XIX /41, с. 69;

74, т. 2, с. 480/, так и в XX в. /39, с. 35, 41, 106; 42, с. 188; 116, с. 91; 120, с. 43/ его называют главой монгольской церкви. Лишь Б.Я. Владимирцов оговаривается, что вследствие своего рождения "ургинский хутухта... сделался как бы (подчеркнуто нами. — Т.С.) главой всех монастырей Халхи и всех иерархов и других халхаских лам..." /32, с. 187/.

Личность джебцзун-дамба-хутухты интересовала русского монголиста А.М. Позднеева, который пытался определить его место в церковной иерархии Халхи. "Мы необходимо должны... признать важнейшим из них (событий. — Т.С.) рождение у тушету-хана Гомборджи сына, который впоследствии был объявлен хубилганом чжебцзун-дамба-хутухты, сделался главой буддийской церкви в Халхе и своею деятельностью имел громадное влияние на политическую жизнь халхасов". И далее он пишет: «Отмечая вместе с автором "Эрдэнийн эрихэ" это событие... мы оговариваемся, однако, в том, что придаем ему значение только по последствиям и думаем, что в свое время оно обратило внимание разве только семьи тушету-хана, да лиц, близких к нему. Что касается остальных халхасов, то для них рождение ребенка в доме тушету-хана не имело ничего особенного, ибо за этим ребенком в то время еще не признавали они наивного чудесного происхождения» /72, с. 122-123/. То есть, оценивая факт рождения джебцзун-дамба-хутухты, А.М. Позднеев считает, что последний не мог занимать ведущее положение в церковной иерархии Халхи с момента появления на свет. Комментируя события, происшедшие четыре года спустя, а именно собрание в Ширету Цаган-нур, исследователь пишет: "...халхасы провозгласили его главой своей буддийской церкви в Халхе и посадили ширетугею, то есть настоятелем монастыря, незадолго пред тем построенного при Цаган-нуре" /Там же, с. 133-134/. Могло ли положение джебцзун-дамба-хутухты за четыре года измениться настолько, что он стал главой церкви?

В тексте "Эрдэнийн эрихэ" это событие излагается так: "В этом же году в Халхе все халхасы совокупно впервые посадили его на кафедру в урочище Ширету Цаган-нур и, поднеся ему титул "гэгэн" и желтопоясную палатку, оказывали верховные почести" /Там же, с. 54-55/. С небольшими изменениями этот текст содержится в "Биографии джебцзун-дамба-хутухты": "Когда ему было пять лет, четыре халхаских хошуна возвели его на кафедру [монастыря] в местности Ширету-нур" /12, л. 126; 127, с. 19/. Это данные источников XIX в., периода, когда ламаизм в Монголии укрепил свои позиции и выработал определенные традиции в изображении событий и лиц, в частности джебцзун-дамба-хутухты.

В связи с этим интересно посмотреть монгольские летописи XVII в., как в них отражен факт появления в Халхе первого перерождения джебцзун-дамба-хутухты и как они это расценивали. Ни Лубсан Данцзан, ни Саган Сэцэн не упоминают его имени в своих сочинениях. В "Асарагчи нэртийн гуух" его имя перечисляется наряду с другими /6, с. 79/. В "Шара туджи" содержатся следующие краткие данные: "Сыновьями тушету-хана были благочестием и си-

локу совершенный Вачир Сайн-хан, Шидишири-бэйлэ, всеведущий, всемогущий, премудрый охранитель религии, великопепный хубилган, Дорджи Бинту" /97, с. 154/. Ниже, где кратко повторяется родовая монгольских князей, написано: "Сыновьями Гомбо Тушету-хагана были Цэвэн Сайн-хаган, Шидири-бэйлэ, Джебцзун Дамба-хутухту, Дорджи Бинту - всего четверо" /Там же, с. 168/. Здесь наблюдается лишь констатация того, что в семье тушету-хана, как и в семьях других халхаских феодалов, появился перерожденец. Хотя эти записи сделаны после 1650 г., когда ребенок был признан перерожденцем Таранатхи и ему было дано имя джебцзун-дамба-хутухта, избрание его главой церкви в Халхе не отмечено.

Этого и не могло быть, потому что до конца XVII в. при существовании номинального главы Халхи феодальные объединения на ее территории в политическом отношении фактически были самостоятельными. В связи с низким уровнем централизации власти, несмотря на отдельные попытки ее усиления, административное управление осуществлялось правителями в границах этих объединений. Поэтому становится понятным характер формирующейся церковной организации Халхи. Вследствие соперничества глав двух крыльев - дзасагту-хана на западе и тушету-хана на востоке, а также других феодалов в политической и социально-экономической сферах складывалась система монастырей, не зависящих от какого-либо центра. Но лидирующая роль монастыря джебцзун-дамба-хутухты несомненна и объясняется происхождением последнего. Поскольку Их Хурэ располагался неподалеку от ставки тушету-ханов - сначала отца (Гомбодорджи), а впоследствии брата (Чихундорджи) джебцзун-дамба-хутухты, т.е. по существу сливался с административным центром авторитетнейшего аймака Халхи, число донаторов в нем было велико, а средства поступало значительно больше, чем в другие монастыри Халхи. Кроме того, джебцзун-дамба-хутухту не только с рождения посвятили духовной жизни, но он первым из халхаских духовных лиц посетил Тибет.

Формирующийся авторитет Ундур-гэгэна использовал далай-ламу, который признал его перерожденцем Таранатхи. Тем самым далай-лама, во-первых, приобретал сильного союзника в лице тушету-хана, а во-вторых, смог включить бывшего противника в религиозной борьбе в число своих последователей: "Подчинение ее (школы. - Т.С.) совершалось исподволь, таким образом, что после смерти каждого сакьянского ламы пятый далай-лама насильно вводил в управлявшемся умершим ламой монастыре учреждения секты гелугпа. Так поступил он и по смерти Даранаты, принадлежавшего к джонанской школе сакьянской секты, обратив построенный Даранатой монастырь Дакдан-Пуцзук-лин к галдановскому толку" /74, т. 1, с. 491/. Для школы гелугпа, которая совсем недавно получила поддержку Гуши-хана, было очень важно увеличить число своих сторонников среди монголов. И для монгольских духовных лиц благословение далай-ламы, главы школы, ставшей первой в Тибете, также имело большое значение.

Признание V далай-ламой джебцун-дамба-хутухты перерожденцем Таранатки повысило духовную значимость его в глазах халхаских князей. И по возвращении из Тибета в 1653, а также в 1657 и 1681 гг. халхаские нойоны совершали обряд бату орошил, что всегда сопровождалось поднесением большого количества дорогих подарков /13, с. 19,21/. То, что джебцун-дамба-хутухта вернулся в Халху с титулом "хубилган" (перерожденец) известного тибетского ламы, выделило его также из среды монгольских духовных лиц, и понятно, почему уже в 1659 г. он получает возможность сам награждать титулом - имеется в виду эрдэни-пандита /113, с. 182/. Но в 1650-е гг. выделение джебцун-дамба-хутухты, вероятно, еще не имело общехалхаского значения.

Косвенным свидетельством места джебцун-дамба-хутухты в тот период могут служить данные китайских источников. Речь идет о событиях, когда маньчжуры особенно настойчиво требовали от монгольских князей клятвы о заключении союза и халхаские феодалы вынуждены были пойти на уступки. Среди тех, кто обратился с докладом к маньчжурскому императору, был джебцун-дамба-хутухта. "27 марта того же (1655) года джебцун-дамба-хутухта представил доклад, в котором просил мира и дружбы, а также поднес лошадей и соболя шкурки" /42, с. 149/. Но императорский указ с перечислением условий мира был отправлен всем князьям, приславшим посольство, и тушету-хану, который его не присылал, а заявление джебцун-дамба-хутухты осталось без ответа /Там же/. Если бы джебцун-дамба-хутухта выполнял ту роль, которую ему приписывают впоследствии, то, вероятно, маньчжурское правительство не преминуло бы использовать его авторитет и влияние для того, чтобы ускорить заключение союза с монгольскими князьями.

По мере роста престижа тушету-хана в Халхе усиливается духовный авторитет и экономическое положение джебцун-дамба-хутух-

ты<sup>22</sup>. Но поскольку Халха все-таки представляла собой союз самостоятельных хошунов, формирования единой церковной организации в XVII в. не произошло. И если заметна связь джебцун-дамба-хутухты с перерожденцами Сайн-нойоновского аймака, бывшего до 1725 г. в ведении тушету-хана, то связь его с другими иерархами не прослеживается.

Источники, а вслед за ними и исследователи, связывают переход монголов в маньчжурское подданство с именем Ундур-гэгэна. На наш взгляд, прав был А.М. Позднеев, когда писал: "В действительности влияние его в данном случае не могло простираться далее, как на князей Тушету-хановского аймака" /72, с. 199/. В летописи "Эрдэнийн эрихэ" говорится о том, что князья переходили к маньчурам не одновременно, а по мере наступления войска Галдан-бошокту-хана, которое принуждало их к этому. "Так первым из дзасаков халхаских явился пред Канси сэцэн-хановский Хонхор-дайчин" /Там же, с. 197/, вслед за ним - тушету-хан Чихундорджи с джебцун-дамба-хутухтой и феодалы Сэцэн-хановского аймака с подданными /Там же, с. 218/. "За сим, после того, как Галдан, соб-

рав тридцать тысяч войска и разграбляя Халхи, дошел до Хангайских гор, народ подлежащего аймака западной стороны (то есть Дзасакту-хановского) сильно взволновался и младший брат Шара'я Цэвэнчжаб вместе с сородичем своим Сэрэн-аха'ем и прочими пришел поддаться" /Там же, с. 77/. Вероятно, кроме того, что халхасы бежали на восток от наступающего войска Галдана, поражение сильнейшего монгольского феодала показало другим их слабость перед лицом противника, и поэтому переход тушету-хана к маньчжурам побудил к тому же других халхаских феодалов.

Когда в 1691 г. состоялся Долоннорский сейм, на котором было оформлено включение халхаских хошунов в состав маньчжурской империи, "согласно высочайшему повелению Джебцзун Дамба-хутухты возвели в достоинство великого ламы и дали ему в управление желтую веру" /Там же, с. 79/.

Такое отличие одного лица, которое бы обладало духовным авторитетом в Халхе, было необходимой мерой, продиктованной политической обстановкой. Поддержка, оказанная школе гэлугпа Гуши-ханом, укрепила ее позиции в Тибете. Влияние далай-лам возросло в результате деятельности V далай-ламы. "Благодаря мудрой внутренней политике пятого далай-ламы постоянная борьба за власть между различными сектами была прекращена, деятельность по объединению страны была успешной" /150, с. 58/. Поскольку в сфере деятельности далай-ламы входила и Халха, где, как мы видели, его духовный авторитет был велик и где ламаизм завоевывал все более сильные позиции, то, направляя линию внешней политики Тибета, маньчжуры могли бы контролировать и всю Монголию.

Но последующие события показали, что действия тибетских иерархов не только не способствовали политике маньчжуров, но и противоречили ей. В 1674 г. в юго-западной провинции Китая произошло восстание под предводительством У Саньгуя. В этой ситуации Лхаса заняла позицию поддержки мятежника. Канси получил письмо от имени далай-ламы с предложением простить У Саньгуя. После смерти последнего восстание возглавил его сын, который тоже поддерживал отношения с Лхасой. Маньчжурское правительство перехватило его письмо, в котором он предлагал далай-ламе два района в Западной Юньнани, если тот обеспечит ему безопасность со стороны Кукунора /143, с. 19/.

Независимость политики Лхасы проявилась также в конце XVII в. в период ойрато-халхаской войны. Была ли у тибетского государства цель создать панламаистское государство и был ли Галдан тем человеком, которого оно использовало для достижения своей цели, — вопросы специального исследования. Но несомненно то, что Галдан пользовался расположением Тибета вопреки желанию маньчжурского правительства. Изменение ситуации в регионе требовало ослабления связей монгольского духовенства с Тибетом и изменения характера этих связей.

В положении джебцзун-дамба-хутухты в ламаистской церкви Халхи XVII в. отразилось основное противоречие этого периода — стремление к объединению на фоне реальной раздробленности. В то

время обшехалхаского религиозного центра, способного объединить вокруг себя все монгольское духовенство, не существовало, хотя интегрирующая роль монастыря джебцун-дамба-хутухты обозначилась для Тушету-хановского аймака, куда входили также перерожденцы выделившегося из него впоследствии Сайн-нойоновского аймака. Наметилось неформальное лидерство джебцун-дамба-хутухты; об этом свидетельствует то, что из представителей духовенства Халхи только он присутствовал на примирительном съезде 1686 г.<sup>23</sup>

Итак, в структуре халхаской ламаистской администрации XVII в. можно выделить лишь монастырскую, которая в большой степени была заимствована из Тибета. Уже в 1620-е гг., по данным монгольских источников XVII в., отмечались следующие административные должности: цорджи, умцаад, гэсхуй /121, с. 99/, должность ширетуя в монастыре Цаган-нур в 1640 г. получил сын Гомбодорджи, будущий джебцун-дамба-хутухта /72, с. 133-134/. Духовные лица, достойные занять административные посты, были привезены из Тибета эр-дени-пандита-хутухтой /120, с. 48/ и джебцун-дамба-хутухтой /129, с. 10/. Эти административные должности занимали лица духовного звания.

В формирующейся структуре монгольской церкви XVII в. четко отразилась социально-политическая организация монгольского общества, степень его консолидации, поэтому вполне понятно отсутствие территориальной и центральной администрации. Связь между светскими властями и перерожденцами, с одной стороны, и администрацией монастыря — с другой осуществлялась непосредственно без назначения специальных должностных лиц в рамках светского административного управления. По отношению друг к другу монастыри были автономны: они не организовывались в единую систему, их появление и развитие не планировалось каким-либо (светским или религиозным) центром, экономически они зависели от донаторов и деятельности своих казначейств. Автономия монастырей определялась также образованием института хубилганов, которым монастыри дарились и которые при покровительстве феодалов находились под влиянием духовного авторитета тибетской церкви. В обрядово-культурной и теоретической сферах монгольского ламаизма связи с тибетскими ламаистскими центрами также играли важную роль.

Маньчжуры, которые намеревались использовать ламаизм как дополнительный и важный фактор в монголо-маньчжурских отношениях для реализации своих экспансионистских планов, а впоследствии, с включением Халхи в состав Цинской империи, для закрепления своего господства, обратили внимание на связь монгольского духовенства с тибетскими иерархами и с самого начала попытались ослабить эти связи, поскольку маньчжурского императора не устраивал политический курс Тибета. Перед маньчжурами встал вопрос контроля и регулирования дальнейшего развития халхаской церковной организации.

ЛАМАИСТСКАЯ ЦЕРКОВЬ ВНЕШНЕЙ МОНГОЛИИ

В ПЕРИОД МАНЬЧЖУРСКОГО ГОСПОДСТВА

(1691-1911 гг.)

СОЗДАНИЕ ПЕКИНОМ АДМИНИСТРАТИВНОГО УПРАВЛЕНИЯ  
ВНЕШНЕЙ МОНГОЛИЕЙ.

ОТНОШЕНИЕ ДИНАСТИИ ЦИН К ЛАМАИЗМУ

Уже в ранний период существования маньчжурского государства для контактов с соседними монгольскими племенами было создано специальное учреждение, носившее название Мэнгу ямэнь - Монгольский ямынь (сведения о времени создания этого органа не сохранились /42, с. 160/), в 1638 г. переименованное в Лифаньюань. В процессе завоевания монгольские племена организовывались маньчжурами в хошуны по собственному образцу. Создание хошунов - длительный процесс, прошедший различные стадии. Если первые монголы - племена, перешедшие к маньчжурам, включались в маньчжурские знамена, то с расширением маньчжурской экспансии увеличившийся приток монголов потребовал организации отдельных монгольских знамен, а завоевание Чахарского ханства привело к полной перестройке управления монголами. Созданные в 1636 г., монгольские знамена были поставлены в положение "внешних вассалов". Впоследствии число их достигло 49. "Знаменная система, сочетавшая в себе функции военной и гражданской систем управления, позволяла маньчжурскому правительству, сохраняя видимость некоторой внутривластной самостоятельности феодалов Южной Монголии, а впоследствии и Халхи, держать их, как и все монгольское население, в постоянной зависимости от центральной власти и под ее строгим контролем" /42, с. 158/. Формирование системы управления Монголией хошунного (знаменного) типа определялось тем, что маньчжуры сразу возложили на монголов выполнение военной функции: вначале в борьбе против Китая, потом против Джунгарского ханства. "На протяжении всей истории династии (Цин. - Т.С.) монгольские отряды выступали как полицейская сила в самом Китае, особенно во время больших восстаний конца XVIII в. и XIX в." /140, с. 149/.

В Халхе военно-административная система управления была введена указом Канси от 1696 г. Аймаки и хошуны, прежде лишь административные единицы, представляли собой военные подразделения: аймак являлся корпусом и разделялся на хошуны-дивизии, которые состояли из сомонов или эскадронов по 150 всадников каждый; шесть эскадронов составляли полк /26, с. 371/. В XIX в. 86 хошунов Внешней Монголии выставляли 169 эскадронов /Там же, с. 371/. Мужчины от 18 до 60 лет считались военнообязанными,

по требованию маньчжуров монголы обязаны были выставлять определенное количество войска.

Основной военно-административной единицей был хошун, а главным административным лицом — дзасак — глава хошуна. Дзасаки обладали неограниченной властью в своем хошуне и утверждались маньчжурским императором с получением печати на монгольском и маньчжурском языках. Учреждение этой должности имело большое значение для маньчжуров, так как формально, особенно в начале правления маньчжурской династии, она была не наследственной, дзасак назначался маньчжурским императором. Это подрывало значение аймачных ханов, особенно с образованием в 1728 г. сеймов. Аймаками управляли уже не наследники-ханы, а дзасаки, выбранные из числа дзасаков аймака. Дзасак осуществлял как военное, так и гражданское управление, поэтому в его администрации были помощники, ведавшие этими сферами, — соответственно дзахирагчи и тусалагчи. Высшим органом местной администрации был сейм, созываемый раз в три года, на котором решались судебные, хозяйственные и административные дела, если они касались всего аймака, и проводилась перепись. "Сейм проверяет экономическое положение каждого хошуна, назначает князей и лам на очередные поездки в Пекин, для представления императору, распределяет правительственные повинности и налоги, назначает чиновников для отбывания службы при различных управлениях, казенных табунах, стадах, почтовых станциях, пограничных караулах и пр." /50, с. 37/. Между сеймами все вопросы внутреннего управления решал его председатель, избираемый из числа князей хошуна и утвержденный императором.

Монголия в составе маньчжурской империи была ее географической окраиной, а Северная Монголия к тому же — территорией, граничащей с Россией. Это во многом определяло функции монголов по отношению к Цинской империи, главная из которых — охрана границ. Выполнению этой задачи были подчинены обязанности монголов: укомплектование людьми и скотом и содержание караулов и уртонов, выпас скота, принадлежащего императору и армии, комплектование и снабжение армии в походе и на сборах. Формально маньчжуры не взимали с монголов прямых налогов /23, с. 111/, налог с населения уходил на внутренние нужды, т.е. на содержание аймачного, хошунного аппарата. В действительности же мы наблюдаем постоянные поборы — в 1715—1735 гг. маньчжурская армия взяла с Халхи свыше 4 млн голов скота, в 1728 г. по низким ценам был закуплен скот на 3 млн лан серебра /128, с. 101/. Да и выполнение основных повинностей было достаточно обременительным, например, обслуживание уртонов трех родов: хошунных, аймачных и императорских (курьерских). Последние, по некоторым данным, требовали ежегодно до 3 млн голов скота /Там же, с. 103/. Из 82 караулов 70 обслуживали монголы: 23 алтайских поста и 47 халхаских. Ежегодно 23 поста Алтая требовали 4 тыс. лошадей и 25 тыс. овец /Там же, с. 104/.

Выполнение этих повинностей лежало на плечах основной группы эксплуатируемого населения — албату. С установлением маньч-

журского господства араты разделялись на три большие группы: албату, хамджилга и шабинаров. Албату – сомонные араты, обязанные выполнять общегосударственные повинности: военную, уртонную, караульную – и повинности в пользу хошунного управления, так как, с одной стороны, они являлись подданными императора, а с другой – данниками дзасак-нойна /117, с. 30/. Хамджилга – принадлежащие феодалам араты, в обязанности которых входило содержание господ. Число семей хамджилга, принадлежавших феодалам, зависело от титула последних: цинь ван – 60 семей, цзюнь ван – 50, бэйлэ – 40, бэйсэ – 35, гун – 30, улсын тавнан – 40, хошой тавнан – 30, терийн тавнан – 20, гайджи I степени – 15, гайджи II степени – 12, гайджи III степени – 8, гайджи IV степени – 4 /Там же/. "Монгольским князьям запрещалось продавать не только албату, но и своих личных хамджилга. Им также запрещалось иметь хамджилга сверх установленных норм, самовольно обменивать их на албату и т.д." /62, с. 17/. Феодалы, у которых число хамджилга превышало положенное, обязаны были переводить эти излишние семьи в разряд сомонных аратов. Но они не только не делали этого, но и довольно часто заменяли своих наиболее обедневших хамджилга обеспеченными сомонными аратами.

Эти юридические установки не соответствовали истине. Владетельные князья-дзасаки фактически были полновластными хозяевами. "Они пользовались широким судебным-административным правом, собирали налоги со всего хошуна, за исключением хамджилга (других феодалов. – Т.С.) и тайджи" /63, с. 102/. Эта тенденция особенно усилилась в XIX–XX вв. Сначала же маньчжуры не только ограничили число подданных у феодалов, но и установили максимальные размеры налогов: "Все разностепенные монгольские князья и тайцзи, у коих существуют свои наследственные поместья, должны ежегодно брать подати не более, как по нижеследующему расписанию, а именно: с каждой семьи, имеющей более пяти голов рогатого скота, брать барана, с 20 овец также одного... Всем халхаским ханам и разностепенным князьям должно довольствоваться теми только податями с их крепостных людей, какие предписаны законами, и ни под каким видом не обременять их излишними налогами" /92, т. 2, с. 132–133/. Все эти меры маньчжурского правительства имели одну цель – обеспечить выполнение повинностей маньчжурского государства.

Органом цинского аппарата, осуществлявшим административный контроль, являлся Лифаньюань, преобразованный из Монгольского ямыня в 1638 г. и известный как Палата внешних сношений<sup>1</sup> (24 октября 1906 г. преобразованную в Лифаньбу – Министерство колоний /26, с. 134/). Если структура Лифаньюань практически оставалась неизменной /26, с. 134–135; т. 1, с. VII–VIII 137, 162–164/, то органы китайской администрации во Внешней Монголии, появившиеся не сразу, постепенно менялись.

Первым представителем маньчжурской администрации был уялсуйтайский цзянцзюнь – командующий войсками /50, с. 34/. Должность эта возникла в 1733 г. в период войн с джунгарами, и функ-

цией цзянцзюня действительно было командование маньчжуро-монгольской армией в Халхе. Первоначально власть цзянцзюня, как военная, так и гражданская, распространялась на всю Халху, но с назначением амбаней в Ургу, Кобдо и впоследствии на Алтай его значение падало. Это связано также с тем, что "начальное превосходство цзянцзюня в действительности было не институциональным, а функциональным, так как центр тяжести в XVII в. лежал на западе Монголии" /140, с. 166/. В ведении улясутайского цзянцзюня остались: 1) военные и гражданские дела двух западных аймаков Халхи, урянхайцев оз. Хубсугул и Танну, комплекс уртонов Западной Халхи; 2) верховное военное управление восточными халхаскими аймаками. В решении административных и судебных дел Западной Халхи ему помогали два улясутайских амбаня.

Гражданское управление восточной частью Халхи - Тушету-хановским и Сэцэн-хановским аймаками - находилось в руках ургинских амбаней, один из которых был монголом, а другой - маньчжуром. Несмотря на формальное равенство их власти, главенствующее положение занимал маньчжур. Появление ургинских амбаней связано с событиями, имевшими место во Внешней Монголии в середине XVIII в., а именно с борьбой джунгаров за независимость и с анти-маньчжурским движением 1755-1758 гг.<sup>2</sup>

После установления мира в Халхе маньчжуры сочли нужным в 1758 г. в место пребывания джебцзун-дамба-хутухты назначить монгольского амбаня - князя Санцзай Дорджи, который только что прославился, участвуя в подавлении движения в качестве тусалагчи цзянцзюня /140, с. 167/. Задачей его было помогать шабинскому ведомству в управлении подданными хутухты и решать с Россией пограничные дела. А в 1761 г. был назначен второй амбань - маньчжур. Сначала ургинские амбаны действовали на правах помощников улясутайского цзянцзюня, впоследствии, в 1786 г., им было передано управление делами Тушету-хановского и Сэцэн-хановского аймаков. Им же вменялось в обязанность заведование границами с Россией. Они имели право непосредственных сношений с Пекином, и их зависимость от улясутайского цзянцзюня была номинальной, так как выражалась лишь в предоставлении ему копий с донесений в Пекин /26, с. 379/.

В середине XVIII в. был образован Кобдоский округ. Кобдо в качестве постоянного административного центра оформился в 1762 г., и кобдоский амбань "самостоятельно распоряжается в 20 хошунах в отношении административных и судебных дел, представляя лишь на утверждение цзянцзюня все то, что подлежит решению верховных органов в Пекине /50, с. 35/.

При амбанах были две службы: 1) ямынь (управление) дзаргучая - чиновника, ведавшего делами лиц китайского и маньчжурского происхождения, проживавших во Внешней Монголии; 2) джаса - "очередное управление" для разбора монгольских дел, службу в котором по очереди исполняли монгольские феодалы.

Так же постепенно, как и административное управление Внешней Монголией, складывался механизм взаимодействия государства

и монгольской церкви. В Китае традиция патронирования государством буддийских монастырей и монахов, зародившаяся в танский период, нашла свое продолжение в политике последующих правящих династий. Если для монголов Юаньской династии буддизм был государственной религией и они отдавали предпочтение одной школе (сакьяна), то династия Мин, покровительствовавшая буддизму (как собственно китайскому, так и различным школам в Тибете и Монголии) из политических соображений, не выделяла ни один монастырь, и ни одна школа не стала первой по важности /130, с. 443/. При первом минском императоре, воспитывавшемся в монастыре, посвящение в монашество так поощрялось и число монахов выросло настолько, что возникла необходимость ограничить их количество. Для этого были учреждены экзамены (несдавших лишали монашеского звания и они становились светскими людьми, за исключением лиц старше 60 лет) и в 1418 г. издали декрет, согласно которому в каждом департаменте ежегодно посвящалось в монахи не более 40 человек<sup>3</sup> /Там же, с. 435/.

Минский двор не только опекал монастыри внутри страны, но и поддерживал в политических целях различные тибетские школы, что выражалось в присвоении высоких почетных титулов настоятелям крупных монастырей. Духовенство "было включено в систему местной администрации и в тибетских землях составляло наиболее важную и наиболее активную часть аппарата" /57, с. 59/.

Маньчжуры, придя к власти, в отношении ламаизма продолжили политику Мин, а не Юань. "Уже у Нурхачи четко определилось утилитарное отношение к буддизму. Он совершенно осознанно видел в нем эффективное средство воздействия на монголов" /Там же, с. 77/. Начальный этап знакомства маньчжуров с ламаизмом остается неизвестным, но в 1627 г. первая делегация тибетских лам была принята Тайцзуном. И с этого времени ламы как представители маньчжурского двора ведут переговоры с Мин и с монголами /130, с. 497-498/.

Мы видели, как благодаря покровительству монгольских князей со второй половины XVI в. ламаизм постепенно приобретал все большее значение среди монголов. Поэтому уже в процессе завоевания Южной Монголии маньчжурский двор проводит в отношении духовенства политику, направленную на привлечение его на свою сторону. Маньчжуры используют выработанный Китаем принцип "управлять соседними народами согласно их обычаям" /57, с. 123/ и в отношении кочевых народов. Указ Абахая от 15 июня 1632 г., в котором он, определяя поведение маньчжуров на территории Монголии, особо отмечает обращение с монахами: "Не разрушайте здания храмов и не забирайте находящуюся в храмах утварь. Нарушивших приказ карайте смертью. Не беспокойте находящихся в храмах монахов, не забирайте их имущество, однако записывайте число монахов и докладывайте. Не разрешаю размещаться на постой в храмах. С ослушавшихся будет спрошено за преступления" /42, с. 57/.

Маньчжуры, которые впоследствии использовали конфуцианство в качестве официальной идеологии, из политических соображений

всегда покровительствовали ламаизму. В 1621-1630 гг. ими был построен храм. Для статуи Махакалы, привезенной чахарами, был построен Шара-сумэ в Мукдене (1636-1638 гг.) /131, с. 498/. С момента завоевания Южной Монголии маньчжуры не оставляют без внимания деятельность проповедников, что видно на примере Нейджи-тойна: когда Нейджи-тойн с тридцатью учениками прибыл в Мукден, он был приглашен к императору, который предложил построить здесь для него монастырь, от чего Нейджи-тойн отказался /8, л. 416/; необходимые для написания Ганчжура бумагу, чернила, кинovarь привозили тоже из Мукдена /Там же, л. 736/; а когда двор переехал в Пекин, в период пребывания там Аридугсан-тойна туда был приглашен Нейджи-тойн /Там же, л. 726/.

В отношении династии Цин к ламаизму мы наблюдаем две тенденции: с одной стороны, она осуществляла контакты с представителями всех направлений тибетского ламаизма, с другой - школе гэлугпа оказывалось предпочтение, так же как в свое время династия Юань выделяла школу сакьяпа, а династия Мин - кармапа. Первая тенденция - покровительство всем школам Тибета - обусловлена указанным выше принципом "управлять соседними народами согласно их обычаям". Этим определяются универсальный, т.е. для всех направлений, характер указа Абахая от 1632 г. и первые послания маньчжурского императора главам тибетских школ /57, с. 82-86/. Вторая тенденция была вызвана всем ходом монголо-тибетских отношений, важнейшими вехами которых были: контакты Алтан-хана с III далай-ламой Соднам Чжамцо; признание в качестве IV далай-ламы Йондан Чжамцо и помощь, оказанная ему и возглавляемой им школе гэлугпа монголами в борьбе за власть в Тибете; поддержка Гуши-ханом V далай-ламы в завоевании главенства в стране. Эта кампания, проведенная Гуши-ханом, состояла из нескольких этапов: победа над кукунорскими монголами й паломничеством в Тибет в 1638 г., разгром бонпосцев в Каме в 1640 г., взятие Шигацэ и монастыря школы кармапа в 1642 г. Завершилось это все церемонией передачи Гуши-ханом V далай-ламе власти над Тибетом /51, с. 84-85/.

Звеном монголо-тибетских отношений были и халха-тибетские, о чем говорилось в предыдущей главе. Поэтому вставшая перед маньчжурами после 1636 г. задача покорения Северной Монголии определяла вторую тенденцию - расширение и углубление во второй половине XVII в. контактов именно со школой гэлугпа. И приглашение V далай-ламы в Пекин объясняется тем, что в "настоящее время (1652 г. - Т.С.) монголы Халхи еще не приведены в покорность" (цит. по /57, с. 98/). Для скорейшей реализации своих планов маньчжуры намеревались использовать авторитет V далай-ламы как дополнительный и важный фактор в монголо-маньчжурских отношениях.

Уже в 1639 г. маньчжурский император направил в Тибет посольство во главе с Чахань-ламой с письмом высшему духовенству, где выражал желание способствовать распространению ламаизма. Одновременно из Тибета к маньчжурскому императору прибыло

посольство Илагутсан-хутухты, которое, возвратясь на родину в 1643 г., привезло письмо от императора V далай-ламе и представителям некоторых других школ. Начальные тибето-маньчжурские отношения, когда ни одна школа не выделялась, вскоре получили дальнейшее развитие в сторону расширения контактов именно с гелугпа благодаря как стабилизации ее положения в Тибете в результате помощи Гуши-хана, так и обострившейся в 1640-е гг. ситуации в Халхе. В 1648 г. из Китая в Тибет отбыло посольство, которое привезло V далай-ламе приглашение в Пекин, куда он прибыл в конце 1652 г. Мы не будем останавливаться на подробностях этого визита, он достаточно освещен в литературе /57, с. 88-133; 138, с. 168; 143, с. 9-17; 147, с. 245-248/. Для нас важно подчеркнуть, что когда далай-лама решил вернуться в Тибет, то «совет ванов и сановников выразил опасение, что если "еще раз не выяснить обстоятельства (заставившие далай-ламу принять такое решение. - И.Е.), это может нанести далай-ламе обиду и [он] уедет, а тогда внешние государства, Халха, ойраты непременно взбунтуются"» /42, с. 97/.

В 1656 г. маньчжурам и без вмешательства далай-ламы удалось принудить халхасов заключить союз, однако они не оставляли надежды сделать далай-ламу проводником своей политики в монгольской среде. Но в сущности им это сделать не удалось - Тибет был совершенно независим от Пекина. Самостоятельность политики далай-ламы во второй половине XVII в. обуславливалась тем, что "китайско-тибетская граница с реально политической точки зрения гораздо больше в этот период напоминала межгосударственную, чем внутригосударственную" /57, с. 155/.

Поскольку усиление Джунгарского ханства, которое воспользовалось разногласиями халхаских феодалов и постепенно подчинило отдельных феодалов правого крыла, вызвало опасения цинского императора, то он использовал все возможные средства, чтобы остановить Галдан-бошокту-хана и не позволить ему развернуть военные действия в Халхе, на которую претендовал сам. Кроме указов, которые были посланы маньчжурским императором халхасам и ойратам с предложением о перемирии, Государственный совет принял решение обратиться к V далай-ламе с просьбой содействовать установлению мира.

В 1688 г. маньчжурское посольство отправилось в Лхасу, а в конце 1689 г. в Пекин прибыла ответная миссия, которая от имени далай-ламы предложила императору передать в руки Галдан-бошокту-хана халхаских тушету-хана и его родного брата джебцзун-дамба-хутухту. То есть это предложение далай-ламы полностью соответствовало требованию Галдан-бошокту-хана и не отвечало планам Канси. Лхасское правительство не только не выполнило задачу, поставленную перед ним императором, но и выступило союзником противной стороны. Когда Канси убедился в том, что Далай-лама не будет служить проводником его политики, он решил создать институты, контролирующие ламаистскую церковь в регионе, населенном монгольскими народами. Самостоятельное развитие Внутренней и

Внешней Монголии, сознательно разделенных Канси, привело к формированию отдельных, но связанных между собой структур. Если церковная организация Внешней Монголии складывалась без вмешательства маньчжуров, то создание Пекинского ламаистского центра, возглавляемого чжанчжа-хутухтой, явилось результатом деятельности Канси. И функции Пекинского ламаистского центра были шире, чем просто руководство религиозными делами Внутренней Монголии, задачи центра были определены с момента его образования. Зарождение центра духовного управления ламаистами связано со строительством монастыря Шара-сумэ в Долонноре и приглашением туда чжанчжа-хутухты. Решение об учреждении этого монастыря было принято еще на Долоннорском съезде 1691 г., а строительство его длилось с 1701 по 1705 г. Новый монастырь создавался не только как культовое здание, но и как религиозный центр, который должен был играть определенную роль в планах маньчжурского двора. Император распорядился: "Основать монастырь на пользу религии и живых существ, особенно для восьми внутренних, сорока девяти внешних хошунов, Халхи и ойратов. В этот монастырь собрать по одному хувараку от каждого дзасака: сорока девяти старых монгольских южных и, кроме того, от пятидесяти с лишним вновь образованных халхаских и установить общину хувараков числом 108" /9, л. 107а/.

Интересно, что, создавая новый монастырь, император пригласил туда не джебцун-дамба-хутухту, который присутствовал на съезде, а другого ламу. Причиной этого было то, что Канси, вероятно, и в духовной сфере решил сохранить разделение Монголии на Северную и Южную. И также возможно недоверие императора к джебцун-дамба-хутухте, вызванное тем, что последний не спешил принимать подданство. Духовным главой этого центра (не настоятелем монастыря /145, с. 155/) стал чжанчжа-хутухта, который не принимал участия в съезде. Он был настоятелем монастыря Гонгун в Кукуноре, на обратном пути с хурэнбилчирского съезда посетил Пекин в качестве секретаря галдан-ширеты и произвел впечатление на императора во время теологического диспута. В 1691 г. он освятил место строительства будущего монастыря. В 1693 г. чжанчжа-хутухта был призван Канси в Пекин, и с этого времени его деятельность находилась под полным контролем императора: любое передвижение, посещение монастыря - все это чжанчжа-хутухта мог делать только с его разрешения. Даже на освящение монастыря он должен был испрашивать согласие императора. I чжанчжа-хутухта Агван Лобсан Чойдан (1642-1714) выполнял важные поручения императора: уже в 1697 г. как его представитель он присутствовал при чествовании VI далай-ламы, а по пути в Лхасу на это торжество он посетил кукунорских монголов, в среде которых зрело недовольство политикой маньчжуров, и выполнял роль миротворца, в то время как джебцун-дамба-хутухта находился в Пекине. С построением Долоннорского монастыря произошло оформление этого религиозного центра во главе с чжанчжа-хутухтой, которому было предписано летом жить здесь, а зимой - в Пекине. Присутствие им-

ператора на освящении монастыря – свидетельство того, какое значение Канси придавал ему и той особой роли, которая ему отводилась как центру, контролирующему духовную жизнь огромного региона.

На первый взгляд кажется, что связь императора и чжанчжа-хутухты обосновывается концепцией "двух законов". Именно поэтому Х.Р. Кэмпфе пишет, что такая связь уже была в разных вариантах между Пагба-ламой и Хубилай-хаганом, III далай-ламой и Алтан-ханом, V далай-ламой и Гуши-ханом /137, с. 291/. Но существенным является то, что в отличие от этих правителей, использовавших ламаизм в качестве идеологического обоснования своей власти, маньчжурский двор видел в нем лишь средство влияния на включенные в империю ламаизированные области, а отношения чжанчжа-хутухты с императором определялись как отношения лама – донатор, а не учитель – ученик /145, с. 159/. В его функции входило: проводить службы, посвященные императору по поводу некоторых событий государственной важности, молитвенные чтения в ламаистских храмах по смерти членов императорской фамилии. Но нигде не упоминается, что чжанчжа-хутухта преподавал императору учение /Там же, с. 159–160/.

В обязанности Пекинского ламаистского центра, возглавляемого чжанчжа-хутухтой, входило осуществление связи императора с тибетской и монгольской церковью, поэтому чжанчжа-хутухта и галдан-ширету служили посредниками для тех монгольских и тибетских хутухт, которые прибывали в Пекин. Пекинский ламаистский центр играл подчиненную роль, задачи центра определились в деятельности I чжанчжа-хутухты – осуществлять контроль ламаистской церкви Внутренней Монголии, расширять контакты с Тибетом. Несмотря на введение в Долоннорский монастырь представитель И Халхи, было неясно, "насколько монастырь действительно выполнял задачу, предназначенную ему Канси в отношении Северной Монголии" /Там же, с. 156/. Это замечание справедливо для начала функционирования Долоннорского монастыря и деятельности I чжанчжа-хутухты.

В расширение сферы деятельности Пекинского ламаистского центра (Долоннорский монастырь был летней резиденцией чжанчжа-хутухт) определенный вклад внесли II чжанчжа-хутухта и маньчжурские императоры. Большое значение имела передача Юн-Чжэном в 1732 г. своей резиденции, которая превратилась в ламаистский монастырь Юнхэгун. В годы правления Цянь Луна (1736–1796) он был расширен и образовано четыре факультета. По замыслу императора здесь должна была находиться "первая кафедра для преподавания и объяснения ламам их веры" /92, т. 2, с. 207/. Об универсальности его для монгольского ламаистского мира свидетельствует то, что в нем предписывалось обучаться 80 монгольским детям – 60 из Внутренней Монголии и 20 из Внешней – и по окончании курса набор производить вновь. Содержание обучавшихся обеспечивалось их дзасаком /Там же, с. 232/. Император издал указ, в котором говорилось, что дела по собранию лам, форма проведения религиозных служб и т.п. должны соотноситься с ортодоксальной прак-

тикой учения /141, с. 77/. В этом же монастыре проводилась жеребьевка по избранию перерожденцев в присутствии членов Палаты внешних сношений и чжанчжа-хутухты /92, т. 2, С. 206/. Значение монастыря в качестве религиозного центра сохранялось долго. Еще в 1870 г. в нем было около 1500 лам /141, с. 78/.

Чжанчжа-хутухта и другие духовные лица, принадлежавшие к Пекинскому ламаистскому центру, в частности галдан-ширету, проводили большую литературную работу, важную для всего монгольского ламаистского мира: редактировали монгольский Данчжур (1742-1749), переводили Ганчжур с китайского языка на маньчжурский (1772-1790), составляли указатель культовых объектов Пекина /137, с. 310/. II чжанчжа-хутухта являлся также цензором издававшихся в Пекине ламаистских изданий на тибетском, монгольском, иногда на маньчжурском и китайском языках /132, с. 72-158/.

Наряду с этими, общими для всего ламаистского мира Цинской империи, функциями чжанчжа-хутухты существовали и особые отношения с Халхой в отдельные периоды. Так, например, в 1763, 1771, 1781 гг. в Долоинноре II чжанчжа-хутухта дал посвящение III и IV джебцун-дамба-хутухтам /137, с. 318/. Особые взаимоотношения II чжанчжа-хутухты и II джебцун-дамба-хутухты определялись событиями 1756 г. в Халхе в связи с выступлением Чингунчжава /Там же, с. 196/. Благодаря авторитету, который имел II чжанчжа-хутухта как знаток учения, эрдэницзуские ламы обращались к нему в 1775 г. по поводу проведения обрядов, посвященных Гомбо-гуру /13, с. 29/, и в 1785 г. просили совета, какую школу им открыть в Эрдэни-цзу /Там же, с. 31/. Какими были контакты отдельных представителей ламаистской церкви Халхи и какую роль при этом играл Пекинский ламаистский центр, мы покажем ниже.

## ПОКРОВИТЕЛЬСТВО МОНГОЛЬСКИХ КНЯЗЕЙ ЛАМАИЗМУ. УКРЕПЛЕНИЕ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ОСНОВЫ ЛАМАИСТСКОЙ ЦЕРКВИ

С возвращением в свои кочевья и со стабилизацией положения после ойрато-халхаской войны монгольские князья продолжали покровительствовать ламаистской церкви. Если характер связи Внешней Монголии с Цинской империей определялся "Уложением палаты внешних сношений", которое устанавливало формы взаимоотношений, то внутренние дела Внешней Монголии решались местной администрацией на основании кодифицированного монгольского права - "Халха Джирум". Из этого свода законов мы видим, что ламаистское духовенство стало частью монгольского общества и монгольские князья по-прежнему являлись его патронами, следуя в этом политике Хубилая, о чем они заявляли сами /43, с. 188/. Покровительство монгольских князей в XVIII - начале XX в. церкви - продолжение прежней традиции, и постановления относительно ламаизма в "Халха Джирум" в сущности повторяют "18 законов" и монголо-

ойратские законы 1640 г. Защищались как личность монаха различных степеней /93, с. 69/, так и их имущество и монастыри /Там же, с. 44, 47/. Причем взимаемый с лам штраф поступал в казну монастыря /Там же, с. 45, 74/.

Духовенство всегда освобождалось от всех повинностей. И в "Халха Джирум" тоже говорится о том, что "монах тойн перед мирскими нойонами никаких повинностей (таталга) не несет и волен распоряжаться собой по своему усмотрению" /Там же, с. 65/. Отмечается, что монахи, живущие в монастыре, подчиняются его уставу /Там же, с. 66, § 5; с. 68, § 20/. Мы говорили о том широком круге обязанностей, которые лежали на низших слоях монгольского общества. Массовый уход в монастырь и освобождение большой группы населения от повинностей осложнили бы положение оставшихся в миру. Поэтому появляется закон, согласно которому стать монахом можно только с разрешения владельца и родителей /Там же, с. 19/. Поступивший в монастырь без этого разрешения распоряжаться собой не мог, т.е. от повинностей не освобождался /Там же, с. 65/.

Но характерной чертой монгольской действительности является то, что лица, принявшие обеты, к концу XIX в. составляли большой процент населения, так как практически каждая семья отправляла своего сына в монастырь. С точки зрения маньчжурского правительства истинным ламой считался тот, кто имел на это грамоту. Процедура получения ее была следующей: сначала монгольский лама должен был получить от сомона свидетельство, освобождавшее его от исполнения повинностей, лежащих на сомоне. Свидетельство поступало к хошунному дзасаку, который со своей резолюцией представлял ходатайство на аймачном сейме, и уже через аймачное управление просьба направлялась в Лифаньюань, которая была volna на ее удовлетворить или нет. А все ежегодные прошения учитывались и сообщались императору. Поскольку постановлениями маньчжурского правительства число лам в хошунных монастырях ограничивалось 40, то получить грамоту могли немногие.

Однако число лам при монастырях было значительно выше, и они разделялись на две группы: живущие в монастырях и степные. Даже большинство монастырских лам не имели грамоты Лифаньюань, но получали согласие дзасаков своего хошуна. "В халхаских монастырях живут по большей части такие ламы, которые могут содержаться на свой счет, но таковые уходят обыкновенно в монастыри хошунные или гэгэновские, так как положение в этих последних все-таки обеспеченнее, доходы встречаются чаще и богаче" /7, с. 16/. Лам, которые могли обеспечить свое пребывание в монастыре, исключая хутухтинские, немного. "В хошуне Мэргэвана в 1876 г. считалось всех лам различных степеней 2386 человек, а в хошунных монастырях проживало всего 118 человек" /Там же, с. 169/. В хутухтинских монастырях, доходы которых выше, содержалось больше лам. Например, в монастыре зая-пандиты-хутухты постоянно было около 1000 лам, тогда как в праздники собиралось до 4000 /74, т. 1, с. 415/.

Все ламы подлежали учету, только ламы, живущие в монастыре, заносились в отдельный список, который вел настоятель монастыря или гэбкуй. Этот список ежегодно представлялся хошунному дзасаку. Степные ламы вносились в список хошуна, где отмечалось то звание, которое они получили, — банди, гэлун или гэцун, и они должны были выполнять все повинности в своем хошуне. В "Халха-Джирум" подчеркивалось, что духовенство освобождалось от урточной повинности по отношению к светским лицам: сумэчины (за исключением трех дел<sup>4</sup> и посланцев хагана) /93, с. 19/; шабинары (кроме посланцев по делам государевым и военным) /Там же, с. 24/; монастырские стражники (кроме трех дел) /Там же, с. 47/; монахи и их шабинары не представляют подвод (кроме трех дел) /Там же, с. 66/. В скобках отмечено, что перечисленные группы духовенства не освобождались от предоставления подвод лицам, едущим по делам особой государственной важности. Полностью освобождался от повинностей гэгэн (джебцун-дамба-хутухта).

Можно сказать, что "Халха-Джирум" определил общие принципы взаимоотношений светской власти (а именно монгольских князей) и духовенства. Что касается льгот каждого отдельного духовного лица соответственно его значению в иерархии, то, как мы видим из жалованной грамоты, данной сэцэн-ханом ламе Лубсан Байдубу, они определялись индивидуально /43, с. 188/.

Конкретная поддержка монгольскими феодалами духовенства продолжалась по тем же направлениям, которые сложились в XVII в. Расширилась сеть монастырей, но теперь это были не княжеские кумири, а хошунные монастыри, которые располагались в административном центре хошуна. Увеличивалось количество монастырей хутухт. Это тем более естественно, что внедрение монгольских феодалов в церковные верхи — процесс все более углубляющийся. Появились новые перерожденцы: 1) в 1701 г. из семьи халхаского дзасака Сару вышел Лубсан Норбо — эрдэни-нойон-цорджи /7, л. 5326/ (впоследствии получивший от императора титул "чин-судзукту-номун-хан") /Там же, л. 5346/; 2) в 1699 г. в семье тайджи Гуруджава Сайн-нойоновского аймака появился Бадма Дорджи Нару Банчен /Там же, л. 550/; 3) в 1757 г. в семье халхаского тайджи Данцзана — тойн цорджи Агван Гончог /Там же, л. 6006/ (будущий хамбо-хутухта).

Кроме того, перерождаются хутухты, появившиеся в прошлом веке: 1) II эрдэни-пандита-хутухта родился в 1703 г. в юрте табуна Ванчжава /Там же, л. 521а/; 2) II зая-пандита-хутухта — около 1717 г. в семье халхаского мэйрэна Балчжура Тушету-хановского аймака (истинность перерожденца была подтверждена из Тибета) /Там же, л. 4876/; 3) шива-ширету-хутухта Намхай Дорджи, родившийся около 1744 г., был пятым сыном халхаского тусулагчи цзянцзюня цинь вана Чингунчжава /Там же, л. 5786/; 4) III эрдэни-мэргэн-нойон-хутухтой был признан Галсан, родившийся в 1750 г. Его рождение, согласно традиции, было предсказано Тибетом /Там же, л. 5656/. По-прежнему активность монгольских феодалов поддерживалась далай-ламой и панчен-эрдэни.

Значение монастыря определялось размерами движимого и недвижимого имущества, которым он обладал. Рассмотрим характер собственности хошунных и хутухтинских монастырей, не касаясь монастырей императорских и сомонных. Последние по бедности представляли собой скорее храмы, где монахи собирались лишь в праздники, да и то в небольшом количестве. Поэтому большого значения в жизни Халхи эти монастыри не имели. Хозяйство всякого монастыря первоначально было образовано из подаяний и управлялось казной, которая называлась "джаса". Если монастырь был большим и состоял из нескольких дацанов, то каждый дацан имел свою казну, которая составляла часть общей.

Казна хошунных монастырей была довольно богатой и росла как за счет дарений, так и в результате деятельности ее казначейства. Так, в главном монастыре хошуна сээн-вана Тушету-хановского аймака при его основании в 1813 г. было 4095 овец и 221 корова, а к 1889 г. число голов скота выросло до 20866 /120, с. 134/. В монастыре хошуна цзюнь-вана Тогтохтора Сээн-хановского аймака в 1828 г. было 13890 голов скота, а в 1890 г. - 46778 /Там же, с. 138/.

Скот джасы монастыря выпасали главным образом хошунные араты, которым скот отдавался на выпас, и наемные пастухи. Скот монастырской джасы выпасали десятки и сотни семей хошунов на определенных договорных условиях: арендатор отвечал за сохранность стада и в случае хорошего прироста получал вознаграждение, а также обязан был сдавать продукты в казну монастыря в зависимости от вида выпасаемого скота. Кроме того, нанимались пастухи, которые назывались "жасын малчин" - пастух джасы, или "хелсний хун" - наемный человек (подробнее см. /63; 71, т. 1, с. 36-37/).

Собственность имел не только монастырь, т.е. община монахов в целом, но и отдельные монахи внутри общины. "Монах распоряжается самостоятельно всем имуществом, скотом и людьми, которые были ему пожалованы или поднесены людьми благородного или простого звания по их доброй воле, а равно и всем, что сам приобрел и что не подлежит обложению. Они свободны от повинностей и от предоставления обычных подвод и продовольствия" /93, с. 67/. Собственность общины закреплялась законом 1746 г., регулировавшим взаимоотношения между духовенством и миром: "...собственность монастыря - люди, скот и прочее - являются достоянием общины..." /Там же, с. 67/. И община, и члены общины - ламы имели собственность, размеры которой определяли место члена общины в иерархии, поскольку наличие отношений собственности и классового расчленения духовенства обуславливало иерархическую структуру религиозной общины. Именно поэтому особый интерес вызывают перерожденцы, занимавшие высшее положение в иерархии, хотя они лишь "господствуют, но не управляют" /138, с. 257/.

Собственность монастырей, в которых жили перерожденцы - хубилганы и хутухты, складывалась из собственности общины монахов и собственности перерожденца. Наличие двух видов собственности определяло и наличие двух видов казны. С одной стороны, казна мо-

настыря (джаса), в ведении которой находилось имущество монастыря, в том числе и скот, с другой – казна (сан) хутухты, распоряжавшаяся индивидуальной собственностью последнего. Отличительной чертой сан, по сравнению с собственностью обычных монахов, было существование шабинаров наряду с имуществом и скотом.

Эта часть собственности перерожденцев возникла, как и все другие, в результате дарения: "Устроив храм, халхаские князья дарили его обыкновенно хутухте, причем каждый князь отделял еще из числа своих данников несколько семей и также передавал их в вечное владение хутухте. С тех пор эти семьи составляли уже собою отдельное ведомство и получали название шабинаров того хутухты, которому они были подарены... в кочевья им отводились обыкновенно земли вокруг этого монастыря" /75, с. 4/.

Ш. Нацагдорж, исследуя источники пополнения шабинаров, отмечал, что шабинарами становились следующие категории лиц: а) проданные неимущими родителями; б) проданные неимущими тайджи; в) отданные за долги; г) шабинары по своему рождению; д) лица, усыновленные шабинарами; е) бродяги /117, с. 44/. Но в этом перечне отсутствует основной источник – поднесение феодалами в дар перерожденцам аратов в качестве шабинаров. Эта практика сохранялась и в маньчжурский период. Вот данные о росте числа шабинаров джебизун-дамба-хутухты. "По материалам, имеющимся в Государственном архиве (МНР. – Т.С.), по неполным учетным данным за период с 1710 по 1810 г. ханами и князьями Халхи и Южной Монголии были подарены I, II, III и IV Ургинским хутухтам 17 000 человек шабинаров, входивших в 3 786 хозяйств, у которых было 50 568 голов крупного рогатого скота и 126 612 овец и коз" /94, с. 8/.

Мы отмечали, что с вхождением Халхи в состав Цинской империи араты были разделены на две группы: албату, призванные выполнять государственные повинности, и хамджилга, которыми в небольшом количестве наделялись феодалы разных степеней. Если хамджилга были собственностью феодалов, т.е. людьми лично зависимыми, то албату формально оставались свободными и должны были выполнять уртонную, военную и караульную службу, на них лежали также обязанности по содержанию административного аппарата. Но их свобода была ограничена территорией хошуна, нарушение границ которого каралось.

Согласно архивным данным, приведенным Ц. Насанбалжиром, 30 тыс. человек было привлечено для охраны границ, военной уртонной службы, перевозки военного довольствия и т.п. В 1721–1725 гг. 30 тыс. монголов выпасали 1 931 856 голов скота, необходимого для военных нужд маньчжурского государства /111, с. 5/. И естественно, что маньчжурское правительство, незаинтересованное в уменьшении числа лиц, выполнявших важные государственные повинности, запретило их продажу, а в 1837 г. издало закон, запрещающий перечислять в разряд шабинаров военнообязанных сомонных аратов – албату.

Несмотря на запреты маньчжурского правительства, практика передачи духовенству людей не прекращалась. При этом интересно отметить следующий аспект проблемы. Феодалы имели юридическое право собственности на небольшую группу лиц, тогда как духовенству они дарили десятки и сотни семей. Для примера рассмотрим случай, приведенный А.М. Позднеевым. Далай-ван, хошунный дзасак Дзасаку-хановского аймака, намереваясь поднести перерожденцу Илагусан-хутухты, который был его родным братом, часть людей своего хошуна, испросил на это разрешение пекинского правительства. Эти семьи были переданы в казну (сан) Илагусан-хутухты, и им были выделены пастбища около монастыря. После смерти этого перерожденца следующий появился в другом хошуне, и Далай-ван решил вернуть своих подданных. Часть из них даже возвратилась в свои прежние кочевья. Монастырь затеял тяжбу, и в результате из Лифаньюань в хошун пришло решение, по которому хошунное ведомство должно было передать шабинаров хутухте /74, т. 1, с. 378-379/. Беглецов вылавливали и возвращали в распоряжение монастыря /Там же, с. 359, 393/. Таким образом, хошунные араты - албату, которые юридически были лично свободными, превращались в лично зависимых хутухты.

Лица, ставшие шабинарами духовных лиц, как и монахи, освобождались от обязанности предоставлять подводы и продовольствие посланцам /93, с. 24, 47, 66/, кроме тех, кто ехал по трем делам.

Появление шабинаров и их численный рост требовали управления ими. Вероятно, органы управления собственностью монастыря и собственностью хутухты складывались по мере возникновения и роста собственности. Например, первая джаса Их Хурэ возникла в 1656 г. В управлении шабинарами существуют различия, которые определяются рангом хутухты, поэтому мы рассмотрим структуру шанцзотбинского ведомства хутухт с печатью на управление шабинарами и шанцзотбинское ведомство джебцзун-дамба-хутухты отдельно.

Необходимо отметить специфику управления шабинарами, принадлежавшими перерожденцам, не получившим печать от маньчжурского императора. Эти хубилганы могли быть достаточно богатыми и пользоваться авторитетом среди верующих. Однако они имели меньшее количество шабинаров, которые вносились в список сомонных аратов и хамджилга и управлялись дзасак-нойонами подобно сомонам. Кроме того, эти шабинары выполняли некоторые обязанности в хошуне. Например, Ламахайн-хубилган в хошуне Цэ-дзасака имел небольшое количество шабинаров, составлявших один из десяти багов этого хошуна - Ламахайн шаби, которым управлял дарга /74, ст. 1, с. 15, 17/.

Исследователи указывают неодинаковое число халхаских хутухт, владевших печатью на управление шабинарами. Например, Ц. Соном-дагва называет 12 хутухт:

в Сэцэн-хановском аймаке -

1) егудзэр-хутухта, 1864 г.;

в Дзасаку-хановском аймаке:

2) илагусан-хутухта, 1821 г.,

- 3) джалханнза-хутухта, 1824 г.,
- 4) номун-хан-хутухта, 1853 г.,  
в Сайн-нойоновском аймаке:
- 5) зая-пандита-хутухта, 1737 г.,
- 6) чин-судзукту-номун-хан-хутухта, 1751 г.,
- 7) нару-банчен-хутухта, 1772 г.<sup>5</sup>,
- 8) эрдэни-пандита-хутухта, 1737 г.,
- 9) эрдэни-мэргэн-нойон-хутухта, 1826 г.,
- 10) наран-хутухта, 1897 г.,
- 11) хамбо-номун-хан-хутухта, 1807 г. /123, с. 116/  
в Тушету-хановском аймаке -
- 12) джебзун-дамба-хутухта, 1723 г. /Там же, с. 100/.

В списке, представленном Ш. Нацагдоржем, добавлено имя илагусан-хутухты в Сэцэн-хановском аймаке /117, с. 49/. А в другой работе /116, с. 162/ он, как и Н.Я. Бичурин /23, с. 60/, писал, что в Халхе общее число хутухт, имеющих печать на управление шабинарами, 19.

Хутухта, владевший такой печатью, уже не отличался от дзасак-нойона, и его управляющий - шанцотба - подчинялся непосредственно главе аймачного сейма. Но самостоятельно управлять шабинарами и образовать шанцотбинское ведомство халхаские хутухты могли лишь в том случае, если число семей их шабинаров было выше 700<sup>6</sup> /74, т. 1, с. 378; 123, с. 118/.

С получением печати, на которой написано на трех языках (монгольском, маньчжурском, тибетском) "Печать на управление шабинарами хутухты", становилось возможным образование шанцотбинского ведомства, возглавляемого шанцотбой. Шанцотба избирался хутухтой из наиболее опытных лам, не принявших высшего обета гэлунга. Кандидатура обсуждалась с хамбо-ламой и цзайсаном и передавалась на рассмотрение аймачного сейма, после чего утверждалась через Лифаньюань императором.

Жалованья шанцотба не получал, а пользовался всем необходимым из казны (сан) своего хутухты. Шанцотба работал под руководством хутухты, а по административной части подчинялся непосредственно главе аймачного сейма. В управлении шабинарами ему помогал совет, состоявший из старшего и младшего да-лам, которые утверждались главой аймачного сейма, и цзайсан-ламы, назначавшегося на три года от одного из отоков /75, с. 167-168/.

Большое количество шабинаров у хутухт потребовало разделения их на более мелкие организационные и административные единицы. Шабинары приписывались к монастырским дацанам или к аймакам и разделялись на отоки, количество которых зависело от общего числа шабинаров в монастыре. Так как шабинары хутухт распределялись по дацанам, их называли шабинарами такого-то дацана. Но управление шабинарами и дацаном разделялось: первым управлял дарга отоков, вторым - дарга дацана /120, с. 192/.

"На обязанности же их (дарги отоков и цзайсаны. - Т.С.) лежат сполна, во-первых, управление отоками и, во-вторых, поочередное присутствие в ямуне шанцотбы для рассмотрения и решения

дел, поступающих в это учреждение. Ближайшими помощниками их по управлению являются "шулэнги", которых полагается, впрочем, только по одному в каждом отоке. Это власть исключительно распорядительная, по отношению к исполнению постановлений ямуна. В подчинении у каждого шулэнги имеется только по несколько дэмчи, которых шулэнги рассылают в пределах своего ведомства за сбором податей, вызова людей по требованию ямуна и прочее... Жалованья они, равно как и все служащие по управлению ведомством, не получают никакого и во время присутствия в ямуне получают только жилище, равно как и содержание пищею из шабинского сана" /74, т. 1, с. 380/.

Стремясь к самостоятельному и независимому управлению, хутухты увеличивали число своих шабинаров. Маньчжурское правительство особенно не препятствовало увеличению числа хутухт с печатью, поскольку это усиливало политическую раздробленность Монголии и в некоторой степени ослабляло влияние джебцзун-дамба-хутухты. Ведь административно хутухты подчинялись аймачному сейму, т.е. сохранялась раздробленность церкви. Это также не вело к усилению одной феодальной семьи, так как шабинары принадлежали цепи перерождений и после смерти хутухты наследником являлся не его родственник, а перерожденец, утвержденный маньчжурским императором. Пример тому — случай, упоминаемый выше, когда в результате судебного разбирательства шанцзотбинское ведомство илагусан-хутухты получило из Пекина утверждение на владение шабинарами.

Своеобразие формирования и структуры шанцзотбинского ведомства джебцзун-дамба-хутухты определялось тем, что в его ведении находилось 10 монастырей в разных частях Монголии, главным образом в Тушету-хановском аймаке, и шанцзотбинское ведомство состояло из отделений, соответствующих числу монастырей. Например, было "отделение шанцзотбинского ямуна, в котором рассматриваются самые мелкие дела, возникающие у шабинаров, кочевья которых принадлежат монастырю Амур-баясхуланту. Первенствующим членом этого отделения является да-гэсгуй, он же и шанцзотба хита Амар-баясхуланту; за сим в звании членов этого ямуна почитаются два донира, шесть цзайсанов из лам и один цзайсан из светских лиц, который, собственно, и решает постоянно дела в тамге, между тем как ламы являются к заседаниям только в исключительных случаях" /74, т. 1, с. 39/. То же самое наблюдалось и в других монастырях джебцзун-дамба-хутухты. Внутри крупных монастырей шабинары разделялись на аймаки. Таким образом, в каждом отделении шанцзотбинского ведомства была такая же структура, как и в ведомствах других хутухт. Руководство и подчиненность их джебцзун-дамба-хутухте осуществлялись через эрдэни-шанцзотбу. Если шанцзотба других хутухт приравнивался к хошунным дзасакам, то шанцзотба джебцзун-дамба-хутухты — к главе аймачного сейма. Ц. Насанбалжир отмечает существование этой должности при джебцзун-дамба-хутухте уже в 1650 г. /114, с. 143/. А в 1709 г. шанцзотба вместе с тушету-ханом возглавлял съезд, где князьями и

сайтами были утверждены монгольские законы /93, с. 15/.

В 1723 г. джебцзун-дамба-хутухта первым из перерожденцев Халхи получил от маньчжурского императора печать на управление шабинарами и шанцэотба был подтвержден в своей должности. К середине XVIII в. "число хутухтинских шабинаров, говорят, простиралось в эту пору уже до значительного числа - в 30 000 душ" /74, т. 1, с. 519/. Со смертью II джебцзун-дамба-хутухты в 1758 г. вышло следующее постановление императора: "Хотя в Хурэни для надзора за учением и богослужениями находится шанцэотба Сундуб-дорджи, тем не менее для управления всеми низшими шабинарами недостаточно одного только человека; посему повелевается вызвать халхаского тусалакчи цзянцзюня Санцзайдорджи, и пусть он, присматривая за Хурэнем, хорошенько управляет сообща хутухтинскими шабинарами, равно предоставляется ему решать и пограничные дела русские" /Там же, с. 67/. В 1761 г. с той же целью был назначен маньчжурский амбань Номохонь.

В обязанности шанцэотбы джебцзун-дамба-хутухты входило управление шабинарами и имуществом, основу которого составляли скот и пашни, а также хозяйства Их Хурэ и дворян. Шанцэотба являлся главным казначеем казны хутухты (сан), подразделявшейся на внутреннюю и внешнюю. Первая из них обеспечивала всем необходимым самого хутухту, его жильё, кумирни. Внешняя казна, называемая еще "их сан" (большая казна), отвечала за весь комплекс хозяйственных работ: строительство и ремонт зданий, выпас скота, ведение торговли, перевозку, земледелие, сенокосы, сбор налогов, пожертвований и подаваний, аренду земель, ростовщичество.

В чем выражались обязанности шабинаров по содержанию духовенства и монастыря? Ш. Нацагдорж, изучавший экономическое положение шабинаров, отмечает, что эксплуатация шабинаров со стороны халхаской церкви носила следующие формы: отработка (биеэр зүтгэх алба), натуральный налог (бүтээгдэхууний алба) и денежный налог (мөнгөн алба) /117, с. 90-91/.

Отработка состояла прежде всего в выпасе скота, которого в крупных монастырях было по нескольку тысяч. Причем шабинары пасли скот, принадлежавший хутухтам, и скот джасы. Табуны в 300-400 голов выпасали шабинары, которые отбирались казначейством (сан) и за несение этой повинности освобождались от уплаты податей. Шабинары были обязаны сдавать весь приплод, возмещать убытки, возникшие по их вине. Ежегодно они сдавали полученную продукцию, например с 50 овец - 3 сажени войлока. Чтобы стимулировать повышение продуктивности стада, были установлены награды: табунщик получал годовалого жеребенка или коня, верблюжатник - верблюда и т.п. Скот давался шабинарам не в аренду, а в качестве повинности - "алба" (скот и шабинары были одинаковыми объектами собственности).

Когда шабинары не могли полностью обеспечить выпас скота, казначейство сдавало скот в аренду аратам, как это делалось в хошунных монастырях.

Кроме того, большой денежный доход казна хутухт получала с извоза и подрядов на содержание почтовых станций — обязанностей, которые целиком лежали на плечах шабинаров. Первое связано с тем, что человек, желавший перевезти груз, предпочитал иметь дело с владельцем большого каравана. В Халхе наибольшее количество скота принадлежало монастырям и хутухтам, которые и представляли караваны, сопровождаемые шабинарами. В этих караванах зачастую находились и верблюды имущих шабинаров. За возможность присоединиться к каравану шабинары платили в казну. Плата в различных монастырях была неодинаковой — от платы за подряд каждого второго до каждого седьмого верблюда.

Подряд на содержание почтовых станций связан с тем, что зачастую уртонную службу, от которой освобождалось духовенство и принадлежавшие ему шабинары, монголы должны были нести за сотни километров от своего хошуна. Поскольку перекочевку всей семьей вместе со скотом на большое расстояние от родных мест и на длительный срок совершать было очень сложно, то хошун договаривался с казной монастыря о выполнении этой повинности шабинарами за определенную плату. Эти подряды приносили казне монастыря годовой доход от 400 до 1200 руб. серебром.

Обязанности шабинаров заключались и в приготовлении айрака для монастырских лам. Большое количество шабинаров, особенно у джебцзун-дамба-хутухты, занималось земледелием. Например, недалеко от монастыря Амар-Баясхуланту находилось три отока, принадлежавшие казначейству джебцзуч-дамба-хутухты. "Все эти отоки занимаются хлебопашеством, только первые два отока — тариачин и цзайсана Лубсана — работают непосредственно для казначейства Чжебцзун-Дамба-хутухты, а последний оток, Тойн, доставляет выработанный урожай хлеба в монастырь Амар-Баясхуланту" /74, т. 1, с. 48/. Вид и характер обработки шабинаров определялся природными условиями данной местности: не всюду можно было заниматься хлебопашеством, в некоторых районах шабинары добывали соль и соду. И везде в их обязанности входил ремонт зданий монастыря, сбор топлива и т.п.

О размере натурального налога писал еще А.М. Позднеев: "...каждый шабинар из имеющихся у него двадцати овец обязан сдать ежегодно в пользу монастыря одну; при этом пять коров, три лошади или два верблюда приравниваются к двадцати овцам. Если шабинар имеет менее двадцати овец, тогда он платит подати хлебом, чаем или, наконец, деньгами" /75, с. 5/. Но это не являлось общим правилом для всех монастырей Монголии. Например, "подати, вносимые ими (шабинарами. — Т.С.), особенно сравнительно с хошунными должны быть признаны весьма незначительными: они платят никак не более 10 овец со ста" /74, т. 1, с. 378/.

С конца XIX в. в связи с развитием товарно-денежных отношений большую роль в налоговой системе начинает играть денежный налог. Размеры этого налога, собираемого с шабинаров, также были различными у отдельных хутухт. Например, казначейство заяпандита-хутухты задолжало китайской фирме "Баин-жаргал" 40 тыс.

лан серебра, ежегодные проценты с которых составляли 13 200 лан. Для уплаты только этих процентов каждая юрта должна была за год внести в казну хутухты 13 лан серебра, что было очень трудно. И за 10 лет поборы казначейства значительно разорили шабибаров, ввергнув многих из них в неоплатные долги /Там же, с. 414, 419/.

Денежный налог шабибаров джебцзун-дамба-хутухты составлял 680-900 тыс. лан серебра, в пересчете на 13 400 семей это 50-67 лан ежегодно. Естественно, что они не могли платить такие огромные налоги, и их долг казне хутухты составлял 3-5 млн. лан серебра /117, с. 85/.

Кроме того, ежегодно проводилась церемония "дансук ергех", которая заключалась в том, что шабибары подносили хутухте на серебряных блюдах серебро, ткани, драгоценности и другие подарки стоимостью в несколько тысяч лан серебра. Такими были в основном все повинности, исполняемые шабибарями в пользу своих владельцев. Какой процент от общего дохода казначейства составляли налоги, собираемые с шабибаров, сказать трудно. Но можно говорить о распределении этих доходов у лам различных монастырей. "В монастырях тех хутухт, которые имеют у себя шабибаров, содержание монастырских зданий, равно как и самого хутухты, относится за счет податей, собираемых с шабибаров; доходы же, получаемые от богослужений, все сполна идут в раздел ламам, поэтому-то ламы хутухтинских монастырей получают сравнительно больше, чем ламы других обителей" /75, с. 178/.

Поступая в казну монастыря, доходы с шабибаров распределялись соответственно внутренним нуждам монастыря. Большая часть их (несколько тысяч лан серебра) использовалась на содержание хутухты с момента его избрания, а также на оплату его поездок в Пекин и т.п. /71, т. 1, с. 378; 113, с. 190/. Другая часть уходила на содержание управления, на постройки и ремонт монастырских зданий, на покупку предметов культа, книг, в частности "Ганчжура" и "Данчжура".

Немалая доля натурального налога, собираемого с шабибаров, затрачивалась на содержание лам, живших в монастыре: каждому ламе выделялось в год по 5 овец, ламам более высоких степеней - по 8-12. В результате для 2300 лам, проживавших в монастыре эрдэни-пандита-хутухты, ежегодно требовалось 12 000 овец /113, с. 191/.

Выше мы отмечали, что в хутухтинских монастырях было две казны - джаса и сан, соответствующие двум типам собственности: коллективной - монашеской общины и индивидуальной - хутухты<sup>7</sup>. Поскольку большая часть труда шабибаров затрачивалась на общее содержание монастыря, на первый взгляд может показаться, что шабибары - собственность монашеской общины, как это было, например, в Китае<sup>8</sup>. Но в Монголии часть монастырского имущества одновременно принадлежала общине монахов и перерожденцу, который сам был одним из членов общины, т.е. происходило частичное наложение двух типов собственности. Это хорошо видно из следующего замечания А.М. Позднеева: "Все эти монастыри (монастыри

Чжебцзун-дамба-хутухты, упоминавшиеся нами выше. — Т.С.) построены на средства самого Чжебцзун-дамба-хутухты или, по крайней мере, при непосредственном участии его своими средствами в их постройке. Содержание свое помянутые обители получают, конечно, прежде всего от своих доходов, т.е. текущих приношений поклонников; за сим, если бы приношения эти оказались недостаточными для покрытия всех монастырских издержек, в таком случае они пользуются поддержкой, выдаваемой из общего са на (казначейства) Чжебцзун-дамба-хутухты" /7, с. 9-10/. Таким образом, основу богатства монастыря составляла казна хутухты. Но то, что часть его имущества и труда шабинаров переходит на другую часть собственности хутухты — монастырь — и используется монашеской общиной, позволяет определить этот тип собственности как индивидуально-коллективный<sup>9</sup>.

В идеале казначейство монастыря не имело никаких экономических обязательств перед светскими правителями, так как монахи то и следовательно, и вся община освобождались от любых повинностей в пользу феодала /93, с. 65/. Но А.М. Позднеев привел документ, который показал ему главный казначей Цзун-хурэ (монастырь джебцзун-дамба-хутухты), где содержались сведения о поборах хошунных правителей с монастыря в течение нескольких лет — 1862-1883 гг. Причем поборы были регулярными /74, т. 2, с. 459/. Он же сообщил о взимании скота в пользу светских правителей с монастыря Амар-Баясхуланту (тоже монастырь джебцзун-дамба-хутухты). В связи с холодной зимой и гибелью большей части скота "по приказанию амбаней... было собрано даже с шабинаров по 200 лошадей с отока, в видах пополнения ханских суруков, также подвергшихся значительному сокращению от падежа. Всего сбор с шабинского ведомства исчислился в 14 000 голов лошадей" /Там же, т. 1, с. 42/. Возможно, это объясняется тем, что законодательно шабинары освобождались только от уртонной повинности и светские правители частично сохраняли свои права на них, хотя на практике это проявлялось редко.

Хутухты, владевшие большим количеством скота и шабинаров (в 1918 г. 13 хутухт владели 390 000 головами скота и 6683 семьями шабинаров, что составляло 30 671 человек), наделялись землями. Земля в Халхе распределялась следующим образом. Цинское правительство отводило земельные участки пограничным караулам на русско-монгольской границе. Ширина монгольских кочевий здесь в некоторых местах доходила до 40-50 верст. Правительством же выделялись земли конно-почтовым станциям — уртонам, прежде всего военным и чрезвычайным курьерским. Были уртоны в аймаках и хошунах. Уртонные участки считались неприкосновенными и за нарушение их границ виновные наказывались. Отводились земли под пастбища для казенных табунов, принадлежавших Цинской династии, и под казенные пашни /101, с. 9-10/.

Указом маньчжурского императора подтверждалось право дзасака на управление хошуном, что делало его фактически полным хозя-

ином земли хошуна, которой он распоряжался по своему усмотрению: делил между потомками, наделял землей жителей хошуна и т.п. Хошунские монастыри закрепленных за ними земель не имели и выпасали скот на землях хошуна.

Как князья, так и император наделяли землей хутухт, имевших шабинаров. Земля эта называлась "шавь нарын нутуг" - "кочевья шабинаров". Причем наделение землей происходило одновременно с получением печати на управление шабинарами. Последующие перерождения с утверждением в звании сохраняли права предшественника. Мы уже говорили об илагутсан-хутухте, который получил печать от маньчжурского императора на управление шабинарами благодаря формальному перечислению подданных его брата Далай-вана в шабинары. Одновременно с этим в 1867 г. ему выделили собственные земли на границе Дзасакту-хановского и Сайн-нойоновского аймаков /74, т. 1, с. 378-379/. А перерожденец шива-ширету-хутухты за помощь в приведении олётов в подданство династии Цин получил из их числа шабинаров, а также земли на р. Или /7, л. 578а/. Зачастую земли шабинаров располагались вокруг монастыря: "Шабинары Хухэн-хутухты, число которых доходит до 1000 юрт, кочуют по прилежащим к монастырю урочищам" /74, т. 2, с. 475/.

Необходимо отметить специфику пользования пастбищами шабинарами джебцун-дамба-хутухты, которая заключалась в том, что его шабинары (только в 18 хошунах Тушету-хановского аймака было 14445 семей, что составляло 107153 человека) не имели специально закрепленной за ними земли в каком-либо определенном хошуне. Это приводило к многочисленным конфликтам между шабинарами и аратами; число столкновений между ними особенно увеличивалось со смертью донатора.

Постановления о кочевьях для шабинаров джебцун-дамба-хутухты принимались неоднократно. Статья 34 уложения 1736 г., в принятии которого участвовали "преисполненные благоговения перед хутухтой-гэгэном Вачирай-Тушету-хан, Далай-Сэцэн-хан и прочие великие и малые нойоны" /93, с. 44/, гласила: "Шабинары гэгэна и монастырские стражники могут кочевать повсюду, где им угодно, за исключением ставки нойонов и запретных мест" /Там же, с. 48/.

Поскольку это не прекратило раздоров, в 1772 г. у оз. Ширенур собрались князья и чиновники четырех халхаских аймаков, улясунтайский цзянцзюнь, да-ламы шабинского ведомства джебцун-дамба-хутухты, которые постановили, что шабинары будут кочевать по своему желанию, согласно старым законам. А в 1782 г. официально определили границы аймаков, хошунов, караулов, уртонов и составили карты, где были указаны и пастбища для скота шабинаров /114, с. 147/.

Однако эти меры, направленные на урегулирование вопроса о кочевьях для шабинаров, не решали проблемы, так как основная масса шабинаров не обеспечивалась землей в достаточной мере и вынуждена была переходить из хошуна в хошун в поисках пастбищ. Иногда шабинары занимали земли уртонов, что запрещалось законом и строго наказывалось. В сборнике дел "Земельные отношения в дореволю-

ционной Монголии" под № 54 фигурирует дело о захвате ургонной земли станции Агът шабинаром Шийнэном. После рассмотрения этого дела Шийнэна приговорили к штрафу в один девяток /124, с. 168-169/. Значительно сложнее обстояли дела с хошунными землями.

Как уже говорилось, занятие шабинарами ургонных земель (виду особо важного значения последних для маньчжурского правительства) решался наказанием нарушителя. Но внутри хошуна ссоры между светскими людьми (аратами и князьями) и шабинарами возникали довольно часто, и прекратить их было практически невозможно, так как шабинарам джебцун-дамба-хутухты законодательство предоставляло право пользоваться любыми пастбищами в любом хошуне. При этом страдали обе стороны, ведь занимая земли, шабинары сгоняли с них сопротивлявшихся аратов, разрушали их юрты, убивали скот. В свою очередь, араты, желавшие вернуться в свои кочевья, поступали также с шабинарами. Например, дело № 23 от 8 января 1776 г., приводимое в упомянутой выше книге, рассказывает о занятии шабинарами земель тайджи первой степени Гончок Церэн Тушету-хановского аймака. Об этих беспорядках тайджи сообщил управляющему шабинарами - ламе Билитгу Чойрову. Лама ничего не решил, но обещал проинформировать об этом шанцзотбу. Поскольку беспорядки не прекратились, тайджи Гончок Церэн апеллировал к главе сейма Тушету-хановского аймака, чтобы последний указал, каким образом шабинарам расселиться на землях этого аймака /124 с. 95-96/.

Позднее светские власти делают попытку упорядочить расселение шабинаров, как это наблюдалось в хошуне дзасака Уржинжава /124, с. 96-98, дело № 24 от 10 августа 1785 г./.

Еще в 1780 г., стремясь положить конец ссорам между аратами и шабинарами, дзасак Уржинжав обратился в управления цзянцзюня, откуда прислали чиновника для разбора дела. Было принято решение, что шабинарам множества отоков джебцун-дамба-хутухты будет предоставлена северная часть хошуна "протяженностью в два дня пути". Так как шабинары по-прежнему занимали земли во всех частях хошуна и продолжали раздоры, то светские власти, которые были не в состоянии их пресечь, попросили дзасака Уржинжава и его подданных жить в мире с шабинарами и обещали сообщить эрдэни-шанцзотбе о поведении шабинаров.

Нужно отметить, что светские власти (правители аймаков, хошунов) стремились не давать повода для распрей в своих землях и разграничить кочевья подданных и шабинаров, для чего шабинарам выделяли специальные земли /124, с. 103, 114, 117/. Но и это не останавливало шабинаров: "Шабинары джебцун-дамба-хутухты наделены землей, но самовольно бродят по аймакам и хошунам. И если случится засуха или дзуд, ищут другое место" /Там же, с. 117/. Если шабинар, изгнанный с выбранных им кочевий, затевал тяжбу, то, как правило, ее выигрывал, поскольку его право кочевать где угодно было подтверждено законом, о чем неоднократно напоминали светским властям из шанцзотбинского ведомства: "Богдо эдзэн достиг святости, стал ламой, почитаемым четырьмя халхаскими айма-

ками, и халхаские ханы, вапы, дэасаки все как один уважают [его]. Когда хутухтинские шабинары стали кочевать в четырех халхаских аймаках, то в 1772 г. Хэтэрхий-батар-хан, установивший границы, амбань эфу, халхаские ханы, вапы, бэйлэ, бэйсэ, гуны и дэасаки собрались в Шире-нур и постановили разрешить кочевать шабинарам джебцзун-дамба-хутухты согласно старым законам по четырем халхаским аймакам" /Там же, с. 99/. И в вину многим светским правителям вменялось то, что по переписи 1797 г. у джебцзун-дамба-хутухты и его шабинаров скота оказалось меньше, чем в 1795 г., "из-за того, что они не были обеспечены хорошими пастбищами" /Там же/.

Поскольку шабинары, которые были добровольно переданы халхаскими князьями джебцзун-дамба-хутухте в знак уважения (число их семей в 1808 г. превысило 16 тыс.), пострадали от стихийных бедствий, то из шанзотбинского ведомства главам сеймов Тушетухановского и Сэчэн-хановского аймаков рассылалось распоряжение о беспрепятственном расселении шабинаров на хошунных землях /Там же, с. 101/.

Что касается пахотных земель, то они закреплялись за монастырями всех хутухт постоянно. А.М. Позднеев отмечал "обширные пашни, принадлежащие большей части казначейству джебцзун-дамба-хутухты" /74, т. 1, с. 59/ у оз. Боро-нур. Владел большим количеством пахотных земель и монастырь Амар-Баясхуланту, принадлежавший джебцзун-дамба-хутухте. Часть этих пахотных земель была предоставлена ему в виде пожертвования Цэ-дэасаком и Уржин-дэасаком. Через 20 лет Цэ-дэасак решил возвратить свои земли. В результате судебного дела земли эти были оставлены монастырю, навсегда закреплены за шабинарами и состояли в их непосредственном ведении /Там же, т. 1, с. 37/.

Наличие у хутухт значительной собственности, где важное место занимали шабинары и земли, укрепляло их экономические позиции, причем привилегии, предоставляемые джебцзун-дамба-хутухте, обеспечивали ему ведущее положение.

## ДВЕ ТЕНДЕНЦИИ В ФУНКЦИОНИРОВАНИИ ЛАМАИСТСКОЙ ЦЕРКВИ

Высокий экономический потенциал монастырей поставил их в ряд крупнейших собственников Халхи, наиболее могущественными из них были монастыри перерожденцев. Наличие у высших представителей монгольского духовенства скота, пастбищ и подданных делало их экономически сильной частью монгольского общества, с которой порой не могли соперничать даже князья. Скопление богатств в казне позволило церкви активно включиться в товарно-денежные отношения. Богатства казны (сан) хутухт были так велики, что она наряду с китайскими фирмами давала деньги в рост тем же князьям. Следует заметить, что собственность хутухт в отличие от светской принадлежала одному владельцу (перерождению) и никогда не дробилась.

Хутухты, составлявшие высшую ступень церковной иерархии, не остались вне внимания маньчжурского правительства. Формы взаимодействия Цинской династии и монгольского духовенства складывались постепенно. Сразу была определена основа отношений: монгольское высшее духовенство приравнивалось к представителям местной администрации (см. выше о зая-пандита-хутухте и эрдэни-пандита-хутухте в 1691 г.). Поэтому "те из хутухт, хубилганов, порджи-лам и да-лам, находящихся во всей Монголии и других областях, которые достигли совершеннолетия и были уже в оспе, непременно обязаны приехать в Пекин для представления государю" /92, т. 2, с. 188, § 10/.

Органом, призванным осуществлять эту связь, была Палата внешних сношений (Лифаньюань), а посредником — монгольская администрация аймака. Параграфами "Уложения Палаты внешних сношений" регламентировались состав и число духовенства в Монголии, равно как и в других частях империи. Та первоначальная задача, которую поставила перед монголами Цинская династия, требовала ограничить уход монголов в монастыри, за исключением лиц до 18 лет и старше 60. "Никто из молодых и здоровых монголов, состоящих в полках рядовыми воинами, не может и не должен быть послушником ламским" /Там же, с. 225, § 83/, так же как никто из монгольских феодалов или лам не имеет права сделать ламой своего подданного, в противном случае будет подвергнут наказанию согласно своему социальному статусу /Там же, с. 223, § 80/. Контролировался состав духовенства: "Что касается до учеников ламских, то имянной им список находится в Палате внешних сношений. Следовательно, никто не должен иметь у себя лишних учеников, коих нет в помянном том списке" /Там же, с. 222, § 76/. Запрещалось принимать и скитающихся лам /Там же, § 77/. Следуя минской традиции, Цины установили максимальное число монахов в кошунском монастыре — 40, и "никакой монастырь не должен иметь братии более того числа, какое положено по штату. Если же в котором либо из них найдены будут лишние гелуны и банди, то настоятеля того монастыря как нарушителя государственных постановлений отрешить от должности" /Там же, с. 224, § 82/. Разрешение стать ламой, имеющим грамоту на духовное звание, испрашивалось местной администрацией у Палаты внешних сношений, грамоты суммировались, и сообщение об их количестве представлялось императору /Там же, с. 219, § 68/.

Увеличение числа высших духовных лиц, состоявших в родстве со светскими феодалами, их участие в событиях середины XVIII в. во Внешней Монголии насторожило маньчжурское правительство. Указ Лифаньюань от 1793 г. имел целью прекратить рост числа перерожденцев, особенно связанных с представителями высшей власти, и устанавливал следующие правила по выбору перерожденцев:

1) запрещается искать перерожденцев монгольских и тибетских хутухт и великих лам среди близких родственников далай-ламы, панчен-эрдэни и среди монгольских ханов, ванов, бэйлэ, бэйсэ, гунов, дэасаков. Разрешается выбирать их из детей мелких тайджи, простолюдинов и простых тибетцев /92, т. 2, с. 205, § 34/;

2) разрешается продолжать перерождения только крупных лам, а перерождения незначительных аннулировать /Там же, § 35/;

3) вести подробный учет монгольских хубилганов. Не считать хубилганами тех, кто не упоминается в регистрационной книге;

4) установить контроль за определением хубилганов как джебцзун-дамба-хутухты, так и второстепенных. За определение хубилгана джебцзун-дамба-хутухты отвечает амбань, названный императором, всех остальных хубилганов — начальники сеймов;

5) разрешается искать перерожденцев джебцзун-дамба-хутухты только в Тибете, других хубилганов — в Монголии /116, с. 95-96/.

Маньчжурский император, который вначале не препятствовал появлению в Халхе перерожденцев, с ростом экономического потенциала и политического влияния последних среди монголов выступил с различными ограничениями. В данном случае императорский указ — стремление откорректировать теоретическое положение буддизма, согласно которому перерождение определяется законом кармы. Для маньчжуров, которые видели в ламаизме лишь средство влияния на соседние народы, действие этого закона не было непреложным, и в политической практике император считал возможным направлять его действие. Указом Лифаньюань особо подчеркивалось: "Никакой хубилган не может быть признан за такового, если не будет утверждён в сем звании законным порядком от установленных властей" /Там же, с. 205-206, § 36/.

Регламент по выбору перерожденцев был выработан также в Лифаньюань: "Если же такое возрождение откроется между монголами внутренних или внешних дзасаков, непременно доводить о сем до сведения Палаты внешних сношений, которая вместе с верховным жрецом Пекинским (чжанчжа-хутухта, — Т.С.) имеет право приступить к избранию на законном основании. Избрание и утверждение хубилганов из кандидатов должно производиться следующим образом: писать на жеребьях, народно для сего приготовленных, имена младенствующих кандидатов на достоинство хубилган, которые класть потом в чашу, находящуюся в большом золотом духовном сосуде Бумба... а если в Пекине, то находящуюся в сосуде же Бумба, посвященном божествам в великом храме Хуалясунь хуалаяка гурун (Юнхэгун, — Т.С.). Вынимать оные жеребьи... в Пекине членам Палаты (Лифаньюань, — Т.С.) с главным Пекинским хутухтой" /Там же, с. 206, § 36/.

Надо сказать, что кем бы ни был предложен младенец в качестве претендента на перерождение высшего ранга, он действительно должен пройти утверждение в Лифаньюань после жеребьевки в Юнхэгуне. А.М. Позднеев писал, что "выбор хубилганов, рождающихся в Монголии, совершается в большинстве случаев при посредстве джебцзун-дамба-хутухты ургинского. Обыкновенно, по смерти каждого хубилгана, монастырские ламы отправляются в Ургу и здесь получают от джебцзун-дамба-хутухты указание, что их почивший святитель возродился в таком-то хошуне и в таком-то доме" /75, с. 250/. Это замечание исследователя относится прежде всего к перерожденцам без титула "хутухта", о которых речь будет идти

ниже и которые не существовали для Пекина. Связь джебцзун-дамба-хутухты с хутухтами падает главным образом на вторую половину XIX в. Так, например, когда выбирали перерожденцев V и VI эрдэни-пандита-хутухт, имена претендентов сообщили джебцзун-дамба-хутухте. Из них отобрали двух, имена которых подверглись жеребьевке в Юнхэгуне: в 1862 г. и около 1908 г. /7, л. 525а, 527а/. III чин-судзукту-номун-хан-хутухта (около 1827 г.) – сын шабинара джебцзун-дамба-хутухты – тоже проходил жеребьевку в Юнхэгуне /Там же, л. 540а/. Когда о рождении Дачин Одсэра доложили джебцзун-дамба-хутухте, он указал, что это перерожденец Наран-ламы /Там же, л. 591а/. В Пекин II наран-хутухта попал позже.

Не всегда избрание перерожденцев зая-пандиты происходило в Пекине. III зая-пандита-хутухта около 1766 г. и V – около 1866 г. были признаны сначала тибетскими иерархами, но затем утвердились в Лифаньюань /Там же, л. 491а, 499б/. На наш взгляд, случаи с зая-пандита-хутухтой и эрдэни-пандита-хутухтой особенные. Их первые перерожденцы были признаны давно: зая-пандита-хутухты – Тибетом, а эрдэни-пандита-хутухты – джебцзун-дамба-хутухтой, и, вероятно, это объясняет прежде установившуюся духовную связь их монастырей с Тибетом и джебцзун-дамба-хутухтой.

Связь, предписанная "Уложением", существовала реально и была двусторонней. Церковь выполняла свою основную функцию идеологического воспитания монгольского народа, а по отношению к императорскому дому высший класс монгольского духовенства должен был выполнять предписанные правилами действия. Маньчжурская же династия, в свою очередь, отмечала заслуги духовенства различными способами – награждала знаками отличия, присваивала почетные звания /92, т. 2, с. 217–218, § 64, 65/, оказывала экономическую поддержку церкви, особенно тем ее представителям, которые содействовали экспансионистской политике маньчжурского государства.

Что касается маньчжурского двора, то каждый монах высшего ранга, как уже упоминалось, по достижении совершеннолетия должен был представиться императору. И все эти ламы, разделенные на шесть очередей, обязаны были приезжать в Пекин, незадолго до Нового года, во-первых, для того, чтобы "засвидетельствовать верно-подданническое поздравление" с поднесением императору хадака /Там же, с. 187/, а во-вторых, для чтения Дунли в монастыре Чжун-Чжен-дянь /75, с. 267; т. 2, с. 188–189/. Участие в этой процедуре выражало стремление монгольского духовенства способствовать укреплению власти императора.

Взаимоотношения двора с монгольским духовенством складывались постепенно. Первым актом маньчжурского императора предоставление аудиенции и подтверждение титулов высших духовных лиц Халхи, что находилось в рамках традиционной китайской политической теории, которой руководствовались маньчжуры: "Приехавшим ко двору стоит давать должности, а не приехавшим – не стоит" /57, с. 52/. Из пяти религиозных деятелей высшего ранга Тушету-хановского аймака в конце XVII в. во время ойрато-халхаской вой-

ны ко двору приехали только трое: сначала Ундур-гэгэн (джебцун-дамба-хутухта), затем зая-пандита Лубсан Принлэй и эрдэни-пандита-хутухта. Два других перерожденца - эрдэни-мэргэн-нойон-хутухта и шива-ширэгү-хутухта - явились на аудиенцию в Пекин в XVIII в.

О перерожденце эрдэни-мэргэн-нойон-хутухты из "Биографий хубилганов" мы знаем немного: седьмой - Янчжин - родился в 1673 г. по предсказанию Тибета в семье тайджи Номундалая как перерожденец предыдущего, получил из Тибета же звание "эрдэни-уйцзан-ахай-хутухта" и умер в 1747 г. Никаких контактов его с императором в рукописи не отмечено /7, л. 565а, б/. Первая встреча перерожденца шива-ширэгү-хутухты - Лубсан Цэвана с императором состоялась в 1740 г., так как в конце XVII в. он учился в Тибете, по возвращении оттуда в период ойрато-халхаской войны был захвачен ойратами, среди которых проповедовал ламаизм /Там же, л. 577б - 578а/.

Эрдэни-пандита-хутухта, «когда приехал в 1691 г., был на аудиенции у императора, [ему] присвоили звание "эрдэни-пандита-хутухта" и [повелели]: "Пусть его шабинары (хар шавь) не входят [ни в какой] сомон и посвятит [он себя] чтению книг". Умер 19 числа последнего зимнего месяца 1702 г.» /Там же, л. 520б - 521а/. Аналогичные отношения возникли между императором и зая-пандита-хутухтой Лубсан Принлэем. «Когда в 1691 г. пришел на аудиенцию к императору, был награжден званием "зая-пандита" и титулом "хутухта", а также милостивым указом "живи в мире". Был удостоен [привилегии]: "Шабинаров этого хутухты недогустимо [вводить] в сомон. Пусть совершают религиозные дела, живут без налогов» /Там же, л. 484а, б/.

Относительно джебцун-дамба-хутухты данные монгольских источников следующие. Наиболее ранним сочинением, отражающим оформление подданства монголов на Долоннорском съезде, является "Субуд эрихэ" (1729 г.): "Император подчинил [себе монголов], начиная с прежнего джебцун-дамба-хутухты (т.е. первого. - Т.С.), двух ханов и прочих больших и малых князей семи хошунов" /9, л. 106а/, даровал им титулы и соответственно наградил. И "в местности, известной под названием Долоннор, заложил новое сумэ на пользу религии и живых существ" /Там же, л. 106б/.

Как излагаются события конца XVII в. в более поздних хрониках? Сообщение "Эрдэнийн эрихэ" приводилось в предыдущей главе, хотелось бы только уточнить перевод конца фразы: "... [джебцун-дамба-хутухту] возвели в достоинство великого ламы и поручили [ему] желтую веру" /72, с. 34/. В биографии джебцун-дамба-хутухты написано: "[джебцун-дамба-хутухта] в 27 год правления императора Канси (1688 г.) в поисках защиты от смуты Галдана подчинился [императору]; милостивый император хуанди удостоил [его] милости, возвел в достоинство великого ламы, прославил желтую веру" /12, л. 136/.

Хотя эти источники не описывают подробно милости императора, обращенные на джебцун-дамба-хутухту (у них другие задачи), мы

видим, что последний явно выделялся среди других перерожденцев. Прежде всего необходимо отметить, что джебцзун-дамба-хутухта первым из монгольских перерожденцев перешел к маньчжурам. Император также учитывал его особое положение в Халхе, поэтому на Долоинорском съезде ему было отведено место в первом ряду с тушету-ханом, Цэбэнджавом и сээн-ханом, хотя существовало предложение "лишить /его/ титула и превратить в простого ламу" /Там же/. Вместо этого ему было присвоено звание "великий лама" и возложены на него обязанности по распространению ламаизма в Халхе. Этот титул - "великий лама" - не простая формальность, ни один лама Халхи не получал его от императора (мы знаем, что позже его получил чжанчжа-хутухта - монг. "их лам", кит. "да гуши" /9, л. 117а - 118б/). Важно отметить, что император принимает в сущности определившееся в XVII в. в Халхе положение духовенства и не вносит изменений в структуру и иерархию.

Очередность приезда для чтения Дули была установлена позднее, что связано с окончательным оформлением Пекинского ламаистского центра и его функций. Первые сообщения об этом в "Биографиях хубилганов" относятся ко второй половине XVIII в. На чтении Дули присутствовали: I чин-судзукту-номун-хан в 1756 г.; II чин-судзукту-номун-хан-хутухта (родился в 1772 г.) - 10 раз; III зая-пандита-хутухта - в 1770, 1774, 1800 и 1804 гг., а IV - в 1832 г.; IV эрдэни-пандита-хутухта - в 1891 г.; III нару-банчен-хутухта - в 1835, 1838, 1845, 1856 гг.; I дилова-хутухта - в 1821 и 1854 гг.; IV эрдэни-мэргэн-нойон-хутухта - в 1803г., а V - в 1828 и 1863 гг.; IV шива-ширету-хутухта - в 1808, 1810, 1813, 1825 гг., а V - в 1899 г.; II наран-хутухта - в 1891 и 1896 гг. /7, л. 536б, 538б, 491б, 496б, 526б, 553а, б, 560а, 567а, 569а, 570б, 581а, 584б, 592б, 595а/.

Цель этих посещений - поклонение императору и чтение молитв о процветании империи. Обо всех приездах в Пекин, которые происходили после получения разрешения из Лифаньюань по просьбе главы аймачного сейма, докладывали императору, и практически во время каждого визита хутухте вручали тот или иной знак отличия, предписанный Палатой внешних сношений. Наиболее часто в качестве подарков выступали коралловые четки, кошелек, шелк, хадак и т.п. /Там же, л. 486а, 487а, 492б-493а, 495б, 496а, 498а, 501б, 522б - 524б, 526а, 532б - 533а, 536б, 538б, 539а, 553б, 559а, 567а - 570б, 579а, б, 581б, 584б, 593а, 595б/. Реже отличие состояло в поднесении олбока или дэбисгэра таким уважаемым перерожденцам, как зая-пандита-хутухта и эрдэни-пандита-хутухта /Там же, л. 486а, 498а, 501б, 523б - 524а/. Лишь в виде исключения право пользоваться ими получил чин-судзукту-номун-хан-хутухта в 1756 г. за участие в подавлении смуты Амурсань /Там же, л. 535б/. Столь же редким было разрешение ездить в повозке с верхом зеленого или желтого цвета. Оно также было дано этим лицам /Там же, л. 487а, 492б - 493а, 495б, 523б - 524а, 526б/.

Деятельность перерожденцев в пользу правящей династии получила одобрение маньчжурского императора. В 1756 г. "за усмирение смуты" Лубсан Норбо получил титул "чин-судзукту-номун-хан", а его последний перерожденец за военную помощь в 1879 г. — почетное добавление к титулу — "ухагалту-сайн" /Там же, л. 534б, 541а/. Бадма Дорджи был отмечен титулом "нару-банчен-хутухта" до 1737 г. /Там же, л. 550б/. О подтверждении титулов зая-пандита-хутухты и эрдэни-пандита-хутухты речь шла выше. Надо только отметить, что шива-ширету-хутухта Лубсан Цэвэн в 1739 г. получил титул "да-лама" от императора, а его перерожденец в 1781 г. приказом императора стал хутухтой /Там же, л. 578б, 579а, б/. Награда могла быть денежной: 500 или 21 лан /Там же, л. 488б, 570б/.

Еще одной стороной монголо-маньчжурских отношений была реальная поддержка монгольским духовенством власти императора. Это было не только усмирение восставших посредством проповедей /Там же, л. 534а, 578а, 591б/, но и выделение средств на экипировку войска: в 1829 и 1838 гг. IV зая-пандита-хутухта Лубсан Джигмэд Намджил из собственных верблюдов выделил по 130 голов /Там же, л. 496а/. В 1880 г. V зая-пандита-хутухта Лубсан Чойчжи Ванчок и V эрдэни-пандита-хутухта на военные нужды выделили серебро /Там же, л. 500а, 525б — 526а/. В 1825 г. II чин-судзукту-номун-хан-хутухта Лубсан Дандар Ванчок, узнав о смуте Джангара, дал 50 верблюдов, а III чин-судзукту-номун-хан-хутухта Бадма Дорджи на военные нужды выделил 1000 лан серебра /Там же, л. 539б, 540б/. IV шива-ширету-хутухта Банди в 1825 г., узнав о Джангаре, выделил 10 верблюдов, а в 1829 г., во время других народных волнений, — 20 верблюдов /Там же, л. 581а, б, 582а/. Вероятно, эта помощь предусматривалась регламентом Цинской империи, так как хутухты за предоставление верблюдов получали шелк, а за выделение серебра — почетные добавления к титулам: V зая-пандита-хутухте — "сэцэн нэвтрэх", V эрдэни-пандита-хутухте — "ихэд тустай", III чин-судзукту-номун-хан-хутухте — "ухагалту сайн" /Там же/.

Тем, кто способствовал захватническим планам маньчжурского правительства, выделялись шабинары: в 1752 г. указом императора было выделено 100 простолуидинов ламе эрдэни-нойон-норджи /Там же, л. 533б/. Захваченный войском Галдана шива-ширету-хутухта проповедовал среди ойратов ламаизм и склонил их к подданству Цин. Из этих ойратов ему выделили людей /Там же, л. 577б/.

С конца XVII в. Пекин присвоил себе prerogatives Тибета в отношении перерожденцев, подтверждая в качестве высшей инстанции их титулы, полученные прежде в Тибете, и предпринимая меры, направленные на включение церкви в систему учреждений маньчжурского государства и установление контроля над ней. Политика маньчжурской династии по отношению к монгольской церкви была следующей: как и в отношениях со светскими властями, правительство назначало и отмечало высших сановников, исключая из сферы своего внимания перерожденцев, которые в большом количестве стали по-

являться в маленьких монастырях. Контакты с Тибетом не только не прерывались, но и ширились. Монгольская церковь, с одной стороны, была составной частью монгольского общества в рамках Цинской империи, с другой — частью ламаистской системы. Поэтому не случайно во второй половине XIX в. джебцун-дамба-хутухта был третьим лицом (в качестве неформального лидера) в ламаистской иерархии после далай-ламы и панчен-эрдэни /138, с. 376-377/.

Разработки философских теологических аспектов ламаизма проводились монгольскими учеными монахами также в рамках основного учения. Как считает В. Хайссиг, в основную доктрину они не внесли ничего принципиально нового, "так как ламаизм Монголии был духовно зависим от Тибета, всегда оставался верным ортодоксальному ламаизму" /134, с. 343/. Это было обусловлено тем, что обучение лам в Тибете оказывало влияние и на обрядовую сторону религии, так как обучавшиеся в Тибете ламы устанавливали затем хуралы в подведомственных монастырях и тибетскую систему обучения /7, л. 516а, 517а/.

Тибетские иерархи поддерживали традиционные формы отношений с монгольским духовенством. Мы отмечали участие Тибета в выборе перерожденцев III и V зая-пандита-хутухт. И хотя Тибет сам являлся частью Цинской империи, контролируемой амбанами, которых назначало правительство, перерожденцы, отобранные в Тибете, должны были получить утверждение в Лифаньюань. II зая-пандита-хутухта, желавший учиться в Тибете, через тусалагчи цзянцзюня запросил разрешение Пекина /Там же, л. 488б - 489а/, так же как IV зая-пандита-хутухта в 1820 г. /Там же, л. 494б/.

Авторитет Тибета был высок, и титулы и знаки отличия, выдаваемые далай-ламой и панчен-эрдэни, имели силу и официальное значение для монголов и ими закреплялись. Например, полученный от них III зая-пандита-хутухтой титул "шашныг тодорагулутчи эрдэни" /Там же, л. 489б/ стал частью его официального титула. Хубилган Лубсан Дондоб получил от V панчен-эрдэни (1855-1881) титул "хамбо" /Там же, л. 512б/. По их указанию начинается новый ряд перерожденцев — эрдэни-пандита-хубилган (II и III) /Там же, л. 546б - 547б/, который в перерождение высшего ранга к началу народной революции окончательно не оформился. Но показательно, как благодаря опеке Тибета формировалась цепь перерождений эрдэни-мэргэн-нойон-хутухт. По предсказанию далай-ламы и панчен-эрдэни хубилганом был признан Джамьян, который умер в 1672 г. и воплотился в своем младшем брате. Этот второй хубилган получил из Тибета титул "эрдэни-уйцзан-ахай-хутухта". Третий перерожденец, родившийся в 1750 г., был признан хубилганом "эрдэни-уйцзан-ахай-хутухты" и впоследствии от VIII далай-ламы (1758-1804) получил титул "эрдэни-мэргэн-нойон-хутухта". Понадобилось одно звено цепи для закрепления титула, и уже пятый перерожденец в 1819 г. утвержден в Лифаньюань как эрдэни-мэргэн-нойон-хутухта /Там же, л. 564б - 568а/.

В начале XX в. для монголов имело значение пребывание далай-ламы в Их Хурэ (Urgé). В 1904-1905 гг. эрдэни-пандита-ху-

тухта получил от далай-ламы и панчен-эрдэни титул "ачиту-мэргэн-хамбо" и подарки, а зая-ландита-хутухта - разрешение переменить белый цвет монастыря (хурэ), в котором он жил, на желтый /Там же, л. 504а, б, 526б/.

В свете вышеизложенного можно сказать, что в период господства маньчжуров халхаской церковной организацией управляла администрация трех типов: монастырская, состоявшая из должностных лиц духовного звания, территориальная в рамках светской территориальной администрации и центральная, состоявшая из государственных чиновников Лифаньюань и Пекинского ламаистского центра. Если административные посты в монастыре могло занимать только духовенство, то в территориальной и центральной администрации религиозные дела вели светские лица, причем чиновников, специально занятых решением дел монастырей и духовенства, в хошунных или аймачных управлениях не назначали. Правда, в Пекине присутствие представителей халхаского духовенства всегда проходило под наблюдением чжанчжа-хутухты и галдан-ширету, но в Лифаньюань делами по приему ко двору халхаских хутухт и лам, так же как и высших должностных лиц Халхи, занимался департамент по "умиротворению границ" /140, с. 163/. Первая тенденция в развитии халхаской церковной организации, доминирующая на протяжении рассматриваемого периода, - автономия монастырей по отношению к какому-либо религиозному центру в самой Халхе, регулирование со стороны цинских властей и централизация в рамках этого регулирования - сопровождалась второй тенденцией: усилением влияния джебцун-дамба-хутухты и превращением его монастыря Их Хурэ в интегрирующий религиозный центр, что определялось его положением в Халхе. Было бы неверно рассматривать халхаскую ламаистскую церковь только с позиций официальной администрации, не учитывая социальной реальности, которая не нашла отражения в делопроизводстве, но подспудно вырвалась в недрах монгольского общества.

Принадлежность I и II джебцун-дамба-хутухт к фамилии тушету-ханов поддержала их лидерство и в первой половине XVIII в. Отметим, что в 1691 г. на Долоннорском съезде из трех присутствующих ханов лишь тушету-хан обладал полными правами: Цэвэнчжав - младший брат убитого дэсакту-хана - получил лишь титул "цинь ван", а Сэцэн-хан был еще мал. Именно поэтому упрочивается ведущая роль тушету-ханов в Халхе. К тому же в 1708 г. маньчжуры назначили тушету-хана ответственным за русско-монгольские пограничные отношения, т.е. передали ему пограничные дела.

После смерти I джебцун-дамба-хутухты вторым становится его внучатый племянник. Причем выборы перерожденца вызвали борьбу в среде монгольских ханов, отголоски которой сохранились в биографии джебцун-дамба-хутухты /12, л. 34а; 74, т. 1, с. 509/. Два фактора - родство с тушету-ханом и, как следствие, особое отношение к перерожденцам джебцун-дамба-хутухты маньчжурского императора - закрепили за ними лидерство в конце XVII в., когда Монголия была включена в состав Цинской империи.

Монгольские князья, которые оказывали активное покровительство ламаизму, выделяли джебцун-дамба-хутухту из всех других духовных лиц, законодательно закрепляя за ним особые права. Прежде всего его шанцотба был одним из участников съездов 1709 и 1718 гг., на которых принимались законы. Во всех этих законах не декларировалось положение джебцун-дамба-хутухты в монгольской церковной иерархии, но отмечались предоставляемые ему льготы. "Куда бы ни изволил ехать хутухта-гэгэн - предоставлять ему подводы (монг. "улага") и довольствие (монг. "шигусу") без ограничения, как было установлено раньше [уложением] семи хошунов.

За отказ [в подаче] подводы и довольствия все имущество [виновных] конфисковать в пользу казны [Гэгэна], а самих [виновных] оставить в распоряжении нойона" /93, с. 16, ст. 1/. Он полностью освобождался от уртонной повинности: "Из стада гэгэна подводу не брать. Если посланец, зная это, воспользуется подводой [из стада гэгэна], будь то нойон или простояudin, - [штраф] в три девятка" /Там же, с. 19, ст. 9/. Джебцун-дамба-хутухта не только мог увеличить число своих подданных шабинаров за счет беглецов из всей Монголии /Там же, с. 53/, но и его шабинары получили возможность кочевать повсюду, кроме ставок нойонов и запретных мест /Там же, с. 48/, что, как мы видели, впоследствии создало большие сложности.

Доказательством того, что положение джебцун-дамба-хутухты среди духовенства и в экономике страны обеспечивалось именно родством с тушету-ханом, служит казус 60-х гг. XVIII в., когда III джебцун-дамба-хутухтой должен был стать по приказу императора тибетец. Монгольский амбань Их Хурэ - Санцай Дорджи представил императору доклад, в котором предложил для пользы религии назначить местом жительства джебцун-дамба-хутухты Долоннор и подчеркнул, что "хутухте неудобно ни заниматься светским правлением, ни даже взимать светские подати со своих шабинаров; а поэтому они просили, чтобы богдохан назначил хутухте свое жалованье, шабинары же были бы избавлены от податей в пользу хутухты, а отбывали бы общие, казенные повинности наравне со всеми другими простояудинами: их предлагалось разделить на хошуны и сомуну, даргам, или правителям их, дать чиновные шарик, самих шабинаров привлечь к отбыванию военной службы, отнесению повинностей на почтовых станциях, караулах и проч." /74, т. 1, с. 526/. Эта просьба монгольских феодалов была актуальной, так как к этому времени джебцун-дамба-хутухта стал крупнейшим собственником благодаря подношениям феодалов во главе с тушету-ханом; в 1764 г. число его шабинаров достигало 69 698 /94, с. 9/. Учитывая экономическое положение джебцун-дамба-хутухты, маньчжурский император принял меры по ограничению его власти и прежде всего его связей с монгольской феодальной верхушкой.

В 1754 г. император издал декрет, по которому джебцун-дамба-хутухта освобождался от светских дел и была учреждена должность "эрдэни шанцотба", т.е. должностное лицо, занимавшее

еся делами подданных хутухты, получило официальное признание и подлежало контролю со стороны Пекина. В связи с антиманьчжурским движением 1750-х гг. во Внешней Монголии и участием в нем джебцзун-дамба-хутухты и его брата /47, с. 213/ после смерти II джебцзун-дамба-хутухты в помощь шанцзотбе Лундуб Дорджи на должность монгольского амбаян был назначен тусалагчи цзянцзюнь Санцзай Дорджи. А еще через несколько лет, в 1761 г., в Их Хурэ был назначен второй амбаян - маньчжур.

Назначение пекинским правительством амбаян в Их Хурэ было обусловлено не только необходимостью контроля за шабинарами хутухты. Их постоянное пребывание в Их Хурэ объяснялось тем, что к середине XVIII в. монастырь-ставка джебцзун-дамба-хутухты, хотя к тому времени и не стал окончательно стационарным, превращался в интегрирующий центр Халхи: пришедшие еще с первым перерожденцем - Ундур-гэгэном 50 тибетских лам разных специальностей способствовали зарождению в монастыре различных наук и ремесел. Эта традиция поддерживалась, и именно в своем монастыре джебцзун-дамба-хутухта ввел новые богослужения, одежду лам, музыкальные инструменты /72, с. 304/. По примеру Их Хурэ в конце XVIII в. в Эрдэни-цзу был устроен цам /13, с. 37/.

В 1739 г. в Их Хурэ был основан первый во Внешней Монголии факультет тантристской философии, в 1756 г. - факультет по изучению философии сутранты, в 1760 г. - медицинский факультет, в 1779 г. - астрологический /119, с. 18/. С этого момента Их Хурэ стал крупнейшим учебным центром Халхи, сюда стекались ламы не только Монголии, но и Бурятии. В XIX в. число лам достигало 10 тыс., и ламы, обучавшиеся здесь, получившие различные ученые степени, становились высшими ламами монастырей в своих кочевьях. В Их Хурэ появилась первая типография, где издавались книги и календари.

Происходило также превращение Их Хурэ в культурный и экономический центр Халхи. Это обуславливалось еще и тем, что, хотя Их Хурэ до середины XIX в. являлся кочевым монастырем, перекочевки были нечастыми (иногда он находился на одном месте десятилетиями) и на небольшое расстояние, он всегда располагался на торговых путях России, Монголии и Китая. Благодаря этому Их Хурэ постепенно превращался в административный центр Внешней Монголии: пограничные дела с Россией, в 1709 г. порученные тушетухану, в середине XVIII в. в связи с назначением амбаян были переданы в их ведение. Окончательно упрочило значение Их Хурэ то, что в 1779 г. он разместился у слияния рек Толы и Сельби и практически стал оседлым. Перевод в 1786 г. административного управления Тушетухановским и Сэцэн-хановским аймаками в место расположения Их Хурэ закрепил его позиции в Халхе.

Что касается духовного авторитета джебцзун-дамба-хутухты, то он был высок и поддерживался пекинским правительством. Последнее, сразу возложив на него дела ламаизма в Халхе, приравнило его к тушетухану и сэцэн-хану; лишь эти трое имели право присылать к маньчжурскому двору дань из "деяти белых" /92, т. 1, с. 92,

208/. В "Уложении" он титулуется ургинским верховным жрецом, монгольским верховным жрецом, ургинским джебцзун-дамба-хутухтой, первосвященником джебцзун-дамба-хутухтой, ургинским жрецом /92, т. 1, с. 175, 198, 208, 301; т. 2, с. 20, 62, 204/. Показательно, что, выделяя джебцзун-дамба-хутухту из всех монгольских хутухт, император тем не менее не отдает их ему в подчинение как формально (в "Уложении" нет статей, подчеркивающих зависимое положение духовных лих Халхи от джебцзун-дамба-хутухты), так и фактически (вышеприведенные материалы демонстрируют ограниченные контакты халхаского духовенства с джебцзун-дамба-хутухтой). Более того, в "Уложении" четко указано, что все хутухты подчиняются Лифаньюань через местные административные органы, а именно через аймачный сейм. Это относилось к монастырям всех типов: хутухтинским, кошунным, сомонным, императорским. Глава сейма должен был информировать Пекин обо всем, что касалось духовных дел на территории его аймака /Там же, т. 2, с. 188/.

Практика в сущности не расходилась с юридическими постановлениями цинского правительства. Лишь отдельные хутухты как-то были связаны с джебцзун-дамба-хутухтой (см. выше). Что же касается замечания А.М. Позднеева о том, что "... каждый из монгольских хубилганов считает своим долгом хотя бы раз в жизни побывать в Урге и представиться джебцзун-дамба-хутухте, как главе всего буддийского духовенства в Монголии" /75, с. 262/, то ни "Биографии хубилганов", ни "Биография джебцзун-дамба-хутухты" такими данными не располагают. Правда, это не может полностью отрицать вероятности приезда перерожденцев в Их Хурэ, мы только хотим подчеркнуть, что эта связь не носила администрирующего характера.

Расширение контактов джебцзун-дамба-хутухты с халхаскими монастырями было обусловлено двумя причинами. Первая состояла в том, что Их Хурэ был крупнейшим культурным центром, где получали образование ламы других монастырей, и, естественно, они поддерживали постоянную связь со своими учителями. Вторая причина объясняется ростом числа перерожденцев с дальнейшим распространением ламаизма: "... приобретение в свой монастырь хубилгана равносильно изысканию средств к удвоению и даже утроению доходности монастыря... Монастырь, имеющий в своих стенах хубилгана, привлекает к себе поклонников и милостынедателей уже не одними своими хурультыми святынями и службами, но еще более живущим в нем святителем... Стремясь поэтому иметь побольше хубилганов, ламы поделали таковых уже не из отличившихся на деятельности церковно-государственной, а из простых и скромных лам" /Там же, с. 235-236/.

Но как в случае с низшим ламством, когда в обход утвержденного маньчжурами числа лам для хошуна в Халхе была образована новая социальная группа — степные ламы, так и в нарушение официального постановления цинского правительства от 1793 г. об ограничении числа перерожденцев их увеличение шло, минуя официальные каналы. Вновь появившиеся перерожденцы пользовались по-

кровительством джебцун-дамба-хутухты, поскольку это способствовало укреплению его авторитета и повышению его роли внутри халхаской церкви. Материал о перерожденцах такого рода содержится в "Биографиях князей и хубилганов сейма Цэцэргиг", данные которых мы представим здесь в кратком изложении.

1. Перерожденцы Янчжин Дорчжи:

I - Чжамьян Хайдуб. Его указал Ундур-гэгэн;

II - Лубсан Данцзан. Он вместе со II чжанчжа-хутухтой и другими переводил на монгольский язык Ганчжур и получил титул "гуши-цорджи";

III - Тумэн Бацзар;

IV - Лубсан Дондоб. От V панчен-эрдэни (1855-1881) получил титул "хамбо" и от VII джебцун-дамба-хутухты - хамбо цзанба, семислойный олбок, тушилгэ и т.п.;

V - Соном Дандуй. За совершенствование в учении и знаниях получил от VIII джебцун-дамба-хутухты пятислойный олбок, тушилгэ, желтую ленту;

VI - Янчжин Дорчжи /7, л. 511а - 513б/.

2. Перерожденцы Дамба Янчжин:

I - III перерожденцы в Тибете;

IV - V - сведений нет;

VI - Дамба Янчжин. От VIII джебцун-дамба-хутухты получил цорджи цзанба /Там же, л. 513а - 515б/.

3. Перерожденцы Батсурь:

I - Лубсан Чжамба. В детстве ездил в Тибет и обучался цани-ту в дацане Сэричжав. Получил от IV панчен-эрдэни (1781-1854) степень рабджамбы. Вернулся на родину и установил обучение в подчиненном ему монастыре, в западных аймаках Халхи, в ойратских хошунах по правилам дацана Сэри чжав и от IV джебцун-дамба-хутухты Еши Дамба Нимы добился признания в звании перерожденца (хубилгана);

II - Лубсан Цултим. От джебцун-дамба-хутухты получил звание хубилгана. В хошуне тушету-гуна Лубсан Хайдуба основал монастырь, установил различные хуралы в подведомственных монастырях;

III - Батсурь. Указал перерожденца VIII джебцун-дамба-хутухта. От далай-ламы за хорошую учебу получил титул "номчи-мэргэн-эрдэни-билигту-гуши-хубилган", пятислойный олбок, тушилгэ и пр. /Там же, л. 515б - 518а/.

4. Перерожденцы эрдэни-пандиты:

I - IV в Индии и Тибете;

V - Ямпил Дорчжи. Родился в семье халхаского тайджи Гончог-а и получил титул "хубилган эрдэни-пандиты" от далай-ламы и панчен-эрдэни;

VI - Гунга Дорчжи. Родился в семье халхаского дзасака Лубсан Дондуба. Дважды был в Пекине: в 1820 и 1829 гг., читал Дули. Умер в 1836 г.;

VII - Лубсан Балдан Чойнпол. Родился в семье халхаского тайджи Мишик Дорчжи. От IV панчен-эрдэни получил подтверждение, что он является перерожденцем эрдэни-пандиты (хубилган);

VIII - Чжамсаранчжав, Сын халхаского тайджи Чимит Цэрэна. В звании перерожденца эрдэни-пандиты его утвердил джебцзун-дамба-хутухта. В 1912 г. приехал на аудиенцию к джебцзун-дамба-хутухте /Там же, л. 5466 - 548а/.

В этом перечне указаны, когда это возможно, основные данные: где и когда родился, кем признан перерожденцем, деятельность (чаще всего описание деятельности в "Биографиях хубилганов" одинаково: "достигнув премудрости, сделали много на пользу религии и живых существ", поэтому формулу при характеристике каждого перерожденца мы не приводили), все полученные отличия. Характерных черт деятельности хубилганов две: они не имели сношений с маньчжурским двором (за исключением VI эрдэни-пандита-хубилгана) и их перерождения еще окончательно не оформились. Хубилганы не вели счета перерождений от какого-либо лица в прошлом, перерожденцем которого они бы являлись, и поэтому в рукописи носят имя последнего перерожденца, современника автора (за исключением опять же эрдэни-пандита-хубилгана).

Эти перерожденцы были объектом внимания Тибета, а также джебцзун-дамба-хутухты, который покровительствовал им и поощрял вопреки желанию маньчжурского правительства. Он утверждал претендентов в звании перерожденцев, с его благословения в Халхе появлялись новые хубилганы, он их награждал. Согласно материалам "Биографий князей и хубилганов сейма Цэцэрлиг" /7/, деятельность джебцзун-дамба-хутухты административного характера проявлялась прежде всего в отношении незначительных хубилганов и активизировалась к концу XIX в. Функции джебцзун-дамба-хутухты в качестве неформального лидера в церковной организации Внешней Монголии расширились. К самостоятельной церковно-административной деятельности джебцзун-дамба-хутухты в монастырях, относившихся непосредственно к его администрации, прибавилось участие во внутренних делах монастырей других хошунов и аймаков - право награждать, учреждать новые звенья перерождений внутри халхаской церкви и т.п. Это было связано с ухудшением внутри- и внешнеполитического положения самого цинского Китая, что привело к ослаблению маньчжурского контроля во всех сферах жизни Внешней Монголии, в частности контроля над церковью, и к усилению влияния джебцзун-дамба-хутухты и его централизаторской роли.

Итак, в функционировании халхаской церкви в период маньчжурского господства наблюдались две тенденции. Первая, связанная с государством и его администрацией, была определяющей, формировала структуру церкви, обуславливала характер административного управления. Намеренно сохраняемая Цинской династией раздробленность Халхи, контроль, установленный правительством над церковью, препятствовали созданию церковной организации во главе с монгольским иерархом. Но механизм контроля, подчиненность монастырей территориальной светской администрации, а через нее Лифаньюань обусловили цельность организационной структуры.

Однако и в этих условиях контроля цинским правительством монгольской церкви не могла быть окончательно снята вторая тенденция -

стремление джебцзун-дамба-хутухты к главенству над церковной организацией Внешней Монголии. Сдерживаемая на протяжении длительного периода, она получила развитие с ослаблением власти маньчжурской династии. С образованием автономной Монголии джебцзун-дамба-хутухта стал главой государства, возложил на себя все функции главы церкви. Хубилганы и хутухты посетили его в первые же годы правления, и он подтвердил их положение, присвоил им новые титулы, определил место в главном храме Их Хурэ, стал выдавать печати на управление шабинарами (в 1912 г. выдал печать шива-ширету-хутухте, которую тот испрашивал прежде у пекинского правительства) /7, л. 5856/.

Верхушка духовенства, как и прежде, была опорой трону. Хубилганы выделяли деньги на ремонт храмов Их Хурэ /Там же, л. 5086, 5286, 562/. В 1911 - 1919 гг. перерожденцы Сайн-нойоновского аймака внесли в государственную казну 8200 лан серебра /Там же, л. 5296, 5456, 5566, 5626, 5736, 5866/, помогли экипировать армию /Там же, л. 545а, 563а/. Они вдохновляли проповедями войска, идущие на усмирение восставшего народа /Там же, л. 5636/. За эту деятельность духовенство получало награды от правительства Богдо-гэгэна.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Возрождению в Монголии буддизма в ламаизированной форме способствовали дальнейшее развитие феодальной системы (борьба центростремительных и центробежных тенденций и создание новых крупных феодальных объединений во главе с правителями, составлявшими оппозицию всемонгольскому хагану) и потребность в новом обосновании права власти. Кроме того, необходимым условием распространения учения было существование тибетских школ, которые в борьбе за влияние в стране искали опору на внешние силы, в данном случае на монгольских князей.

Сознательное обращение Алтан-хана к концепции "двух законов" — идеологического обоснования союза духовной и светской власти — на долгий срок определило характер взаимоотношений монгольских князей и ламаистской церкви и привело к заключению союза между ними. Результаты этого союза не замедлили сказаться: школа гэлугпа получила реальную поддержку монгольских феодалов и, как следствие этого, политическую власть в Тибете. А жалование тибетскими иерархами различных титулов монгольским князьям обеспечивало идеологическое подтверждение законности власти последних.

Заключение союза церкви и государства вызвало конкретные меры правящей верхушки по распространению буддизма и юридическому оформлению статуса духовенства не только в Южной, но и в Северной Монголии. Законы, принятые халхаскими феодалами на съездах, защищали интересы первых духовных лиц в Халхе. Успех ламаизма был обеспечен тем, что феодалы взяли под контроль новый для Халхи институт — церковь. Хотя в Халхе не проводились такие централизованные мероприятия, как выделение каждой феодальной семьей по одному ребенку для посвящения его религиозной деятельности (у ойратов) или 100 детей монгольских феодалов (у тумэтского Алтан-хана), тем не менее четко прослеживается тенденция внедрения феодальной верхушки в организм халхаской церковной организации. Этот процесс происходил постепенно — от принятия отдельными феодалами монашеских степеней до посвящения своих детей в духовный сан — и способствовал формированию двух важных социальных институтов внутри церкви: перерожденцев и шабинаров.

Институт шабинаров возник в начале XVII в. как средство укреплению положения первых религиозных деятелей, которым феодалы дарили людей в качестве учеников и слуг (шаби нар). Размер дарений значительно увеличивался, когда духовными лицами стано-

вились родственники феодалов: он возрастал пропорционально происхождению.

Возникновение института перерожденцев, носивших титулы "хубилган", "хутухта", "гэгэн", обязано стремлению монгольских феодалов прочнее укрепить связи с зарождавшейся церковью. Если в Тибете, откуда была заимствована идея о воплощении, эти титулы относились к духовенству, то в Монголии на начальном этапе распространения ламаизма (XVII в.) титул "хутухта" использовался и по отношению к светским феодалам (например, Лигдэн-хан). Поскольку в то время иерархия в монгольской церковной организации еще не была отработана, Ундур-гэгэн (т.е. I джебцун-дамба-хутухта) в монгольских летописях называется титулом "хубилган", тогда как менее значительные лица именовались "хутухтами". Позднее, когда экономическое положение халхаских феодалов упрочилось и они стали посвящать своих детей духовной деятельности, эти титулы закрепились лишь за духовенством, причем "хутухта" — за лицами более высокого ранга.

Характер складывавшейся монгольской церкви определялся политической организацией Халхи XVII в. Постоянная борьба за политическую власть препятствовала реальному объединению страны, несмотря на существование номинального главы в лице дзасактухана. Именно поэтому ламаизм Халхи того времени характеризуется отсутствием единой церковной структуры с общеалхаским религиозным центром во главе с монгольским иерархом. Уровень консолидации Халхи, отсутствие сильной центральной власти, полная автономия монастырей исключали наличие территориальной и центральной администрации. В XVI—XVII вв. существовала только монастырская администрация, состоявшая из лиц духовного звания.

С включением Северной Монголии в состав Цинской империи изменилась ее политическая организация, которая стала носить двойственный характер. С одной стороны, маньчжурское правительство не только сохраняло политическую раздробленность Халхи, но и усугубляло ее, постоянно увеличивая число хошунов, управляемых местными властями. С другой стороны, управление Халхой осуществлялось органами цинского административного аппарата, руководимого Лифаньюань — Палатой внешних сношений, что объединяло Халху.

Эта двойственность отразилась и на структуре ламаистской церковной организации Внешней Монголии XVIII — начала XX в. Следует отметить, что по-прежнему именно покровительство монгольских феодалов было основой роста экономического могущества монгольской церкви, которая стала частью монгольского общества, а феодалы — ее патронами. Они не ограничились освобождением духовенства от налогов и повинностей в пользу светской власти. Дальнейшее развитие получили зародившиеся в XVII в. институты перерожденцев и шабинаров. То обстоятельство, что уже тогда отдельные представители духовенства были поставлены в особое положение, впоследствии во многом определило формирование структуры церкви.

Важным являлось то, что во Внешней Монголии существовала группа лиц духовного звания, имевших собственность. Однако в от-

личие от собственности монахов, которая принадлежала общине и управлялась казной монастыря (джаса), она носила другой характер — принадлежала отдельному лицу (перерожденцу) и управлялась специальной казной (сан). Так внутри частной собственности в виде монастырского владения выделялась собственность отдельного лица. Сан была юридическим органом, распоряжавшимся индивидуальной собственностью определенной цепи перерожденцев. Но, поскольку перерожденец был, в свою очередь, членом общины, проживал в монастыре и его казна использовалась на нужды монастыря, ее можно назвать индивидуально-коллективной, в отличие от коллективной собственности монашеской общины. В Монголии не было отчисления светскими властями определенной части дохода (ср. десятину на Руси) в пользу церкви, в XVI—XVII вв. зависевшей главным образом от дотаций князей. Но, несмотря на это, в XVIII — начале XX в. церковь стала крупным собственником и развернула активную самостоятельную экономическую деятельность.

Маньчжуры, использовавшие ламаизм как средство политического влияния, не замедлили установить контроль над организацией, имевшей большую идеологическую силу. Аппарат контроля складывался постепенно, и в результате возник Пекинский ламаисткий центр, который был призван осуществлять связь императора со всеми религиозными центрами. Руководители его подчинялись Лифаньюань, так как ламаизированные области принадлежали главным образом к "внешним" землям Цинского государства.

Намеренно сохраняемая Цинской династией раздробленность Внешней Монголии, контроль, установленный правительством над церковью, противодействовали созданию структуры во главе с монгольским иерархом. То, что заботу о религии цинский император сразу же поручил джебцзун-дамба-хутухте, отнюдь не означает передачу в его ведение местной церковной организации. И, стремясь ослабить его связи с монгольской аристократией и тем самым снизить его влияние, император запретил его перерождения в семьях монгольских феодалов. Все это определило устройство ламаистской церковной организации и ее администрации в период маньчжурского господства. По-прежнему монастырь оставался основной структурной единицей, но в дополнение к монастырской администрации, в связи с укрупнением монастырей получившей дальнейшую дифференциацию, появилась территориальная и центральная администрация в рамках светского управления. Подчиненность всех монастырей (сомонных, хошунных, хутухтинских) светским властям (территориальная администрация), а через них — Лифаньюань (центральная администрация) обусловила создание специфической структуры. В той мере, в какой Внешняя Монголия являлась единой в рамках Цинской империи, существовало и единство церковной организации, контролируемой Пекином.

Эта господствовавшая в период маньчжурского владычества тенденция контроля ламаистской церкви Внешней Монголии со стороны цинской администрации постоянно сопровождалась тенденцией не только духовного лидерства, но и установления административного кон-

троля джебцзун-дамба-хутухты внутри церковной организации. Если первая тенденция с ослаблением Цинской династии снижалась, то вторая с ростом прежде всего экономического, а также политического и культурного влияния джебцзун-дамба-хутухты возрастала. Первенство джебцзун-дамба-хутухты обеспечивалось происхождением двух первых перерожденцев, что предоставило ему льготы, которые создали условия, благоприятные для роста его экономической мощи. Последнее, в свою очередь, повлекло за собой усиление авторитета джебцзун-дамба-хутухты среди духовенства и светских лиц, так как Их Хурэ приобрел значение торгового, административного и культурного центра, чему также способствовал перевод в находившуюся рядом ставку тушету-ханов административного управления двумя аймаками — Тушету-хановским и Сэцэн-хановским.

Специфика ламаистской церкви Внешней Монголии XVIII — начала XX в. состояла в том, что монастыри (хошунные и хутухтинские) превратились в крупнейших собственников. Этому способствовало отсутствие в самой Монголии местной светской администрации — сильного направляющего и координирующего центра, который мог бы ограничить рост церковного экономического потенциала, как это сделало в 1764 г. российское правительство, проведшее мероприятия по секуляризации, в результате чего экономические позиции православной церкви в России были подорваны. Во Внешней Монголии со второй половины XVIII в., когда упричились хозяйство монастырей и светские власти были не в состоянии их контролировать, церковь в экономике страны заняла ведущее положение: "В начале XX века по четырем халхаским аймакам на каждое аратское хозяйство приходилось 50 голов скота, на светское феодальное хозяйство — 2500, т.е. в 50 раз больше, чем на одно аратское хозяйство, а монастырское хозяйство в среднем имело более 5 тыс. голов скота, превосходя аратское хозяйство по количеству скота в 80 раз" /47, с. 234/. Так заинтересованность светских правителей в усилении влияния религии привела к укреплению экономики монастырей, росту влияния духовенства.

Кроме того, в начале XX в. духовенство представляло собой наиболее грамотную и организованную часть монгольского общества, важное значение при этом имел интегрирующий характер Их Хурэ. Ослабление власти маньчжурского императора в самом Китае и, соответственно, ослабление контроля над церковью во Внешней Монголии позволило джебцзун-дамба-хутухте создать по-настоящему автокефальную церковь. В 1911 г. с падением маньчжурской династии образовалось монгольское теократическое государство и джебцзун-дамба-хутухта стал не только главой церкви, но и главой государства. Если прежде церковь пользовалась авторитетом, но не имела собственного аппарата принуждения, то с 1911 г. она получила реальную власть, что может быть предметом специального исследования.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### ГЛАВА I

1 Монголия состояла из шести тумэнов, три из которых составляли восточное, а три — западное крыло.

2 Н.П. Шастина перевела этот термин как "малый хан", поскольку точному переводу это выражение не поддается /97, с. 189/.

3 Монгольские правители XIII в. терпимо относились ко всем идеологическим учениям. Тибетские и монгольские историки изобразили Чингисхана последователем буддизма позднее, чтобы усилить авторитет учения среди монголов. Угэдэй (1229-1241), как и Чингисхан, оставался верен шаманизму, хотя у него были и конфуцианец Елюй-Чунай, и христианин Шинхай, а в Каракоруме он построил даосский монастырь /142/.

В правление Гуюжа (1246-1248) при монгольском дворе впервые появляются монахи школы сакьяпа. Годан, брат Гуюжа, в 1240 г. вторгся в Тибет, занял часть его и в 1244 г. послал письмо сакья-пандите Гунга-Джалдану (1182-1251) с приглашением приехать к нему. В 1249 г. Годан-хан передал сакья-пандите власть над Тибетом /21, с. 83; 51, с. 67-69/. При Мункэ (1251-1259) эта связь не прерывалась, и еще до своего вступления на престол Хубилай, который командовал тогда войсками в районе Кукунора, в 1253 г. встретился с Пагба-ламой. Тогда же появилось два документа: "Жемчужная грамота" и "Тибетская грамота", где были сформулированы принципы отношения государства и религии. Став императором, Хубилай объявил буддизм государственной религией Юаньской империи. Рост империи, завоевание Китая потребовали от монголов замены институционально неоформленного шаманизма более действенной идеологией, способной конкурировать с традиционной китайской. В результате контактов монгольских правителей, осуществляемых ими еще до получения китайского трона, с представителями тибетских буддийских школ был заключен союз между первым монгольским императором Юаньской империи Хубилаем и сакьяским иерархом Пагба-ламой. Последний, используя древнеиндийскую и тибетскую традиции, способствовал созданию новой политической концепции, обосновывавшей претензии монгольских императоров на мировое господство. "Белая история" является детально разработанной системой государственного управления, в которой главная идея заключена в концепции "двух законов", или "двух принципов", власти — духовной и светской, с практическим руководством к проведению ее в жизнь благодаря созданию светской и духовной администрации.

4 На определенном этапе общественного развития разделение духовной и светской власти неизбежно. Эта разделенность оформляется теоретически в рамках идеологического учения. Так, например, в исламе речь идет о дин (религия) и султан (власть) /69/, в христианстве — о "двух законах": священной власти церковников и королевской власти /146, с. 9-19/ и в буддизме (ламаизме) о "двух законах" /Там же, с. 19-49/. Вопрос состоит только в том, чтобы определить уровень и характер взаимодействия этих двух составляющих для конкретного времени и конкретной страны.

5 Вопрос достаточно многосторонне разработан западногерманским ориенталистом К. Загастером /146/. Вероятно, первым термином, характеризующим связь духовного и светского, было древнее буддийское понятие "правитель веры" (санскр. dharmarāja, тиб. č'os kyī rgyal po, монг. ном-ун цап), выражающее тип идеального правителя, защищающего религию и способствующего ее распространению, например, Ашока (273-236 гг. до н.э.).

Дальнейшее распространение буддизма и появление новых идей, в частности о бодисатве, обогатили политическую теорию, способствовали рождению представления о правителе как о бодисатве; это стало возможным благодаря тому, что перед правителями стояла одна задача - достижение мира и справедливости в мире сансары /146, с. 20/. В Монголии особенно популярными были два бодисатвы - Манчжури и Ваджрапани. Разделение светской и духовной сфер было следующим этапом развития политической теории. Для достижения и укрепления политической власти заключался союз церкви и государства. Основанием этого союза служила древнебуддийская идея о духовном учителе, указывающем дорогу блага, и о светском правителе, который защищает религию и покровительствует ей, что выразилось в формуле "духовный учитель/ место жертвоприношения - жертвователь/ донатор" (тиб. mc'od yon/mc'od gnas - yon blag, монг. takil-un oron - öglige-yin ejen) /146, с. 27/.

6 Впервые монгольских ханов в ранг чакравартинов возвел Пагба-лама, который в "Разъяснении предмета познания" (1278 г.) отнес это определение к Чингисхану /21, с. 77/. Царь чакравартинов - универсальный правитель (тиб. kor los sgyur ba'i rgyal po, монг. күрдүн-и эргигүлүгчи цапан), как и Будда, - существо, содержащее 32 больших и 80 малых совершенств тела, необходимых, чтобы быть Буддой или его земным подобием - чакравартином. Согласно буддийской догме, в каждом отдельном пространственно-временном отрезке может быть только один царь-чакравартинов, так же как только один Будда; как Будда нашего времени - Шакьямуни, так царь-чакравартинов - Махасамати, все другие правители чакравартинов являются преемниками. Например, Чингисхан.

7 Отдельные части "Закона" сохранились в биографии III далай-ламы, составленной V далай-ламой Агван Лубсан Чжамцо и в "Эрдэнийн товч" Саган Сэцэна.

8 Вероятно, благодаря этому Субантай получил к титулу "хаган", nasledованному им от Лайхора, дефиницию "дэсакту", которая закрепилась за его потомками. "Дэсакту" означает "законный", "составивший законы", "обладающий властью".

9 Свидетельством значения политического объединения "семь хошунов Халхи" (монг. "долоон хошуун") могут служить данные русских архивов, где содержатся сведения от 1687 г. о том, что "на Селенгинск и Удинск идет войско семи тайшей долонкошуевщины" /99, с. 62/.

10 Китайские источники XVII в. называют дэсакту-хана, потомка Ашихай Дархан-хунтайджи, номинальным главой Халхи даже в конце века /42, с. 148/.

11 До поездки к дэсакту-хану он носил титул Кагба (вероятно, хамбо) Цэцэн-цорджи /54/.

12 Гарма-лама принадлежал к нереформированной школе кармапа /148, с. 185/.

13 Отрывок из "Шара туджи" переводится следующим образом: "Тумэн-тайджи, в двадцать восемь лет став ханом, повстречался с Гарма-ламой, принял учение" /97, с. 74/, в то время как Н.П. Шастина в русском переводе негачно написала так: "Принял желтую веру". Тумэн Дзасакту-хан являлся adeptом красношапочного буддизма, доказательством этого может служить и то, что Лигдэн-хан, наследовавший титул всемонгольского хана через десять лет, принял первое посвящение абишик от кармапасского ламы.

14 Данцзин-гойном он стал называться после принятия обета. Его имя - Далджур Эрхэ-цайсан /6, с. 81/.

15 "После принятия обета убаша [стал называться] Вималакирти" /6, с. 81/.

16 Значение термина "хутухта" (санскр. "арья"; тиб. "паг-па") - почетный, достойный уважения, святой. Он становится титулом высших духовных лиц в ламаистской иерархии. В Монголии титул "хутухта" в XVIII в. уже означал признание определенного ряда перерожденных и давался "хубилганам уже богдоханом при особом рескрипте и непременно с выдачею золотой печати" /75, с. 248/. Традиция перевоплощения высших духовных лиц зародилась в недрах школы кармапа. «Потомство иерархов этого ордена, ордена "черных шапок", претендует вместе с настоятелями Дигунга на рождение системы последовательных перерождений одного лица, которая позднее была принята далай- и панчен-ламами» /150, с. 53/. Глава школы гелугпа сделал лишь последний шаг, связав теорию воплощения с теорией перерождений, поскольку из-за celibата исключалось наследование от отца к сыну, как это наблюдалось в других школах /147, с. 187, 189/.

Идея о перерождении лиц, действовавших во благо учения, во второй половине XVII в. была перенесена далай-ламой и панчен-эрдэни из Тибета в Халху. Но оформилась она не сразу. Поэтому приставка "хутухта" к имени в Монголии XVII в. не только отмечала представителей духовенства - перерожденных высшего ранга, но и являлась титулом светского лица, деятельность которого способствовала распространению буддизма, как можно видеть на примере Лигдэн-хана, который в китайских источниках именуется просто Хутухта. То, что в Дзасакту-хановском хошуне даже в XIX в. лишь три хутухты (а это значительно меньше, чем в XVII в.), свидетельствует о том, что термином "хутухта" обозначались не только духовные лица в цепи перерождений, а вместе с ними и светские, внесшие вклад в дело распространения буддизма в Монголии.

17 В статье Ц. Насанбалжира дата рождения - 1639 г. /113, с. 182/.

18 По данным Ц. Насанбалжира, в 1659 г. Лубсан Данцзан Чжалцан получил от джебцзун-дамба-хутухты титул "эрдэни-пандита" /Там же/.

19 Хатуджап-эрдэни-уйцзан-нойон, т.е. лицо светское.

20 Ч. Баудэн указывает, что схема перерождений джебцзун-дамба-хутухты была составлена в XVIII в. /128, с. 58/.

21 Слово "шабинар" имеет два значения: 1) ученик, 2) подданный какого-либо духовного лица. Соответственно этому шабинары разделялись на ламшавь и хар-шавь. Первые занимались религиозной деятельностью, а в обязанности вторых входило содержание духовенства.

22 Большое значение при этом имел монастырь джебцзун-дамба-хутухты - Их Хурэ, строившийся в Хэнтэе в 1654-1685 гг. Уже в XVII в. число лам в нем достигало 2000 /120, с. 46/. Лубсан Принлэй, возвра-

тившись из Тибета в 1679 г., приезжал в этот монастырь и пробыл там 10 дней /129, с. 13/. В 1675 г. джебзун-дамба-хутухта отправлял своего представителя Манжита-ламу в Москву /99, с. 111/.

23 Этот съезд состоялся в Халхе с целью ликвидировать конфликт между Дзасакту-хановским и Тушету-хановским аймаками: часть людей Дзасакту-хановского аймака перешла в Восточную Халху, феодалы которой их не возвращали. На съезде присутствовали арбитры (представители маньчжурского императора и далай-ламы) и халхаские феодалы. Представители противных сторон и арбитры встретились в Хурэн-билчире, но основная цель съезда — прекращение междоусобиц монгольских феодалов — не была достигнута, хотя феодалы произнесли клятву "вернуть прежним хозяевам захваченных из обоих крыльев тайджи и народ и с этого момента жить в вечном мире и согласии" /42, с. 121/.

## ГЛАВА II

1 В научной литературе она называется по-разному: "Палата по делам зависимых земель" /42, с. 161/; "Трибунал внешних сношений" /78, с. 37/; "Палата, или трибунал, внешних сношений" /26, с. 134/; "Китайское управление земель" /137, с. 286/.

2 На стороне Амурсаны выступил брат второго джебзун-дамба-хутухты — Ринчин Дорчжи, который был казнен маньчжурами в Пекине в апреле 1755 г. Антиманьчжурское движение летом 1756 г. возглавил хотогойский Чингунчава, к нему присоединились многие монгольские феодалы, увеличилось число аратов, переходивших на территорию России.

3 Надо сказать, что, следуя примеру Минской династии, маньчжуры установили тот же возраст для беспрепятственного поступления в монахи и то же число монахов в хошуне.

4 Три дела — гурбан уйлэ — дела особой государственной важности: нападение врага, болезнь высокопоставленных лиц и ссора между войнами.

5 В "Биографиях князей и хубилганов сейма Цэцэрлинг" 1742 год указан как год получения печати /7, л. 5516/.

6 Ц. Насанбалжир указывает, что печать выдавалась, если число шабнаров превосходило 500 /113, с. 183/.

7 Эти понятия употребляются в рамках понятия "частная собственность". Если частной собственностью являются владения монастыря, юридическим представителем которого была джаса, то применим термин "коллективная собственность", хотя для нее характерно не равное распределение, а должностное, престижное. Дефиниция "коллективная" отражает только то, что номинально владелец — это вся община монахов данного монастыря. Владения хутухты, юридическим представителем которого была казна сан, носили характер индивидуальной собственности.

8 "Все [прикрепленные к монастырям] дворы вместе с их домочадцами, которых почитательно пожаловали [монастырям] дарители, навечно предназначены служить при монастырских подворьях и заниматься поддержанием [накоплением] имущества... Отныне и впредь ни один из предметов, которые относятся к "чанджу", начиная с иголки и кончая былинкой, включая сюда и людей... не разрешается никому [ни под каким предлогом], даже прикрываясь чьей-либо властью или авторитетом, отчуждать, а также брать [или отдавать] в залог или продавать" /96, с. 40-43/.

<sup>9</sup> Этот термин употребляет А.С. Мартынов в отношении Тибета: "Особенность земельной собственности этой группы господствующего класса (хутухты) состояла в том, что она была индивидуальная и индивидуально-коллективная. Первая была представлена земельным владением хутухты, отдельно от владений монастыря, в котором он находился, вторая - владениями хутухты, возглавлявшего монастырь, когда земли главы монастыря и владения самого монастыря практически сливались воедино если не в хозяйственном, то, во всяком случае, в правовом и политическом отношениях" /57, с. 188/.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### ПРОИЗВЕДЕНИЯ КЛАССИКОВ МАРКСИЗМА-ЛЕНИНИЗМА

1. Ленин В.И. Духовенство и политика // Полн. собр. соч. - Т. 22. - С. 80-81.
2. Ленин В.И. Крах II Интернационала // Полн. собр. соч. - Т. 26. - С. 209-265.
3. Маркс К. О Гаагском конгрессе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - 2-е изд. - Т. 18. - С. 153-155.
4. Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - 2-е изд. - Т. 7. - С. 343-437.
5. Энгельс Ф. Юридический социализм // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - 2-е изд. - Т. 21. - С. 495-516.

### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

#### НА СТАРОПИСЬМЕННОМ МОНГОЛЬСКОМ ЯЗЫКЕ

6. Asarayci neretu-yin teuke // Monumenta Historica. - Ulaanbaatar, 1960. - Vol. 2, fasc. 4.
7. Биографии князей и хубилганов сейма Цэцэрлиг. - РО ЛО ИВ АН СССР, F 189.
8. Boyda Neiĭi-toyin dalai manĭusiri-yin domoĭ-i todorqayi-a geyigüügĭi ĉindamani erike kemeĭdekü orusiba. - РО БФ СО АН СССР, М II 162. - 93 л.
9. Boyda vagindra sumati dharm-a vati sryl bhadra-yin ĉadiĭ Subud erike. (Ксилограф). - Б-ка Вост. фак-та ЛГУ.
10. Erdeni-yin tobĭi. Sanang Seĉen. Monumenta Historica. - Ulaanbaatar, 1960. - Vol. 1.
11. Jögelen itegel šasin-u ĭula maha baĉar dhara ĭang gya Yesis bstan pa'i rgyal-mĉan sri badara-yin törülün üyeslüge selte-yin ĉadig. ĭurban oron-i üjegüleng bolĭayĭci yaĭĉa ĉimeĭg sayin nomlal-un ĉindamani-yin erikes kemeĭdekü. (Ксилограф). - РО БФ СО АН СССР, М II 568. - 311 л.
12. Öndür gegentan-a Qalq-a-du qubilaĭsan uĉir siltagan teuke. namtar bolai. (Рукопись). - РО БФ СО АН СССР, М II 127. - 48 л.
13. Qalq-a Mongĭol-un oron-du angqan-a burqan sayin eki oluĭsan törül teuke. Basa yeke adistid-tu sitügen Erdeni ĭuu-yin бүтүгекü yeke туĭuji orusiba. Mong. C-24. - 62 с. (Рукопись). - Б-ка Вост. фак-та ЛГУ.
14. Yeke siregetü-yin qubilaĭan bey-e Sumadhi Sasana suriya sri padra-yin irügüügĭi ĭarudasun kemeĭdekü orusibai. (Ксилограф). - Б-ка Вост. фак-та ЛГУ, D -38. - 70 л.

## ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

15. Алтан товчи: Монгольская летопись в подлинном тексте и переводе, с приложением калмыцкого текста истории Убаши-хунтайджи и его войны с ойратами / Пер. Г. Гомбоева // Тр. Вост. отд. Рус. археол. о-ва. - Спб., 1856. - Ч. 6.
16. Бантыш-Каменский Н.Н. Дипломатическое собрание дел между Российским и Китайским государствами с 1619 по 1792 г. - Казань, 1882.
17. Беннигсен А.П. Несколько данных о современной Монголии. - Спб., 1834.
18. Бира Ш. О "Золотой книге" Ш. Дандина. - Улаанбаатар, 1964.
19. Бира Ш. Анализ основных данных "Белой истории" и время ее составления // Туухийн судлал. - Улаанбаатар, 1970. - Т. 8. - С. 121-136.
20. Бира Ш. Концепция верховной власти в историко-политической традиции монголов // Туухийн судлал. - Улаанбаатар, 1974. - Т. 10, fasc. 1-12.
21. Бира Ш. Монгольская историография XIII-XVII вв. - М., 1978.
22. Бичурин Н.Я. (Иакинф). Записки о Монголии, сочиненные монахом Иакинфом. - Спб., 1828. - Т. 1-2.
23. Бичурин Н.Я. Статистическое описание Китайской империи. - Спб., 1842. - Ч. 2.
24. Богословский В.А. Социально-экономические и политические отношения в Тибете в VII-IX вв.: Автореф. ... канд. ист. наук. - М., 1961.
25. Богословский В.А. Очерк истории тибетского народа. - М., 1962.
26. Бруннерт И.С., Гегельстром В.В. Современная политическая организация Китая. - Пекин, 1910.
27. Васильев В.П. Религии Востока: Конфуцианство, буддизм и даосизм. - Спб., 1873.
28. Васильев В.П. Приведение в покорность монголов при начале дайцинской династии (из Шен-у-цзи) // Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. - Спб., 1883. - Т. 3.
29. Владимирцов Б.Я. Буддизм в Тибете и Монголии. - Пг., 1919.
30. Владимирцов Б.Я. Надписи на скалах халхаского Цогту-гайджи // Изв. АН СССР. Сер. 6. - 1926. - Т. 20, № 13-14; 1927. - Т. 21, № 3-4.
31. Владимирцов Б.Я. Где пять халхаских поколений // Доклады Академии наук. Сер. В.-М.; Л., 1930.
32. Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов: Монгольский кочевой феодализм. - Л., 1934.
33. Внешняя политика государства Цин в XVII в. / Под ред. Л. Думана. - М., 1977.
34. Всеволодов И.В. Бирма: религия и политика (буддийская сангха и государство). - М., 1978.
35. Герасимова К.М. Ламаизм в Забайкалье во II половине XIX - начале XX века: Автореф. ... канд. ист. наук. - Л., 1952.
36. Герасимова К.М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX - начале XX в. - Улан-Удэ, 1957.
37. Голстунский К.Ф. Монголо-ойратские законы 1640 г., дополнительные указы Галдан-хунтайджи и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши. - Спб., 1880.
38. Горохова Г.С. О некоторых чертах хозяйства буддийских монастырей

в Северной Монголии в конце XIX в. // Исследования по истории стран Востока. - Л., 1964.

39. Горохова Г.С. Очерки по истории Монголии в эпоху маньчжурского господства. - М., 1980.
40. Горский В. Начало и первые дела маньчжурского дома // Тр. членов Рос. духовной миссии в Пекине. - Пекин, 1909. - Т. 1.
41. Гюк Э., Габе Ж. Путешествие через Монголию в Тибет к столице Талеламы. - М., 1866.
42. Ермаченко И.С. Политика маньчжурской династии Цин в Южной и Северной Монголии в XVII в. - М., 1974.
43. Жамцарано Ц. Жалованная грамота Сэцэн-хана, данная ламе Лубсан-Байдубу // С.Ф. Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности 1882-1932. - Л., 1934. - С. 185-194.
44. Жамцарано Ц. Монгольские летописи XVII в. // Тр. ИВ. - М.; Л., 1936. - Т. 16.
45. Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. - М., 1977.
46. Златкин И.Я. История Джунгарского ханства (1635-1758). - М., 1964.
47. История Монгольской Народной Республики. - 3-е изд., перераб. и доп. - М., 1983.
48. Их цааз. (Великое уложение). Памятник монгольского феодального права XVII в. Ойратский текст / Транслитерация сводного ойратского текста, реконструированный монгольский текст и его транслитерация, перевод, введение и комментарий С.Д. Дылькова. - М., 1981.
49. Котвич В.Л. Краткий обзор истории и современного политического положения Монголии. - Спб., 1914.
50. Кушелев Ю. Монголия и монгольский вопрос. - Спб., 1912.
51. Кычанов Е.И., Савицкий Л.С. Люди и боги страны снегов. - М., 1975.
52. Ламаизм в Бурятии XVIII - начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы / Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б. и др. - Новосибирск, 1983.
53. Лубсан Данзан. Алтан Тобчи. (Золотое сказание) / Пер. с монг., введение, коммент. и прил. Н.П. Шатиной. - М., 1973.
54. Лунный свет. Биография ойратского Зая-пандиты / пер. с ойрат. Г.Н. Румянцева. - ЛО ИВ АН СССР, Архив востоковедов, Р. 1, оп. 3, ед. хр. 44.
55. Майский И.М. Монголия накануне революции. - М., 1959.
56. Магуйлова Д.Е. Церковь как социальный институт. - М., 1978.
57. Мартынов А.С. Статус Тибета в XVII-XVIII вв. в традиционной китайской системе политических представлений. - М., 1978.
58. Материалы по истории русско-монгольских отношений 1607-1636: Сборник документов / Сост. Л.М. Гатаулина, М.И. Гольман, Г.И. Слесарчук; Отв. ред. И.Я. Златкин, Н.В. Устюгов. - М., 1959.
59. Материалы по истории русско-монгольских отношений 1636-1654: Сборник документов / Сост. М.И. Гольман, Г.И. Слесарчук; Отв. ред. И.Я. Златкин, Н.В. Устюгов. - М., 1974.
60. Материалы по Маньчжурии и Монголии. Монголия, Барга и Халха / Сост. В. Баранов. - Харбин, 1905.
61. Москалев Ю.И. Церковь в политической организации антагонистического общества: Автореф. ... канд. филос. наук. - М., 1973.
62. Нацагдорж Ш. Из истории аратского движения во Внешней Монголии. - М., 1958.
63. Нацагдорж Ш. Формы и методы эксплуатации аратов монастырями Монголии // Туухийн судлал. - Улаанбаатар, 1970. - Т. 8, вып. 19.

64. Нацов Г.Д., Нацов С. Влияние религии на государственный строй Монголии // Атеист. - 1927. - № 17.
65. Нацов С. Ламаизм в Монголии // Новый Восток. - 1929. - № 25. - С. 378-381.
66. Новокшионов И.Г. В стране лам // Атеист. - 1926. - № 13-14.
67. Новокшионов И.Г. Духовенство в Монголии // Атеист. - 1927. - № 15. - С. 38-55.
68. О религии монголов-халхасов и ламайском первосвященнике (хутухте), пребывающем в Урге. (Из путешествия г. Ремана через Сибирь в китайскую Монголию) // Сын отчества. - Б. м., б.г. - С. 13-26.
69. Пиотровский М.Б. Соотношение дин - религия и султан - власть в истории ислама // Народы Азии и Африки. - 1984. - № 1. - С. 107.
70. Позднеев А.М. Города Северной Монголии. - Спб., 1880.
71. Позднеев А.М. Ургинские хутухты: Исторический очерк их прошлого и современного быта. - Спб., 1880.
72. Позднеев А.М. Монгольская летопись "Эрдэний эрхэ". Подлинный текст с переводом и пояснениями, заключающими в себе материалы для истории Халхи с 1636 г. по 1736 г. - Спб., 1883.
73. Позднеев А.М. Новоткрытый памятник монгольской письменности времен династии Мин, // Восточные заметки. - Спб., 1895.
74. Позднеев А.М. Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892-1893 гг. - Спб., 1896. - Т. 1; 1898. - Т. 2.
75. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу // Зап. имп. Рус. геогр. о-ва по отд. этнографии. - Спб., 1887. - Т. 26.
76. Покотилов Д.З. История восточных монголов в период династии Мин, 1368-1634 (по китайским источникам). - Спб., 1893.
77. Попов П.С. Мэн-гу-ю-му-цзи. Записки о монгольских кочевьях. - Спб., 1895.
78. Попов П.С. Государственный строй Китая и органы управления. Изд. фак-та вост. яз. Имп. с.-петербург. ун-та. - 1903. - № 13.
79. Пржевальский Н.М. Современное положение Центральной Азии // Рус. вестн. - 1886. - № 12.
80. Пубаев Р.Е. "Пагсам-чжонсан" - памятник тибетской историографии XVIII в. - Новосибирск, 1981.
81. Пучковский Л.С. Монгольские, бурят-монгольские и ойратские рукописи и ксилографы Института востоковедения. - М.; Л., 1957. - Т. 1: История, право.
82. Пучковский Л.С. Идея преемственности происхождения ханов в монгольских летописях XVII-XIX вв. // Тр. XXV Междунар. конгр. востоковедов. - М., 1968. - Т. 5.
83. Пурбуева Ц.П. "Биография Нейджи-тойна" - источник по истории буддизма в Монголии. - Новосибирск, 1984.
84. Рерих Ю.Н. Монголо-тибетские отношения XII-XIV вв. // Филология и история монгольских народов. - М., 1958.
85. Рерих Ю.Н. Монголо-тибетские отношения в XV, XVI и начале XVII в. // Монгольский сборник: Экономика, история и археология. - М., 1959.
86. Сборник документов по истории Бурятии / Сост. Г.Н. Румянцев, С.Б. Окуня; Предисл. Г.Н. Румянцева. - Улан-Удэ, 1960. - Вып. 1.
87. Скринникова Т.Д. Роль Джебцзун Дамба-хутухты в первой организации монгольского ламаизма XVII в. // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. - Новосибирск, 1980.
88. Скринникова Т.Д. О хубилганах Сайн-нойоновского аймака // Буддизм

- и традиционные верования народов Центральной Азии. - Новосибирск, 1981.
89. Скрынникова Т.Д. Повинности шабинаров в Монголии // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. - М., 1981.
  90. Смолев Я.С. Легенда о начале буддизма в Халхе и об основании Урги. - Спб., 1906.
  91. Сумба-Хамбо. История Кукунора, называемая "Прекрасные ноты из песни Брахмы" / Пер. с тибет., введение и примеч. Б.Д. Данларона. - М., 1972.
  92. Уложение Китайской палаты внешних сношений / Пер. с маньчж. Ст. Липовцова. - Спб., 1828. - Т. 1, 2.
  93. "Халха Джирум" (памятник монгольского феодального права XVIII в.) / Сводный текст и пер. Ц.Ж. Жамцарано; Подгот. текстов к изд., ред. пер., введение и примеч. С.Д. Дылыкова. - М., 1965.
  94. Цэдэв Д. Положение аратов-шабинаров ургинских хутухт в дореволюционной Монголии; Автореф. ... канд. ист. наук. - М., 1959.
  95. Чимитдоржиев Ш.Б. Антиманьчжурская освободительная борьба монгольского народа (XVII-первая половина и середина XVIII в.); Маньчжурская экспансия и борьба монголов за свободу и независимость Родины. - Улан-Удэ, 1974.
  96. Чугуевский Л.И. Материалы к характеристике непосредственных производителей, работавших в монастырских хозяйствах в Дуньхуане // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. IX годичная научная сессия ЛО ИФ АН СССР. - М., 1973.
  97. Шара туджи. Монгольская летопись XVII в. / Сводный текст, пер., введение и примеч. Н.П. Шастиной. - М.; Л., 1957.
  98. Шастина Н.П. Алтын-ханы Западной Монголии в XVII в. // Сов. востоковедение. - М.; Л., 1949. - Т. 6.
  99. Шастина Н.П. Русско-монгольские посольские отношения XVII в. - М., 1958.
  100. Ширендыб Б. Монголия на рубеже XIX-XX вв.; История социально-экономического развития. - Улаанбаатар, 1963.
  101. Ширендыб Б. Некоторые вопросы земельных отношений в Монголии // Монголын судлал. - Улаанбаатар, 1973.
  102. Ээрин С.И. Государство и религия. - М., 1974.
  103. Якимов А.Т. К вопросу об общественном строе в дореволюционной Монголии и роли ламаизма // Тр. Моск. ин-та востоковедения. - 1940. - № 2.
  104. Якимов А.Т. Роль буддизма в истории Монголии. - Чита, 1945.

#### ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ НА МОНГОЛЬСКОМ ЯЗЫКЕ

105. Бугд Найрамдах Монгол Ард Улсын туух. 1604-1917. 2 боть. (История МНР. 1604-1917). - Улаанбаатар, 1968. - Т. 2.
106. Гомбо Л. Манжийн уеийн албан гувчуур. 1850-1910. (Налоги и поборы в маньчжурский период. 1850-1910). - Улаанбаатар, 1960.
107. Гонгор Д. Халх товчоон. Халх монголчуудын евэг дээдэс ба халхын хаант улс. XIII-XVII зуун. (Краткая история Халхи. Халха-монгольские племена и халхаское ханство. XIII-XVII вв.). - Улаанбаатар, 1970.

108. Жугдэр Ч. XIX–XX зууны зааг дахь монголын нийгэм–улс төр, философийн сэтгэлгээний хөгжил. (Развитие монгольской общественно-политической и философской мысли на рубеже XIX–XX вв.). – Улаанбаатар, 1972.
109. Жугдэр Ч. XV–XVIII зууны монголын нийгэм–улс төр, гун ухааны сэтгэлгээний хөгжлийн тойм. (Очерк развития общественно-политической и философской мысли Монголии в XV–XVIII вв.). – Улаанбаатар, 1984.
110. Майдар Д. Монголын хот тосгоны гурван зураг. Эрт, дундад үе, XX зууны эх. (Три карты городов и поселений Монголии. Древность, средневековье, начало XX в.). – Улаанбаатар, 1970.
111. Насанбалжир Ц. Манжийн үеийн албат сум ард (Податные сомонные араты в маньчжурскую эпоху). – Улаанбаатар, 1958.
112. Насанбалжир Ц. Ар Монголоос Манж Чин улсад залгуулж байсан алба. 1691–1911. (Налоги во Внешней Монголии в пользу маньчжурского шинского правительства. 1691–1911). – Улаанбаатар, 1964.
113. Насанбалжир Ц. Эрдэнэ Бандита хутагтын шавь. (Шабинары Эрдэнэ-пандита–хутухты) // Туухийн судлал. – Улаанбаатар, 1969. – Т. 8, fasc. 1–12.
114. Насанбалжир Ц. Живзундамба хутагтын сан. (Казна джебцзун–дамба-хутухты) // Туухийн судлал. – Улаанбаатар, 1970. – Т. 8, fasc. 13–24.
115. Нацагдорж Ш. Манжийн эрхшээлд байсан үеийн Халхын хураангуй туух. 1691–1911. (Краткая история Халхи в период маньчжурского господства. 1691–1911). – Улаанбаатар, 1963.
116. Нацагдорж Ш. Халхын туух. Манжийн эрхшээлд байсан үеийн хураангуй туух. 1691–1911. (Краткая история Халхи в период маньчжурского господства. 1691–1911). – Улаанбаатар, 1963.
117. Нацагдорж Ш. Сум хамжлага шавь ард. (Араты: сомонные, хамджилга и шабинеры). – Улаанбаатар, 1972.
118. Нацагдорж Ш. Монголын феодализмын үндсэн замнал. (Основной путь монгольского феодализма). – Улаанбаатар, 1978.
119. Пүрэвжав С. Хувьсгалын өмнөх Их хурээ. (Монастырь Их Хурээ до революции). – Улаанбаатар, 1961.
120. Пүрэвжав С. Монгол дахь шарын хураангуй туух. (Краткая история буддизма в Монголии). – Улаанбаатар, 1978.
121. Пэрлээ Х. Халхын шинэ олдсон цааз эрхэмжийн дурсгалт бичиг. (Вновь найденный свод законов Халхи) // Монгол ба Төв Азийн орнуудын соёлын туухэнд холбогдох хоёр ховор сурвалж бичиг. (Два редких источника по истории культуры Монголии и стран Центральной Азии). – Улаанбаатар, 1974.
122. Самбуу Ж. Шашины ба лам нарын асуудалд. (К вопросу о религии и ламстве). – Улаанбаатар, 1961.
123. Сономдагва Ц. Манжийн захиргаанд байсан үеийн Ар Монголын засаг захиргааны зохион байгуулалт. 1691–1911. (Государственное и административное устройство Северной Монголии в период маньчжурского господства 1691–1911). – Улаанбаатар, 1961.
124. Хувьсгалын өмнөх Монгол дахь газрын харилцаа. (Земельные отношения в дореволюционной Монголии). – Улаанбаатар, 1975.
125. Цэдэв Д. Их шавь. (Шабинары Джебцзун Дамба–хутухты) // Туухийн судлал. – Улаанбаатар, 1964. – Т. 6.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ НА ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИХ ЯЗЫКАХ

126. Bawden Ch. The Mongol Chronicle Altan Tobci. - Wiesbaden, 1955.
127. Bawden Ch. The Jebtsun-damba Khutukhtus of Urga: Text, Translation and Notes // Asiatische Forschungen. - Wiesbaden, 1961. - Bd 9.
128. Bawden Ch. Modern history of Mongolia. - L., 1968.
129. Bira Sh. The clear mirror by Zaya-pandita Blo-bzan 'Phrin-las // Acta Orient. Acad. Scientiarum Hung. - Budapest, 1980. - Vol. 34.
130. Ch'en Kenneth Kuan Sheng. Buddhism in China // A historical survey. - Princeton, 1964. - Vol. 12. - 560 p.
131. Heissig W. A Mongolian source to the lamaist Suppression of Shamanism in the XVII Century // Anthropos. - Wien, 1953. - Vol. 48.
132. Heissig W. Die Pekinger lamaistischen Blockdrucken in Mongolischen Sprache: Materialien zur mongolischen Literaturgeschichte // Göttinger Asiatische Forschungen. - Wiesbaden, 1954. - Bd 2.
133. Heissig W. Die Familien und Kirchengeschichteschreibung der Mongolen. Teil 1: 16-18 Jahrhundert // Asiatische Forschungen. - Wiesbaden, 1959. - Bd 5.
134. Heissig W. Les religions de la Mongolie // Tucci G., Heissig W. Les religions du Tibet et de la Mongolie. - P., 1976.
135. Heissig W. Die Zeit des letzten Mongolischen Grosskhans Ligdan (1604-1634) // Vortrage G.235. - Westdeutsche Verlag, 1979.
136. Huth O. Geschichte der Buddhismus in Mongolei. - Strassburg, 1896. - Bd 1-2.
137. Kämpfe H.-R. Die social Rolle des 2. Pekinger (Canskyia Qutuqtu Rol pa'i rDo rje (1717-1786). - Bonn, 1974.
138. Koeppen C. Die Religion des Buddha // Die lamaische Hierarchie und Kirche. - Berlin, 1859. - Bd 2.
139. Kycanov E. Buddhism and state in Hsia from juridical aspect // Acta Orientalis. - 1980. - Vol. 34.
140. Legrand J. L'administration dans la domination sinomanchoue en Mongolie Qalq-a. - P., 1976.
141. Milner R. Monastery and culture change in Inner Mongolia. - Wiesbaden, 1959.
142. Ratchnevsky P. Die Mongolischen Grosskhane und die Buddhistische Kirche. Asiatica. Testschrift Friedrich Weller. - Leipzig, 1954.
143. Rockhill W. The Dalai Lamas of Lhasa and Their Relations with the Manchu Emperors of China, 1644-1908 // T'oung Pao, 1910. - Vol. 11.
144. [Sagang Secen] Erdeni-yin Tobci. Mongolian Chronicle by Sanang Secen, with a critical introduction by A. Mos-taert. - Cambridge, Mass., 1956. - Vol 1-4.
145. Sagaster K. Nag dban blo bzan c'os Idan (1642-1714). Leben und historische Bedeutung des 1. (Pekinger) (Canskyia Khutukhtu. Dargestellt an Hand seiner mongolischen Biographie Cubud erike und anderer Quellen. - Bonn, 1960.

146. Sagaster K. Die Weisse Geschichte. Eine mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen Religion und Staat in Tibet und der Mongolei. - Wiesbaden, 1976.
147. Schulemann G. Geschichte der Dalai-lamas. - Leipzig, 1958.
148. Serruys H. Early Lamaism in Mongolia // Oriens Extremus. - 1963. - N 10.
149. Serruys H. Additional Note on the origin of Lamaism in Mongolia // Oriens Extremus. - 1966. - N 13.
150. Shakapba Tsepon W.D. Tibet. A political History. - New Haven; L., 1967.
151. Stein R. La civilization tibetaine. - P., 1960.
152. Tucci G. Tibetan Painted Scrolls. - Rome, 1949. - Vol. 1, 2.

## ГЛОССАРИЙ

- абишека (абишик) – освящение, омовение святой водой, которое принимали правители до восшествия на престол; степени посвящения
- аймак – самая крупная административная единица Монголии
- албату – араты, выполнявшие общегосударственные повинности
- амбань – чиновник, помогавший цзянцзюню в управлении Монголией и назначаемый Пекином
- баг – самая мелкая административная единица Монголии, входила в состав сомона
- багатур – монгольский титул, чаще всего давался за воинские заслуги
- банди – первая монашеская степень. Послушник монастыря, принявший пять обетов
- бату орошил – молитва, читаемая при поднесении дансук
- богдохан – маньчжурский император
- богдо эдзэн – перерожденный джебизун-дамба-хутухты
- бумба – священный сосуд
- бурхан – изображение божества
- байлэ – в маньчжурскую эпоху князь III степени
- байсэ – в маньчжурскую эпоху князь IV степени
- ван – в переводе с китайского – князь
- габжу – ученая степень, полученная ламой, изучившим панит и прошедшим испытание
- гун – в маньчжурскую эпоху князь V степени
- гэбкуй (гэскуй) – благочинный, который наблюдает за порядком во время богослужений и следит за нравственностью духовенства
- гэгэн – титул, присваиваемый духовным лицам
- гэлун – третья монашеская степень. Гэлун принимает 253 обета
- гэцун – вторая монашеская степень. Гэцун принимает 36 обетов
- да-лама – должностное лицо при шанцзотбе, не принимавшее высших духовных обетов
- дансук – подношение духовному лицу по какому-либо торжественному случаю
- дарга – начальник какого-либо административного подразделения
- дацан – храм в монастыре; факультет или школа монастыря
- джаса – 1. монг. "джаса" – очередность – управление, решавшее монгольские дела, службу в котором по очереди несли монгольские феодалы; 2. тиб. "джаса" – общая земля – общее достояние. В монгольских монастырях употреблялось в значении казны и общины монахов
- джинон – царевич, один из ближайших родственников монгольского хана, являлся его соправителем
- дзаргучай – чиновник, ведавший делами маньчжуров и китайцев во Внешней Монголии и живший в Улясутае
- дзасак – владетельный князь, возглавлявший хошун. Утверждался в звании маньчжурским императором

дзасахту - титул одного из ведущих феодалов Халхи, досл. "законный",  
"составивший закон", "обладающий властью"

дзахирагчи - помощник главы аймачного сейма, ведавший военными делами

дзуд - зимнее ненастье, когда выпадает много снега, покрывающегося ледяной коркой

донир - секретарь, который ведет переписку монастыря

дунги - служба, проводимая в Пекине, где присутствовали монгольские высшие ламы, разделенные на шесть очередей

дхарани - буддийские заклинания

дхармараджа - царь учения

дэбисгэр - подстилка - атрибут ламского антуража

дэмчи - помощник казначея монастыря

карма - совокупность действий, оказывающих влияние на дальнейшее перерождение

лан - денежная единица, содержащая 37,3 г серебра

лишек - единица штрафа, взимаемого скотом; точные размеры штрафа не определены, иногда он равнялся 1 барану

мантра - буддийская магическая формула

манца - угощение чаем духовенства во время богослужений; чай

мэйрен - воинское звание лиц, состоящих при военном помощнике дзасака

нойон - старинный монгольский титул князей

ном - религия Будды; священная книга

номун-хан - титул, присваиваемый за религиозную деятельность (санскр. "дхармараджа")

номун-эдээн - то же, что номун-хан

олбок - ламская подушка для сидений, число олбоков зависит от ранга и заслуг духовного лица

онгон - изображение духов-хранителей

оток - социальная и хозяйственная единица, основанная на территориальном единстве. В военном отношении монгольский оток составлял хошун

панчен-лама, панчен-эрдэни - второе лицо в ламаистском мире после далай-ламы

пяток - штраф, взимаемый с провинившегося; состоял из быка, коровы, одного трехлетнего и двух двухлетних бычков

рабджамба - первая ученая степень габджу, прослушавшего курс по определенной специальности, как правило, в тибетском монастыре

сайн-нойон - титул феодала, возглавлявшего один из четырех аймаков Халхи. По преданию, получен Тумэнкином в XVII в. от тибетских иерархов

сан - казна хутухты

сомон - административная единица, входящая в хошун

сумэ - первоначально кумирня, при которой монахи не жили постоянно; в маньчжурскую эпоху так могли называться и монастыри

сумэчин - охранитель кумирни

сурук - табун

сутра - в древнеиндийской литературе афористическое высказывание; отдел сутр составляет часть Ганчжура

сутранга - школа индийской философии

табунап (тавнан) - зять императора или князя

тайджи - в маньчжурскую эпоху низший княжеский титул

тайша - должность первого министра хана у ойратов

тамга - досл. "печать", употребляется в смысле административного органа, управления, где она хранится

тариачин - хлебопашец, земледелец

терийн тавнан - князь VIII степени в период маньчжурского ига

- тойн - феодал, принявший духовные обеты
- тумэн - в рассматриваемую эпоху этот термин, как и "улус", употреблялся для обозначения большой племенной группы, в состав которой входило несколько отоков
- тусалагчи - помощник
- тушету-хан - титул, по преданию, полученный Абатай-ханом от далай-ламы
- тушилгэ - спинка, употреблявшаяся в сиденье духовных лиц, имевших право на пять или семь олбоков
- убасанца - мирянка, принявшая духовные обеты
- улбаши - мирянин, принявший те же пять обетов, что и банди
- улсын тавнан - князь VI степени, титул маньчжурского периода
- улус - большая племенная группа, состоявшая из нескольких отоков, для обозначения которой пользовались также другим термином - "тумэн" (в качестве военной единицы)
- умцад - уставщик, следивший за порядком службы
- уртон - почтовая станция; расстояние между почтовыми станциями
- уртонная повинность - содержание и обслуживание уртонов
- хадак - кусок шелковой ткани, употребляемой в качестве подарков и подношений в торжественных случаях
- хамбо - во Внешней Монголии первое лицо монастыря, причем должность эта существует только в крупных, главным образом хутухтинских, монастырях; ученая степень
- хамджилга - араты, принадлежавшие феодалам
- хан/хаган - высший титул монгольских правителей
- хит - термин, обозначающий монастырь, главным образом тот, где жили ламы-созерцатели (диянчи)
- хошой тавнан - князь VII степени эпохи маньчжурского завоевания
- хошун - знамя, основная административная единица Монголии, входящая в аймак
- хуанди - император Китайской империи
- хубилган - перерожденец ламы, прославившегося деятельностью на пользу буддизма
- хуварак - ученик в монастыре
- хундулэн - монгольский княжеский титул, употреблявшийся до маньчжурского завоевания
- хунтайджи - в юаньскую эпоху титул только наследных принцев; впоследствии этот титул стали носить многие князья, отличавшиеся значительными размерами своих уделов или знатностью
- хурал - ламаистские религиозные службы: малые - ежедневные, великие - праздничные
- Хурэ - крупный монастырь
- хутухта - титул перерожденцев (хубилганов) высшего ранга
- цам - театральная мистерия, устраиваемая в ламаистских монастырях Тибета, Монголии и Бурятии
- цзайсан - в светской администрации в эпоху маньчжурского господства - командир воинского подразделения; представитель шабинского ведомства при шанцзотбе
- цзанба - род одежды, употребляемой при особом рода богослужениях
- цзюнь ван - в маньчжурскую эпоху князь II степени
- цзянцзюнь - командующий войсками; наместник маньчжурского императора во Внешней Монголии, проживавший в Улясутае
- цинъ ван - в маньчжурскую эпоху князь I степени
- цорди - наместник монастыря (где есть хамбо), руководящий его жизнью.
- В небольших монастырях выполняет роль настоятеля; ученая степень

чакравартин - досл. "вращающий колесо", обозначает универсального правителя, миродержца

шаби - ученик или подданный духовенства; мн. ч. - шабинар

шанцзотба - управляющий казной хутухты

шибганца - монахиня

шигэчин - феодальная степень в Монголии XVII в., следующая за табуангом

ширетуй - лицо, председательствующее на службе в храме. В небольших монастырях, где нет хамбо-ламы и цорджи-ламы, он является главным

шугэнга - чиновник местной администрации; здесь: помощник начальника отока шабинаров

эфу - зять императора

ямун (ямьнь) - орган административного аппарата (министерство, управление и т.п.)

ПЕРЕЧЕНЬ ХУТУХТ

(из "Биографий князей и хубилганов сейма Цэцэрлиг")

**ЗАЯ-ПАНДИТА-ХУТУХТА**

I - Лубсан Принлэй	1642 - 1716
II - Лубсан Нингдалин Намджил	ок. 1717*- 1765
III - Лубсан Джигмэд Дорчжи	ок. 1766 - 1803
IV - Лубсан Джигмэд Намджил	ок. 1804 - 1866
V - Лубсан Чойчжи Ванчок	1866 - 1904
VI - Лубсан Тубдан Чойчжи Нима	1905 - ?

**ЭРДЭНИ-ПАНДИТА-ХУТУХТА**

I - Лубсан Данцзан Чжалцан	1639 - 1702
II - Лубсан Банчен Балбар	1703 - 1788
III - Лубсан Цэвэнчжав	ок. 1789 - 1845
IV - Шара Бадзар	ок. 1846 - 1860
V - Чулун	ок. 1861 - 1907
VI - Чжамъян Дорчжи	ок. 1908 - 1912
VII - Цэрэн Дорчжи	ок. 1913 - ?

**ЭРДЭНИ-ХАМБО-НОЙОН-ХУТУХТА НОМУН-ХАН**

I - Лубсан Норбо	1701 - 1768
II - Лубсан Дандар Ванчок	1772 - 1826
III - Бадма Дорчжи	ок. 1827 - 1882
IV - Лубсан Данцзан	ок. 1883 - 1893
V - Цэдэн Балчжур	ок. 1894 - ?

**НАРУ-БАНЧЕН-ХУТУХТА**

I - Бадма Дорчжи Нару Банчен	1699 - 1737
II - Агван Чойдак Данцзан Чжамцо	1738 - 1817
III - Тунцзэчжав	ок. 1818 - 1860
IV - Парвани	ок. 1861 - 1883
V - Пурвочжав	1884 - 1903
VI - Жугдэр Намчжил	ок. 1904 - ?

\*Часто дата рождения не сообщается, а дается лишь дата жеребьевки в Юнхэгуне или дата прибытия ребенка в монастырь и возведения на кафедру. Мы при указании приблизительного года рождения руководствовались тем, что, как правило, перерожденцем становился ребенок, родившийся в течение года после смерти предыдущего перерожденца.

## ЭРДЭНИ-МЭРГЭН-НОЙОН-ХУТУХТА

I - Чжамьян	?	- 1672
II - Янчжин	1673	- 1747
III - Галсан	1750	- 1778
IV - Лубсан Дэмчой Янчжин	1781	- 1810
V - Цэрэн Ванчог	1811	- 1866
VI - Аюшйри	ок.	1867 - 1882
VII - Содном Цэрэн	ок.	1883 - ?

## ШИВА-ШИРЕТУ-ХУТУХТА

I - Хатучжаб-эрдэни-уйцзаанг-нойон (тойн, второй сын Тумэнкина, ламой не был)		
II - Лубсан Цэвэн	?	- 1743
III - Намхай Дорчжи	ок.	1744 - 1797
IV - Банди	ок.	1798 - 1830
V - Вандан Чоймпол	ок.	1831 - 1875
VI - Агван Линдамба Янчжин	ок.	1876 - ?

## НАРАН-ХУТУХТА

I - Санчжи Агван Дамба	?	- ?
II - Дачин Одсэр	?	- 1909
III - Бадмачжав	1912	- 1913
IV - Максарчжав	1914	- ?

## ДИЛОВА-ХУТУХТА

I - Дэмчок Цэрэнпил	1785	- 1853
II - Раши Пунцук	1853	- 1884
III - Чжамсаранжав	1885	- ?

## ХАМБО-ХУТУХТА

I - Агван Гончок	1758	- ?
------------------	------	-----

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение . . . . .	3
Глава I. Распространение ламаизма в Халхе в XVI—XVII вв. . . . .	9
Политическая организация Халхи . . . . .	-
Практика патронирования ламаистской церкви светской властью . . . . .	21
Социальные институты и структура халхаской церковной организации . . . . .	31
Глава II. Ламаистская церковь Внешней Монголии в период маньчжурского господства (1691 - 1911 гг.) . . . . .	42
Создание Пекином административного управления Внешней Монголией. Отношение династии Цин к ламаизму . . . . .	-
Покровительство монгольских князей ламаизму. Укрепление экономической основы ламаистской церкви . . . . .	51
Две тенденции в функционировании ламаистской церкви . . . . .	65
Заключение . . . . .	80
Примечания . . . . .	84
Библиография . . . . .	89
Глоссарий . . . . .	97
Перечень хутухт (из "Биографий князей и хубилганов сейма Цэцэрлиг") . . . . .	101

Научное издание

Скрынникова Татьяна Дмитриевна

ЛАМАИСТСКАЯ ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО  
Внешняя Монголия  
XVI - начало XX века

Редактор издательства М.А. Лапшина

Художник А.И. Смирнов

Технический редактор Н.М. Остроумова

Корректоры Е.Л. Гальперина, Н.В. Шипицына

---

ИБ № 30414

Сдано в набор 28.09.87. Подписано к печати 17.02.88.  
МН-02569. Формат 60x90 1/16. Бумага офсетная.  
Офсетная печать. Усл. печ. л. 6,5. Усл. кр.-отт. 6,8.  
Уч.-изд. л. 7,2. Тираж 4400 экз. Заказ № 1084.  
Цена 70 коп.

---

Ордена Трудового Красного Знамени издательство "Наука",  
Сибирское отделение, 630099 Новосибирск, ул.  
Советская, 18

4-я типография издательства "Наука", 630077 Новосибирск,  
ул. Станиславского, 25.