ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ «КАЛМЫЦКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ Б. Б. ГОРОДОВИКОВА»

На правах рукописи

Курапов Андрей Алексеевич

РОССИЙСКОЕ ГОСУДАРСТВО И БУДДИЙСКАЯ ЦЕРКОВЬ КАЛМЫКОВ: ЭТАПЫ ЭВОЛЮЦИИ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В XVII – НАЧАЛЕ XX вв.

Специальность: 07.00.02 – Отечественная история

Диссертация на соискание учёной степени
доктора исторических наук

Научный консультант:
доктор исторических наук, профессор
Цюрюмов Александр Викторович

Элиста – 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение……..……..…....4

Глава 1. Историографические и источниковедческие основы исследования.....19

1.1. Историография проблемы…….....19

1.2. Характеристика источниковой базы…….....53

Глава 2. Начальный этап социально-политического взаимодействия Российского государства и буддийской церкви калмыков в XVII в. ….....69

2.1. Принятие буддизма калмыцким народом……..……..…….....69

2.2. Организация буддийской церкви Калмыцкого ханства…….....83

2.3. Буддийское духовенство и процессы политической интеграции калмыков в состав России……..…..…….....91

Глава 3. Взаимодействие Российской империи и буддийской церкви калмыков в XVIII в. (до 1771 г.)…….....116

3.1. Буддийское духовенство калмыков в период образования Российской империи…….…….....116

3.2. Буддийская церковь калмыков в междоусобицах 20–30-х гг. XVIII в. …..125

3.3. Роль буддийского духовенства калмыков в политической стабилизации во второй трети XVIII в. ……...190

3.4. Буддийская церковь калмыков и нарастание кризиса 1771 г. ….....228

Глава 4. Буддийская церковь калмыков на этапе окончательной интеграции калмыцкого общества в Российское государство в конце XVIII – начале XX вв.…….....249

4.1. Буддийское духовенство и изменение системы государственного управления в последней трети XVIII в. ..…….....249

4.2. Формирование правительственного курса в законодательных актах и их проектах в XIX в. …….....261

4.3. Буддизм в социально-политических процессах Калмыцкой степи и сопредельных регионов…….....322

4.4. Восприятие религии калмыков российской властью и обществом……...379

Заключение……..…….....407

Список источников и литературы……..…….....425

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Комплексное переосмысление истории российской государственности и функционирования ее отдельных социально-политических институтов в системе государственного управления национальными окраинами сегодня приобретает большое значение. Одним из факторов, способствовавших формированию многонационального Российского государства, стало взаимодействие светской власти и духовной элиты различных конфессий. На протяжении всей истории России религиозная идеология являлась, с одной стороны, частью идеологии этносоциальных групп, а с другой стороны – одним из факторов социально-политического развития страны. Политика в отношении той или иной религиозной конфессии эволюционировала вместе с государственными институтами России, зависела от социально-политической обстановки в регионе и внешнеполитической ситуации. Вместе с тем религиозная политика России строилась на началах относительной веротерпимости.

В результате формирования комплекса социально-политических и экономических предпосылок во второй половине XVII в. происходит добровольное вхождение калмыков в состав России. Буддизм, бывший с XIII в. частью этнополитической ментальности исторических предков калмыков – ойратов, становится одной из идеологических основ образования калмыцкой государственности, фактором, влияющим на политическую ситуацию на юге России.

В XVII – начале XX вв. политика Российского государства по отношению к буддийской церкви калмыков претерпела значительную эволюцию, характерную для конфессиональной политики России в отношении неправославных исповеданий в целом. При наличии исторического опыта контактов Российского государства с мусульманским и католическим миром практики контактов с носителями буддийской идеологии почти не было. Отсутствие сведений о буддийском вероучении и

его социально-политической доктрине усложняло и без того нелегкий процесс межконфессионального диалога носителей официального православия с подданными-буддистами. Взаимная заинтересованность в подобном взаимодействии предопределила его эволюцию до начала XX в. от несистемных дипломатических контактов к конструктивному диалогу.

Изучение процесса разработки и реализации политики системных контактов Российского государства с буддийской церковью, мотивации этой политики, эволюции контактов в русле всей вероисповедной политики России позволит определить его воздействие на всю социально-политическую ситуацию в Калмыцком ханстве, Калмыцкой степи и в сопредельных регионах в XVII – начале XX вв.

Актуальность исследования контактов религиозных конфессий и светской власти в России на основных этапах становления российской государственности обусловлена возрождением религиозной жизни, активизацией влияния религиозных доктрин на социально-политические процессы в российском обществе. На основе современных методов и подходов исторической науки появилась возможность адекватного, деидеологизированного осмысления исторического опыта взаимодействия Российского государства и православной церкви с религиозными конфессиями страны.

Степень разработанности, историография и источниковая база исследования рассматриваются в первой главе диссертации.

Хронологически диссертационное исследование охватывает время наиболее интенсивных контактов буддийской церкви калмыков с Российским государством – XVII – начало XX вв. На этом историческом этапе формировались система и механизмы социально-политического взаимодействия, складывались специфические черты этноконфессиональной политики государства по отношению к приволжским калмыкам, буддийской традиции и клерикальной элите. Определение нижних хронологических рамок связано с откочевкой этнополитического союза Хо-Урлюка в пределы

Российского государства в XVII в. Добровольное вхождение калмыков в состав России ознаменовало складывание калмыцкой государственности на юге страны, начало системных социально-политических контактов буддийской церкви с российским правительством. Выбор верхних хронологических рамок связан с окончательной интеграцией буддийской церкви калмыков в российский региональный государственный аппарат, с формированием системы конструктивных контактов с Российским государством.

Территориальные рамки диссертационного исследования охватывают регионы кочевания калмыцких улусов, а вместе с ними и буддийской церкви калмыков.

Калмыцкое ханство сформировалось в междуречье Яика и Дона во второй половине XVII в., в XVIII в. оно вошло в состав Астраханского края. Поскольку официальной религией ханства являлся тибетский буддизм, именно междуречье Яика и Дона стало территорией существования буддийской церкви калмыков и регионом взаимодействия носителей буддизма с Российским государством. Социально-политический кризис в Калмыцком ханстве приводит в 1771 г. к откочевке значительной части населения калмыцких улусов во главе с Убаши-ханом в Китай. В 1771 г. Калмыцкое ханство перестало существовать, оставшиеся в России улусы составили Калмыцкую степь, ставшую частью Астраханской губернии. В конце XVIII – начале XIX вв. статус Астраханской губернии неоднократно менялся. В 1785 г. она вошла в Кавказское наместничество в качестве области. В 1796 г. Кавказское наместничество было преобразовано в Астраханскую губернию. В 1802 г. Астраханская губерния была разделена на Астраханскую, частью которой стала Калмыцкая степь, и Кавказскую губернии.

Буддийская церковь калмыков распространилась и за пределы Астраханской губернии. С начала XVIII в. ряд калмыцких улусов откочевал из Калмыцкого ханства. Значительное распространение буддийской

традиции за пределами Калмыцкой степи Астраханской губернии отмечалось в XVIII – начале XX вв. в калмыцких поселениях Ставропольской (Большедербетовский улус) губернии и Калмыцкой области Войска Донского.

Целью исследования является комплексный научный анализ эволюции социально-политического взаимодействия Российского государства и буддийской церкви калмыков в XVII – начале XX вв.

Цель работы раскрывается и конкретизируется посредством постановки и решения следующих исследовательских ***задач***:

– проанализировать основные источники и литературу по теме, ведущие теоретические и методологические подходы;

– изучить специфику принятия буддизма калмыками и характерные особенности организации и функционирования буддийской церкви в XVII – начале XX вв.;

– охарактеризовать роль буддийской церкви на этапе политической интеграции калмыков в состав России;

– выявить характерные черты эволюции взаимодействия Российской империи и буддийской церкви Калмыцкого ханства в 20–70-е гг. XVIII в.;

– исследовать изменение вектора взаимодействия Российского государства и буддийской церкви калмыков в конце XVIII в.;

– охарактеризовать законопроекты и законодательные акты по управлению буддийской церковью калмыков в XIX в.;

– подвергнуть анализу взаимодействие Российского государства и буддийской церкви калмыков в социально-политической жизни в XIX – начале XX вв.

Объектом исследования является история государственно-конфессиональных отношений в России XVII – начала XX вв.

Предметом исследования является многостороннее взаимодействие российских государственных институтов и буддийской церкви калмыков.

Научная новизна исследования определяется тем фактом, что оно представляет собой первое в российской историографии оригинальное комплексное, обобщающее исследование социально-политического взаимодействия Российского государства и буддийской церкви калмыков на протяжении XVII – начала XX вв. В работе проведен комплексный перекрестный анализ документов региональных и центральных архивов, обширного корпуса исследований отечественных и зарубежных историков. Введены в научный оборот новые неопубликованные источники.

Кроме того, в работе:

1) рассмотрена эволюция отношения Российского государства к буддийской церкви калмыков в XVII – начале XX вв., выражавшаяся в изменении мотивации, системы и активности социально-политических контактов, формировании основ ограничительной политики Российского государства по отношению к буддийской традиции калмыков с конца XVIII в., на фоне стремления к интеграции калмыцкой клерикальной элиты в российскую административную систему, буддийской церкви – в систему управления неправославными конфессиями империи;

2) исследована политическая ситуация внутри буддийской церкви калмыков на протяжении XVII – начала XX вв., сделан вывод о ее децентрализации, политической неоднородности, наличии частых внутренних конфликтов, вызванных поддержкой духовенством противоборствующих группировок разных улусов. Установлено, что политические противоречия внутри буддийской церкви влияли на интенсификацию политического взаимодействия отдельных группировок клерикальной элиты калмыков с Российским государством;

3) выявлено и исследовано влияние консервативного и пророссийского крыла в буддийском духовенстве в XVIII – начале XX вв. на социально-политическое взаимодействие буддийской церкви калмыков и Российского государства. Автохтонная (консервативная) часть буддийского духовенства выступала против активизации политических контактов с властями и уступок

правительству. Пророссийская часть духовенства (выходцы из Джунгарии и Тибета) допускали уступки во внутренней политике, которые могли бы способствовать активизации внешнеполитической деятельности буддийской церкви;

4) на основании анализа комплекса источников выявлено наличие двух подходов к контактам в российском правительстве с буддийским духовенством на протяжении XVIII – начала XX вв. Представители консервативного подхода отрицали возможность политического взаимодействия с «идолопоклонниками». Сторонники прагматического подхода признавали вероятность контактов с любым значимым институтом калмыцкого социума для сохранения политического баланса;

5) впервые в историографии определены этапы эволюции взаимодействия Российского государства и буддийской церкви калмыков. Ситуационные контакты (XVII в.) сменились на взаимовыгодное политическое сотрудничество (20–30-е гг. XVIII в.). За этапом активизации социально-политических контактов (40–70-е гг. XVIII в.) последовал кризис 70-х гг. XVIII в. Последним этапом коммуникации Российского государства и буддийской церкви Калмыцкой степи и регионов распространения калмыцких улусов стал период интеграции буддийского духовенства в российскую административную систему в конце XVIII – начале XX вв.;

6) проведен системный анализ комплекса источников, на основании которого представлен оригинальный взгляд на участие буддийского духовенства в основных социально-политических кризисах в калмыцких улусах в XVIII–XIX вв. Определены мотивация и идеологические предпосылки политики буддийской церкви, рычаги воздействия на политическую ситуацию в регионе;

7) на основании исследования архивных документов и опубликованных источников охарактеризована эволюция российской ограничительной политики в отношении буддийской церкви в XVIII – начале XX вв. Исследование межведомственной переписки показывает, что Российское

государство, заинтересованное в контактах с буддийской церковью, одновременно старалось ослабить буддийское духовенство калмыков. Государство поддерживало миссионерскую деятельность Русской православной церкви в калмыцких улусах, законодательно сокращая численность буддийских монастырей и их штатов, понижая социально-политический статус буддийской церкви.

Среди сформулированных и ***выносимых на защиту положений*** диссертационного исследования считаем необходимым выделить ряд принципиально значимых.

1. К периоду вхождения улусов Хо-Урлюка в состав России в XVII в. в социально-политической системе ойратского союза сформировался крупный и влиятельный в обществе социально-политический институт – буддийская церковь, обладавшая комплексом взглядов на контакты со светскими властями и сложившимся опытом конструктивного взаимодействия. Буддийская церковь ойратского союза и калмыков была ориентирована на реализацию собственной социально-политической теократической концепции развития общества. Российское государство, традиционно многонациональное и поликонфессиональное, обладало опытом в отношении управления инославными конфессиями. Российская конфессиональная политика строилась на ряде принципов: доминирование государства, преобладание государственной религии (Русской православной церкви), поддержка клерикальной элиты христианских и нехристианских конфессий, проецирование опыта управления на признанные государством конфессии. Ситуационность начального периода взаимодействия Российского государства и буддийской церкви калмыков (XVII – начало XVIII вв.) была предопределена отсутствием у российской стороны комплексного представления о роли буддийской традиции в калмыцком обществе и ориентацией клерикальной элиты калмыков на конструктивное партнерское взаимодействие с российскими властями.

2. Политика Российского государства в отношении буддийской церкви калмыков в XVII–XVIII вв. развивалась и менялась вместе с эволюцией социально-политических контактов с Калмыцким ханством, строясь на прагматичной основе. Российское государство в лице своих официальных представителей в ханстве и руководства Астраханской губернией в первой половине XVIII в. шло на уступки клерикальной элите калмыков, оставаясь в рамках сложившейся конфессиональной политики, основанной на относительной веротерпимости. Конструктивное взаимодействие с буддийской церковью калмыков на данном историческом этапе было необходимо государству для решения важных задач внутренней и внешней политики. Буддийское духовенство являлось активным участником политической жизни Калмыцкого ханства, способным защитить интересы Российского государства в регионе. Лояльность светской и клерикальной элит Калмыцкого ханства обеспечивала поддержку военным кампаниям России, социально-политической стабильности на юге страны. Вместе с тем буддийская церковь не рассматривалась правительством в качестве субъекта региональной политики, взаимодействие осуществлялось с отдельными, наиболее авторитетными и пророссийски настроенными группировками клерикальной элиты Калмыцкого ханства.

3. Контакты буддийской церкви калмыков и Российского государства в XVIII в. активизировались в периоды ослабления светской элиты ханства и усиления политического веса буддийского духовенства.

Политические контакты Российского государства с клерикальной элитой Калмыцкого ханства в 20–60-е гг. XVIII в. осуществлялись в рамках «кризисного взаимодействия». Политические кризисы в Калмыцком ханстве, «калмыцкие междоусобия» (престолонаследный кризис 1724 г., «династийная война» 30-х гг. XVIII в., «кризис государственности» в 1731–1735 гг., престолонаследные кризисы 1738–1739 гг. и 1741–1742 гг., кризисы 1742–1745 гг. и 1761 г.), ослаблявшие светскую элиту, вызывали необходимость поиска правительством нового политического союзника в

ханстве, которым становились пророссийски настроенные группировки клерикальной элиты калмыков. Буддийская церковь Калмыцкого ханства в периоды политической дестабилизации также была заинтересована в социально-политической поддержке со стороны Российского государства.

Буддийская церковь калмыков в кризисные периоды их истории становится для Российского государства субъектом региональной политики.

4. Внешнеполитическая активность клерикальной элиты калмыков на протяжении XVIII в. вызывала кризисы во взаимодействии Российского государства и буддийской церкви Калмыцкого ханства. Буддийское духовенство калмыков в XVII–XVIII вв. сохраняло тесные связи с центрами буддийской традиции в Джунгарском ханстве, Китае и Тибете. Буддийское паломничество стало важной составляющей ритуальной жизни буддийской традиции калмыков в XVII–XVIII вв. Для светской и клерикальной элит Калмыцкого ханства оно являлось не только религиозным ритуалом, но и важным, а зачастую единственным способом политической коммуникации с государствами Центральной Азии. Российское государство с начала XVIII в. стремилось ограничить политическую самостоятельность Калмыцкого ханства, направив его внешнеполитическую активность в фарватер внешней политики государства в целом. В этой связи стремление клерикальной элиты Калмыцкого ханства сохранить независимость своей внешней политики обусловливало формирование и реализацию ограничительной политики в отношении буддийской церкви калмыков.

5. Буддийская идеология, использованная дипломатией Китая, стала одним из поводов для откочевки 1771 г. Буддийская церковь Калмыцкого ханства стала носителем идеи откочевки с начала XVIII в. Заинтересованные в военной поддержке со стороны ханства буддийские иерархи Тибета призывали калмыцких владельцев объединиться с единоверцами Центральной Азии. Политические кризисы в ханстве, ограничительная политика Российского государства в отношении внешнеполитической активности буддийской церкви калмыков препятствовали реализации планов

откочевки в 20–60-е гг. XVIII в. В условиях социально-политического кризиса в Калмыцком ханстве в конце 60-х гг. XVIII в., а также активности китайской дипломатии буддийская церковь калмыков, политические контакты которой с правительством сократились, стала одним из инициаторов и организаторов ухода группировки Убаши-хана в Китай.

6. В последней трети XVIII в. контакты Российского государства и буддийской церкви видоизменяются от временного сотрудничества к подданству. Политический кризис 1771 г. положил конец Калмыцкому ханству. Значительная часть буддийских монастырей откочевала вместе с Убаши-ханом. Буддийская церковь калмыков, изначально децентрализованная, но имевшая единый номинальный центр в лице верховного ламы ханства, распадается на церкви отдельных улусов. В изменившейся системе социально-политического взаимодействия Российского государства с оставшимися калмыцкими улусами буддийская церковь перестает играть роль пусть и временного, но авторитетного и значимого политического союзника. Буддийское духовенство с конца XVIII в. рассматривалось Российским государством в качестве одного из инициаторов откочевки 1771 г., носителем потенциальной угрозы политического противодействия правительству. Ослабление самой буддийской церкви калмыков, ее роли в социально-политической жизни калмыцких улусов позволяет правительству изменить вектор политики в отношении калмыцких буддистов. С конца XVIII в. буддийская церковь калмыков становится объектом ограничительной политики правительства.

7. Государственная система управления буддийской церковью калмыков складывается в первой половине XIX в. Формирование и преобразование системы государственного управления происходит в процессе разработки, реализации и редакции региональными властями законодательств Александра I «Правила для управления калмыцкого народа» (1825 г.), Николая I «Положение об управлении калмыцким народом» (1834 г.) и «Положение об управлении калмыцким народом» (1847 г.).

Эволюция политики Российского государства в отношении буддийской церкви Калмыцкой степи в Ставропольской губернии и Калмыцкой области Войска Донского происходила в контексте общей политики бюрократизации и военизации государственного аппарата, системного контроля над признанными конфессиями империи.

8. Государственная политика России в отношении буддийской церкви калмыков создает значительные препятствия для ее существования и развития во второй половине XIX – начале XX вв. Основными проблемными вопросами контактов клерикальной элиты калмыков и Российского государства стали: сокращение штата и числа буддийских монастырей в соответствии с законодательством, регламентация государством социально-экономической жизни буддийских монастырей и монастырской системы образования, введение возрастного ценза для получения образования в монастырских школах, ограничение участия буддийского духовенства в социально-политической жизни калмыцких улусов, снижение роли буддийской традиции в жизни общества.

Теоретическая значимость исследования. В научно-теоретическом плане анализ взаимодействия Российского государства и буддийской церкви калмыков, осуществленный в диссертационном исследовании, позволит восполнить такую лакуну, существующую в историографии, как формирование и эволюция региональной конфессиональной политики в отношении религиозных традиций малых народов юга России в XVII – начале XX вв. Эволюция социально-политических контактов Российского государства с буддийской церковью калмыков рассматривается в диссертационном исследовании в рамках авторских концепций «кризисного взаимодействия», наличия прагматического и консервативного подходов в правительстве к взаимодействию с клерикальной элитой калмыков.

Использование и анализ значительного объема опубликованных и неопубликованных источников дает возможность сформулировать обоснованный вывод о том, что взаимодействие Российского государства с

буддийской церковью калмыков видоизменялось на протяжении XVII – начала XX вв. в ходе интеграции калмыцкого народа в социально-политическую систему страны.

Практическая значимость исследования состоит в возможности использования материалов и выводов диссертации в процессе создания обобщающих и специальных работ по отечественной истории. Значительный фактический материал исследования может быть задействован при разработке лекционных курсов по таким дисциплинам, как отечественная история, история религий, религиоведение.

Содержание диссертационного исследования, его результаты и выводы могут быть использованы для изучения истории межэтнических и межконфессиональных отношений, формирования основных направлений конфессиональной политики, конструктивного и плодотворного взаимодействия органов государственной власти и религиозных общин в современной России.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности. Содержание диссертации соответствует паспорту научной специальности 07.00.02 – «Отечественная история», исторической отрасли науки и, прежде всего, формуле паспорта специальности, поскольку в ее нормативном формате в диссертации рассмотрены проблемы эволюции социально-политического взаимодействия Российского государства и буддийской церкви калмыков в XVII – начале XX вв., проанализированы характерные черты государственной политики в отношении буддийской церкви калмыков, привлечены и изучены исторические источники, в том числе и впервые вводимые в научный оборот, осуществлено исследование совокупности событий, фактов и явлений социально-политической деятельности буддийской церкви калмыков в XVII – начале XX вв.

Содержание диссертации соответствует областям исследования паспорта специальности, в частности:

– пункту 7 – «История развития различных социальных групп России, их политической жизни и хозяйственной деятельности». Освещается социально-политическое и социально-экономическое развитие буддийской церкви калмыков в XVII – начале XX вв.;

– пункту 10 – «Национальная политика Российского государства и ее реализация. История национальных отношений». Рассматривается процесс формирования, выделяются основные направления, характеризуется специфика реализации национальной политики в отношении калмыков в XVII – начале XX вв.;

– пункту 12 – «История развития культуры, науки и образования России, ее регионов и народов». Исследуется развитие религиозной культуры калмыков в XVII – начале XX вв.;

– пункту 13 – «История взаимоотношений государства и религиозных конфессий». Изучается взаимодействие Российского государства и буддийской церкви калмыков в XVII – начале XX вв.;

– пункту 15 – «Исторический опыт российских реформ». На материалах юга России выявляется и анализируется исторический опыт реализации конфессиональной политики в отношении буддийской церкви калмыков;

– пункту 17 – «Личность в российской истории, ее персоналии». Анализируется участие представителей российского чиновничества, научной мысли, буддийского духовенства XIX – начала XX вв. в формировании основных направлений взаимодействия Российского государства и буддийской церкви калмыков, государственного регулирования социально-политической жизни буддийской церкви калмыков;

– пункту 25 – «История государственной и общественной идеологии, общественных настроений и общественного мнения». Рассматривается восприятие религии и церкви калмыков российской властью и обществом в XIX – начале XX вв.

Апробация работы. По теме диссертации опубликовано 70 работ общим объемом 69 печатных листов, в том числе: 3 монографии; 17 статей в научных периодических изданиях из перечня ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК при Министерстве науки и высшего образования России, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук; 50 публикаций в сборниках трудов международных, всероссийских, региональных научных чтений и конференций.

Диссертация неоднократно обсуждалась на заседаниях кафедры истории России, документоведения и архивоведения Калмыцкого государственного университета имени Б. Б. Городовикова.

Исследовательский проект по теме диссертационного исследования был поддержан грантом Российского гуманитарного научного фонда.[1]

Степень достоверности результатов проведенных исследований обеспечивается комплексом принципов, форм и способов исторического познания, являющихся фундаментом представленной диссертационной работы. В первую очередь, это основополагающие принципы для исторической науки: историзм, научная объективность, системность, альтернативность, признание причинно-следственных связей событий.

На основании принципа историзма социально-политические контакты российских властей с представителями буддийской церкви калмыков рассмотрены в исторической последовательности и тесной взаимосвязи с социально-политическим развитием юга России в XVII – начале XX вв.

Исходя из принципа объективности анализ социально-политического взаимодействия Российского государства и буддийской церкви калмыков в XVII – начале XX вв. проведен на основе преимущества архивного материала.

---

[1] Проект РГНФ 15-31-01007.

В соответствии с принципом системности политика региональных органов по отношению к буддийской церкви калмыков проанализирована в контексте развития конфессиональной политики Российского государства в целом.

Основой работы стал синтез цивилизационного и формационного подходов. Формационный подход, акцентирующий внимание на социально-экономических аспектах развития общества, позволяет исследовать роль буддийской церкви («духовной надстройки») в ходе исторического развития калмыцкого общества и его интеграции в Российское государство. Цивилизационный подход, нацеленный на анализ истории через изучение социокультурных общностей, сформированных на основе универсальных ценностей (понятие «культурно-исторических типов», «теория локальных цивилизаций»), позволяет исследовать систему и механизмы взаимодействия Российского государства и буддийской традиции калмыков.

Поставленные в работе задачи решались автором с помощью диалектического и исторического методов и базирующихся на них общенаучных методов и методик. Основными подходами научного поиска в исследовании стали проблемно-хронологический, конкретно-исторический, институциональный, системный и историко-антропологический.

В работе были использованы специальные методы исторической науки: многофакторный, сравнительно-исторический анализы, историко-типологический, историко-генетический, хронологический методы, повышающие степень достоверности исследования. Их использование позволило комплексно проанализировать характерные особенности эволюции социально-политического взаимодействия Российского государства и буддийской церкви калмыков в XVII – начале XX вв.

Структура диссертации вытекает из задач исследования и состоит из введения, 4 глав, включающих в себя 13 параграфов, заключения, списка источников и литературы.

ГЛАВА 1. ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ И ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

1.1. Историография проблемы

Исследовательские работы, относящиеся к проблеме взаимодействия Российского государства и буддийской церкви калмыков в XVII – начале XX вв., условно можно разделить на несколько групп, имеющих внутреннюю градацию.

Первую группу калмыковедческих изысканий составляют труды дореволюционных исследователей, в которых рассматриваются вопросы истории калмыцкой буддийской церкви.

Начальный этап изучения истории и культуры калмыцкого народа вообще и буддийской церкви в частности был осуществлен учеными-исследователями – членами академических экспедиций.

Во второй половине XVIII в. Императорская академия наук начала реализацию проектов по изучению юго-восточных районов России силами пяти отрядов, руководителями которых выступили выдающиеся исследователи-краеведы И. И. Лепехин, П. С. Паллас, И. П. Фальк, С. Г. Гмелин, И. Г. Георги. Экспедиции работали в пределах Калмыцкого ханства в последние годы его существования и зафиксировали жизнь калмыцкой буддийской церкви «ханского периода». Исследователи оставили описание буддийского вероучения, обрядности, отмечая поклонение духовенства авторитету Далай-ламы, активное взаимодействие с тибетскими иерархами, наличие лам в отдельных улусах, а также представили характеристику административной иерархии буддийской церкви калмыков[1].

[1] Лепехин И.И. Дневные записки доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 гг. СПб., 1771. С. 452–479; Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. СПб., 1773. Ч. 1. С. 490–530; Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве

Сведения о быте, культуре и социально-экономическом развитии калмыцкого народа содержатся в работе одного из столпов российского краеведения П. И. Рычкова «Топография Оренбургской губернии». В этой работе приведены указы о христианизации калмыков в XVII в., переселении крещеных калмыков с территории Калмыцкого ханства, сведения о поселениях крещеных калмыков.[1]

Ученые-исследователи XVIII в. осуществляли комплексный краеведческий сбор информации о регионах России, не ставя перед собой задачи системного изучения тех или иных исторических процессов. Вместе с тем их работы представляют собой ценнейшие этнографические и исторические источники, составленные очевидцами описанных событий и процессов с опорой на полевые исследования. Эти работы оказали значительное влияние на интенсификацию изучения истории и культуры калмыцкого народа.

В статье географа и краеведа Л. М. Максимовича «Калмыки», опубликованной в «Новом и полном словаре Российского государства», охарактеризовано буддийское учение и обрядность, отмечено влияние буддийского духовенства на светскую элиту и население Калмыцкой степи.[2]

Изучение истории калмыцкого народа и буддийской церкви в XIX в. развивалось по нескольким направлениям. Исследователи представили важнейшие сведения о социально-экономической жизни буддийской церкви. Так, в этот период осуществляются демографические исследования численного и сословного состава населения, создаются историографические и этнографические работы, реализуются комплексные статистические и хозяйственно-экономические описания калмыцких улусов.

народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. СПб., 1799. Ч. 4. С. 10, 17–20; Гмелин С.Г. Путешествия по России для исследования трех царств естества. СПб., 1777. Ч. 2. С. 17–18.

[1] Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. Оренбург, 1887.

[2] Максимович Л.М. Калмыки // Новый и полный словарь Российского государства, или Лексикон. М., 1788. Ч. 2. С. 128–131.

В работе статского советника, директора Астраханского народного училища И. В. Ровинского «Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губерний» приведены данные о численности населения Калмыцкой степи в целом, отдельно приведено число духовных лиц, охарактеризована структура буддийской церкви и вероучение.[1]

Информация о численности калмыцкого духовенства была опубликована и в работе главного пристава Н. И. Страхова «Нынешнее состояние калмыцкого народа». Автор поднял вопрос о достоверности сведений, подаваемых калмыцкими владельцами.[2] Критическая характеристика, которую дает Н. И. Страхов состоянию образовательного уровня и экономического положения буддийского духовенства калмыков, станет частью правительственной риторики в XIX в.[3] Анализируя калмыцкие национальные законы, автор закономерно приходит к выводу об особом юридическом статусе буддийских священнослужителей.[4]

Основоположник российского востоковедения Н. Я. Бичурин в своем труде «Историческое обозрение ойратов или калмыков» опирался на китайские источники и законодательные акты, что позволило создать системное исследование по политической истории ойратов и калмыков.

Одним из первых Н. Я. Бичурин системно проанализировал законы 1640 г., эволюцию шертных договоров правительства с калмыцкими владельцами, христианизацию калмыков. Упоминая буддийскую идеологию и буддийское духовенство в качестве участника внутри- и внешнеполитических процессов, автор не рассматривал буддийскую церковь

---

[1] Ровинский И.В. Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губерний по гражданскому и естественному их состоянию в отношении к земледелию, промышленности и домоводству. СПб., 1809. С. 180–182, 198–201.

[2] Страхов Н.И. Нынешнее состояние калмыцкого народа с присовокуплением калмыцких законов и судопроизводства, десяти правил их веры, молитвы, нравоучительной повести, сказки, пословицы и песни Савардин. Сочинил и издал Николай Страхов. СПб., 1810. С. 17, 20–21.

[3] Там же. С. 22–25.

[4] Там же. С. 54, 60.

как самостоятельную политическую силу, определяя доминантой светскую элиту, политику которой он оценивал как агрессивную.[1]

В исследовании астраханского губернского прокурора Н. А. Нефедьева содержится характеристика буддийской церкви и буддийского учения, представлена специфика его исповедания калмыками в XVII–XIX вв. Автор критически оценивает роль буддийской церкви, священнослужителей и культа в социально-политической жизни калмыцкого общества.[2]

В работе военного историка В. Б. Броневского исследована политическая история калмыцкого народа с древнейшего периода до XIX в. Автор отмечал, что в XIX в. у калмыков Войска Донского наблюдалась активная деятельность буддийской церкви, контактирующей с единоверцами из Тибета и имеющей сложную внутреннюю иерархию и организацию.[3]

Профессор А. В. Попов в статье «Краткие замечания о приволжских калмыках», характеризуя структуру буддийского духовенства, подчеркивает, что буддийская церковь в XVIII в. обладала более сложной иерархией, во главе которой стоял ханбо-лама в достоинстве хутугты или пандиты. Кроме того, по А.В. Попову, буддийское духовенство в XVIII в. имело большее политическое влияние, чем буддийская церковь образца XIX в.[4]

Участник сенатской ревизии Астраханской губернии 1843 г. Ф. А. Бюлер в своем исследовании отмечал значимость буддизма для калмыцкой политической системы как легитимирующего фактора, а также для судебной системы.[5] Исследователь не считал буддийскую церковь помехой для распространения христианства, отмечая, что в ханский период,

---

[1] Бичурин (Иакинф) Н.Я. Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. Элиста, 1991. С. 93, 100, 104.

[2] Нефедьев Н.А. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. СПб., 1834. С. 18–36.

[3] Броневский В.Б. История Донского Войска, описание Донской земли и Кавказских Минеральных Вод. СПб., 1834. Ч. 3. С. 89–90.

[4] Попов А.В. Краткие замечания о приволжских калмыках // Журн. М-ва народ. просвещения. СПб., 1839. Ч. 22. № 4. С. 40.

[5] Бюлер Ф.А. Кочующие и оседло живущие в Астраханской губернии инородцы, их история и настоящий быт // Отеч. зап. СПб., 1846. Отд. 2. Т. 47, № 7. С. 16, 20–21.

когда контакты буддийского духовенства с единоверцами были особенно активными, значительная часть калмыков все же приняла православие.[1] Однако Ф. А. Бюлер признавал необходимым отселение крещеных калмыков от буддистов. В своей работе он прослеживал эволюцию буддийской церкви от относительно самостоятельного института калмыцкого общества, подчиненного тибетским иерархам, до ведомства, работающего под началом правительства.[2]

В трудах российского путешественника и историка П. И. Небольсина содержится описание буддийской церкви Хошеутовского улуса, сделан вывод о значительной роли буддийской идеологии в формировании национальной культуры и быта калмыцкого народа.[3]

В монографическом исследовании профессора Н. А. Попова «В. Н. Татищев и его время» характеризуется участие представителей буддийского духовенства в политическом кризисе Калмыцкого ханства в 40-х гг. XVIII в. Автор исследовал привлечение духовенства улусов ханши Джан к переговорному процессу, проведение В. Н. Татищевым политических консультаций с представителями духовенства из разных политических группировок, использование правительством и наместником буддийской идеологии в политической борьбе, тесное взаимодействие калмыцкой светской и клерикальной элиты.[4]

Выдающийся российский историк С. М. Соловьев в работе «История России с древнейших времен» рассматривает участие представителей буддийской церкви в политическом кризисе Калмыцкого ханства в 20–30-х гг. XVIII в. Исследователь акцентировал внимание на взаимодействии руководства церкви с представителями российского правительства и

---

[1] Там же. Т. 48. № 10. С. 58.

[2] Бюлер Ф.А. Кочующие и оседло живущие в Астраханской губернии инородцы, их история и настоящий быт // Отеч. зап. СПб., 1846. Отд. 2. Т. 47. № 7. С. 119–120.

[3] Небольсин П.И. Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. СПб., 1852; Небольсин П.И. Очерки Волжского Низовья. СПб., 1852. С. 152.

[4] Попов Н.А. Татищев и его время. Эпизод из истории государственной, общественной и частной жизни в России первой половины прошедшего столетия. М., 1861. С. 270–217, 306, 258.

светской элитой ханства. Контакты губернских властей и первосвященника Шакур-ламы, по мнению С. М. Соловьева, были взаимовыгодны, они повлияли на интенсивность миссионерской деятельности среди калмыков в 20–30-е гг. XVIII в.[1]

Историк М. Г. Новолетов в исследовании «Калмыки: исторический очерк», основанном на материалах Астраханского калмыцкого архива, выделил несколько периодов пребывания калмыков в России, отметив активизацию буддийского духовенства во втором (до 1725 г.) и в третьем (1725–1771 гг.) периодах.[2]

Выдающийся российский монголовед А. М. Позднеев, крупнейший исследователь буддизма второй половины XIX – начала XX в., начиная с 80-х гг. XIX в. изучал жизнь буддийской церкви калмыков. В его работе «Монгольская летопись "Эрдэийн эрихэ"» проанализированы принципы распространения буддизма в отдельной национальной традиции, специфика миссионерской деятельности, взаимодействие буддийского духовенства с национальной светской элитой.[3]

Работа А. М. Позднеева «Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства» является одним из серьезнейших исследований по истории буддийской церкви XIX в. Значимым можно определить тезисы автора о культурной близости монгольских и калмыцких буддистов, схожести обрядов и монашеской иерархии, наличии контактов между единоверцами и высоком уровне знаний у монахов в калмыцкой традиции XIX в.[4] Все это позволяет использовать работу А. М. Позднеева как универсальный источник информации о буддийской церкви калмыков рассматриваемого периода.

---

[1] Соловьев С.М. Сочинения. М., 1993. Кн. 9. История России с древнейших времен. Т. 17–18. С. 354.

[2] Новолетов М.Г. Калмыки: исторический очерк. СПб., 1884. С. 10, 19.

[3] Позднеев А.М. Монгольская летопись «Эрдэийн эрихэ»: подлинный текст с переводом и пояснениями, заключающими в себе материалы для истории Халхи с 1636 по 1736 гг. СПб., 1883.

[4] Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Элиста, 1993. С. 13.

Одними из первых исследователей монголо-ойратских законов 1640 г. стали историк права профессор Ф. И. Леонтович и филолог профессор К. О. Голстунский.

Ф. И. Леонтович изучил историю издания законов России в XVIII–XIX вв., опубликовал список калмыцких законов, найденный в Ставропольской губернии. Ученый отмечал консервативность законов 1640 г., преобладание в них норм обычного права, буддийской доктрины.[1]

В своем издании ойрато-калмыцких законов К. Ф. Голстунский также изучает историю переводов и публикаций законов 1640 г., анализируя законы Дондук-Даши, изменившие статус буддийской церкви, исследуя участие духовенства в подготовке откочевки 1771 г.[2]

В работе историка и краеведа В.Н. Витевского рассмотрена история Оренбургской экспедиции, взаимодействие российских чиновников (в частности В.Н. Татищева) с калмыцкой элитой в XVIII в.[3]

В конце XIX – начале XX вв. ряд ученых обращается к изучению христианизации калмыков, параллельно рассматривая специфические особенности буддийской церкви и ее взаимодействие со светскими властями. При всей тенденциозности православных исследователей их работы являются ценным источником, содержащим важную информацию о буддийской церкви, и свидетельствуют об отношении к ней официальных властей. Следует особо отметить труды архимандрита Гурия (А. И. Степанова), К. И. Костенкова, Ф. М. Юштина, П. Д. Шестакова.[4]

---

[1] Леонтович Ф.И. К истории права русских инородцев. Древний монголо-калмыцкий или ойратский устав взысканий. Одесса, 1879. С. 18, 30.

[2] Голстунский К.О. Монголо-ойратские законы 1640 г., дополнительные указы Галдан-хун-тайджия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши. СПб., 1880. С. 130.

[3] Витевский В. Н. И. И. Неплюев и Оренбургский край в прежнем его составе до 1758 г. Казань, 1897.

[4] Гурий (архимандрит). Донские калмыки и история их христианского просвещения по трудам Казанского миссионерского съезда. СПб., 1911; Гурий (архимандрит). Забытая жатва. Миссионерская деятельность среди приволжских калмыков // Православ. собеседник. 1915. № 1. С. 3–49; Гурий (архимандрит). Очерки истории распространения христианства среди монгольских племен: в 2 т. Казань, 1915. Т. 1. Калмыки; Гурий

В частности, архимандрит Гурий, внесший значительный вклад в изучение христианизации калмыков в нескольких губерниях России, рассмотрел роль буддийского духовенства в социально-политической жизни региона в ханский период, выделив ряд этапов истории православной миссии в Калмыцком ханстве. Именно буддийское духовенство Гурий считает виновником проблем православной миссии у калмыков в XVIII–XIX вв.[1]

Секретарь Астраханской духовной консистории Ф. М. Юштин в рамках исследования христианизации калмыков проанализировал ограничительную политику российского правительства и региональных властей в отношении буддийского духовенства в XIX в. Автор определил основные направления подобной политики: сокращение численности духовенства, ограничение влияния буддистов на политические процессы, поступления малолетних в монастырские школы.[2]

Главный попечитель калмыцкого народа генерал-майор К. И. Костенков был активным сторонником ограничительной политики в отношении буддийского духовенства, автором нескольких законопроектов, участником правительственных комиссий по реформированию положения калмыков. Его работы являются ценным источником информации о состоянии буддийской церкви калмыков и о специфике государственной политики в отношении нее. К. И. Костенков, анализируя миссионерскую деятельность среди калмыков, призывал значительно сократить численность буддийского духовенства, являвшегося главным источником проблем

(архимандрит). Первая православная миссия калмыков и ее историческая жизнь // Православ. собеседник. 1914. № 2. С. 271–327; № 3. С. 434–492; Костенков К.И. Распространение христианства у калмыков // Астрахан. епархиал. вед. 1892. № 13–14. С. 381–404; № 16. С. 469–478; № 20. С. 624–634; № 23. С. 735–743; Костенков К.И. Распространение христианства у калмыков // Журн. М-ва народ. просвещения. 1869. Ч. 144. С. 103–159; Юштин Ф.М. Обозрение мероприятий правительства к распространению христианства между калмыками. Астрахань, 1883; Шестаков П.Д. Некоторые сведения по распространению христианства у калмыков // Журн. М-ва народ. просвещения. 1869. Ч. 145. С. 123–143.

[1] Гурий (архимандрит). Донские калмыки и история их христианского просвещения по трудам Казанского миссионерского съезда. СПб., 1911.

[2] Юштин Ф.М. Обозрение мероприятий правительства к распространению христианства между калмыками. Астрахань, 1883. С. 31–57.

православной миссии.[1] В историческом и статистическом описании калмыцкого народа автор отметил значение буддизма как легитимирующего фактора для торгоутской династии.[2]

В процессе активизации изучения культуры и быта народов России в XIX в. формируется комплекс этнографических исследований культуры калмыцкого народа, являющихся ценными трудами по истории буддийской церкви калмыков в XVIII-XIX вв. Системные исследования астраханских и ставропольских краеведов, чиновников, православных миссионеров внесли значительный вклад в изучение буддийской традиции калмыцкого народа. Вместе с тем система взаимодействия буддийской церкви с правительством, ее эволюция не стали объектом анализа. Отметим, что в этих работах изучение буддийской церкви калмыков не являлось главной задачей исследования. В этой связи значимыми представляются работы члена Петровского общества исследователей Астраханского края, этнографа И. А. Житецкого, оставившего подробные описания культуры, быта, хозяйства калмыков, изучившего социально-экономическое положение Калмыцкой степи 80-х гг. XIX в. В труде «Очерки быта астраханских калмыков» исследователь характеризует буддийскую церковь калмыков, подробно описывая ее структуру, функции отдельных священнослужителей, историю создания буддийских монастырей представителями светской элиты Калмыцкого ханства.[3]

В книге миссионера и этнографа Я. П. Дубровы «Быт калмыков Ставропольской губернии» проанализирована миссионерская деятельность

---

[1] Костенков К.И. Распространение христианства у калмыков // Астрахан. епархиал. вед. 1892. № 13–14. С. 401.

[2] Костенков К.И. Исторические и статистические сведения о калмыках, кочующих в Астраханской губернии. Составил главный попечитель калмыцкого народа генерал-майор К. Костенков. СПб., 1870.

[3] Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. М., 1893. С. 50.

Русской православной церкви в калмыцких улусах, исследована система школьного образования в улусах Ставропольской губернии.[1]

Этнографические исследования секретаря Ставропольского статистического комитета И. В. Бентковского посвящены быту, культуре, религиозной обрядности и ритуалам калмыков Большедербетовского улуса Ставропольской губернии.[2] Сведения о буддийской обрядности автор собирал в хурулах губернии, тесно контактируя с духовенством.

В трудах миссионера Н. В. Львовского (иеромонах о. Мефодий) отражена история калмыков Большедербетовского улуса Ставропольской губернии, история создания хурулов.[3]

В исследованиях представителей калмыцкой историографии XIX – начала XX вв. Н. В. Бадмаева, И. И. Ульянова, Н. Э. Уланова отмечается значительная роль буддийского духовенства в социокультурной жизни калмыцкого общества.[4] Так, Н. В. Бадмаев характеризовал доктрину, мировоззрение, праздничную обрядность буддизма приволжских калмыков, а также тесную взаимосвязь духовенства и общества.[5]

Н. Э. Уланов, участник экспедиций в Монголию и Тибет, в своем исследовании характеризует конструктивную роль буддийского духовенства

---

[1] Дуброва Я.П. Быт калмыков Ставропольской губернии. Элиста, 1998.

[2] Бентковский И.В. Жилище и пища калмыков Большедербетовского улуса // Сб. статист. сведений о Ставропол. губернии. Ставрополь, 1868. Вып. 1. С. 82–104; Бентковский И.В. Женщина-калмычка Большедербетовского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношениях // Сб. статист. сведений о Ставропол. губернии. Ставрополь, 1869. Вып. 2. С. 141–167; Бентковский И.В. Калмыцкий календарь на 1870 год // Сб. статист. сведений о Ставропол. губернии. Ставрополь, 1870. Вып. 3. С. 151–164; Бентковский И.В. Объяснение калмыцких праздников (религиозных) // Сб. статист. сведений о Ставропол. губернии. Ставрополь, 1876. Вып. 7. С. 23–34.

[3] Львовский Н.В. Калмыки Большедербетовского улуса Ставропольской губернии и калмыцкие хурулы: происхождение и история // Уч. зап. Казан. ун-та. 1894. Кн. 2. С. 1–54; Львовский Н.В. Происхождение и история калмыков Большедербетовского улуса Ставропольской губернии // Уч. зап. Казан. ун-та. 1893. Кн. 5. С. 79–106.

[4] Бадмаев Н.В. Домашне-религиозный быт приволжских калмыков // Астрахан. вестн. 1898. № 3006. С. 2–3; Уланов Н.Э. Буддийское ламайское духовенство донских калмыков, его современное положение. СПб., 1902; Ульянов И.И. Астраханские калмыки, их домашне-религиозный быт и общественные религиозные нужды. СПб., 1910.

[5] Бадмаев Н.В. Домашне-религиозный быт приволжских калмыков // Астрахан. вестн. 1898. № 3006. С. 2–3.

в жизни калмыцкого народа. Автор изучил внутреннюю жизнь буддийского духовенства, специфику буддийского образования, просветительскую и благотворительную деятельность буддийской церкви калмыков, ее участие в развитии национальной медицины и литературы.[1]

И. И. Ульянов в своей работе описывал буддийское духовенство как наиболее прогрессивную и культурную часть калмыцкого общества, способствующую сохранению национального языка, традиций и уклада, изучающую буддийскую доктрину и просвещающую народные массы.[2]

В конце XIX – начале XX вв. изучение буддийской церкви калмыков выходит на новый исследовательский уровень. На смену эмпирическим исследованиям приходят аналитика, перекрестный анализ источников, опубликованных законодательных актов, текущих делопроизводственных документов, исторической литературы. Расширяется источниковая база изысканий: начинается комплексное изучение и систематизация материалов архивов министерств и ведомств, регулировавших социально-экономическую и политическую жизнь калмыков. Вместе с тем отсутствовал системный подход к изучению проблемы взаимодействия буддийской церкви с государством – авторы XVIII – XIX вв. не ставили перед собой цели подобного исследования, не анализировали комплекс документов по взаимодействию органов государственной власти с буддийским духовенством калмыков, не определяли преемственность и изменения в конфессиональной политике России в отношении буддийской традиции калмыков. В работах XVIII–XIX вв. присутствовала предвзятость в оценке роли буддийского духовенства в истории и социально-политической жизни калмыцкого народа.

При всей значимости исследований XVIII–XIX вв. они являются вспомогательным материалом для научного анализа проблем взаимодействия

---

[1] Уланов Н.Э. Буддийское ламайское духовенство донских калмыков, его современное положение. СПб., 1902. С. 5–6.

[2] Ульянов И.И. Астраханские калмыки, их домашне-религиозный быт и общественные религиозные нужды. СПб., 1910. С. 36–37.

буддийской церкви и Российского государства. В рассматриваемый период исследователи не ставили перед собой задач структурно-функционального анализа социально-политических контактов буддийской церкви с органами государственной власти. В трудах ученых-калмыковедов XIX в., внесших значительный вклад в изучение истории калмыцкого народа и российской политики в Калмыцком ханстве и Калмыцкой степи, система взаимодействия российских властей с буддийской церковью калмыков затрагивалась лишь фрагментарно.

Таким образом, исследования истории буддийской церкви калмыков и ее взаимодействия с государством XVIII – начала XX вв. сформировали значительную научную основу. К несомненным достоинствам историографии дореволюционного периода следует отнести появление комплекса этнографических исследований, являющихся в настоящее время ценнейшим источником; формирование базы эмпирических исследований; введение в научный оборот архивных источников. В качестве недостатков рассматриваемого историографического периода необходимо указать отсутствие методологии в исторических исследованиях, системного перекрестного анализа исторических источников из фондов региональных и центральных архивов, а также ангажированность выводов о роли буддийской церкви в истории калмыцкого народа и в современности.

Ко второй группе работ по теме данного исследования относятся труды советских и российских ученых.

У истоков советского калмыковедения стоял профессор Н. Н. Пальмов. Являясь представителем дореволюционной исторической школы, этот ученый одним из первых в основу исследований заложил анализ значительного и разнообразного массива исторических источников, осуществил целенаправленное изучение истории приволжских, моздокских, оренбургских и донских калмыков.[1]

[1] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1929. Ч. 3–4; Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1;

В «Этюдах по истории приволжских калмыков» Н. Н. Пальмов преодолевает тенденцию, характерную для исторических исследований XIX в., которые отводили буддийскому духовенству второстепенную роль в калмыцкой истории и утверждали доминанту православной церкви и светского государства. Автор объективно оценивал роль буддийского духовенства, делая акцент на участие наиболее политически активных представителей буддийской церкви в ходе основных этапов социально-политической истории Калмыцкого ханства и Калмыцкой степи.

Н. Н. Пальмов подмечал наибольшую активность буддийского духовенства в 20–60-е гг. XVIII в., акцентируя внимание на усилении его влияния в кризисные для светской элиты этапы калмыцкой истории.

Более детально профессор Н. Н. Пальмов изучил политическую деятельность главы калмыцкой буддийской церкви Шакур-ламы в 20–30-е гг. XVIII в. Автор отмечал пророссийскую направленность внутренней политики первосвященника в Калмыцком ханстве и попытки реализовывать собственную внешнеполитическую доктрину.[1]

Одним из первых Н. Н. Пальмов на основании перекрестного анализа источников исследовал внешнюю политику Калмыцкого ханства, значительную роль в которой сыграла как буддийская идеология, ставшая фактором сближения интересов Калмыцкого ханства и Китая, так и буддийские священнослужители, выполнявшие посольские функции и ставшие субъектом внешнеполитической деятельности.

Ученый исследовал вопросы социально-политической жизни буддийской церкви калмыков, отношение буддийских священнослужителей к миссионерской деятельности православной церкви, взаимодействия со светской национальной элитой, легитимации ее статуса.

Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1927. Ч. 2; Пальмов Н.Н. Очерк истории калмыцкого народа за время его пребывания в пределах России. Астрахань, 1922.

[1] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1. С. 85.

Отметим, что в советской историографии рассматриваемого вопроса присутствовала схожая с историографией XIX в. тенденция. Если в дореволюционной историографии роль и значение буддийской церкви в социально-политической истории калмыков принижалась из-за доминирования православной идеологии, то в советское время акцент был сделан на исследование классовых взаимоотношений. В советской историографии взаимодействие буддийской церкви с государством рассматривалось фрагментарно.

В классическом исследовании С. К. Богоявленского, в котором были привлечены архивные материалы Посольского приказа, автором не ставилась цель проанализировать роль буддийского духовенства в калмыцком обществе XVII в. Однако С. К. Богоявленский пришел к выводу о значительном влиянии клерикальной элиты Тибета и Калмыцкого ханства на национальную светскую элиту.[1]

В исследованиях П. С. Преображенской, основанных на материалах фондов Российского государственного архива древних актов, рассмотрен процесс шертования калмыцких владельцев, легитимированный буддийской идеологией.[2]

Выдающийся советский историк-востоковед И. Я. Златкин одним из первых ученых в советской историографии определяет буддийское духовенство в качестве субъекта социально-политических процессов в ойратских ханствах.[3] Автор отмечает активную роль буддийской церкви во внутренней и внешней политике Джунгарского ханства в XVII–XVIII вв.

И. Я. Златкин исследовал социально-политическое значение и мотивацию миссионерской деятельности буддийской школы Гелуг среди

---

[1] Богоявленский С.К. Материалы по истории калмыков в первой половине XVII–XVIII вв. // Историч. зап. АН СССР. 1939. № 5. С. 48–102.

[2] Преображенская П.С. Из истории русско-калмыцких взаимоотношений в 50–60-х гг. XVII в. // Зап. Калмыц. НИИЯЛИ. Элиста, 1960. Вып. 1. С. 49–83; Преображенская П.С. Калмыки в первой половине XVII в. Принятие калмыками (торгоутами и дербетами) русского подданства : автореф. дис. … канд. ист. наук. М., 1963.

[3] Златкин И.Я. Очерки новой и новейшей истории Монголии. М., 1957; Златкин И.Я. История Джунгарского ханства (1635–1758). М., 1983.

ойратов.[1] Ученый считал, что ее главной мотивацией стала политическая интеграция ойратских ханств для военно-политической помощи иерархам Гелуг в Тибете. В работах И. Я. Златкина впервые деятельность тибетских буддийских школ и их иерархов рассматривается как фактор, оказывавший влияние на внутреннюю и внешнюю политику ойратских ханств через систему национальных буддийских церквей.

В исследованиях М. Л. Кичикова, введшего в научный оборот документы о вхождении калмыков в состав России и формировании Калмыцкого ханства из фондов Российского государственного архива древних актов (РГАДА), определены причины откочевки торгоутов на запад в начале XVII в., а также этапы продвижения вглубь России.[2] Не ставя перед собой цели изучения нюансов участия буддийского духовенства в социально-политической жизни формирующегося Калмыцкого ханства, взаимодействия буддистов и государства, М. Л. Кичиков отмечал вовлечение клерикальной элиты в политические процессы на юге России.

Первым и на долгие годы единственным коллективным исследованием по истории Калмыкии стала монография 1967 г.[3] Автором параграфа «Распространение буддизма-ламаизма. Ламаистская церковь в Калмыкии» стал И. Я. Златкин, использовавший в своем тексте материалы Б. С. Санджиева и У. Э. Эрдниева. Ряд тезисов определил развитие изучения истории буддийской церкви в 70–80-е гг. XX в. Автор утверждал, что одной из предпосылок принятия буддизма у ойратов стала его поддержка национальной аристократией.[4]

---

[1] Златкин И.Я. Зая-Пандита как политический деятель // 320 лет старокалмыцкой письменности: материалы науч. сес. Элиста, 1970. С. 21–40.

[2] Кичиков М.Л. Исторические корни дружбы русского и калмыцкого народов: образование калмыцкого государства в составе России. Элиста, 1966; Кичиков М.Л. Образование Калмыцкого ханства. Элиста, 1994.

[3] Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период / сост.: Н.В. Устюгов, И.Я. Златкин, Е.Н. Кущева. М., 1967.

[4] Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период / сост.: Н.В. Устюгов, И.Я. Златкин, Е.Н. Кущева. М., 1967. С. 72.

Принятие буддизма имело значительные социально-политические последствия для политической и культурной жизни калмыцкого общества. Буддийская идеология стала легитимирующим фактором для формирующегося ханства. При политическом доминировании светской элиты религиозная политика осуществлялась иерархами Тибета. И. Я. Златкин ошибочно говорил об отсутствии института хубилганов в калмыцкой буддийской традиции XVII–XVIII вв. и незначительном влиянии буддийской церкви на внутреннюю политику ханства.[1]

Исследовательские работы 70–80 гг. XX в. при общей критичной оценке буддийской церкви как явления богаты фактическим материалом. Буддийское духовенство рассматривается в них в качестве фактора социально-политического развития общества, активизируется привлечение архивного материала и перекрестный анализ архивных фондов.

Одним из первых коллективных исследований истории социально-экономической, политической и культурной жизни буддийской церкви калмыков является сборник статей «Ламаизм в Калмыкии», опубликованный в 1977 г. В этом издании наиболее заметны работы таких ученых, как Г. О. Авляев, Г. Ш. Дорджиева, А. И. Карагодин, Ц. К. Корсункиев.

Г. О. Авляев в своей публикации о калмыцких буддийских монастырях в XIX в. проанализировал и охарактеризовал внутреннюю иерархию и структуру буддийской церкви, исследовал историю основания буддийских монастырей в ханский период.[2] Автор определил начало XVIII в. как наиболее интенсивное время основания монастырей у приволжских калмыков.

В статье А. И. Карагодина «К истории шабинеровского сословия приволжских калмыков» изучена социально-экономическая жизнь

[1] Там же. С. 73, 76, 77–78.

[2] Авляев Г.О. Калмыцкие хурулы в XIX в. (история создания, административная система, приход, хозяйство) // Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977. С. 56–69.

буддийской церкви с акцентом на исследование института шабинеров – подвластного населения монастырских хозяйств.[1]

Ц. К. Корсункиев в работе «Программа обучения в школах при калмыцких хурулах» рассматривает традиционную систему обучения в калмыцких монастырях.[2] Существование системы школьного образования в буддийских монастырях подтверждает их значимость для калмыцкой культурной традиции, обозначает системность обучения, наличие взаимодействия монастырей с национальной светской элитой региона.

В сборнике статей «Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма» отметим труды Г. Ш. Дорджиевой, рассмотревшей вопросы социально-экономической жизни буддийской церкви и ее контакты с региональными и центральными властями.[3]

В третьем тематическом сборнике статей «Вопросы истории ламаизма в Калмыкии», опубликованном в 1987 г., были представлены исследования взаимодействия буддийской церкви с государством. Так, в работе А. И. Карагодина «Калмыцкое духовенство в XVII – первой половине XIX вв.» дана характеристика эволюции буддийского духовенства как социально-политического явления, прослежена динамика численности категории духовенства в ханский и постханский периоды.[4] В статье Б. Э. Боваева осуществлен историографический анализ клерикальной

---

[1] Карагодин А.И. К истории шабинеровского сословия приволжских калмыков // Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977. С. 34–47.

[2] Корсункиев И.К. Программа обучения в школах при калмыцких хурулах // Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977. С. 70–77.

[3] Дорджиева Г.Ш. Ламаистская церковь в Калмыкии как феодальный собственник и эксплуататор // Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. Элиста, 1980. С. 8–22; Дорджиева Г.Ш. Ламаистские хурулы (монастыри) и духовенство Калмыкии во второй половине XIX – начале XX вв. // Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. Элиста, 1980. С. 23–43.

[4] Карагодин А.И. Калмыцкое духовенство в XVII – первой половине XIX вв. // Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. Элиста, 1987. С. 5–23.

публицистики XIX – начала XX вв., охарактеризованы исследовательские работы представителей буддийского духовенства.[1]

Традиционность буддийской церкви в разных национальных системах, а также общность идеологических, юридических и социокультурных подходов к взаимодействию буддийской церкви со светским государством позволяют использовать работы советских и российских востоковедов и буддологов по истории буддийских церквей Центральной и Юго-Восточной Азии в процессе изучения специфики взаимодействия калмыцкого духовенства с государством.[2]

Анализ литературы по истории существования буддийской церкви в разных государственных системах обусловливает универсальность принципов и закономерностей развития буддийской церкви. Вместе с тем для изучения взаимодействия калмыцкой буддийской церкви и государства гораздо большее значение имеет анализ работ, посвященных исторической эволюции буддийской церкви у монголов, исторически более близких к калмыцким единоверцам. Теоретическое осмысление взаимодействия буддийской церкви и светского государства, контактов буддийского духовенства в центрально-азиатском регионе осуществлено Р. Е. Пубаевым, Ш. Бирой, Р. Н. Дугаровым, Ц. П. Пурбуевой, Б. М. Гуревичем и другими исследователями.[3]

---

[1] Боваев Б. Э. Клерикальная публицистика Калмыкии конца XIX – начала XX вв. о роли ламаистского духовенства // Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. Элиста, 1987. С. 5–23.

[2] Корнев В.И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М., 1983; Пурэвжав С. История ламаистской церкви в Монголии в конце XVI – начале XX вв. (социально-экономическое исследование): дис. ... д-ра ист. наук. М., 1984; Волков С.В. Ранняя история буддизма в Корее (Сангха и государство). М., 1985; Скрынникова Т.Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия XVI – начало XX вв. Новосибирск, 1988; Мельниченко Б.Н. Буддизм и королевская власть (Буддизм в истории сиамского государства в XIII – начале XX вв.). М., 1996; Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977; Жуковская Н.Л. О буддизме и буддистах. М, 2013; Жуковская Н.Л. Монголия: мир кочевой культуры. М., 2017.

[3] Пубаев Р.Е., Семичов Б.В. Происхождение и сущность буддизма-ламаизма. Улан-Удэ, 1960; Гуревич Б.П. Международные отношения в Центральной Азии XVII–XVIII вв. М., 1979; Дугаров Р.Н. «Дэбтэр-Чжамцо» – источник по истории монголов Кукунора. Новосибирск, 1983; История Монгольской Народной Республики. М., 1983; Пурбуева Ц.П. «Биография Нейджи-тойна» как источник по истории буддизма в Монголии. Новосибирск, 1984.

В 90-е гг. XX в. в калмыковедении отмечается увеличение количества общих и специальных исследований по истории буддизма в связи со снятием идеологических ограничений и подъемом национального самосознания. Интерес к истории и культуре буддийской церкви калмыков значительно возрос. Историческая наука начинает объективно оценивать значение буддизма в истории и культуре региона, появляются монографические исследования, разрабатываются новые направления изысканий в этой области. На смену критическому атеистическому подходу пришел объективный анализ участия буддийской церкви в формировании основ калмыцкой культуры, складывания калмыцкой государственности, интеграции калмыков в российское общество.

Тема истории буддийской церкви калмыков, взаимодействия буддийской церкви и государства нашла отражение в работах конца XX – начала XXI вв., рассматривающих социально-политическую историю калмыцкого народа.

М. М. Батмаев в монографии «Калмыки в XVII–XVIII вв.» отразил участие буддийской церкви и ее отдельных представителей в социально-политической жизни Калмыцкого ханства.[1] В этой книге автор не ставит перед собой задачу изучения деятельности клерикальной элиты ханства, он характеризует участие калмыцкого первосвященника Шакур-ламы и буддийской церкви в целом в «калмыцком междоусобии» 20–30-х гг. XVIII в. М. М. Батмаев говорит о политическом столкновении двух групп в среде буддийского духовенства: пророссийски настроенной группы Шакур-ламы, поддерживавшей Церен-Дондука, и оппозиционной группы, выступавшей на стороне Дондук-Омбо.

В более позднем исследовании М. М. Батмаев рассматривает роль буддийского духовенства и подвластного населения в социальной структуре калмыцкого общества XVII-XVIII вв. Автор анализирует взаимодействие губернских властей и буддийской церкви, отмечая, что ограничительная

[1] Батмаев М.М. Калмыки в XVII–XVIII вв. События, люди, быт. Элиста, 1993.

политика губернаторов в отношении буддийского духовенства в 40-е гг. XVIII в. встречала активное противодействие национальной светской элиты.[1]

В работах В. И. Колесника охарактеризованы основные этапы развития кочевой цивилизации калмыцкого народа.[2] Буддийская церковь и буддийская идеология, по мнению автора, сыграли значительную роль на этапе формирования калмыцкой государственности, выступив легитимирующим и интегрирующим фактором в XVII в. В. И. Колесник утверждает, что буддийская идеология перестает быть фактором, обеспечивающим политическую стабильность в Калмыцком ханстве в XVIII в. Получение ханского звания в том числе и от Далай-ламы Церен-Дондуком не усилило его политических позиций и не помешало Дондуку-Омбо захватить власть в ханстве.[3]

В монографии В. С. Сергеева и Б. В. Сергеева, посвященной уголовному и гражданскому праву калмыков в XVII–XIX вв., приведены тексты законов 1640 г., правовых документов Дондук-Даши, указы Галдана Хун-тайджи. Авторами был осуществлен историко-правовой анализ законодательных актов, определены степень участия буддийского духовенства в их подготовке, уровень правовой защищенности буддийской церкви.[4]

В исследованиях Е. Л. Беспрозванных рассмотрен целый комплекс вопросов, связанных с участием буддийской церкви во внешней и внутренней политике Калмыцкого ханства: участие буддийского духовенства в отношениях цинского Китая с Тибетом; влияние буддийской доктрины и иерархов тибетских буддийских школ на социально-политическую жизнь

---

[1] Батмаев М.М. Социально-политический строй и хозяйство калмыков в XVII–XVIII вв. Элиста, 2002.

[2] Колесник В.И. Институт ханской власти у калмыков в XVII–XVIII вв. Элиста, 1996; Колесник В.И. Последнее великое кочевье: переход калмыков из Центральной Азии в Восточную Европу и обратно в XVII–XVIII вв. М., 2003.

[3] Колесник В.И. Последнее великое кочевье: переход калмыков из Центральной Азии в Восточную Европу и обратно в XVII–XVIII вв. М., 2003. С. 130.

[4] Сергеев В.С., Сергеев Б.В. Уголовное и гражданское право калмыков XVII–XIX вв.: историко-правовые очерки. Элиста, 1998.

ханства; причины и цели принятия калмыками китайского подданства в 70-е гг. XVIII в.; использование китайским правительством религиозного фактора при контактах с калмыцкой светской элитой.[1]

В работах К. А. Наднеевой исследована история буддизма Махаяны в калмыцкой традиции, изучено влияние его основных доктрин и концепций на историю и культуру калмыцкого народа.[2]

В работах по истории Калмыцкого ханства А. В. Цюрюмов подчеркивает существенную роль буддийской идеологии и буддийского духовенства в процессе установления русско-калмыцкого посольского взаимодействия, социально-политической интеграции калмыков в состав России.[3] Автор отмечает значимость буддийской легитимации ханской власти, участия буддийского духовенства в нормализации калмыцко-джунгарских отношений в XVII в.[4] По мнению А.В. Цюрюмова, буддийская

---

[1] Беспрозванных Е.Л. Буддизм и политика. Лидеры Тибета в XVII–XVIII вв. Волгоград, 1998; Беспрозванных Е.Л. Калмыцко-китайские отношения на втором этапе (середина 20-х – середина 30-х гг. XVIII в.) // Стрежень: науч. ежегодник. Волгоград, 2002. Вып. 1. С. 147–153; Беспрозванных Е.Л. Китайские документы о принятии волжских калмыков в цинское подданство (1771 г.) // Вестн. Волгоград. гос. ун-та. Сер. 4: История. Регионоведение. Междунар. отношения. 2003. № 8. С. 82–91; Беспрозванных Е.Л. Лидеры Тибета и их роль в тибето-китайских отношениях XVII–XVIII вв. Волгоград, 2001; Беспрозванных Е.Л. Тибето-китайские отношения в XVII–XVIII вв. Волгоград, 2005.

[2] Наднеева К.А. Буддизм в Калмыкии: нравственные основы. Элиста, 1994; Наднеева К.А. Буддизм махаяны в Республике Калмыкия. Элиста, 2002.

[3] Цюрюмов А.В. Вопрос о ханском престоле в середине 20-х гг. XVIII в. // Проблемы современного джангароведения: материалы науч. конф. / под ред. Г.М. Борликова. Элиста, 1997. Кн. 2. С. 210–213; Цюрюмов А.В. Институт ханской власти у калмыков XVII–XVIII вв. // Сословия, институты и государственная власть в России (Средние века и раннее Новое время): материалы Междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рожд. Л.В. Черепнина / под ред. В.Л. Янина. М., 2010. С. 890–898; Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в 1724–1741 гг.: хроники династийных междоусобиц. Элиста, 2005; Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007; Цюрюмов А.В. О причинах откочевки калмыков в Китай в 1771 г. // Россия, Сибирь и Центральная Азия: взаимодействие народов и культур: материалы III Междунар. науч.-практ. конф. / под ред. В.С. Бойко. Барнаул, 2001. С. 10–15; Цюрюмов А.В. Политическая обстановка в Калмыцком ханстве во второй половине XVIII в. // Проблемы всеобщей и отечественной истории: сб. науч. тр. Элиста, 1997. Вып. 2. С. 135–142; Цюрюмов А.В. Политическое положение Калмыцкого ханства в 20–30-е гг. XVIII в. // VII Междунар. конгресс монголоведов (г. Улан-Батор, август 1997 г.): докл. рос. делегации. М., 1997. С. 87–89.

[4] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 85.

церковь являлась серьезным фактором внутренней политики Калмыцкого ханства в XVIII в.[1] Исследователь считал, что буддийское духовенство Тибета и Калмыцкого ханства принимало участие в подготовке откочевки 1771 г., ставшей результатом социально-экономического и политического кризиса калмыцкого общества.[2]

В своих трудах, посвященных откочевке 1771 г., Е. В. Дорджиева проанализировала ее предпосылки и ход. По мнению автора, причинами откочевки стали изменения в социально-экономической жизни России, вызвавшие кризис традиционного калмыцкого общества и культуры. Отдельное внимание исследователь уделяет буддийской церкви как участнику подготовки процесса откочевки группировки хана Убаши[3] и считает, что буддийская церковь играла второстепенную роль в откочевке 1771 г. Проанализировав политическую ситуацию в Тибете во второй половине XVIII в., Е. В. Дорджиева пришла к выводу, что «подзывные грамоты Далай-ламы», ставшие одним из поводов для откочевки 1771 г., стали результатом деятельности цинского Китая.[4] В рамках исследования традиционной элиты калмыцкого общества и ее эволюции в XVIII – начале XX вв. Е. В. Дорджиева отмечает роль иерархов Тибета в активизации светской и клерикальной элиты на отдельных этапах исторического развития калмыцкого общества.[5]

---

[1] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в 1724–1741 гг.: хроники династийных междоусобиц. Элиста, 2005. С. 43.

[2] Цюрюмов А.В. О причинах откочевки калмыков в Китай в 1771 г. // Россия, Сибирь и Центральная Азия: взаимодействие народов и культур: материалы III Междунар. науч.-практ. конф. / под ред. В.С. Бойко. Барнаул, 2001. С. 12; Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 337.

[3] Дорджиева Е.В. Исход калмыков в Китай в 1771 г. Ростов н/Д., 2002.

[4] Дорджиева Е.В. Далай-лама VII Галсан-Джамцо и его роль в подготовке «торгоутского побега» 1771 г. // Материальные и духовные основы калмыцкой государственности в составе России. К 360-летию со дня рождения хана Аюки: материалы Междунар. науч. конф. Элиста, 2002. С. 64–67.

[5] Дорджиева Е.В. Имперская политика по отношению к региональным элитам в первой половине XVIII в.: конфессиональный вопрос в Калмыкии // Федерализм. 2008. № 1. С. 165–176.

Одним из первых исследователей социально-политических контактов России и буддийской церкви калмыков является Г. Ш. Дорджиева, которая внесла значительный вклад в разработку этой темы. Многие аспекты социально-политического взаимодействия государства и буддийской церкви были рассмотрены Г. Ш. Дорджиевой впервые: роль буддийской церкви в социально-экономической жизни калмыцкого общества в XVII–XIX вв., социально-экономическая жизнь буддийских монастырей и духовенства, взаимодействие духовенства с сословиями калмыцкого общества.[1]

В работах Г. Ш. Дорджиевой рассмотрена социально-политическая эволюция буддийской церкви как общественного института, а также политические контакты буддийского духовенства и государства, миссионерская деятельность в Калмыцком ханстве и Калмыцкой степи, вопросы государственного регулирования жизни буддийской церкви.

Г. Ш. Дорджиева предложила первую периодизацию распространения буддизма у ойратов, охарактеризовав каждый этап, проследив взаимосвязь с распространением буддизма в Калмыцком ханстве, определив преемственность политических контактов буддийской церкви со светской элитой и единоверцами Китая и Тибета.[2]

Значительным вкладом в разработку истории взаимодействия государства и буддийской церкви стала монография Г. Ш. Дорджиевой 1995 г.[3] Автором был изучен процесс христианизации калмыцкого народа, результатом которого стало снижение численности подвластного населения при переселении крещеных калмыков за пределы ханства. В исследовании охарактеризована внутренняя жизнь буддийской церкви в XVIII–XIX вв.

---

[1] Дорджиева Г.Ш. Социальная роль ламаистской церкви в Калмыкии (последняя треть XVII – первая половина XIX вв.): автореф. дис. … канд. ист. наук. М., 1976.

[2] Дорджиева Г.Ш. Социальные корни ламаизма и основные вехи его распространения среди ойратов и калмыков // Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977. С. 5–13.

[3] Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII − начало XX вв.). Элиста, 1995.

Г. Ш. Дорджиева приходит к выводу о неудаче православной миссии у калмыков, причиной которой стала буддийская церковь как часть традиционной национальной культуры, мировоззрения.[1]

Значительным вкладом Г. Ш. Дорджиевой в исследование взаимодействия Российского государства и буддийской церкви стала характеристика участия правительства в процессе выбора лам в XIX в., а также определение полного списка лам калмыцкого народа, приведенного автором в нескольких работах.[2]

В монографии, посвященной конфессиональной политике Российского государства в XVII – начале XX вв., Г. Ш. Дорджиевой проанализированы направления и эволюция политики Российского государства в отношении буддийской церкви калмыков. Исследователь выделяет несколько этапов в вероисповедной политике, характеризуя политику XVII–XVIII вв. как осторожную («доктрина баланса сил и взаимных уступок»), направленную на сохранение конструктивного взаимодействия с Калмыцким ханством. Более жесткой политика правительства по отношению к буддийской церкви становится после 1771 г. Ограничительная политика правительства, по мнению Г. Ш. Дорджиевой, приводит к кризису калмыцкой буддийской церкви – сокращению численности духовенства и монастырских комплексов.[3]

Существенный вклад в изучение истории буддийской церкви калмыков внесли труды Э. П. Бакаевой, которая впервые исследовала существование

---

[1] Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII − начало XX вв.). Элиста, 1995.

[2] Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII − начало XX вв.). Элиста, 1995; Дорджиева Г.Ш. Ламы калмыцкого народа // Ойраты и калмыки в истории России, Монголии и Китая: материалы Междунар. науч. конф. Элиста, 2008. С. 131–141; Дорджиева Г.Ш. Буддизм у калмыков // История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3 т. Элиста, 2009. Т. 3. С. 218–259.

[3] Дорджиева Г.Ш. Буддизм Калмыкии в вероисповедной политике Российского государства (середина XVII – начало XX вв.). Элиста, 2012.

нескольких школ в калмыцком буддизме XVIII–XX вв.[1] По мнению автора, представители разных буддийских традиций являлись самостоятельными участниками социально-политической жизни региона, отстаивая свои интересы во взаимодействии со светской элитой и государством.

В монографии «Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки» Э. П. Бакаева представила периодизацию распространения буддизма у калмыков, исследовала эволюцию правового регулирования жизни буддийской церкви.[2] Автором определены социально-политические причины принятия буддизма ойратами, охарактеризована миссионерская деятельность буддийских просветителей Нейджи-тойна и Зая-Пандиты.

Э. П. Бакаева отстаивает тезис о существовании в Калмыцком ханстве и Калмыцкой степи традиционных для тибетского буддизма школ, среди которых только традиция Гелуг имела политическое доминирование. Автор характеризует роль буддийской идеологии и буддийской церкви на этапе формирования основ калмыцкой государственности как значительную. Э. П. Бакаева впервые детально исследует историю формирования монастырских комплексов в отдельных калмыцких улусах, прослеживает эволюцию монашеской иерархии. Отдельные исследования Э. П. Бакаевой посвящены процедурам избрания верховных лам в калмыцкой традиции и политической мотивации этого процесса.[3] Кроме отмеченных работ, значительным вкладом в изучение темы стали труды по истории отдельных монастырских комплексов и по их этническому составу.[4]

---

[1] Бакаева Э.П. Красношапочный ламаизм у калмыков? // Обычаи и обряды монгольских народов. Элиста, 1989. С. 77–85; Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии: основные этапы истории // Буддизм России. 2009. № 42. С. 9–18.

[2] Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста, 1994.

[3] Бакаева Э.П. Глава калмыцкой церкви (шаджин-лама): процедура избрания // Российское монголоведение. М., 2001. Бюл. V. С. 312–324.

[4] Бакаева Э.П. Об этнических группах калмыков и буддийских хурулах Малодербетовского улуса Калмыцкой степи Астраханской губернии в конце XIX в. // Вестн. Бурят. науч. центра СО РАН. 2013. № 2. С. 91–112; Бакаева Э.П. Из истории хурула «Джаран Кашар» // Востоковедные исследования в Калмыкии. Элиста, 2006. Вып. 1. С.

Специфика взаимодействия буддийской церкви ойратских ханств, зарождающегося Калмыцкого ханства с национальной светской элитой, участие буддийских священнослужителей в политической борьбе, особенности миссионерской деятельности традиции Гелуг изучены в работе китайского исследователя Ш. Норбо «Зая-Пандита. Материалы к биографии».[1] Ценность этого исследования состоит не только в публикации сочинения Ратнабадры «Лунный свет», но и в подробных комментариях ученого.

В монографии К. В. Орловой исследован процесс христианизации калмыков рассматриваемого периода.[2]Автором проанализирована деятельность русской православной церкви, формы и методы миссионерской деятельности.

К. В. Орлова делит процесс христианизации калмыков на два этапа: первый – с середины XVII в. до 1771 г., второй – с 1771 г. Автор отмечает значительную роль буддизма в социально-политической и культурной жизни калмыцкого общества, тесную взаимосвязь светской и клерикальной элит.[3] К. В. Орлова приходит к выводу о том, что, несмотря на значительный административный нажим и активную миссионерскую деятельность Русской православной церкви, к концу XIX в. буддизм сохранил существенное влияние на экономику, быт и культуру калмыцкого общества.[4]

В работах С. В. Джунджузова, Е. М. Есиковой, В. Н. Зудиной исследованы отдельные аспекты истории буддизма и миссионерской деятельности Русской православной церкви в среде оренбургских и ставропольских калмыков.[5]

50–55; Бакаева Э.П. Богдо Далай-ламин хурул и этническая группа калмыков «богдоин шабинеры» // Востоковедные исследования в Калмыкии. Элиста, 2007. Вып. 2. С. 56–62.

[1] Норбо Ш. Зая Пандита. Элиста, 1999.

[2] Орлова К.В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX в. М., 2006.

[3] Там же. С. 40–41.

[4] Там же. С. 118.

[5] Джунджузов С.В. Истоки «буддистского инакомыслия», или почему оренбургские калмыки не стали христианами // Буддизм Ваджраяны в России: история и

А. А. Курапов рассматривает вопросы эволюции взаимодействия буддийской церкви с национальной светской элитой, российским государством и чиновничеством.[1]

Особое место в ряду исследований новейшего времени принадлежит работам Б. У. Китинова, который ввел в научный оборот тибетские источники по истории буддийской церкви ойратов и калмыков, предложил новую периодизацию распространения буддизма среди монгольских племен.

В своей диссертационной работе автор определяет, что исследование распространения буддизма у ойратов позволит более комплексно изучить историю буддизма у калмыков и восточных монголов. Кроме того, Б. У. Китинов отмечает, что взаимодействие ойратов с основными школами тибетского буддизма и относительная слабость буддийской церкви в XIII–XVII вв. стали характерными чертами распространения буддизма у западных монголов.[2]

современность. СПб., 2009. С. 321–331; Есикова Е.М. Миссионерская деятельность Русской православной церкви среди калмыков Оренбургской епархии (1859–1917 гг.) // Вестн. Челяб. гос. ун-та. 2009. № 28 (166): История. Вып. 34. С. 134–144; Зудина В.Н., Перла Н.Ю. Ставропольские калмыки и буддизм в пространстве юго-восточного фронтира Европейской России в XVIII–XIX вв. (К вопросу о сохранении традиционной веры) // Вестн. Самар. гос. ун-та. 2012. № 8/2. С. 87–100.

[1] Курапов А.А. Буддизм в Астраханском крае: этапы исторического развития // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер. История России. 2010. № 1. С. 132–145; Курапов А.А. Буддизм и власть в Калмыцком ханстве XVII–XVIII вв. Элиста, 2007; Курапов А.А. Буддийская монашеская община приволжских калмыков и Российское государство в XVII – начале XVIII вв. // Изв. Алт. гос. ун-та. Сер. История, политология. 2009. № 4/4 (64/4). С. 141–145; Курапов А.А. «Зензелинский съезд» 1822 г. в системе взаимодействия Российского правительства и буддийской общины калмыков // Науч. мнение. 2015. № 2. С. 47–51; Курапов А.А. Взаимодействие астраханского губернатора А. П. Волынского с буддийской общиной Калмыцкого ханства в 20-е г. XVIII в. // Касп. регион: политика, экономика, культура. 2011. № 2. С. 12–18; Курапов А.А. Деятельность и предложения астраханского губернатора И.С. Тимирязева по реформированию религиозной жизни калмыков в 1830–1840-е гг. // Вестн. архивиста. 2011. № 4. С. 204–216; Курапов А.А. Законотворческая деятельность калмыцкого буддийского духовенства (XVII–XIX вв.) // Изв. Урал. гос. ун-та. 2010. № 6 (85). Ч. 2. С. 262–269; Курапов А.А. Российская государственность и буддийская община калмыков в XVII–XIX вв. // Науч. проблемы гуманитар. исслед. Пятигорск, 2010. Вып. 4. С. 87–93.

[2] Китинов Б.У. Основные этапы распространения и особенности буддизма у ойратов: автореф. дис. … канд. ист. наук. М., 1996.

Взаимодействие духовенства Калмыцкого ханства с алтайскими теленгитами во второй половине XVIII в. рассмотрено в статье Б. У. Китинова, посвященной исследованию роли алтайских лам в истории буддийской церкви калмыков в XVIII в.[1]

Большое историографическое значение имеет монография того же автора, посвященная буддизму ойратов и калмыков в XIII–XVII вв., ставшая первой комплексной попыткой изучения процесса принятия буддизма ойратами, распространения буддизма.[2] Б. У. Китинов рассматривает историю буддизма у ойратов, влияние буддийской доктрины на социально-политические процессы, культуру, мировоззрение ойратов и калмыков. Данная монография явилась промежуточным итогом разработок ученого при использовании значительного спектра неопубликованных тибетских источников и исследовательской литературы. Б. У. Китинов изучил эволюцию буддийской церкви у ойратов и калмыков в XIII–XVII вв., рассмотрел участие буддийских священнослужителей разных школ и традиций во взаимодействии со светскими властями и национальной элитой.

Автор мотивированно определяет буддийскую доктрину в качестве одной из основ политической системы ойратов, отслеживает влияние буддийской церкви на внутреннюю и внешнюю политику ойратских ханств. Наряду с другими исследователями, Б. У. Китинов приходит к выводу о наличии в Калмыцком ханстве представителей нескольких школ тибетского буддизма.[3] Традиционность буддийской церкви позволяет использовать анализ ранней истории буддийской церкви у ойратов для изучения взаимодействия буддистов со светскими властями России в XVII – начале XX вв.

---

[1] Китинов Б.У. К вопросу о роли алтайских лам в истории буддизма у калмыков в середине XVIII в. // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность. Горно-Алтайск, 1999. С. 136–143.

[2] Китинов Б.У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.). М., 2004.

[3] Китинов Б.У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.). М., 2004. С. 123.

М. С. Уланов проанализировал роль буддизма калмыков в социокультурном пространстве России, взаимодействие буддийской церкви и государства в XVII – начале XX вв.[1]

История буддийской церкви калмыков рассматривалась в общих работах по буддологии и монголоведению.[2]

Учеными-исследователями Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук осуществлялось комплексное изучение социально-политической истории буддизма в странах Центральной, Восточной Азии и России.[3] В коллективной монографии «Буддизм в социокультурных и политических процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы» осуществлен сравнительный анализ распространения, адаптации и трансформации буддизма в России, определена специфика и

---

[1] Уланов М.С. Буддизм в социокультурном пространстве России. Элиста, 2009; Уланов М.С. Буддизм и власть в социокультурном пространстве дореволюционной России // Вестн. Челябинск. гос. ун-та. 2011. № 21. С. 69–72.

[2] Сафронова Е.С. Буддизм и государство в странах буддийского мира // Мировой опыт государственно-церковных отношений. М., 1998. С. 233–240; Сафронова Е.С. Буддизм в России. М., 1998; Религия в истории и культуре монголоязычных народов России / сост. Н. Л. Жуковская. М., 2008.

[3] Нестеркин С.П. Обновленческое движение в российском буддизме: два проекта реформ // Вестн. Бурят. науч. центра Сибир. отд. РАН. 2013. № 4 (12). С. 110–116; Янгутов Л.Е. О проблемах буддизма и трансформации традиционных мировоззрений народов России, Внутренней и Восточной Азии // Вестн. Бурят. науч. центра Сибир. отд. РАН. 2015. № 4 (20). С. 237–239; Янгутов Л.Е., Цыренов Ч.Ц. Буддизм в социокультурной традиции России // Вестн. Бурят. гос. ун-та. 2016. № 6. С. 108–119; Абаева Л.Л. Институт перерожденцев (хубилганов) в буддийской традиции монгольских народов // Власть. 2016. № 11. С. 122–126; Янгутов Л.Е. Буддизм и государство в Центральной Азии // Мир Центральной Азии – IV: сб. науч. ст. Ин-та монголоведения, буддологии и тибетологии Сибир. отд. РАН. Иркутск, 2017. С. 291–293; Янгутов Л.Е. Взаимоотношения буддизма с государственной властью в период его распространения в Восточной и Центральной Азии. Ч. 1. Китай и Тибет // Вестн. Бурят. гос. ун-та. 2017. № 5. С. 118–128; Амоголонова Д.Д. Инославие в православном государстве: буддизм в позднеимперской России (на материалах Бурятии) // Вестн. Калмыц. ин-та гуманитар. исслед. РАН. 2017. № 2. С. 14–124; Амоголонова Д.Д., Содномпилова М.М. Религия и идентичность в Бурятии: конкуренция православия и буддизма в позднеимперский период (на материалах с.-петерб. архивов) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 2. С. 241–263.

модель его эволюции в социально-политическом и культурном пространстве Внутренней, Восточной Азии и России.[1]

В коллективной монографии «История Калмыкии с древнейших времен до наших дней» значительное место уделено истории буддийской церкви. В разделе «Русско-ойратские отношения. Калмыцкое ханство в составе России» (авторы В. П. Санчиров, М. М. Батмаев) отмечено активное участие буддийского духовенства в политической жизни ойратского союза и принятии «Великого уложения» 1640 г.[2] Вместе с тем отношения Калмыцкого ханства с Тибетом в XVII – начале XVIII вв. охарактеризованы как «спорадические и религиозно-культурные», в которых доминировал только религиозный аспект без политического взаимодействия.[3] Авторы отмечают, что инициатива откочевки 1771 г. исходила не от наместника Убаши, а от зайсангов и духовенства во главе с ламой Лоузанг-Джалчином.[4]

Г. Ш. Дорджиева стала автором второй главы «Буддизм у калмыков», вошедшей в третий том монографии, где были рассмотрены основные этапы распространения буддизма у ойратов и приволжских калмыков, специфика калмыцкой буддийской церкви, взаимодействие буддийского духовенства с национальной светской элитой в XVII–XIX вв., развитие церкви и ограничительные мероприятия правительства в XIX в., история монастырских комплексов в Калмыцкой степи.[5]

В третью главу «Христианизация калмыков», написанную К. В. Орловой, вошла характеристика эволюции миссионерской деятельности правительства в XVII–XIX вв. – от осторожной и дипломатичной тактики XVII в. до целенаправленной и комплексной миссии в XIX в. Автор отмечает активное противодействие буддийской церкви политике христианизации во

---

[1] Буддизм в социокультурных и политических процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы / отв. ред. Л.Е. Янгутов. Улан-Удэ, 2016.

[2] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3 т. / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 1. С. 307.

[3] Там же. С. 373.

[4] Там же. С. 425.

[5] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3 т. / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 3. С. 218–259.

второй половине XVIII в., что вызывало стремление правительства ограничить влияние буддийского духовенства и сократить количество монастырей.[1]

К отдельной группе исследований принадлежит зарубежная историография истории взаимодействия буддийской церкви с государством.

Зарубежные исследователи создавали как обзорные работы по истории взаимоотношений клерикальной элиты с государственным аппаратом в Центральной Азии, так и исторические исследования, отражающие характерные особенности существования буддийской церкви калмыков.

В монографии «Россия, Монголия, Китай» английский историк Дж. Баддели рассматривает активную миссионерскую деятельность буддийской церкви в ойратских ханствах и на Нижней Волге. Автор отмечает политическую направленность деятельности буддийских миссионеров, призванных иерархами Тибета объединить ойратские ханства.[2]

В работе К. Баркмана «Возвращение торгоутов из России в Китай» исследована откочевка 1771 г. Убаши-хана, ставшая, по мнению автора, знаменательным политическим событием для Китая и России. К. Баркман отметил важность религиозного фактора, использованного китайской дипломатией для подготовки откочевки, и активность буддийской церкви, ставшей одним из инициаторов ухода торгоутов в Китай.[3]

В монографии тибетского историка В. Д. Шакабпы «Тибет: политическая история» с использованием ранее неопубликованных тибетских источников исследованы специфика развития клерикального государства в Тибете, эволюция традиции Гелуг и системы взаимодействия светской и государственной власти в рамках буддийской доктрины «лама – милостынедатель».[4]

---

[1] Там же. С. 282.

[2] Baddeley J.F. Russia, Mongolia, China. London; New York, 1919.

[3] Barkman C.D. The Return of the Torghuts from Russia to China // Journal of Oriental Studies. 1955. Vol. 2. N 1. Pp. 89–115.

[4] Tsepon W.D. Shakabpa. Tibet. A Political History. New Haven and London, 1967.

Эволюция буддийской церкви, особенности взаимодействия духовенства со светской элитой, взаимодействие иерархов Гелуг с китайскими властями и ойратскими ханствами в XVII–XVIII вв. изучены в книге историка и религиоведа Ч. Белла «Религия Тибета».[1]

В работе П. Рабел «Калмыки-монголы» рассмотрены история и культура калмыцкого народа в XVII–XX вв. В историческом исследовании автор делает акцент на взаимодействии государства со светской элитой ханства, отмечая усиление российского политического влияния с 20-х гг. XVIII в.[2] П. Рабел отдельно проанализировал влияние буддизма и буддийской церкви на историю и культурную жизнь калмыцкого народа.[3]

В совместной монографии Д. Снеллгроува и Х. Ричардсона характеризуется эволюция взаимодействия буддийской церкви со светским государством в разных национальных традициях в XIII–XVII вв.

Авторы определяют характерные черты контактов представителей различных буддийских школ и направлений со светской элитой, религиозную политику иерархов школы Гелуг и их политические взаимодействия с ойратами.[4]

В исследовании З. Ахмада рассмотрено участие буддийских священнослужителей во взаимодействии Китая, Тибета и ойратских ханств в XVII–XVIII вв., а также специфика политических контактов клерикальной элиты и светского государства.[5]

Итальянский историк-востоковед Л. Петех в работе «Китай и Тибет в начале XVIII в.» детально изучает политику империи Цин в Тибете на основании широкого круга тибетских и китайских источников. Активизация внешнеполитической деятельности калмыцкой буддийской церкви именно в

---

[1] Bell C. The Religion of Tibet. Oxford, 1968.

[2] Rubel P. The Kalmyk Mongols: a study in continuity and change. Bloomington, 1967. Pp. 11–24.

[3] Там же. P. 42–57.

[4] Snellgrove D.A., Richardson H. Cultural History of Tibet. Boston, 1968.

[5] Ahmad Z. Sino-Tibetan Relation in the 17-th century. Roma, 1970.

этот период делает работу Л. Петеха значимой для анализа политической ситуации в регионе.[1]

Американский синолог М. Россаби в своей монографии отводит буддизму важную роль в области политической жизни Центральной Азии в XVII–XVIII вв. По мнению автора, религиозная идеология использовалась наиболее значительными монгольскими политическими лидерами как консолидирующий фактор. М. Россаби отмечал, что буддийская церковь активно участвовала во внешней политике Калмыцкого ханства, взаимодействуя с Китаем и способствуя организации обменных посольств.[2]

В коллективной монографии «Буддизм в Монголии» исследованы эволюция монгольской буддийской церкви, система взаимодействия духовенства и государства в XIII–XVIII вв., возникновение и политическая история традиции Гелуг.[3] Схожесть принципов развития буддийской церкви в различных национальных культурах делает это исследование актуальным и для изучения истории калмыцкой буддийской церкви.

В статье современного американского историка М. Ходарковского «Война и политика в семнадцатом столетии»[4] рассмотрены политические контакты России и Калмыцкого ханства в конце XVII в. По мнению автора, основной проблематикой этого социально-политического и культурного взаимодействия стал антагонизм кочевой и оседлой культур. М. Ходарковский отмечает активное участие буддийского духовенства в создании законов 1640 г. и политической жизни Калмыцкого ханства.

Русско-калмыцким отношениям в XVII–XVIII вв. посвящена монография М. Ходарковского “Where two worlds mets. The Russian state and the Kalmyk Nomads, 1600–1771”, в которой автор делает акцент на

---

[1] Petech L. China and Tibet in the Early XVIII-th Century: History of the Establishment of Chinese Protectorate in Tibet. Leiden, 1972.

[2] Rossabi M. China and Inner Asia. From 1368 – To the Present Day. London, 1975.

[3] Buddhism in Mongolia. Historical Survey. Ulan Bator, 1981.

[4] Khodarkovsky M. War and Politics in Seventeenth-Century Moscovite and Kalmyk Societies as Viewed in One Document: Reinterpreting the Image of the “Perfidious” Nomad // Central and Inner Asian Studies. New York, 1989. Vol. 3. Pp. 36–53.

противодействии кочевой и оседлой цивилизации, российской экспансии и политическом доминировании. М. Ходарковский делает вывод о значимости буддийской идеологии и буддийских паломничеств для процесса легитимации власти в Калмыцком ханстве.[1]

В работах японской исследовательницы Дж. Мияваки рассмотрена история ойратов и калмыков с XIII по XVIII вв., предложена собственная периодизация их социально-политического развития, изучена специфика взаимодействия светской элиты Калмыцкого ханства в XVII в. с иерархами Тибета.[2] Дж. Мияваки отмечает восстановление традиции взаимодействия светской элиты и буддийских иерархов, восходящей к Хубилаю и Пагба-ламе, в период взаимодействия ойратов и школы Гелуг[3] в 60–70-е гг. XVII в.

В работах японского историка Т. Иноуэ проанализирована дискуссия российского чиновничества в XIX в. о тибетской медицине, бытовавшей в калмыцких монастырях, а также о сотрудничестве правительства с духовенством.[4]

Проведенное исследование опубликованных работ подтверждает необходимость привлечения нового комплекса архивных источников для создания системной картины истории буддийской церкви калмыков в XVII – начале XX вв.

---

[1] Khodarkovsky M. Where Two Worlds Met: The Russian State and the Kalmyk Nomads, 1600–1771. Ithaca, 1992. P. 211.

[2] Miyawaki J. The birth of oyirad khanship // Central Asiatic Journal. Harrasowitz, Verlag, 1997. Vol. 41. Pp. 38–75; Miyawaki J. The legitimacy of khanship among the oyirad (kalmyk) tribes in relation to the Cinggisid Principle // The Mongol Empire and Its Legasy. Leiden, 1999. Pp. 319–331.

[3] Miyawaki J. On the oyirad khanship // Aspects of Altaic Civilisation. Bloomington, Indiana, 1990. Vol. 145. Pp. 151–152.

[4] Inoue T. Transition between medicine and orientalism: Medical treatments of the Kalmyk Buddhist monks in the nineteenth century Russian Empire // Orientalism/Occidentalism: languages of cultures. Collected papers. Moscow, 2012. Pp. 165–176; Иноуэ Т. О разработке «Положения об оспопрививании в калмыцких улусах (1839 г.)» (по материалам переписки И.С. Тимирязева и П.Д. Киселева) // Астрахан. краевед. чтения. Астрахань, 2013. Вып. 5. С. 191–195.

1.2. Характеристика источниковой базы

Источниковую базу исследования составили опубликованные и впервые введенные в научный оборот документы центральных и региональных правительственных учреждений XVII–XX вв. В диссертационном исследовании были использованы документы из 10 центральных и региональных архивов: Российского государственного архива древних актов (РГАДА), Российского государственного исторического архива (РГИА), Архива внешней политики Российской империи (АВПРИ) МИДа Российской Федерации, Архива востоковедов Института восточных рукописей РАН (АВ ИВР РАН), Архива Санкт-Петербургского института истории РАН (АСПбИИ РАН), Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук (СПбФ АРАН), Отдела рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ), Национального архива Республики Калмыкия (НА РК), Научного архива Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (НА КИГИ РАН), Государственного архива Астраханской области (ГА АО).

В работе аккумулированы архивные материалы в объеме 30 фондов и свыше 200 дел.

Тема диссертационного исследования, его научная новизна и состояние историографии вопроса предполагают привлечение широкого круга источников. В историографии поднимаемой проблемы содержится достаточно много исторических штампов, неточностей и пробелов, вызванных слабой источниковой базой предыдущих исследований.

Информация о взаимодействии Российского государства с буддийской церковью рассредоточена в фондах нескольких архивов, и лишь перекрестный анализ, наряду с привлечением опубликованных документов, позволит воссоздать истинную картину социально-политического процесса в регионе.

Важной источниковой задачей является формирование комплексного подхода к проблеме – определение взгляда на конкретную политическую

ситуацию со стороны не только российского чиновничества, но и представителей буддийского духовенства.

Преобладание среди источников именно ведомственной переписки, отсутствие архивных материалов, касающихся непосредственно буддийской церкви, создают существенные препятствия для достижения этой цели. Вместе с тем оценка социально-политической ситуации на юге России периодически озвучивалась калмыцкими ламами во время переговорных процессов, переписки с членами правительства. Формирование адекватного представления о политической позиции калмыцкой буддийской церкви возможно только через кропотливый анализ архивных материалов XVII–XX вв.

Значительную группу источников диссертационного исследования составляют законодательно-актовые документы приказов, министерств и ведомств Российского государства из фондов центральных и региональных архивов.

Законодательно-актовые документы XVII в. представлены в фонде 119 «Калмыцкие дела» РГАДА, который содержит шертные грамоты калмыцких владельцев, копию законов 1640 г. («Уложение, или права Мунгальского народа»).[1]

Для изучения взаимодействия буддийской церкви юга России и российского чиновничьего аппарата в XVIII в. наиболее важными являются законодательно-актовые документы из фондов АВПРИ. Фонд 119 «Калмыцкие дела» АВПРИ содержит рескрипты и грамоты российских монархов.[2]

Материалы XVII в. законодательно-актового характера по теме исследования находятся в фонде 1010 «Астраханской приказной палаты» ГА

[1] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1616–1720. 417 ед. хр.; Оп. 2. 1618–1737 гг. 18 ед. хр.
[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. 1725–1771. 1270 ед. хр.; Оп. 2–4. 94 ед. хр.

АО. Это грамоты Казанского приказа о взаимодействии с калмыцкими тайшами.[1]

Законодательно-актовые документы (грамоты российских императоров, императорские и министерские инструкции и промемории астраханским губернаторам, жалованные грамоты калмыцким владельцам, светской и клерикальной элите Калмыцкого ханства) содержатся в фонде 36 «Состоящий при калмыцких делах при астраханском губернаторе» НА РК.[2]

Анализ этих законодательно-актовых документов позволяет рассмотреть процесс формирования системы взаимодействия российских региональных и центральных властей со светской элитой Калмыцкого ханства в XVII–XVIII вв., проанализировать роль буддийской церкви калмыков в этом процессе, изучить формирование социально-политического взаимодействия Российского государства и буддийской церкви калмыков, определить персоналии наиболее значимых лидеров буддийской церкви, их роль в российско-калмыцком переговорном процессе, проследить этапы формирования представления российских властей о социально-политическом статусе буддийской церкви и ее значении для калмыцкого общества. Подготовка и принятие шертей во второй половине XVII – начале XVIII вв. получили широкое освещение в источниках, что позволяет определить важную роль духовенства в процессе легитимации торгоутской династии и выстраивания системы политического взаимодействия Калмыцкого ханства с Россией и Китаем.

Делопроизводственные материалы и межведомственная переписка центральных и региональных правительственных учреждений XVII – XX вв. играют большую роль в процессе исследования эволюции взаимодействия Российского государства и буддийской церкви юга России, выступают документальной основой исследования. Перекрестный анализ архивных документов центральных и региональных архивов позволяет воссоздать

[1] ГА АО. Ф. 1010. 1623–1720. Оп. 1. 106 ед. хр.
[2] НА РК. Ф. 36. 1713–1771. 423 ед. хр.

картину формирования ограничительной политики в отношении буддийской церкви калмыков, изучить повседневное взаимодействие российского чиновничества и буддийского духовенства на разных исторических этапах.

Делопроизводственные документы XVII в. представлены в фонде 119 «Калмыцкие дела» РГАДА. Они включают дела о калмыцких посольствах в российские города, о российских посольствах к калмыцким тайшам, переписку приказов Казанского и Посольского дворцов с астраханскими воеводами о приеме калмыцких послов, проведении переговоров и приведении к присяге калмыцкой светской элиты.[1]

К XVIII в. относится пик политической активности буддийского духовенства, интенсификация взаимодействия светской и клерикальной элит Калмыцкого ханства, а позднее и Калмыцкой степи с российским чиновничеством. Архивный фонд этого периода широко представлен и рассредоточен в нескольких российских архивах.

Фонд 248 «Сенат и его учреждения» РГАДА включает в себя комплекс делопроизводственных документов XVIII в.: журналы и протоколы Сената, дела по Астраханской губернии, отражающие взаимодействие правительства с буддийской церковью Калмыцкого ханства, буддийского духовенства с единоверцами из Джунгарии.[2]

Фонд 119 «Калмыцкие дела» АВПРИ содержит докладные записки, «мнения», документы, подготовленные в Коллегии иностранных дел (КИД), реестр журналов астраханских губернаторов, переписку чиновников КИД с региональным чиновничеством, калмыцкой светской и духовной правящей знатью, записки, правки, исторические исследования по истории калмыцкого народа.[3]

Архив СПбИИ РАН содержит фонд 178 «Астраханской приказной палаты», включающий в себя делопроизводственные документы, связанные с

[1] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1616–1720 гг. 417 ед. хр.; Оп. 2. 1618–1737 гг. 18 ед. хр.
[2] РГАДА. Ф. 248. Оп. 113. 1722–1802. 1730 ед. хр.
[3] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. 1725–1771. 1270 ед. хр.; Оп. 2–4. 94 ед. хр.

социально-политической историей Астраханского края в XVII–XVIII вв. В фонде находятся, в частности, шертные грамоты калмыцких тайшей, содержится информация о пребывании в Астрахани калмыцких послов, об отправке послов в калмыцкие улусы из Астрахани.[1]

В фонде 36 НА РК находится значимый для перекрестного анализа делопроизводства комплекс документации астраханских чиновников: разбор текущих дел и решения по их разбирательству, корреспонденция и донесения российских чиновников, переписка с Посольским приказом, с 1718 г. – с Коллегией иностранных дел, переписка с ханами, калмыцкой светской и клерикальной элитами.[2] Анализ материалов фонда позволяет проследить хронологию событий и специфику принятия тех или иных решений правительством России и региональными властями. В фонде находятся оригиналы писем калмыцкой светской и клерикальной знати, черновики и оригиналы ответов и донесений, отчеты о событиях от лица их участников.

Фонд 35 «Калмыцкая экспедиция при Астраханской губернской канцелярии» НА РК содержит переписку астраханских губернаторов с калмыцкими священнослужителями, сведения о политической активности буддийского духовенства после откочевки 1771 г.[3]

Фонд 33 «Калмыцкая канцелярия» НА РК хранит корреспонденцию об участии духовенства в беспорядках в Дербетовском улусе в конце XVIII в.[4]

Делопроизводственные документы XVIII в. представлены также в фондах ГА АО. В фонде 394 «Астраханская губернская канцелярия» ГА АО представлены переписка астраханских чиновников о взаимодействии с калмыцкими ханами, владельцами и духовенством; письма калмыцкой знати; корреспонденция о политическом кризисе в Дербетовском улусе в конце XVIII в., в котором активное участие приняло и калмыцкое духовенство.[5]

---

[1] АСПбИИ РАН. Ф. 178. 1590–1739. Оп. 1–3. 14561 ед. хр.
[2] НА РК. Ф. 36. 1713–1771. 423 ед. хр.
[3] НА РК. Ф. 35. 1771–1786. 198 ед. хр.
[4] НА РК. Ф. 33. 1788–1797. 267 ед. хр.
[5] ГА АО. Ф. 394. 1714–1796. 7315 ед. хр.

В исследовании широко использованы материалы фондов РГИА, посвященные взаимодействию министерств и ведомств Российской империи с буддийской церковью калмыков. Фонды РГИА содержат комплекс документов, относящийся к управлению, контактам правительства с буддийской церковью в XIX в.

В фонде 381 «Канцелярия министра земледелия» находятся проекты нового положения об управлении калмыцким народом 60–70-х гг. XIX в., информация о численности буддийского духовенства, количестве монастырей-хурулов, проекты реформирования буддийской церкви К. И. Костенкова.

Фонд 383 «Первый департамент Министерства государственных имуществ (МИГ)» включает корреспонденцию о проведении Зензелинского съезда 1823 г.; информацию о сенатских проверках Калмыцкой степи, внедрении новых законодательных актов, политических контактах с буддийскими священнослужителями; межведомственную переписку о христианизации калмыков, численности монастырей и буддийского духовенства; переписку об открытии новых хурулов, о реформах системы управления калмыками, буддийской церковью; распоряжения о поощрениях буддийского духовенства.[1]

Фонд 468 «Кабинет Его Императорского Величества» содержит сведения о финансировании буддийских паломничеств правительством в начале XIX в.[2]

В фонде 796 «Канцелярия Синода» хранится межведомственная переписка об обращении калмыков в христианство в XIX в., грамоты на утверждение в достоинстве ламы.[3]

Фонд 797 «Канцелярия обер-прокурора Синода» включает дела о миссионерской деятельности Русской православной церкви в калмыцких улусах в XIX в.

---

[1] РГИА. Ф. 383. 1838–1861. 43021 ед. хр.
[2] РГИА. Ф. 468. 1714–1916. 68447 ед. хр.
[3] РГИА. Ф. 797. 1742–1917. 94131 ед. хр.

Фонд 821 «Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД» содержит документы по «ламаистскому исповеданию»: межведомственную переписку о численности буддийского духовенства, количестве монастырей; переписку с представителями буддийской церкви; грамоты Далай-ламы калмыцким монастырям; журналы комиссий по изменению законодательства; дела об утверждении лам калмыцкого народа.[1]

Фонд 1284 «Департамент общих дел МВД» хранит межведомственную корреспонденцию, проекты законодательства 1825 г., журналы заседаний Комитета министров.[2]

Фонд 1261 «Второе отделение собственной Его Величества канцелярии» включает межведомственную переписку о создании комитета по реформированию Положения о калмыках и обсуждении реформирования статуса буддийской церкви.[3]

В фонд 1291 «Земский отдел МВД» вошли журналы межведомственной комиссии для передачи калмыков в ведение МВД, межведомственная переписка по ассимиляции и русификации калмыков, проекты реформ буддийской церкви К. И. Костенкова, записка о состоянии калмыцкого духовенства профессора А. В. Попова, журналы Комиссии по составлению проекта преобразования быта калмыцкого народа, о выборах лам в Калмыцкой степи.[4]

Фонд 1374 «Канцелярия генерал-прокурора Сената» содержит межведомственную переписку о политических реформах в Калмыцкой степи в конце XVIII в., а также корреспонденцию с буддийским духовенством по социально-экономическим вопросам.[5]

Региональная делопроизводственная документация XIX в. по теме исследования также находится в фондах ГА АО. Фонд 1 «Канцелярия

---

[1] РГИА. Ф. 821. 1810–1831. 21335 ед. хр.
[2] РГИА. Ф. 1284. 1801–1918. 291150 ед. хр.
[3] РГИА. Ф. 1261. 1826–1864. 10876 ед. хр.
[4] РГИА. Ф. 1291. 1857–1917. 96469 ед. хр.
[5] РГИА. Ф. 1374. 1797–1802. 6033 ед. хр.

астраханского гражданского губернатора» содержит переписку астраханских чиновников с членами комиссии по пересмотру Положения 1847 г., проекты правил об управлении калмыками, переписку с чиновниками Ламайского духовного правления, корреспонденцию о распространении христианства в калмыцких улусах, дела о судебных тяжбах духовенства со светской властью Калмыцкой степи в начале XIX в., статистические отчеты о численности буддийских монастырей, промемории национальной светской и клерикальной элит на имя астраханских губернаторов, объяснительные записки астраханских чиновников по проектам реформирования управления калмыками Астраханской губернии второй половины XIX в.[1]

В фонде 2 «Канцелярия астраханского военного губернатора» ГА АО хранится переписка губернаторов с Ламайским духовным правлением, с Министерством государственных имуществ об исключении калмыков из духовного звания, а также письма МВД и попечителя калмыцкого народа об открытии в Астрахани калмыцкого училища.[2]

Ряд фондов НА РК также содержит региональную делопроизводственную документацию XIX в. Фонд 1 «Главный пристав» НА РК включает переписку главного пристава с буддийским духовенством о выборах лам, строительстве хурулов; сведения о численности буддийского духовенства, его участии в Зензелинском съезде 1823 г., подготовке законодательства 1825 г.[3]

В фонд 42 «Ламайское духовное правление» НА РК вошли материалы об открытии Ламайского духовного правления; переписка с астраханскими губернаторами о положении и численности калмыцкого духовенства за разные годы, о штате, экономической жизни буддийских монастырей, назначении преподавателей в Астраханское калмыцкое училище; корреспонденция астраханских губернаторов с ламами; проекты

[1] ГА АО. Ф. 1. 1721–1919. 27852 ед. хр.
[2] ГА АО. Ф. 2. 1799–1858. 1889 ед. хр.
[3] НА РК. Ф. 2. 1825–1836. 110 ед. хр.

реформирования калмыцкой буддийской церкви; информация о поездках лам в Санкт-Петербург; переписка лам с МВД о штате буддийского духовенства калмыков.[1]

Фонд 9 «Управление калмыцким народом» НА РК включает корреспонденцию о штате буддийских монастырей; прошения лам о строительстве новых хурулов; информацию о выборах лам, буддийском паломничестве и приезде в Калмыцкую степь бурятских и монгольских проповедников.[2]

Делопроизводственная документация имеет большое значение для исследования. Анализ внутриведомственной переписки, предшествовавшей принятию любого решения относительно буддийской церкви калмыков, позволяет определить мотивацию правительственного аппарата, выявить течения и направления государственной ограничительной политики, позицию отдельных чиновников и ведомств, эволюцию всего взаимодействия. Делопроизводственная документация богата непосредственными обращениями представителей буддийского духовенства разного ранга, оспаривавших те или иные решения, вступавших в дискуссию с российским чиновничеством. Важнейшим источником являются отчеты о работе комиссий, разрабатывавших законодательные акты по управлению калмыцким народом. Анализ дневников заседаний комиссий позволяет проследить эволюцию законодательного акта, позиции отдельных министерств и ведомств, касающиеся ограничительной политики в отношении буддийской церкви.

Отметим, что региональный компонент делопроизводственной документации не менее важен для исследования, чем министерская и ведомственная документация, поскольку позволяет проследить формирование законодательных актов, проектов реформ, зарождавшихся на губернском уровне, в среде провинциального чиновничества. Переписка с

[1] НА РК. Ф. 42. 1831–1859. 53 ед. хр.
[2] НА РК. Ф. 9. 1836–1917. 6179 ед. хр.

буддийским духовенством активно осуществлялась именно на региональном уровне, где решались повседневные проблемы, а значит, и контакты были более тесными. Все это позволяет при перекрестном анализе центральной и региональной делопроизводственной документации значительно обогатить материалы исследования.

Особую группу источников по теме исследования составляют неопубликованные рукописи востоковедов и калмыковедов. К ним, в частности, относятся документы фонда Р-145 «Личный фонд профессора Н. Н. Пальмова» НА РК. Фонд содержит рукописи выдающегося историка-калмыковеда, выписки из источников по истории Калмыкии, в значительной степени дополняющие известные сведения.[1]

Разряд II «Рукописи трудов, переданные из библиотеки Академии наук» (СПбФ АРАН) содержит блок документов, относящихся к истории Калмыцкого ханства XVII–XVIII вв.: «Перевод с калмыцкого уложения»; заметки путешественников, побывавших в калмыцких улусах; документы, переводы калмыцких вероисповедных книг с комментариями исследователей XVIII в.; переводы грамот Далай-ламы.[2]

В Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН находятся рукописный фонд востоковеда и калмыковеда А. М. Позднеева (фонд 44), разряд II «Буряты и калмыки» с отчетами о поездках в калмыцкие хурулы, аналитическими записками о буддийской церкви и иерархии буддийского духовенства. Основу разряда II составляет официальная переписка, отчеты об исследовательских поездках в Калмыцкую степь и разработки калмыковедов XIX – начала XX вв.[3]

Фонд 590 ОР РНБ содержит «Докладную записку министру внутренних дел П. А. Столыпину с отчетом о командировке А. М. Позднеева

---

[1] НА РК. Ф. Р-145. Оп. 1. 485 ед. хр.

[2] СПбФ АРАН. Р. II. «Рукописи трудов, переданные из библиотеки Академии наук».

[3] АВ ИВР РАН. Ф. 44. «Позднеев Алексей Матвеевич (1850–1920)»; Р. II. «Буряты и калмыки».

в Калмыцкие улусы» с характеристикой калмыцких монастырей и историей их создания.[1]

В Научном архиве Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН имеются экспедиционные материалы, а также сведения по истории, культурной и религиозной жизни калмыцкого народа.[2]

Фонд 1072 РГИА «Князя Э. Э. Ухтомского» включает переписку иркутского гражданского губернатора Н. Трескина (1806–1819) с бурятским Ханбо-ламой о паломничестве калмыцких буддистов в бурятские монастыри.[3]

В фонде 1630 РГИА «Дашковы» хранится аналитическая «Записка об экономическом положении калмыков в конце XVIII – начале XIX вв.», в которой дана оценка роли буддийской церкви в истории калмыцкого народа.

К значительной группе документов диссертационного исследования относятся опубликованные источники.

Исследование опубликованных законодательных источников – ойратских и калмыцких законов XVII–XVIII вв., российского законодательства XIX в. (жалованных грамот, манифестов, законодательных актов об управлении калмыцким народом), регулировавшего систему управления калмыками, позволяет определить значение буддийской церкви в социально-политической жизни юга России, рассмотреть эволюцию ограничительной политики Российского государства в отношении калмыцких буддистов.[4]

---

[1] ОР РНБ. Ф. 590. 202 ед. хр.

[2] НА КИГИ РАН. Ф. 4. 1372 ед. хр.

[3] РГИА. Ф. 1072. 1855–1921. 645 ед. хр.

[4] Их Цааз («Великое уложение»): памятник монгольского феодального права XVII в. Ойратский текст / пер., введ. и ком. С.Д. Дылыкова. М., 1981; Антология памятников права народов Кавказа. Т. 9. Памятники права калмыков. Элиста; Ростов н/Д., 2012; Полное собрание законов Российской империи с 1649 г.: в 50 т. СПб., 1830. Т. 23; Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. 1800–1801: в 50 т. СПб., 1830. Т. 26; Полное собрание законов Российской империи. 1822–1823: в 50 т. СПб., 1830. Т. 38; Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе: в 129 т. СПб., 1836. Т. 10; Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе: 129 т. СПб., 1848. Т. 12. Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое: в 50 т. 1810–1811.

Большим информативным потенциалом обладают сборники архивных документов, посвященные дипломатическому взаимодействию России с монгольскими ханствами и Китаем в XVII–XVIII вв., законодательно-актовые материалы по русско-калмыцкому взаимодействию в начале XVII в., активное участие в котором принимало и буддийское духовенство. Комплекс документов был представлен в сборнике «Русско-монгольские отношения. 1607–1636».[1] Материалы по русско-калмыцкому взаимодействию 70-х гг. XVII в. содержатся в «Посольских книгах по связям России с Калмыцким ханством 1672–1675 гг.»,[2] которые позволяют раскрыть активное участие буддийского духовенства в процессе подготовки и подписания договоров-шертей. В сборнике «Русско-китайские отношения в XVIII в.» представлены документы, отражающие внешнеполитическую деятельность буддийской церкви Калмыцкого ханства в начале XVIII в., являвшейся активным участником международных контактов в рассматриваемый период.[3]

В сборнике документов, посвященном дипломатическому взаимодействию России и Китая, представлена информация об активном участии и пророссийской позиции буддийского духовенства на переговорах с китайским посольством 1731 г. в Калмыцком ханстве.[4]

Значительный комплекс источников по истории контактов буддийской церкви юга России и Российского государства в XVII–XVIII вв. содержится в

СПб., 1830. Т. 31; Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое: в 50 т. СПб., 1830. Т. 34; Полное собрание законов Российской империи: Собрание первое: в 50 т. СПб., 1830. Т. 40.

[1] Русско-монгольские отношения. 1607–1636: сб. док. / сост.: Р.М. Гатауллина, М.И. Гольман, Г.И. Слесарчук. М., 1959.

[2] Посольские книги по связям России с Калмыцким ханством 1672–1675 гг.: сб. документов / сост.: Н.М. Рогожин, М.М. Батмаев. Элиста, 2003.

[3] Русско-китайские отношения в XVIII в.: материалы и док. В 2 т. / сост. С.Л. Тихвинский. Т. 1. М., 1978.

[4] Дипломатическое собрание дел между Россией и китайским государством в 1619–1792 гг. / сост. Н. Бантыш-Каменский. Казань, 1882.

сборнике документов, посвященном дипломатическому взаимодействию XVII–XVIII вв. в Центральной Азии.[1]

Особую группу источников исследования составляют нарративные источники – летописные памятники, мемуары современников, записки путешественников. Их ценность заключается в обилии фактов, характеристик исторических личностей, наличии информации, отсутствующей в официальных документах. Важнейшим нарративным источником по раннему этапу распространения буддизма на юге России XVII в. является произведение Раднабадры «Лунный свет: История рабджам Зая-Пандиты», созданное в конце XVII в. учеником великого ойратского просветителя и миссионера Зая-Пандиты. В биографии подробно описан жизненный путь и миссионерская деятельность Зая-Пандиты в контексте социально-политической жизни ойратских ханств, взаимодействия национальных буддийских церквей с иерархами Тибета и светскими властями. В произведении рассказано о миссионерских поездках Зая-Пандиты в улусы Хо-Урлюка, описана специфика формирования национальной буддийской церкви.[2]

К национальным калмыцким письменным источникам относятся: «История калмыцких ханов», повествующая о социальной и политической истории Калмыцкого ханства; «Сказание об ойратах» Габан Шараба, содержащее родословные ойратских владельцев и отражающее взаимодействие калмыцкой светской и клерикальной элит. В произведении Б.-У. Тюменя «Сказание о Дербен Ойратах» Батур-Убаши рассматриваются, в частности, принятие калмыками буддизма и характерные особенности

[1] Международные отношения в Центральной Азии. XVII–XVIII вв.: док. и материалы / отв. ред. Б.П. Гуревич. Кн. 2. М., 1989.

[2] Раднабхадра. Лунный свет: История рабджам Зая-Пандиты / пер. с ойрат. Г.Н. Румянцева, А.Г. Сазыкина. СПб., 1999; Норбо Ш. Зая Пандита / пер. со старомонг. Элиста, 1999; Лунный свет: Калмыцкие историко-литературные памятники / ред.-сост. А.В. Бадмаев. Элиста, 2003.

просветительской деятельности буддийского духовенства среди светской аристократии.[1]

В «Записке» И. Х. Шницера описан прием китайских послов ханом Аюкой в 1714 г., в котором активное участие принимало буддийское духовенство Калмыцкого ханства.[2]

Работа В. М. Бакунина «Описание калмыцких народов» является одновременно и нарративным источником, и первым исследованием, в котором затрагиваются вопросы взаимодействия российского правительства и буддийской церкви Калмыцкого ханства.[3] В первой половине XVIII в. автор служил переводчиком калмыцкого языка, секретарем по калмыцким делам в Коллегии иностранных дел (КИД) в Москве. В книге В. М. Бакунина, непосредственного участника многих событий калмыцкой истории первой половины XVIII в., содержатся сведения о прямых контактах с буддийской церковью, отсутствующие в официальных источниках. Это издание в значительной степени дополняет делопроизводственные документы КИД. В. М. Бакунин, лично общавшийся с верхушкой буддийской церкви, справедливо оценивал значимый статус буддийской идеологии и буддийской традиции в калмыцком обществе, в связи с чем клерикальная элита рассматривалась им в качестве важнейшего политического союзника в Калмыцком ханстве, а буддийская доктрина – важнейшим инструментом политической легитимации. В. М. Бакунин подробно рассказывает об участии буддийской церкви во внешнеполитической деятельности Калмыцкого ханства, приводит описание буддийских обрядов, сопровождавших прием послов и грамот в ханской ставке.

---

[1] Лунный свет: Калмыцкие историко-литературные памятники / ред.-сост. А.В. Бадмаев. Элиста, 2003; Габан Шараб. Сказание об ойратах // Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969. С. 140–158; Лунный свет: Калмыцкие историко-литературные памятники / ред.-сост. А.В. Бадмаев. Элиста, 2003. С. 119–123.

[2] Русско-китайские отношения в XVIII в.: материалы и док. В 2 т. / сост. С.Л. Тихвинский. М., 1978. Т. 1. С. 437–486.

[3] Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов. Элиста, 1995.

Важным компонентом эмпирической базы диссертационного исследования стали центральные и региональные периодические издания XIX – начала XX вв. Наиболее значимыми периодическими изданиями являются: «Православное обозрение», «Православный собеседник», «Астраханские епархиальные ведомости», «Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии». В изданиях XIX – начала XX вв. содержится фактический и статистический материал о буддийской церкви калмыков. Наиболее значительными публикациями являются критические и аналитические заметки православных миссионеров и востоковедов по истории и современному состоянию буддийской традиции, позволяющие сформировать представления об отношении российского общества и научного мира XIX – начала XX вв. к буддийской церкви калмыков.[1]

Историографический анализ показал, что как самостоятельная тема комплексная проблема взаимодействия буддийской церкви и Российского государства в XVII–XIX вв. остается в значительной степени неизученной в дореволюционной, а также в современной отечественной и зарубежной историографии, т. к. специальные работы по теме исследования отсутствуют. Эволюция отношения буддийской церкви к российскому государству, изменения политики правительства, касающиеся буддийского духовенства, мотивация ограничительной политики и специфика разработки законодательных актов, регулировавших жизнь буддийской церкви калмыков, недостаточно изучены в историографии вопроса.

Большая часть представленных выше авторов не ставили перед собой задачу системного и детального анализа эволюции контактов буддийской церкви и российских органов власти. Приводимые ими факты фрагментарны, исследования затрагивают лишь отдельные стороны рассматриваемой проблемы. Исключением являются исследования Г. Ш. Дорджиевой, где

[1]Православное обозрение. 1865. № 7–8; Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. 1868–1876; Астраханские епархиальные ведомости. 1875–1879, 1884, 1892, 1893, 1898, 1899; Православный собеседник. 1914–1915.

содержится значительный материал по проблеме регулирования российскими властями жизни буддийской церкви калмыков в XIX в. Несмотря на наличие публикаций по истории буддийских церквей ряда регионов России, в российской и зарубежной историографии отсутствуют обобщающие исследования по взаимодействию буддийского духовенства и государства в исторической перспективе.

Не имеются также данные, основанные на перекрестном анализе неопубликованных архивных материалов региональных и центральных архивов. Настоящее диссертационное исследование и публикации, в которых нашли отражение его основные положения, восполняют пробел, имеющийся в историографии вопроса. Необходимость системного изучения эволюции взаимодействия калмыцкой буддийской церкви и Российского государства определяет цель и задачи данной работы. Значительный комплекс источников, впервые вводимый в научный оборот, позволяет всесторонне осветить эволюцию социально-политического взаимодействия Российского государства и буддийской церкви в XVII–XIX вв. Источниковая база исследования обладает необходимой репрезентативностью. Изучение и анализ совокупности источников, использованных в работе, позволяют прийти к выводу о возможности их привлечения для комплексного решения задач и достижения цели диссертационного исследования.

Системный анализ опубликованных источников по теме, широкая источниковая база исследования (законодательно-актовые материалы, законодательные источники, делопроизводственная документация, неопубликованные рукописи востоковедов и калмыковедов, сборники документов, нарративные источники, периодические издания) и ее использование позволяют достичь высокой степени достоверности результатов исследований.

ГЛАВА 2. НАЧАЛЬНЫЙ ЭТАП СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА И БУДДИЙСКОЙ ЦЕРКВИ КАЛМЫКОВ В XVII в.

2.1. Принятие буддизма калмыцким народом

Анализируя значимость религиозной доктрины в политической жизни государства и общества, следует изучить те основные факторы, которые предшествовали ее принятию тем или иным народом в качестве основополагающей идеологии. Жизнеспособность идеологии в социуме определяется ее соответствием общественным запросам на определенном историческом этапе. В политической истории Центральной, Восточной и Юго-Восточной Азии буддийская философская система, имевшая сформировавшуюся социально-политическую концепцию с традиционно централизованной организацией духовенства, монастырских центров, сыграла существенную роль. Учитывая традиционность буддизма, его тяготение к единому социально-политическому центру, попытаемся определить основные предпосылки распространения доктрины в рамках одной социально-политической системы. Отметим, что данная точка зрения прослеживается в трудах крупных исследователей истории буддизма в отдельных национальных традициях Юго-Восточной и Центральной Азии.[1]

Определим условия и предпосылки распространения буддийской идеологии и буддийской церкви как политического института в отдельно взятом социуме. Выявляя важнейшие предпосылки распространения буддийского учения и буддийской церкви в социально-политической системе региона и на национальном уровне, отметим следующее:

1) буддизм как религиозная система становится востребованным в пределах одного социума, что объясняется наличием активных контактов

[1] Корнев В.И. Тайский буддизм. М., 1973; Волков С.В. Ранняя история буддизма в Корее (Сангха и государство). М., 1985; Мельниченко Б.Н. Буддизм и королевская власть (Буддизм в истории сиамского государства в XIII – начале XX вв.). М., 1996; Китинов Б.У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.). М., 2004; Spiro M. Buddhism and Society. New York, 1972.

местной светской элиты с носителями буддийской идеологии, буддийской церковью; принятием буддизма в качестве определенной школы как социумом в целом, так и его отдельной стратой; вхождением элементов буддийской идеологии в национальную;

2) облегчал распространение буддизма и его принятие социумом тот факт, что в буддийской религиозной традиции сочетались доступная для практики обрядовость и значительная философская основа, что предопределяло наличие повседневного (обрядового), календарного уровня в доктрине, который предназначался для широкого круга населения, и идеологического, ориентированного на элиту общества;

3) в условиях социально-политической эволюции отдельного социума формировалась потребность в обращении к более разработанным и систематизированным религиозным идеологиям. Это обусловило необходимость поиска новой религиозной традиции, предполагающей иные религиозные и социально-политические стандарты и ориентиры;

4) буддизм имел потенциал стать консолидирующим идеологическим началом, что подтверждается наличием в буддийском учении соответствующих доктрин, необходимых для легитимации, формирующейся в том или ином социуме; системы социально-политических отношений;

5) в процессе активизации социально-политических контактов национальной светской элиты с носителями буддийской традиции формируется национальная буддийская церковь. Новый социально-политический институт способствовал интеграции зарождающейся клерикальной элиты в социально-политическую жизнь региона, реализации на национальном уровне социально-политических доктрин буддийского вероучения.

Определив комплекс социально-политических предпосылок распространения буддийской традиции на национальном уровне, рассмотрим характерные особенности принятия учения в реалиях ойратского общества XVI–XVII вв.

Распространение буддизма у западно-монгольских ойратов, интегрирование буддийской традиции в социум проходило вместе с общей социально-политической эволюцией ойратского союза, под влиянием внешнеполитических факторов, комплекса новых социально-экономических отношений в рассматриваемый период.

К XVII в. ойраты имели опыт взаимодействия с тибетским буддизмом разных традиций. Вместе с тем именно школа Гелуг стала идеологической базой создания и развития будущей национальной буддийской церкви. К этому времени можно отметить формирование комплекса предпосылок для складывания национальной буддийской традиции и в ойратском обществе.

Распространение буддизма у ойратов в историографии вопроса подразделяется на два этапа. Для первого этапа характерна активизация социально-политической деятельности тибетской школы Сакья, наблюдаемая исследователями в XIII–XIV вв. На втором этапе (XVI–XVII вв.) отмечается активизация принятия ойратами религиозной традиции школы Гелуг.

Существование многовековой традиции распространения буддизма разных школ и направлений позволяет традиции Гелуг стать частью системы социально-политических отношений и религиозной традицией ойратов в XVII в. В этот период сложились основные условия для активного распространения буддийского вероучения в ойратском союзе. Социум уже воспринимал буддизм как часть национальной культурной традиции и испытывал необходимость в принятии новой социально-политической и религиозной идеологии в качестве государственной религии.

И. Я. Златкин, Р. Е. Пубаев, Б. В. Семичов, Д. Дагвадорж, Р. Н. Дугаров видели основную причину распространения буддизма Гелуг среди монголов в XVI–XVII вв. в укреплении личных контактов представителей светской элиты региона с клерикальной элитой Гелуг и во взаимной заинтересованности в таком союзе.[1]

[1] Златкин И.Я. Очерки новой и новейшей истории Монголии. М., 1957. С. 25; Пубаев Р.Е., Семичов Б.В. Происхождение и сущность буддизма-ламаизма. Улан-Удэ,

Т. Д. Скрынникова акцентирует внимание на том, что региональная аристократия нуждалась в принятии новой доктрины, которая могла бы узаконить политический статус новых династий монгольских князей.[1]

Изучение истории становления и эволюции буддийской церкви ойратов в XVII в. приводит к необходимости исследования методов продвижения буддизма Гелуг в ойратском обществе, а также детального анализа роли отдельных священнослужителей в создании политических и социально-экономических основ существования ойратской и калмыцкой буддийской церкви. В этот период формируются механизмы распространения учения, функционирования национальной буддийской церкви, ее взаимодействия со светской элитой, универсальные для ойрато-калмыцкого общества.

Формирование национальной буддийской церкви способствовало распространению обрядности и буддийской идеологии на национальном уровне. Национальная светская элита, принявшая буддизм, содействовала активизации миссионерской деятельности. Аристократия была заинтересована в появлении новых источников легитимации собственного статуса, одним из которых в XVII в. и становилась буддийская идеология.

Светская элита, оказывая экономическую и политическую поддержку буддийской церкви, получала авторитетного союзника в борьбе за власть в регионе.

Принятие духовного сана младшими сыновьями монгольских правителей явилось одним из самых часто применяемых способов взаимопроникновения духовной и светской элиты в рамках монгольских кочевых союзов в XVI–XVII вв. Младшие сыновья правителей не претендовали на статус глав союза и были ориентированы на клерикальную карьеру, позволявшую получить привилегированное положение в обществе.

1960. С. 17; Дагвадордж Д. Ламаизм и его реакционная сущность: автореф. … канд. ист. наук. Иркутск, 1969. С. 6; Дугаров Р.Н. «Дэбтэр-Чжамцо» – источник по истории монголов Кукунора. Новосибирск, 1983. С. 11.

[1] Скрынникова Т.Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI – начало XX вв. Новосибирск, 1988. С. 129.

Приняв духовный сан, они, в свою очередь, в экономическом и политическом плане существенно усиливали национальное духовенство. Представители знатных родов, формируя синтез светской и духовной элит, способствовали доминированию буддийского вероучения в социуме. Особый статус, подкрепленный нормами обычного права и религиозной доктриной, позволяли знатным неофитам влиять на социально-политическую ситуацию в обществе, участвовать в дипломатических контактах, обладая клерикальной неприкосновенностью, представляя буддийское духовенство и отдельных ойратских правителей.

Одним из первых исследователей истории монгольского буддизма, обративших внимание на наличие особой политической методики в миссионерской деятельности Гелуг, был А. М. Позднеев, отмечавший, что клерикальная элита придерживалась разработанной ранее тактике. По его мнению, буддийское духовенство стремилось оказывать влияние на светские власти для активизации распространения буддизма среди калмыков.[1] Вместе с тем А. П. Позднеев считал, что буддийское духовенство, экономически обеспеченное и обладавшее высоким социальным статусом, не было заинтересовано в просвещении простолюдинов.[2]

На эволюцию школы Гелуг в доминирующую в монгольской среде буддийскую традицию была ориентирована и деятельность проповедников XVII в. Отметим, что функционирование института национальных проповедников Гелуг позволило этой школе получить широкое распространение в ойратском союзе и у калмыков в XVII в.

История наиболее ярких миссионеров Гелуг – Нейджи-тойна (1557–1663 гг.) и Зая-Пандиты (1599–1662 гг.) – свидетельствует о существенных и значительных последствиях их миссионерской и просветительской деятельности как в идеологическом, культурном, так и в социально-политическом плане.

---

[1] РНБ. Ф. 590. Д. 246. Л. 3 об.

[2] АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Д. 126. Л. 1.

Политическая и просветительская деятельность Нейджи-тойна и Зая-Пандиты, содействовавшая созданию и функционированию жизнеспособной буддийской церкви ойратов и калмыков, не разделима.

Политическая активность представителей Гелуг в ойратском союзе в XVII в. и у калмыков в XVII–XVIII вв. была во многом мотивирована ситуацией в Тибете. Именно на поиск новых союзников в ойратской и калмыцкой среде были ориентированы проповедники, направляемые в улусы иерархами Тибета.

В исследованиях И. К. Златкина приводятся сведения о том, что деятельность миссионеров Гелуг в XVII в. была интенсивна и ориентирована на наиболее влиятельные политические группировки в ойратском союзе.[1] Следовательно, основной целью миссионеров стала консолидация этнополитических объединений в единую идеологию, а в перспективе – основание такого государства, в основе которого лежали бы принципы теократии с главенствующим началом иерархов Гелуг. Этот вывод во многом объясняет схожесть методов миссионерской и политической деятельности Зая-Пандиты и Нейджи-тойна как крупнейших проповедников и послов Гелуг XVII в., подтверждает направленность иерархов Тибета на распространение традиции Гелуг среди монгольских племен как идеологической доминанты. Политическая активность Нейджи-тойна и Зая-Пандиты осуществлялась в период становления Хошоутского, Джунгарского и Торгоутского (Калмыцкого) ханств.

Монгольская аристократия, инициировавшая политический союз со школой Гелуг, активизирует распространение религиозной традиции в соответствии со сформулированными ранее этапами и принципами распространения буддийского учения на национальном уровне.

При наличии определенных расхождений в тактике основной ориентацией проповедников Гелуг на протяжении многих лет стало

[1] Златкин И.Я. Зая-Пандита как политический деятель // 320 лет старокалмыцкой письменности: материалы науч. сес. Элиста, 1970. С. 25.

взаимодействие со светской элитой в целях формирования союза «двух законов». Результатом подобного союза стало доминирование буддизма как религиозной традиции в ойратском и калмыцком обществах в XVII в. и активная политическая и экономическая протекция буддийской церкви со стороны светских властей. Это выражалось и в принятии представителями светской элиты духовного сана, и в передаче подвластного им населения монастырям, и в основании новых монастырских центров в монгольских улусах.

Направления деятельности проповедников среди ойратов и калмыков в XVII в. были разнообразными, назовем лишь основные из них. Буддийские проповедники XVII в. способствовали:

– формированию национальной буддийской церкви;

– распространению основ буддийской доктрины, интеграции национальной светской элиты в буддийское сообщество;

– продвижению обрядности Гелуг среди широких слоев населения;

– сплочению социума авторитетом религиозной идеологии;

– активизации дипломатических контактов между этнополитическими объединениями ойратского союза через систему межрегионального взаимодействия буддийского духовенства.

Нейджи-тойн (1557–1663 гг.) был сыном принадлежавшего к племенам олетов и торгутов западно-монгольского князя Мэргэн-Тэбэнэ, который пригласил в улусы Цаган-Номин-хана (Майдари-хутухту), являвшегося одним из ведущих проповедников Гелуг в XVI–XVII вв.[1] Миссионер способствовал установлению прямых политических связей иерархов Гелуг и торгоутов, а также распространению обрядности Гелуг среди подвластных Мэргэн-Тэбэнэ в 1604–1616 гг. племен.[2]

---

[1] Батур-Убуши Тюмень. Сказание о дербен-ойратах, составленное нойоном Батур-Убуши Тюменем // Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969. С. 28.

[2] Пурбуева Ц.П. «Биография Нейджи-тойна» – источник по истории буддизма в Монголии. Новосибирск, 1984. С. 26.

Принятие Нейджи-тойном духовного сана стало результатом установления идеологического и политического союза между Мэргэн-Тэбэнэ и Майдари-хутухтой.

Цаган Номин-хан распространял свою проповедническую деятельность и на запад региона. Так, многочисленные обращения младших сыновей правителей в монахи подытожили посещение Цаган Номин-ханом главы ойратского союза – хошоутского тайши Байбагас-баатура, который в целях обращения в монахи усыновил Зая-Пандиту. Последний начал миссионерскую деятельность среди ойратов в 1638 г., впоследствии став выдающимся религиозным деятелем и просветителем.[1]

Наличие развитой миссии Гелуг в регионе предопределяет роль и функции Зая-Пандиты и Нейджи-тойна как политических деятелей, которые должны были сформировать новый порядок взаимоотношений светской элиты и формирующейся национальной буддийской церкви.

Исследователь деятельности Нейджи-тойна М. В. Аюшева выделяет в его просветительской деятельности два аспекта: устную проповедь буддийского вероучения на национальном языке для интенсификации распространения основных положений канона и непосредственную методическую работу по внедрению и распространению буддийских доктрин, культа и обрядности.[2]

Зая-Пандита (1599–1662 гг.) являлся крупнейшим буддийским проповедником и политическим деятелем ойратского союза, реализуя в своей деятельности важнейшую задачу регионального буддийского духовенства – создание системы взаимодействия ойратской светской элиты с иерархами Тибета.[3]

---

[1] Норбо Ш. Зая Пандита / пер. со старомонг. Элиста, 1999. С. 42.

[2] Аюшеева М.В. Распространение буддизма во Внутренней Монголии: деятельность Нейджи-тойна (1557–1653) и его учеников // Гуманитар. вектор. 2008. № 3. С. 101.

[3] Шара-туджи. Монгольская летопись XVII в / свод. текст, перевод введ. и примеч. Н.П. Шастиной. М., 1957. С. 192; АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Д. 110. Л. 2.

В 1638 г. после получения ученой степени рабджамбы проповедник начинает активную деятельность среди западных монголов – ойратов. Деятельность Зая-Пандиты осуществлялась во владениях дербетского Алдар-тайши, хошоутского Аблая, Очирту-тайши, Кундуленг-убаши, джунгарского Баяна-заячи.[1]

Наиболее крупные этнополитические объединения региона стали объектами миссионерской деятельности Зая-Пандиты за все время его активной проповеди (1638–1662 гг.). Проповедник, содействовавший привлечению аристократии и простолюдинов к буддийскому учению, призывал светских правителей не ограничивать подданных в стремлении принять буддизм, усиливая тем самым национальную традицию Гелуг.[2]

Зая-Пандита сформировал кочевой комплекс монастыря Икэ-Курээ, ставший его резиденцией и казначейством, а также дипломатическим представительством традиции Гелуг в ойратских улусах.[3]

В 1648 г. просветитель разработал «ясное письмо» («тодо-бичиг»), тем самым осуществив реформу ойратской письменности.[4] Как известно, основание национальной письменности представляет собой один из самых важных этапов формирования национального самосознания и развития культуры. Заложив базу для литературной традиции калмыцкого народа, осуществляя значительные переводы буддийских канонических произведений, миссионер ставит буддизм традиции Гелуг на одно из главенствующих мест среди культурообразующих факторов калмыцкой национальной культуры.

Разработку национальной письменности можно отнести к одному из важных направлений и политической деятельности проповедника. Так, по мнению И. К. Златкина, реформа письменности Зая-Пандиты стала именно политическим актом, который опосредованно служил идее образования

---

[1] Норбо Ш. Зая Пандита / пер. со старомонг. Элиста, 1999. С. 42.
[2] Там же. С. 44.
[3] Раднабхадра. Лунный свет: история рабджам Зая-Пандиты. СПб., 1999. С. 74.
[4] Baddeley J.F. Russia, Mongolia, China. London; New York, 1919. P. 129.

государства теократического характера.[1] Позднее, уже в XIX в., Зая-Пандита отождествлялся в калмыцком обществе не только с создателем национальной письменности, но и с первым верховным ламой.[2]

Организационная деятельность миссионера включала создание и развитие традиции национальной буддийской церкви. Проповедник лично организовал и освятил ряд монастырских комплексов.

Некоторые факты участия проповедников в политической борьбе в ойратских ханствах подтверждают тезис о том, что их деятельность была подчинена, прежде всего, политическим целям и задачам. Одним из направлений политической борьбы за преобладание буддизма в регионе стало противодействие Зая-Пандиты и Нейджи-тойна традициям шаманизма в бытовой и политической культуре региона. Эта борьба велась политическими методами и проповедью отказа от традиционных верований среди простолюдинов и знати.[3]

Просветители, ведя энергичную религиозную и политическую деятельность, существенно укрепили позиции школы Гелуг в ойратских ханствах. Образование национальной буддийской церкви происходило уже в первой половине XVII в. В рамках этого процесса адаптируется буддийская ритуальная практика, формируется система стационарных и кочевых монастырей, создается письменность (для перевода религиозных текстов), формируется традиция паломничеств (политических посольств) в Тибет, сакрализуется статус Далай-ламы в монгольской политической культуре как идеологической и политической доминанты.

Наиболее значимым результатом деятельности проповедников Гелуг становится принятие в 1640 г. законодательства, фиксирующего в том числе и статус буддийской церкви в обществе.

---

[1] Златкин И.Я. Зая-Пандита как политический деятель // 320 лет старокалмыцкой письменности: материалы науч. сес. Элиста, 1970. С. 39.

[2] АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Д. 50. Л. 13.

[3] Пурбуева Ц.П. «Биография Нейджи-тойна» – источник по истории буддизма в Монголии. Новосибирск, 1984. С. 67.

Съезд 1640 г., прошедший в урочище Шибегыин Улан-Бура у Тарбагайских гор, явился своеобразным итогом работы буддийских проповедников в Северной (Халха) и Западной (Джунгария) Монголии. В обстоятельствах непростой внутри- и внешнеполитической ситуации в регионе самые влиятельные политические лидеры монгольских племенных союзов были объединены для разработки, обсуждения и принятия законов, учитывавших экономические и социально-политические реалии общественного развития.

Доминирующее значение буддийского духовенства при подготовке съезда несомненно. Разветвленные региональные монастырские комплексы Гелуг, активная работа духовенства в этнополитических объединениях, налаженный политический контакт между духовенством Гелуг и светской элитой содействовали процессу утверждения столь необходимых законов.

Кроме утверждения правил применения правовых норм в целях фиксации сложившейся системы политических и экономических отношений в монгольских этнополитических объединениях XVII в., законы закрепляли привилегированное экономическое положение буддийской церкви и особый политический статус буддизма как доминирующей религиозной идеологии в Халхе, Джунгарии, формировавшемся Калмыцком ханстве.

Через призму политики Гелуг в монгольских племенных союзах XVI–XVII вв. рассматриваемый съезд следует считать важным этапом в укреплении буддийской традиции на национальном уровне.[1]

«Великое уложение» стало памятником монгольского права XVII в., в создании которого принимало участие и буддийское духовенство. Рассмотрим позиции дореволюционной, советской и российской историографии в отношении данного документа.

Авторство законов до сих пор остается дискуссионным. Некоторые исследователи считают, что свод законов 1640 г. создал цоросский Эрдэни-

[1] Buddhism in Mongolia. Historical Survey. Ulan Bator, Studies of the Cangdanthekheling Monastery, 1981. P. 21.

Баатур-хунтайджи, являвшийся приверженцем и светским покровителем Гелуг.[1]Однако доступные источники не позволяют подтвердить его авторство, несмотря на несомненный привилегированный статус и политическое влияние в ойратских ханствах.

Участие всех политических сил региона при активном содействии независимой политической силы – буддийской церкви предопределило успешное проведение съезда 1640 г. и разработку законов, актуальных на протяжении XVII–XVIII вв. Исследователи Ф. И. Леонтович и И. Я. Златкин также придерживались версии о коллективном авторстве при доминировании буддийского духовенства.[2]

Более того, проанализировав свод законов 1640 г., можно выделить преобладающую роль именно духовенства Гелуг в создании «Великого уложения». Н. Н. Пальмов отмечал значительное влияние на процесс разработки законов буддийской религиозной традиции и духовенства.[3]

Отметим, что в основу компоновки «Великого уложения» легли каноны буддийской литературы. В национальных традициях с распространенной буддийской идеологией вступление в классических произведениях, выполненных в духе буддийской традиции, включает в себя «слова поклонения» тем или иным духовным наставникам. Будда Шакьямуни, Цзонкхапа, Далай-лама, Панчен-лама стали объектами поклонения в «Великом уложении».[4]

---

[1] Бичурин Н.Я. Историческое обозрение ойратов или калмыков с XVI столетия до настоящего времени. Элиста, 1991. С. 50; Бюлер Ф.А. Кочующие и оседло-живущие в Астраханской губернии инородцы. Их история и настоящий быт // Отеч. зап. СПб., 1846. Т. 47. С. 25; Гурлянд Я.И. Степное законодательство с древнейших времен по XVII столетие. Казань, 1904. С. 10; Пальмов Н.Н. Очерки истории калмыцкого народа за время его пребывания в пределах России. Астрахань, 1922. С. 11.

[2] Леонтович Ф.И. К истории права русских инородцев. Древний монголо-калмыцкий или ойратский устав взысканий. Одесса, 1879. С. 26; Златкин И.Я. Очерки новой и новейшей истории Монголии. М., 1957. С. 32.

[3] Пальмов Н.Н. Очерки истории калмыцкого народа за время его пребывания в пределах России. Астрахань, 1922. С. 12.

[4] Голстунский К.О. Монголо-ойратские законы 1640 г., дополнительные указы Галдан-хун-тайджия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши. СПб., 1880. С. 35.

Обращение к пантеону Гелуг, присутствующее в своде халха-ойратских законов, подтверждает тезис о системном участии священнослужителей именно этой буддийской школы в создании «Великого уложения» 1640 г.

В. А. Рязановский придерживался позиции, в основе которой лежал тезис о том, что «ламаистское каноническое право» стало главным источником для создания законов 1640 г. Более аргументированным является подход А. Г. Сазыкина, определяющего, что «Великое уложение» 1640 г. было создано при участии и под влиянием буддийских проповедников.[1]

Буддийское духовенство, принимая непосредственное участие в процессе создания уложения, решало проблемы объединения Джунгарии и Халхи комплексом законов, закреплявших привилегированный статус буддийской традиции.

В законах 1640 г. статьи были ранжированы определенным образом. Так, защищающие честь и достоинство духовенства статьи идут за статьями, которые фиксируют взаимоотношения в ойратском союзе в период войны. Кроме того, широкое вхождение буддизма в социально-политическую жизнь ойратских и халхасских улусов подтвержалось внесением в свод законов о наказании за оскорбление духовенства определенных монашеских ступеней. Например, одним из самых тяжелых преступлений по меркам монгольского общества XVII в. было наказание за оскорбление настоятеля монастыря – «девять девятков (скота)». К оскорблению приравнивался также грабеж монастырского хозяйства. Защита монастырей была особенно необходимой в условиях их постоянных кочевок. Экономический ущерб буддийским монастырским комплексам приравнивался к предательству союзного князя в условиях военного времени.[2]

---

[1] Сазыкин А.Г. Этико-правовые принципы литературы «народного буддизма» и монгольские законоуложения XVII–XVIII вв. // Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. Элиста, 1980. С. 133.

[2] Их Цааз («Великое уложение»). Памятник монгольского феодального права XVII в. Ойратский текст. М., 1981. С. 16.

Важным политическим достижением буддийского духовенства Гелуг стало устранение идеологических конкурентов. Так, законодательно закрепленный штраф за обращение к шаману стал логичным результатом борьбы буддийской традиции с родовыми культами.[1] Данные санкции были направлены в первую очередь на непривилегированные слои населения, для которых размер штрафа за обращение к шаману (лошадь) был значительным наказанием.

Современная историография двояко оценивает законы 1640 г. Анализируя значимость свода законов 1640 г. в истории калмыков XVII–XVIII вв., М. М. Батмаев характеризует его как малоэффективное, не способствовавшее консолидации ойратов.[2] А. В. Цюрюмов считает, что съезд 1640 г. зафиксировал деление ойратского общества на Хошоутское, Джунгарское и Калмыцкое ханства.[3]

Таким образом, к моменту вхождения западно-монгольских ойратов в состав России в социально-политической системе ойратского союза сформировалась крупная и влиятельная политическая единица – буддийская церковь, консолидированная, обладавшая комплексом взглядов на взаимодействие с государственной системой и светской элитой, ориентированная на реализацию собственной социально-политической теократической концепции развития общества.

Активизация просветительской деятельности и использование традиционной для буддизма методики распространения на национальном уровне позволило буддийскому духовенству за относительно короткий срок сформировать значительную социальную базу для дальнейшего распространения учения.

Комплексно подойдя к интеграции в социально-политическую систему и элиту ойратского союза, буддийская церковь сформировала

---

[1] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1640. Д. 2. Л. 4.

[2] Батмаев М.М. Калмыки в XVII–XVIII вв. События, люди, быт. Элиста, 1993. С. 39.

[3] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 59.

социокультурную основу своей дальнейшей эволюции, создав национальную письменность и приняв участие в разработке единых халха-ойратских законов. Статус буддизма как государственной религии ойратов был закреплен законами 1640 г.

Приобретенный в ходе долгой эволюции в ойратском обществе значительный политический вес, опыт взаимодействия со светской элитой разного уровня, видение дальнейшего развития буддийской церкви в составе крупного государственного объединения позволили буддийскому духовенству претендовать на активное участие в социально-политической жизни Нижневолжского региона.

2.2. Организация буддийской церкви Калмыцкого ханства

Анализируя участие того или иного социально-политического института (в данном случае – буддийской церкви) в политической жизни социума, необходимо охарактеризовать его как социально-политический феномен, определив принципы его формирования и существования. Следует определить, обладала ли буддийская церковь необходимым потенциалом для влияния на наиболее значимые социально-политические процессы, на консолидацию или разобщение общества; была ли деятельность церкви направлена на достижение тех или иных политических целей или являлась инструментом более значительных политических сил. В этой связи необходимо рассмотреть и изучить ее сущность, состав, специфику формирования и развития.

Перекрестное изучение иерархии калмыцкой и монгольской буддийской церкви позволяет определить ее традиционность и вместе с тем наличие региональных особенностей, охарактеризовать степень консолидированности, этапы внутренней эволюции в калмыцкой традиции.

Буддийская церковь возникает в процессе распространения буддизма в рамках отдельной национальной традиции, являясь одной из основ учения.

Вместе с выполнением религиозной миссии монашество являлось определенным «социальным лифтом» в регламентированном обществе. Монахом мог стать представитель любого общественного сословия.[1]

Именно в монастырях консолидировалась просвещенная часть общества, осуществлявшая образовательную деятельность и научные исследования в рамках буддийской традиции. Буддийские монастыри являлись центрами просвещения, источником проповеди, культа. Кроме документов РГАДА и АВПРИ, в которых содержатся отрывочные сведения о буддийском духовенстве калмыков, важным источником являются работы А. М. Позднеева, общавшегося с носителями традиции в XIX – начале XX вв., посвященные отдельным монастырским комплексам калмыков. А. М. Позднеев в своих исследованиях определял систему внутренней иерархии монгольской буддийской церкви, в соответствии с которой монашеское сословие было разделено на отдельные группы по административным функциям и специализации деятельности монашествующего.

Первая степень монашества называлась «убаши». Вступлению неофита в этот разряд предшествовало проведение комплекса обрядов, без изменения социального статуса неофита.[2] Обращение в духовное (неподатное) сословие («хуварак») осуществлялось в процессе посвящения в «банди», которое часто соответствовало посвящению в разряд «убаши» и осуществлялось в раннем возрасте.[3]

Вторая ступень монашества для новообращенного наступала в возрасте от 15–20 лет после изучения особого курса при монастыре и принятия обетов и сана «гецуля», что символизировало окончание определенного этапа монашеского обучения. Затем монах выбирал специализацию своего обучения в дальнейшем. Только после завершения этапа специального обучения новообращенный мог принять обеты гелюнга.

---

[1] Цепон В.Д. Шакабпа. Тибет: политическая история. СПб., 2003. С. 29.

[2] Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Элиста, 1993. С. 120.

[3] Там же. С. 129.

Принципы формирования административной иерархии буддийской церкви были иными. Лишь в том случае, когда монах достигал последней ступени в духовной иерархии, приняв обеты гелюнга, он мог теоретически рассчитывать на высокий пост как в административной системе буддийской церкви, так и в светской иерархии.[1]

Главой буддийской церкви или крупного монастыря, как правило, становился духовный лидер церкви – ханбо-лама. Цорчжи-лама руководил администрацией монастыря.

Иерархия нижестоящих духовных лиц, выполнявших разнообразные административные функции в монастырском хозяйстве, была регламентированной:

– ширету (лама, возглавлявший богослужение);

– лацаб (дэд-ширету) (помощник ламы);

– гебкуй (следил за порядком во время служб);

– унзат (лама, ведущий службу) и др.[2]

В монгольской традиции существовал и третий вид иерархии буддийского духовенства – в соответствии с направлением деятельности:

– номун-лама, или чойчжин (толковал основы буддийского канона, главенствующие принципы буддийской философии);

– эмчи-лама (преподавал начала медицины, принимал больных);

– цзурхачи (занимался астрологией);

– цзурачи (иконописцы);

– билигту (переводил на национальный язык буддийский канон, создавал жития святых, вел летописную историю монастырей).[3]

Зачастую монах, получив административную должность, занимал ее пожизненно.

---

[1] Попов И. В. Ламаизм в Тибете, его история, учение и учреждения. Казань, 1898. С. 302.

[2] Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Элиста, 1993. С. 156–161.

[3] Там же. С. 165.

Калмыцкий вариант монашеской традиции в рассматриваемый период имел как ряд отличий от монгольского варианта иерархии, так и определенные черты сходства. Например, в калмыцкой и монгольской традиции некоторые административные должности при сохранении функционального начала отличались лишь названием.

Сведения о внутренней структуре буддийской церкви калмыков в русских источниках периода XVII–XVIII вв. ограниченны. Это связано с тем, что перед русской администрацией того периода не стояла задача детального исследования структуры духовенства калмыков. Духовная и культурная жизнь калмыков заинтересовала исследователей только в XVIII в., когда буддийская церковь стала активным участником политической жизни региона.

Традиционность буддийской церкви обусловливает возможность применения сведений, относящихся к XIX в., для изучения буддийской церкви и более раннего периода. Исследователи отмечают, что в XVII в. калмыцкая светская и клерикальная элиты активно создавали в формирующемся Калмыцком ханстве монастырскую систему, активизировали создание национальной буддийской традиции, развивали монастырское образование для увеличения численности национального буддийского духовенства.[1]

Отметим, что основным направлением внутренней жизни калмыцкой буддийской церкви в XVII в. было именно создание монастырских комплексов в ханстве и увеличение числа духовенства. А. М. Позднеев акцентировал внимание на традиционности калмыцкой буддийской церкви, отмечая, что обрядовая практика калмыцкой буддийской традиции не отличалась от аналогичной традиции бурят и монголов: в калмыцких буддийских монастырях службы проводятся, как и у единоверцев; калмыцкие ламы столь

[1] РНБ. Ф. 590. Д. 246. Л. 5.

же грамотны в высшей буддийской догматике, как и духовенство монгольских монастырей.[1]

Как и в монгольской традиции, в социальной структуре калмыцкой буддийской традиции имелось неподатное сословие «хуврык» («хуварак»), а также существовали три иерархические ступени буддийской церкви: монашеская, административная и научная.

Новообращенный мог пройти четыре степени в монашеской иерархии: 1) сургалин-кебюн; 2) манджи; 3) гецуль; 4) гелюнг.[2] Причем и в монгольской, и в калмыцкой церкви статусы монахов во многом перекликались. Так, калмыцкий сургалин-кебюн совпадал с монгольским убаши.

Исследователи XVIII–XX вв. В. М. Бакунин, И. А. Житецкий и А. М. Позднеев системно изучали калмыцкую буддийскую административную иерархию, имевшую специфические черты.

Как и во всех региональных традициях Гелуг, сакральным главой буддийской церкви калмыков являлся Далай-лама. Не обладая возможностью регулировать текущие дела калмыцкой буддийской церкви, тибетские иерархи непосредственно влияли на кадровую политику. В XVII–XVIII вв. Далай-лама назначал верховного ламу Калмыцкого ханства, зачастую определял настоятелей отдельных монастырских комплексов, давал санкцию на основание новых монастырей, предоставлял возможность получать образование калмыцким студентам в тибетских монастырях.

Верховный лама, возглавлявший калмыцкую буддийскую церковь, обладал политическим весом и в среде светской элиты, влияя на политические процессы в Калмыцком ханстве. Первосвященник владел

---

[1] Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. Элиста, 1993. С. 13.

[2] Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. М., 1893. С. 50.

крупным феодальным хозяйством, значительным штатом зависимого населения (шабинеры).[1]

Отдельный монастырский комплекс также имел своего руководителя (багши), должность которого была, как правило, выборной и пожизненной. Глава монастыря преподавал в монастырских школах философские дисциплины на уровне специализации, надзирал за порядком при богослужениях и курировал деятельность всего духовенства.

Внутренняя иерархия в калмыцкой буддийской церкви обладала региональной спецификой. Гебко следил за исполнением дисциплинарного кодекса и общим монастырским порядком.[2]

Нирва (казначей) контролировал экономическую жизнь монастыря и периодически осуществлял контакты со светскими властями.[3]Калмыцкая монастырская административная иерархия включала в себя и нижестоящие должностные ступени (дунгчи, кгонир, кгенкьергчи, царвучи и бурхачи).

Научная специализация, которую монахи получали после прохождения общего курса обучения, в калмыцкой традиции отражалась в существовании следующих должностей:

– преподаватели буддийской философии – багши («учителя веры»);

– ламы-медики (эмчи);

– астрологи (зурхачи);

– живописцы (зурачи).[4]

В конце XVII – начале XVIII вв. формируется основа религиозной традиции Калмыцкого ханства – система монастырских комплексов, что стало возможным благодаря образованию основных этнополитических объединений и определению границ распространения калмыцких кочевий.

---

[1] Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов. Элиста, 1995. С. 32.

[2] Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. Элиста, 1993. С. 116.

[3] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 27. Л. 76.

[4] Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. М., 1893. С. 51.

Необходимо отметить наличие монастырских комплексов у отдельных субэтнических групп ханства. А. М. Позднеев также писал о существовании своих лам в Дербетовских, Торгоутских, Хошеутовских улусах.[1] Б. У. Китинов приводит информацию о существовании субэтнического разделения духовенства даже во время обучения калмыцких монахов в Тибете.[2]

В числе буддийских монастырей Калмыцкого ханства в XVIII в. были и женские монастыри. В. Н. Татищев в комментариях к законам 1640 г., предоставленных им в РАН, отмечал существование у калмыков мужских и женских буддийских монастырей.[3]

Вопросы о распространении нескольких буддийских школ, наличии монастырей разных традиций у калмыков и, соответственно, политической конкуренции и борьбе между ними представляются нам спорными. Исследования Э. П. Бакаевой, С. Г. Батыревой, Б. У. Китинова свидетельствуют о том, что главенствующие тибетские школы (Гелуг, Сакья, Ньигма, Кагью), возможно, были распространены среди калмыков.[4] Вместе с тем архивные материалы фондов РГАДА, АВПРИ и НА РК не подтверждают тезиса о взаимодействии с Российским государством представителей разных буддийских традиций.

Характерные черты жизни буддийской церкви калмыков (укоренившийся обычай обращения духовной и светской элит к Далай-ламе, использование особой терминологии в повседневной обрядности калмыцкой буддийской церкви, названия калмыцких монастырей, дипломатическая и

---

[1] РНБ. Ф. 590. Д. 246. Л. 6.

[2] Китинов Б.У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.). М., 2004. С. 132.

[3] СПбФ АРАН. Р. II. Оп. 1. Д. 61. Л. 15 об-16.

[4] Батырева С.Г. Старокалмыцкая живопись в фольклорной традиции калмыков // Калмыцкий фольклор (проблемы издания). Элиста, 1985. С. 77; Батырева С.Г. Старокалмыцкое искусство. Элиста, 1991. С. 121; Бакаева Э.П. Красношапочный ламаизм у калмыков? // Обычаи и обряды монгольских народов. Элиста, 1989. С. 82; Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии: историко-этнографические очерки. Элиста, 1994. С. 15; Китинов Б.У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.). М., 2004. С. 125.

миссионерская деятельность представителей Гелуг в Калмыцком ханстве, определение первосвященников из священнослужителей Гелуг) свидетельствуют о доминировании именно Гелуг в политической жизни Калмыцкого ханства в XVII–XVIII вв.

Таким образом, даже краткий анализ внутренней организации буддийской церкви калмыков дает богатый материал.

Необходимо отметить традиционность церкви и ее приверженность исторически сложившимся в процессе эволюции буддизма формам существования в обществе и государстве, использования ряда общих социально-политических концепций. Буддийская церковь калмыков в XVII–XVIII вв. имела привилегированное положение, легитимированное как официальным законодательством, так и сформированным к тому времени сакрализированным статусом буддийских священнослужителей в обществе.

Необходимо отметить отсутствие системной иерархии, вертикали власти и централизованности буддийской церкви калмыков: при наличии ее единого главы (ламы) существовали еще и главы монастырских комплексов отдельных этнополитических объединений. Наличие нескольких политических центров в буддийской церкви не позволяло выстраивать единую внутреннюю политику, предопределяя центробежные тенденции.

Кроме политических центров в отдельных этнополитических группировках, в калмыцкой буддийской церкви отмечается сосуществование нескольких тибетских школ при доминировании Гелуг. Представители каждой школы подчинялись региональным и тибетским иерархам своей традиции. Многочисленность, привилегированность и политическая нацеленность буддийской церкви на теократическую консолидацию монгольских племен делали калмыцкую буддийскую церковь активным участником социально-политической жизни региона.

2.3. Буддийское духовенство и процессы политической интеграции калмыков в состав России

Буддийское духовенство, влившееся в элиту ойратского союза в начале XVII в., сыграло существенную роль в формировании политических институтов, внутренней и внешней политики Калмыцкого ханства, в складывании основ взаимодействия светской элиты с Российским государством. Активная роль буддийской церкви в процессе добровольного вхождения калмыков в состав России была предопределена высоким статусом буддизма и его носителей в обществе.

Ойратский племенной союз, вышедший на политическую арену в XIII в., переживал в конце XVI – начале XVII вв. кризисный период: кочевья союза, располагавшиеся в верховьях реки Ишим, на левобережье реки Иртыш, на озере Зайсан, находились во враждебной этнополитической среде и не имели доступа к среднеазиатским и китайским рынкам. Сложная социально-политическая ситуация в регионе в конце XVI в. сподвигла торгоутские и дербетские племенные объединения к выдвижению на территорию Южной и Западной Сибири к городам Тара, Тюмень, к реке Тобол, на север и северо-запад.

Взяв за основу тезис В. В. Трепавлова о том, что «дипломатические отношения испытывали влияние этноцентристских и религиозных установок»,[1] следует изучить и проанализировать место буддийской идеологии вообще и буддийской церкви в частности в процессе создания и развития системы взаимодействия российских властей с калмыцкими правителями в XVII в.

От интенсивности и конструктивности контактов ойратских князей, устанавливавших связи с Российским государством с целью заключения

[1] Трепавлов В.В. «Белый царь»: образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. М., 2007. С. 139.

экономического и политического союза, зависела перспектива существования калмыцких улусов в составе России.

В начале XVII в. на первом этапе появления ойратов на территории Российского государства значительную роль в истории русско-калмыцкого политического взаимодействия сыграли шерти – договоры, легитимированные буддийской традицией и признаваемые российским правительством.

Исследователи по-разному оценивали значимость шертей в политической истории калмыков XVII – начала XVIII вв. и роль буддийской идеологии в легитимации данной процедуры. Так, П. С. Преображенская считала, что шерть выполняла функцию клятвы, с соблюдением религиозного церемониала, который подтверждал перед православным государством прочность договора.[1] По мнению А. В. Цюрюмова, шерть для ойратов являлась союзным договором с принятием определенных политических обязательств. Многочисленность шертей свидетельствовала о непрочности русско-калмыцких отношений.[2] В. В. Трепавлов, в свою очередь, считает шерть формой межгосударственных, а не внутригосударственных отношений.[3]

В начале XVII в. интенсифицируется русско-ойратское дипломатическое взаимодействие. В сентябре 1606 г. в город Тара прибыл Каточей Бурулдуев, посланный главой торгоутов Хо-Урлюком. Посольство было организовано с целью получения разрешения от российских властей на кочевку по рекам Камышлов и Ишим.[4] За дербетских тайшей Далай-Батыра и Изенея, торгоутских Юрикту и Уженя в июне 1607 г. в г. Тара шерть принес посол ойратов Кугонай.

---

[1] Преображенская П.С. Из истории русско-калмыцких взаимоотношений в 50–60-х гг. XVII в. // Зап. Калмыц. НИИЯЛИ. Элиста, 1960. Вып. 1. С. 61.

[2] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 42.

[3] Трепавлов В.В. «Белый царь»: образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. М., 2007. С. 137.

[4] Русско-монгольские отношения 1607–1636: сб. док. М., 1959. С. 22.

Со своей стороны российские власти, заинтересованные в подданстве ойратов, разрешают тайшам кочевать вверх по р. Иртыш, вести торговлю в г. Тара,[1] чем демонстрируют свое стремление пойти на некоторые уступки как экономического, так и политического характера. В сентябре 1607 г. послы тайшей Юрикты, Шункея, Кугоная, Далай-Батыра в городе Тара принесли новую шерть и начали торговать в русских городах Сибири.[2] В историографии вопроса именно этот период относят к официальному началу русско-ойратских отношений.

В 1612–1613 гг. группировка Далай-Батыра налаживает тесные связи с российскими властями для решения собственных внешнеполитических и экономических проблем. В это же время в ее состав вливается торгоутская группировка Хо-Урлюка.

Поставив в известность российские власти, ойратские тайши из-за опасности агрессии со стороны казахов и Алтын-хана выдвигают собственные кочевья вглубь России. Так, тайши Хо-Урлюк, Далай-батыр, Чакур, Кунделен Убаши, Байбагас в 1620 г. передвигают их на реки Ишим и Тобол.[3] А. В. Цюрюмов отмечает, что Хо-Урлюк уже со второй половины 1620-х гг. выбирает западное направление откочевки, продолжая шертвовать в сибирских городах.[4]

Феодальная война 1625 г. вызывает раскол ойратского союза на два лагеря.[5] Конфликт между владельцами Байбагишем и Чокуром был вызван переделом спорных улусов. Эта война способствовала поступательному движению торгоутов в низовья Волги, к территории образования будущего Калмыцкого ханства.

---

[1] Санчиров В.П. Ойраты и русское государство в конце XVI – начале XVII вв. // Наука и высшая школа Калмыкии. Элиста, 1999. С. 68.

[2] Русско-монгольские отношения 1607–1636: сб. док. М., 1959. С. 24–25.

[3] Русско-монгольские отношения 1607–1636: сб. док. М., 1959. С. 101.

[4] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 53.

[5] Златкин И.Я. История Джунгарского ханства (1635–1758). М., 1983. С. 95.

Под г. Тару отступает торгоутская группировка Хо-Урлюка, проиграв битву владельцу Чокуру. Гуши и Далай Батыр в 1629 г. атакуют улусы Мэргэн-Тэмэна, Чокура и Куян-Батыра, которые, будучи спровоцированными этим нападением, переходят в группировку Дайчина, являвшегося сыном торгоутского Хо-Урлюка, сформировавшего у Яика мощную военную группировку.[1]

В этом регионе со второй половины XVII в. начинает свое образование и развитие Калмыцкое ханство, пройдя сложный процесс выстраивания взаимоотношений калмыцкой аристократии и российских властей, во многом решив проблемы междоусобных противоречий, определив пределы собственных кочевий, а также своего статуса в Российском государстве.

Процесс формирования нового государственного образования, его социально-политическая жизнь претерпели значительное влияние буддийской идеологии и буддийского духовенства, что в полной мере подтверждают архивные документы.

Распространение буддизма традиции Гелуг активно осуществлялось в улусах Хо-Урлюка, о чем свидетельствует отправка на обучение в Тибет в составе группы из ойратской аристократии одного из сыновей главы торгоутов Лаузана по предложению Майдари-хутугты.[2]

О роли, которую играли буддийские священнослужители в ойратском союзе в XVII в., говорит факт, приведенный тобольскими воеводами в переписке с Посольским приказом. Воеводы И. Куракин и И. Булыгин сообщали в Москву о том, что в 1618 г. казак Калачников доносил о пленении близ Тюмени калмыцкого «абыз бакши» и о предложении в качестве выкупа за него 50 лошадей.[3] Кроме этого инцидента, воеводы Уфы, Тобольска и Тары в период с 1633–1636 гг. неоднократно сообщали об участии лам отдельных

---

[1] Русско-монгольские отношения 1607–1636 гг. : сб. док. М., 1959. С. 145.

[2] Батур-Убуши Тюмень. Сказание о деребен-ойратах, составленное нойоном Батур-Убуши Тюменем // Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969. С. 28.

[3] АВ ИВР РАН. Р. II. Оп. 1. Д. 354. Л. 24–25.

калмыцких улусов в переговорном процессе и переписке с российской стороной.

В XVII в. российское правительство еще не сформировало свое отношение к буддийскому вероучению и к буддийскому духовенству. Однако в документах Посольского приказа XVII в. прослеживается интерес российских властей к вероисповеданию ойратов, что объяснялось стремлением наладить более тесные контакты с ойратскими князьями, которые рассматривались в качестве потенциальных военных союзников.

Отметим, что в «Расспросных речах» русских послов, посетивших калмыцкие улусы, относящихся к 1616 г., содержится краткая характеристика буддийской обрядности. Российские послы описывали процесс буддийского богослужения, алтарную часть буддийских монастырей, ритуальные статуэтки-бурханы.[1] Тобольский воевода С. И. Куракин в «Отписке о проведании образа жизни Алтан-хана» в том же году сообщал в Посольский приказ, что калмыки исповедуют свою религию, молятся божествам, облаченным в атлас, калмыцкое духовенство использует ритуальные предметы, музыкальные инструменты и богослужебную литературу.[2]

Особая роль буддийского духовенства в политической жизни калмыцких улусов проявлялась в ходе дипломатических контактов с калмыцкими тайшами. Русские послы, посетившие Далай-Батыра в 1616–1618 гг., свидетельствовали о присутствии во время переговоров представителей буддийского духовенства.[3] На протяжении всего XVII в. они отмечали участие буддийского духовенства в переговорном процессе в ставках монгольских князей. Так, в 1652 г. русские служилые люди, отправленные для разведки о «Мунгальской земле», в ставке князя

[1] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1616. Д. 1. Л. 81.
[2] Там же. Л. 80.
[3] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1618. Д. 2. Л. 14.

Култуцина видели «…лабу, который у него, у царевича, служит во вся дни поутру и повечеру».[1]

Присутствие лам в ставках князей не было номинальным, их деятельность была целенаправленной и систематизированной. Этот тезис подтверждает и история буддийской церкви, и развитие социально-политической доктрины учения в разных национальных традициях. В частности, в региональной традиции буддизма калмыков присутствовали социально-политические представления, на которые наложили отпечаток нормы обычного права. До нашего времени не дошли соответствующие материалы XVII–XVIII вв., однако традиционность буддизма, его определенная стагнация у калмыков после 1771 г. позволяют использовать этнографические материалы XIX в. Исследователь И. А. Черкасов, проживший среди калмыков девять лет, во второй половине XIX в. в работе «О ламаизме» приводит взгляд буддийского духовенства на социальную стратификацию калмыцкого общества.

Ссылаясь на «основную книгу вероучения калмыков» «Йэртумчуйнь толи» («Зеркало мира»), И. А. Черкасов описывает калмыцкий вариант легитимации социальных отношений. В калмыцком социуме отмечалось существование трех социальных групп: духовенства, аристократии и простолюдинов.[2]

Духовенство как привилегированное сословие вело свое происхождение от высших духовных существ. Основной задачей духовенства признавалась проповедь (укрощение страстей и просвещение паствы). Возглавлял духовное сословие Далай-лама.

---

[1] Кудрявцев Ф.А. История бурят-монгольского народа от XVII в. до 60-х г. XIX в. Очерки. Л., 1940. С. 138.

[2] Черкасов И.А. О ламаизме. Отрывок из рукописного сочинения о древнем состоянии Астраханского края // Список книг, брошюр и периодических изданий, печатавшихся в астраханских типографиях в 1797–1868 гг. Астрахань, 1869. С. 20.

Второе по значимости сословие – аристократия («цаган ястэ»). Основная социальная функция аристократии – сохранение и развитие духовных сил в обществе, забота о его социальных благах.

Третье сословие – простолюдины, которые были призваны выполнять распоряжения высших сословий.[1]

Эта схема социальной стратификации, соответствующая постулатам классического буддизма, служит подтверждением нескольких тезисов. В калмыцкой буддийской традиции, пусть и в упрощенных формах, но присутствовали представления об обществе и роли в нем духовенства. Эта роль была привилегированная и социально активная.

С укреплением социально-политического статуса Калмыцкого ханства на Нижней Волге буддийское духовенство начинает более системно участвовать в социально-политической жизни региона. Так, ханство подписало шерть о прекращении контактов с едисанскими и ногайскими мурзами и о переносе кочевий за границы Яика и Волги, что стало итогом переговорного процесса, вызванного сражением улуса Дайчина с астраханскими стрельцами и ногайцами 22 апреля 1632 г. у реки Большая Узень. Указанная шерть была скреплена синкретичным обрядом, относящимся к монгольской добуддийской традиции.[2] В обряде не было буддийской атрибутики, что можно объяснить как отсутствием традиции контактов с российской администрацией, так и осознанным стремлением светской и клерикальной элит ханства принизить политический статус этой присяги.

Во внешней политике формирующегося Калмыцкого ханства в 30-е гг. XVII в. принимает участие и буддийская церковь. Так, в 1635 г. джунгарские войска напали на основную группировку торгоутского союза, во главе

---

[1] Черкасов И.А. О ламаизме. Отрывок из рукописного сочинения о древнем состоянии Астраханского края // Список книг, брошюр и периодических изданий, печатавшихся в астраханских типографиях в 1797–1868 гг. Астрахань, 1869. С. 21.

[2] Кичиков М.Л. Образование Калмыцкого ханства. Элиста, 1994. С. 55.

которого стоял Хо-Урлюк, оттеснив их к реке Эмба и низовьям реки Яик.[1] Подобная агрессивная политика в отношении улусов Хо-Урлюка активизирует клерикальную элиту калмыков.

Стремление снять политические противоречия и объединить под покровительством тибетских иерархов пробуддийских ханств стало одним из основных векторов деятельности духовенства Гелуг среди монголов. Отметим посольство хутухты Инзан Ринпоче 1635 г. Духовенство прибывает в улусы Хо-Урлюка для оказания помощи в проведении переговоров между ним и Далаем-тайшой о заключении мира и об осуществлении совместных походов.[2]

В это же время закладывается и система политического взаимодействия калмыцких владельцев с российской региональной администрацией. В сложный для союза политический период ойратам следовало засвидетельствовать свою лояльность российскому правительству. В 1636 г. в Тобольск было направлено посольство Хо-Урлюка во главе с Билюктой Могундеевым, что стало ответом на посольство Т. Петрова. Кроме представителей светской аристократии, посольство включало в себя представителей буддийского духовенства улуса. Кула Габутахаев с четырьмя сопровождающими представлял ламу Бутурая, Соман с манджиками – ламу Чорти.[3]

Статус лам в улусе Хо-Урлюка остается невыясненным, однако тот факт, что они упоминаются в списке послов сразу после имени главы делегации, говорит об их привилегированном положении в политической иерархии формирующегося ханства.

В 30-е гг. XVII в. политические контакты представителей России с посланниками Хо-Урлюка и в сибирских городах, и в Астрахани становятся традиционными, что отмечает и российская межведомственная переписка.[4]

---

[1] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1635. Д. 1. Л. 1.
[2] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1635. Д. 1. Л. 7.
[3] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1636. Д. 2. Л. 86 об.
[4] ГА АО. Ф. 1010. Оп. 1. Д. 7. Л. 4.

Так, в 1636 г. тобольский воевода сообщал российскому правительству о перемещении улусов Хо-Урлюка с сыновьями и духовенством в верховьях Ишима.[1] Сам факт упоминания вместе с главой торгоутов представителей буддийской церкви свидетельствует о понимании российской стороной значимости духовенства и стремлении включить клерикальную элиту в переговорный процесс.

Буддийское духовенство начинает фигурировать в качестве субъекта русско-калмыцкого дипломатического процесса. Ламы Чорчи и Бутурай с 30-х гг. XVII в. регулярно упоминаются в межведомственной переписке и оказывают существенное влияние на ход экономического взаимодействия с калмыками.[2]

Взаимоотношения торгоутов с Далай Батыром налаживаются после вмешательства в конфликт представителей буддийского духовенства. Об этом свидетельствует и проведение в 1637 г. съезда в верховьях Ишима, где хутухта Инзан Ринпоче примирил противников.[3] Принятие весьма важного для Гелуг уложения 1640 г. консолидирует ойратский союз. Стремясь сохранить достигнутый мир и единство, буддийское духовенство вносило свой вклад в урегулирование возникающих политических противоречий. Перемирие позволило утвердить законы, принятые и торгоутскими тайшами Хо-Урлюком, Дайчином, Ельденом.

В 1642 г. нападение на торгоутов совершил дербетский Дайчин-хошучи, гибель которого, а также тот факт, что его улусы перешли к торгоутам, спровоцировали обострение конфликта «дальних калмыков» с Хо-Урлюком. Конфликт получил продолжение, и «дальних калмыков» атаковали улусы Лаузана и Дайчина.[4] Эта ситуация подорвала стабильность ойратского союза и вызвала новый торгоуто-дербетский конфликт.

---

[1] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1636. Д. 2. Л. 93 об.
[2] Там же. Л. 216 об.
[3] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1636. Д. 2. Л. 93 об.
[4] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1643. Д. 1 (4). Л. 262.

В калмыцкой традиции XVII–XVIII вв. сакральная верховная власть отождествлялась с Далай-ламой. Именно поэтому в сложной внешнеполитической ситуации клерикальная элита формирующегося ханства обращается к иерархам Гелуг, к признанному авторитету Далай-ламы V. В 1645–1647 гг. буддийским духовенством ханства было организовано паломничество в Тибет тайши Дайчина, которое некоторые исследователи, в частности, М. Л. Кичиков и С. К. Богоявленский, характеризуют как дипломатическую миссию.[1] В. В. Трепавлов отмечает наличие в традиционных обществах идеи о верховной власти как ментальной, духовной категории, как арбитра и заступника.[2] Буддийское паломничество с XVII в. являлось основной формой взаимодействия Калмыцкого ханства с ойратскими ханствами и единоверцами Центральной Азии. Источники свидетельствуют об активном паломничестве в Тибет светской элиты калмыков и в 50-е гг. XVII в.[3]

В 1640-е гг. обострилась внутриполитическая ситуация в Калмыцком ханстве, что предопределило активизацию дипломатических усилий буддийской церкви. В 1643–1644 гг. калмыцкие улусы были ослаблены столкновениями с едисанскими и ногайскими татарами. В начале 1644 г. в Кабарде вместе со значительным отрядом был убит глава ханства Хо-Урлюк, калмыцкие послы были арестованы в Астрахани. Воеводы Ф. Волконский и Л. Плещеев атакуют улусы калмыков.[4]

В процессе формирования Калмыцкого ханства буддийская церковь оказывается втянутой во внутриулусные конфликты и противоречия, поддерживая разные группировки светской элиты. Лаузан, один из сыновей Хо-Урлюка, противодействовал политическому сближению калмыцкой

---

[1] Богоявленский С.К. Материалы по истории калмыков в первой половине XVII–XVIII вв. // Историч. зап. АН СССР. № 5. М., 1939. С. 78; Кичиков М.Л. Образование Калмыцкого ханства. Элиста, 1994. С. 68.

[2] Трепавлов В.В. «Большой хозяин». Русский царь в представлениях народов России XV–XVIII вв. // Отеч. история. 2005. № 3. С. 125.

[3] НА КИГИ РАН. Ф. 4. Оп. 2. Д. 33. Л. 302.

[4] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1644. Д. 1. Л. 2.

светской элиты с российским правительством, будучи приверженцем идеи возвращения в Джунгарию. Именно он и буддийское духовенство его улусов делают все возможное, чтобы Ирка-тайши, один из калмыцких владельцев, не смог принять российское подданство. Как сообщали российские агенты в Калмыцком ханстве, Лаузану-тайше стало известно, что Ирка-тайша – сын Дайчина, со своими улусами решил перейти в российское подданство, подписав шерть в Уфе. Для нейтрализации опасности раскола в светской элите ханства Ирка-тайша был отравлен духовенством улуса Лаузана-тайши.[1]

Тайша Дайчин, понимая всю сложность и неоднозначность политической обстановки в регионе, привлекает буддийское духовенство к переговорному процессу с Россией, придав ему новый импульс. В июне 1644 г. багши Кулачи Тархан и Совинг возглавили посольство тайшей Дайчина и Ельдена. Целью посольства было получение российского подданства и подтверждение верности Российскому государству. Посольство 1644 г. стало важным этапом на пути установления конструктивных контактов России и Калмыцкого ханства. Посольство предприняло попытку сгладить политический конфликт в регионе, укрепить экономическую основу российско-калмыцкого взаимодействия.[2] Однако посольство 1644 г. не повлекло за собой конкретных политических результатов, т. к. на этом этапе калмыцкая светская элита выступала против выдачи заложников (аманатов).

Тогда же было предпринято ответное российское посольство в калмыцкие улусы. Перед его главой сотником А. Б. Кудрявцевым стояла задача привести калмыцких тайшей к шерти, обеспечить участие калмыцких войск в российском походе на Крым. Необходимость выдачи аманатов затруднила принятие шерти, т. к. тайша Лаузан отказался от принятия условий российской стороны.[3] Отметим, что на раннем этапе русско-

[1] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1644. Д. 1. Л. 33.
[2] Кичиков М.Л. Образование Калмыцкого ханства. Элиста, 1994. С. 75.
[3] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1645. Д. 2. Л. 228.

калмыцких взаимоотношений отказ от выдачи аманатов мотивировался родством торгоутской династии с Чингисханом.[1]

Военный конфликт 1642 г. продолжился и в 1645 г., когда осенью от джунгарского Батура-хунтайджи к тайшам Ельдену, Лаузану, Намо-Сереню и Шункею прибыло посольство во главе с буддийскими священнослужителями. Посольство обвинило калмыцкую сторону в несоблюдении законов 1640 г. и потребовало выплату штрафа (1 тыс. ясыря, 1 тыс. верблюдов, 10 тыс. лошадей, 500 калмыцких семей).[2] Позднее условия послов были выполнены калмыцкими тайшами, но в меньшем объеме. Требование об откочевке в Джунгарию не было удовлетворено, поскольку съезд с «улусными калмыцкими лучшими людьми» не состоялся.[3]

Доктрина иерархов школы Гелуг об объединении ойратов не могла быть реализована в 40-е гг. XVII в. из-за нежелания калмыцких тайшей консолидироваться с «дальними калмыками». Отметим использование джунгарскими тайшами буддийской церкви в межойратских переговорах в качестве последнего аргумента дипломатии. Участие буддийского духовенства в дипломатической акции демонстрировало силу направляющей стороны, привлекшей к себе авторитетную клерикальную элиту, способную оказать влияние и на калмыцкое буддийское духовенство.

В 1645 г. было отправлено новое посольство от лица джунгарского духовенства в калмыцкие улусы («60 лам и цорджи, а с ними калмыцких людей человек 300»), которое снова предпринимает попытки консолидации ойратов в рамках визита и проповеди в Калмыцком ханстве.[4]

Судя по совпадению периода осуществления влиятельных и масштабных посольств в улусы Хо-Урлюка при участии буддийского духовенства и программы проповеднической деятельности Зая-Пандиты, вполне аргументированным может стать вывод о том, что ойратский

---

[1] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1636. Д. 1. Л. 65.
[2] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1645. Д. 1. Л. 89.
[3] Там же. Л. 64.
[4] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1645. Д. 1. Л. 92.

просветитель и миссионер мог стать во главе одного из посольств. Так, биограф Зая-Пандиты утверждал, что просветитель встретился с владельцами Лаузаном, Гумбо-Ильдэнгом, Кэрсэном, а также с представителями всех сословий Калмыцкого ханства, посетив в 1645 г. приволжских калмыков со своим кочевым монастырем.[1] В. Т. Тепкеев считает, что именно благодаря авторитету Зая-Пандиты конфликт между чакарскими и торгоутскими владельцами разрешился миром.[2]

Участие буддийской церкви в разрешении многолетнего конфликта в ойратском союзе в 40-е гг. XVII в. свидетельствует о формировании политической традиции участия буддийского духовенства в наиболее значимых дипломатических акциях. Действительно, время осуществления джунгарского посольства совпадает со временем визита монастыря Зая-Пандиты в Калмыцкое ханство. Это позволяет сделать вывод о том, что джунгарская элита системно привлекала миссионеров Гелуг для решения политических задач. Данный тезис подтверждает информация о посольствах других миссионеров Гелуг к торгоутам, в частности, речь идет о проповедниках Райрваг Номин-хане Дарджа габджу, Камбо Номин-хане и Индзан-хутугте.[3] О посольствах упоминалось и в российской межведомственной переписке. Российская сторона не участвовала в дипломатическом взаимодействии калмыков и джунгарских тайши. Вместе с тем активное участие буддийского духовенства в столь значимых переговорах подчеркивало политический вес буддийской церкви и для правительства России.

Угроза военного развития конфликта с джунгарскими владельцами активизировала калмыцкие дипломатические контакты с российским правительством. Документы свидетельствуют, что буддийская атрибутика

---

[1] Норбо Ш. Зая Пандита / пер. со старомонг. Элиста, 1999. С. 46.

[2] Тепкеев В.Т. Русские источники о пребывании хутугты Зая-Пандиты у волжских калмыков в 1645–1646 гг. (по материалам РГАДА) // Память мира: историко-документальное наследие буддизма: материалы Междунар. науч.-практ. конф. М., 2011. С. 259.

[3] Норбо Ш. Зая Пандита / пер. со старомонг. Элиста, 1999. С. 169–170, 211.

становится легитимирующим элементом русско-калмыцких политических отношений. Например, посетивший калмыцкие улусы с посольством А. Кудрявцев получил предписание от Посольского приказа о легитимации шертей буддийскими священнослужителями.[1]

В 1647 г. начинается новый этап в русско-калмыцких отношениях, характеризующийся активизацией переговоров и уступками со стороны светской и клерикальной элит Калмыцкого ханства. Возвращение Дайчина из Тибета в ханство открывает период конструктивного взаимодействия с правительством России. После переговоров с посольством В. Голубцова 1648 г. в калмыцких улусах тайша Дайчин посылает своих представителей в Астрахань и Уфу для очередного подтверждения подданства России.[2]

С 1649 г. в русско-калмыцких переговорах важнейшим стал территориальный вопрос, обостренный откочевкой из Джунгарии в район рек Сырта и Эмба улусов владельцев Даяна-Омбо и Кунделена Убаши. Новые политические реалии обусловили стремление калмыцкой светской элиты активизировать переговорный процесс с Россией с целью добиться перехода на крымскую сторону Волги.[3]

Разрешение проблемы кочевий на «Ногайской стороне» и свободной торговли калмыков в поволжских городах российское правительство ставило в прямую зависимость от выдачи заложников калмыцкими тайшами. Обрядовая сторона переговорного процесса постоянно менялась.

Так, послы Дайчина Чеглан и Таган в июне 1650 г. при принесении шерти использовали как ритуалы, относящиеся к добуддийским верованиям («…рассекли собаку серую и меж пищалей проходили…»), так и атрибутику буддийской традиции (клятвы на религиозной литературе, культовых

[1] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1645. Д. 2. Л. 327.
[2] Кичиков М.Л. Образование Калмыцкого ханства. Элиста, 1994. С. 80.
[3] Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период. М., 1954. С. 111.

статуэтках, четках).[1] Расширить пределы калмыцких кочевий и добиться нужных калмыкам итогов переговоров не позволило отсутствие аманатов.[2]

Наряду с активизацией внешнеполитической деятельности буддийского духовенства Калмыцкого ханства в рамках реализации программы по объединению разрозненных ойратских ханств, буддийская церковь продолжала активно налаживать контакты с российским правительством.

А. В. Цюрюмов отмечает, что одним из факторов создания калмыцкой государственности было решение территориального вопроса.[3] Отметим участие буддийской церкви в переговорах о решении территориального вопроса с российской стороной. В 1650 г. в переговорах российских властей с Дайчином зафиксировано участие верховного ламы Калмыцкого ханства. В российско-калмыцкой дипломатии отмечается факт обращения «калмыцкого хутугты» к московскому архимандриту. Еще в 1649 г. Астраханская приказная палата сообщала о выделении содержания прибывшему посольству от калмыцкого «кутуклея» во главе с Амергенем.[4]

Посол от хутугты – «Дайчинов молебщик Амерга» – принимал участие в калмыцком посольстве в Москву, которое в очередной раз стремилось решить территориальный вопрос и получить разрешение на торговлю калмыков в российских городах.[5] Значимость политического статуса буддийского духовенства подчеркнута подписанием обращения Дайчином и «калмыцким хутугтой».

В 1650 г. тибетские иерархи Гелуг впервые легитимировали статус главы Калмыцкого ханства. Далай-лама V Нагван Лопсан Гьямцо наделил тайшу Дайчина в 1650 г. ханским титулом и печатью. Габан Шараб, историк

---

[1] НА КИГИ РАН. Ф. 4. Оп. 2. Д. 44. Л. 11.

[2] Кичиков М.Л. Образование Калмыцкого ханства. Элиста, 1994. С. 85.

[3] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 119.

[4] АСПбИИ РАН. Ф. 178. Оп. 1. Д. 2224. Л. 1–2.

[5] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1650. Д. 1. Л. 136–136 об.

XVIII в., свидетельствовал об отказе Дайчина от титула хана.[1] М. Л. Кичиков этот факт объясняет стремлением Дайчина на данном этапе наладить конструктивное взаимодействие с российскими властями.[2] М. М. Батмаев обосновывает отказ Дайчина отсутствием социально-политических условий для образования института ханской власти в калмыцком обществе.[3] Японская исследовательница Дж. Мияваки отмечает восстановление традиции взаимодействия светской элиты и буддийских иерархов, восходящей к Хубилаю и Пагба-ламе, в период взаимодействия ойратов и школы Гелуг именно в это время, связывая с ним массовое распространение титулатуры хана у ойратов, которую школа Гелуг использовала как инструмент в реализации собственных политических целей.[4]

Отказ Дайчина от ханского титула представляется исторической легендой. Получение титула хана Дайчином в 1650 г. было предопределено его активной внутренней и внешней политикой. Этот статус закреплял его политическое доминирование в Калмыцком ханстве и позволял активизировать дипломатические контакты. Представляется маловероятным, что титул был направлен Дайчину по инициативе тибетских иерархов. Претендент на высокий политический титул в монгольской традиции XVII–XVIII вв. для его получения непосредственно от иерархов Гелуг должен был организовать соответствующее посольство в Тибет. На наш взгляд, подобное обращение могло иметь место в одной из паломнических поездок Дайчина в Тибет в 1654 г., о чем источники сообщают: «…а сам де Дайчин-тайша уехал по своей вере к мольбищу молиться».[5]

Вместе с тем Е. Л. Беспрозванных считает, что формирование системы отношений «лама – милостынедатель» через наделение ханским титулом

---

[1] Габан Шараб. Сказание об ойратах // Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969. С. 147.

[2] Кичиков М.Л. Образование Калмыцкого ханства. Элиста, 1994. С. 80.

[3] Батмаев М.М. Социально-политический строй и хозяйство калмыков в XVII–XVIII вв. Элиста, 2002. С. 249.

[4] Miyawaki J. On the oyirad khanship // Aspects of Altaic Civilisation. Bloomington, Indiana. 1999. Pp. 151–152.

[5] АСПбИИ РАН. Ф. 178. Оп. 1. Д. 3035. Л. 18.

светского правителя было одной из отличительных черт внешней политики Далай-ламы V Нагван Лопсан Гьямцо.[1] Отметим, что Дайчин и его окружение в официальной переписке 1650-х гг. используют ханский титул.[2] В частности, А. В. Цюрюмов отмечает, что уже в 1651 г. Алексей Михайлович именовал Дайчина ханом.[3]

Вышеперечисленное позволяет выдвинуть предположение о принятии Дайчином ханского титула в 1650 г. Вместе с тем внутриполитическая ситуация в ханстве и непростые отношения с российской стороной не позволили Дайчину сформировать систему единоличного правления, легитимированную санкцией Далай-ламы.

Шерть, подписанная 4 февраля 1655 г. калмыцкими послами Дуралы-тарханом, Серен-тайшой и зайсангом Чокулой в Бальчинском городке (под Астраханью), стала результатом переговорного процесса, который был санкционирован в 1648 г. Дайчином.[4] Российские власти уделяли особое внимание организационной стороне подписания шертных грамот, придавая им большее значение, чем калмыцкие правители. Представители России, собрав информацию о традициях организации договорных отношений, принятых у калмыков, настаивали на том, чтобы в переговорном процессе присутствовали «знатные, природные калмыки». Татарские мурзы сообщали астраханскому воеводе, что «калмыцкой клятве на бурхане верить можно».[5]

В шерти от 4 февраля 1655 г. был отчасти разрешен территориальный вопрос, что в значительно степени укрепило формирующуюся калмыцкую государственность. Так, согласно этому договору, российские власти позволили калмыкам кочевать по Ахтубе и Белушью, по «ногайской

---

[1] Беспрозванных Е.Л. Лидеры Тибета и их роль в тибето-китайских отношениях XVII–XVIII вв. Волгоград, 2001. С. 103.

[2] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1653. Д. 1. Л. 7.

[3] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в 1724–1741 гг.: хроники династийных междоусобиц. Элиста, 2005. С. 22.

[4] Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период. М., 1954. С. 116.

[5] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1655. Д. 1. Л. 63.

стороне».[1] Кроме того, с момента подписания данного документа калмыки принимали «вечное послушание» по отношению к России и должны были участвовать в российских военных операциях. Все это сыграло едва ли не решающую роль в налаживании конструктивного русско-калмыцкого взаимодействия.

Образование и укрепление Калмыцкого ханства как административно-территориальной единицы в составе Российского государства во второй половине XVII в. происходило в несколько этапов. Одним из важнейших этапов стали переговоры 1657 г., когда Москву посетило калмыцкое посольство во главе с Кучук-тарханом и Бек-багшой с донесениями от калмыцкой знати. Посольство сообщало о принятии тайшами присяги «…со всеми улусами в вечном российскому государству подданстве», о выдаче аманатов в Астрахань.[2] Важной особенностью очередного принятия шерти стало определение в аманаты представителей калмыцкой аристократии. Шерть, легитимированная святостью буддийского учения, скрепленная клятвой на основных элементах культовой практики (священные тексты, бурханы), была подкреплена и высоким статусом аманатов. По сообщению послов, Дайчин-тайша «…на Куране шерть учинил (на устье р. Кутум под Астраханью – А. К.) и аманатов своего родства в Астрахань дал».[3]

По мнению П. С. Преображенской, именно 1657 г. становится годом окончательного принятия калмыками русского подданства.[4] Шерть 1657 г. решила важнейшие территориальные и экономические вопросы. Например, были установлены пределы кочевий: по ногайской стороне – до Самары, по крымской – до Царицына. Элита калмыцкой аристократии теперь могла

[1] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1655. Д. 2. Л. 110.
[2] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1657. Д. 2. Л. 1, 8.
[3] Там же. Л. 17.
[4] Преображенская П.С. Калмыки в первой половине XVII в. Принятие калмыками (торгоутами и дербетами) русского подданства: автореф. … канд. ист. наук. М., 1963. С. 3.

ежегодно получать жалование, а Царицын, Черный Яр, Самара и Саратов были определены как места беспошлинной торговли.[1]

На протяжении второй половины XVII в. буддийское духовенство активно участвовало в российско-калмыцких дипломатических контактах, зачастую политическое взаимодействие с духовенством было инспирировано именно российской стороной. Отметим, что уже со второй половины XVII в. клерикальная элита калмыков стала восприниматься правительством и его региональными представителями в качестве активного субъекта внутренней и внешней политики Калмыцкого ханства, способного стать союзником при решении значительных социально-политических задач в регионе.

Российские дипломаты (И. Горохов и др.) именно в 50-е гг. XVII в. впервые обратились непосредственно к буддийскому духовенству Калмыцкого ханства с просьбой о заключении соглашения, согласно которому калмыцкие войска могли бы участвовать в походе против Крымского ханства. Буддийское духовенство согласилось оказать помощь правительству в подготовке военного похода за «почести немалые» (денежное вознаграждение).[2]

В 1661 г. во главе ханства встал тайша Мончак, который был наделен российским правительством «серебряной булавой… и белым царским знаменем».[3] Июльская и декабрьская шерти, заключенные в 1661 г., вновь подтвердили российское подданство калмыков и укрепили социально-политический статус Калмыцкого ханства и его правителя в регионе. Буддийская церковь калмыков принимала участие в подписании шертей. Ритуальная клятва на бурханах завершала процедуру шерти.[4]

Отметим, что в конце 50-х – начале 60-х гг. XVII в. буддийское духовенство реже упоминается в переговорном процессе, продолжая выполнять посольские функции.

---

[1] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1657. Д. 1. Л. 7.
[2] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1660. Д. 4. Л. 71.
[3] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1655. Д. 1. Л. 110.
[4] Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830. Т. 1. С. 531.

В 1660-е гг. калмыцкое буддийское духовенство привлекается для участия в дипломатических миссиях региональной светской элиты. Астраханский воевода князь Г. С. Черкасский сообщал в Посольский приказ о прибытии в Астрахань в январе 1662 г. посольства дербетского тайши Солом-Серена во главе с Эрке-багшой.[1] Целью посольства было «заверение» в вечной службе государю и сообщение о походе на Крым войск тайши. Кроме того, в 1663 г. было предпринято два посольства во главе с буддийскими монахами. В Астрахань прибыл посол Дайчина эмчи-лама, а в Царицын – посол Мончака манджи.[2]

В XVII в. на интенсивность русско-калмыцких отношений серьезно влияли политические конфликты между калмыцкими владельцами. Так, в 1669 г. внутриполитическая ситуация в Калмыцком ханстве была обострена смертью Мончака. Группировки тайшей Бока и Дугара откочевали к азовским татарам. В 1670 г. хошоутовский Аблай напал на улусы Дайчина, что существенно осложнило ситуацию.[3] В условиях кризиса Аюка стремился найти политических союзников в лице России и Джунгарского ханства.

При активном содействии буддийского духовенства 27 февраля 1673 г. Аюкой под Астраханью была дана шерть. Документ, созданный при участии князя Я. Н. Одоевского, в тот период состоявшего в должности астраханского воеводы, закреплял базовые разделы соглашений 1660–1661 гг. Его завершала ставшая уже обычной формула принесения клятвы с использованием священных буддийских книг, статуэток и четок. Руку к грамоте приложил вместо Аюки багши Чечен-Запсан.[4]

Традиционная для взаимодействия России и Калмыцкого ханства в XVII в. система регулярного шертвования сохраняется и в период правления

---

[1] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1662. Д. 1. Л. 26.

[2] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1663. Д. 1. Л. 93, 152.

[3] Батмаев М.М. Внутренняя обстановка в Калмыцком ханстве в конце XVII в. // Из истории докапиталистических и капиталистических отношений в Калмыкии. Элиста, 1977. С. 368.

[4] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1673. Д. 2. Л. 1 об.

Аюки. Форма присяги, содержавшей обязательную легитимацию клятвы с атрибутами буддийского учения, практически не видоизменилась.

Наряду с присутствием буддийского духовенства и атрибутики при процедуре шертвования в 70–80-е гг. XVII в., в текст присяг включались пункты, напрямую затрагивавшие интересы буддийской церкви. К. В. Орлова отмечает начало активной миссионерской деятельности Русской православной церкви среди калмыков именно в этот период. По шерти 1673 г. христианизация калмыков была юридически оформлена, по шерти 1683 г. крещеные калмыки уже не возвращались в улусы.[1] Если в XVIII–XIX вв. отмечается обеспокоенность и противодействие буддийской церкви православной экспансии, то о реакции буддийского духовенства на начало процесса в XVII в. источники умалчивают.

В 1670–1690-е гг. Аюка вводит буддийское калмыцкое духовенство в состав посольств, направляемых в Москву. Астраханские воеводы и Приказная палата упоминали несколько буддийских священнослужителей, регулярно бывших послами Аюки – Чекул-лама Белектуев, Эрке-мулла.[2] К 1674 г. исследователи относят сведения о двух возглавляемых духовенством посольствах, целью которых стало решение вопроса об отношениях казачества с Калмыцким ханством, а также возможность участия его конницы в походе России на Крым. Речь идет о посольствах багши Унитея (Унюдея) и багши Биликты.[3] Отметим, что в связи с задержкой калмыцких послов во главе с багшой Биликтой, направленных с донесением на донское казачество, в Крымском походе отказался принимать участие Аюка.[4]

Получило аудиенцию у царя Алексея Михайловича и прибывшее 12 августа 1674 г. в Москву посольство багши Унитея, который извещал о

---

[1] Орлова К.В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX в. М., 2006. С. 41–42.

[2] АСПбИИ РАН. Ф. 178. Оп. 1. Д. 6894. Л. 7, 46; РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1690. Д. 2. Л. 12; РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1690. Д. 3. Л. 2; РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1690. Д. 6. Л. 24.

[3] Посольские книги по связям России с Калмыцким ханством 1672–1675 гг.: сб. док. Элиста, 2003. С. 73.

[4] Посольские книги по связям России с Калмыцким ханством 1672–1675 гг.: сб. док. Элиста, 2003. С. 86.

походе на Азов калмыцкой конницы, возглавляемой владельцем Солом-Серенем. Кроме того, посол вручил правительству послания от Аюки и светской аристократии ханства.[1]

Буддийская церковь калмыков в XVII в. активно взаимодействовала с монастырскими центрами Тибета. В конце 1670-х гг. в Тибет была послана группа калмыков для пополнения кадров национального духовенства. Так, Шакур-лама, получив соответствующее образование и пройдя службу при монастырях Тибета, в XVIII в. возвращается в Калмыцкое ханство. В Пекине дзасакту-ламой становится лама Аранджамба.[2] А. М. Позднеев упоминал Поконг-ламу, учившегося в тибетских монастырях и установившего монашеские обряды в 12 монастырских комплексах хана Аюки.[3]

Статус Аюки в качестве главы Калмыцкого ханства во второй половине 1670–1680-х гг. существенно укрепляется. Дипломатические контакты с правительством России активизируются. Клерикальная элита калмыков продолжает осуществлять руководство посольствами, вести переговоры о наиболее злободневных проблемах Калмыцкого ханства. В феврале 1681 г. глава калмыцкого посольства багша Унитей проводит переговоры в Посольском приказе об участии калмыцких владельцев Мункотемира и Замсы в Крымском походе.[4] В конце XVII в. Унитей-багши регулярно приезжает в Астрахань за жалованием Аюке-хану.[5]

В 1690 г. Далай-лама VI Цанйан Гьямцо вручает Аюке ханскую печать и ханский титул.[6] Если факт наличия ханского титула у тайшей Дайчина и Мончака является спорным в историографии вопроса, то получение ханского титула от Далай-ламы Аюкой в 1690 г. не вызывает сомнения, поскольку оно подтверждено значительным комплексом источников. Японская

---

[1] Посольские книги по связям России с Калмыцким ханством 1672–1675 гг.: сб. док. Элиста, 2003. С. 88.

[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 63. Л. 36.

[3] АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Д. 6. Л. 10 об.

[4] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1681. Д. 1. Л. 2.

[5] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1694. Д. 1. Л. 11.

[6] Лунный свет: Калмыцкие историко-литературные памятники / ред.-сост. А.В. Бадмаев. Элиста, 2003. С. 116–117.

исследовательница Дж. Мияваки считает, что Аюка позиционировал себя как чингизид, и это стало дополнительной мотивацией для получения ханского титула.[1] А. В. Цюрюмов отмечает значимость данного события, подчеркивая, что получение ханской печати Аюкой от главы школы Гелуг способствовало активизации калмыцко-джунгарского взаимодействия, повышению политического статуса Калмыцкого ханства, легитимации формирующейся торгоутской династии.[2] С 1690 г. инвеститура Далай-ламы стала важнейшей частью политической жизни Калмыцкого ханства. По мнению В. В. Трепавлова, тибетская инвеститура (ханское звание, тронное имя, печать) играла важную роль в ханской легитимации, наряду с избранием съезда владельцев и российской инвеститурой.[3]

Интересную версию процесса передачи ханского титула Аюке приводит сопровождавший китайское посольство в ханство в 1714 г. офицер Ю. Х. Шницер в «Известии об аюкских калмыках». Он пишет, что первым ханский титул Аюке даровал китайский император, после которого с соответствующим предложением выступил глава школы Гелуг Далай-лама. Затем титул подтвердил контайша, предложивший Аюке свою сестру в жены.[4] По версии, которую услышал Шницер, вердикту Далай-ламы предшествовало решение императора Сюань-Е. Эту версию можно расценивать как историческую легенду, которую использовали китайские послы, подменяя последовательность лиц, признавших Аюку ханом, для подчеркивания значимости роли китайского императора в регионе. Если обращения к авторитету Далай-ламы для подтверждения статуса светского правителя ханства фиксируются и до правления Аюки, и после него, то обращения к императору Китая со схожей целью не отражены в источниках.

---

[1] Miyawaki J. The legitimacy of khanship among the oyirad (kalmyk) tribes in relation to the Cinggisid Principle // The Mongol Empire and Its Legasy. Leiden, 1999. Pp. 319–331.

[2] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 85.

[3] Трепавлов В.В. Российское подданство калмыков в ритуалах и символах (из истории этнической политики XVII–XIX вв.) // Вестн. Калмыц. ин-та гуманитар. исслед. РАН. 2014. № 4. С. 15–16.

[4] СПбФ АРАН. Р. II. Оп. 1. Д. 92. Л. 9–9 об.

Анализируя политическую ситуацию в Джунгарии, можно сделать вывод о стремлении иерархов Гелуг сформировать пробуддийски настроенную коалицию в лице джунгарского Бошокту-хана и калмыцкого Аюки.

Консолидация монголов при поддержке Гелуг являлась основной целью политики получившего от Далай-ламы V почетный титул Галдан («Галдан – опора Учения») Палзин Бошокту-хана.[1] Однако в период его правления (1671–1697 гг.) связи с Калмыцким ханством были довольно слабыми и активизировались лишь во время правления Цеван-Рабтана (1697–1727 гг.).

Таким образом, на начальном этапе социально-политических контактов буддийской церкви калмыков с Российским государством формируются основные направления и определенная специфика этого взаимодействия.

Ойраты были знакомы с буддизмом еще с конца XII в. В XVII в. буддийское учение получило свое распространение в форме школы Гелуг, в рассматриваемый период преобладавшей в Тибете и ориентированной на теократическую модель правления. Используя традиционную для буддийской церкви схему распространения доктрины на национальном уровне, духовенство в контакте с ойратскими тайшами формирует национальную монашескую общину, национальную письменность, национальные законы 1640 г., ориентированные на защиту социально-экономических и политических интересов буддийской церкви.

В XVII в. буддийская церковь, окончательно укрепившаяся в социокультурной и политической системе ойратского союза, начинает распространять свое политическое влияние и на отдаленные от центра этнополитические группировки, одной из которых становятся торгоутские улусы Хо-Урлюка. Буддийская идеология и духовенство сыграли большую роль на начальном этапе политической консолидации формирующегося

[1] Rossabi M. China and Inner Asia. From 1368 – To the Present Day. London, 1975. P. 119.

Калмыцкого ханства в 30–40-е гг. XVII в., в период выдвижения тайшей Хо-Урлюка и Дайчина, сосредоточения власти у торгоутской династии.

В рассматриваемый период буддийская церковь, как наиболее социально активный, консолидированный и политически ориентированный общественный институт, участвует в наиболее значимых политических процессах, происходивших в рамках добровольного вхождения калмыков в состав России. Буддийское духовенство калмыков способствовало консолидации владельцев, формированию монархической традиции, обладая легитимирующим статусом, активно привлекая духовный авторитет Далай-ламы для повышения статуса торгоутской династии в регионе. Буддийская церковь сформировала комплекс представлений о социальной стратификации общества, выступая за преодоление внутриполитических противоречий и создавая предпосылки политогенеза Калмыцкого ханства.

Идеология буддизма способствовала обеспечению регионального и международного признания ханства, закладке правовой базы политического взаимодействия не только с Джунгарским ханством, но и с Россией.

ГЛАВА 3. ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ И БУДДИЙСКОЙ ЦЕРКВИ КАЛМЫКОВ В XVIII в. (ДО 1771 г.)

3.1. Буддийское духовенство калмыков в период образования Российской империи

С конца XVII в. формирующаяся Российская империя начинает борьбу за выход к Балтийскому и Черному морям, активизируется восточная политика государства. Калмыцкое ханство играет важную роль в реализации внешнеполитических задач России, охраняя южные границы государства, активно участвуя в военных кампаниях Северной войны (1700–1721 гг.), в войнах с Турцией, в Персидском походе (1722–1723 гг.). Буддийское духовенство продолжает играть активную роль в русско-калмыцком дипломатическом взаимодействии, оказывая влияние на внутреннюю и внешнюю политику Калмыцкого ханства.

В конце XVII в. активизируется взаимодействие буддийской церкви и правительства России. Представители клерикальной элиты, возглавлявшие дипломатические миссии хана Аюки, не только передавали послания калмыцких тайшей российским властям, но и осуществляли политические консультации. Общение с калмыцким буддийским духовенством фиксировалось в «расспросных речах» посылаемых лам. В конце XVII в. наиболее активно с правительством России и региональными властями взаимодействовали гецуль Эрке и багша Унитей, возглавлявшие посольства в Астрахань и Москву.[1] Последний достаточно часто упоминался в 90-е гг. XVII в. в документах Посольского приказа как посол Калмыцкого ханства в Москве.[2]

---

[1] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1690. Д. 1. Л. 3; РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1692. Д. 2. Л. 2, 22, 28; РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1699. Д. 2. Л. 1.

[2] АВ ИВР РАН. Р.II. Оп. 1. Д. 355. Л. 132.

Политическая ситуация в конце XVII – начале XVIII вв. в Калмыцком ханстве усугубляется расколом в правящей династии, о чем свидетельствовали политические, семейные и другие конфликты между ханом и его сыновьями Чакдоржапом и Санжипом. Кризис в торгоутской династии приводит к откочевке улуса Санжипа в 1701 г. в Джунгарию.[1] Кризисная ситуация повлияла на внешнюю и внутреннюю политику ханства. Откочевка Санжипа в Джунгарию стала частью дипломатического взаимодействия калмыцких владельцев с джунгарским Цеван-Раптаном.[2]

Охлаждение калмыцко-джунгарских отношений в 1701 г. было спровоцировано захватом улуса Санжипа ханом Джунгарии Цеван-Рабтаном, конфликт с которым существенно ограничил традиционные и насущно необходимые для калмыков паломнические поездки, а следовательно, и контакты с иерархами Гелуг политического и религиозного характера.

Восточная политика ханства на этом этапе была относительно самостоятельной, но Россия активно защищала свои интересы, оказывая влияние на калмыцко-китайские и калмыцко-джунгарские дипломатические контакты. В начале XVIII в. Россия была заинтересована в налаживании дипломатических отношений с Джунгарией и Цинской империей. Главной мотивацией России была защита Сибири и налаживание конструктивного взаимодействия с восточными соседями. Наличие традиции взаимодействия светской и клерикальной элит Калмыцкого ханства с Джунгарией и Китаем, заинтересованность в калмыцкой военной помощи с их стороны использовались правительством как способ решения собственных внешнеполитических задач. В начале XVIII в. российское правительство осознало необходимость контроля над калмыцкой дипломатической активностью в восточном направлении. Самостоятельная и непредсказуемая

---

[1] Батмаев М.М. Внутренняя обстановка в Калмыцком ханстве в конце XVII в. // Из истории докапиталистических и капиталистических отношений в Калмыкии. Элиста, 1977. С. 47.

[2] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 151.

политика калмыцких правителей, способных вмешаться в китайско-джунгарский конфликт, могла изменить баланс сил в регионе и нанести ощутимый вред российской восточной политике.

Сложившаяся в 1701 г. внешнеполитическая ситуация стала предлогом для реализации внешнеполитического взаимодействия калмыков с Китаем. Активное до захвата улусов Санджибом калмыцко-джунгарское взаимодействие было прервано. Несмотря на обращения хана Аюки непосредственно к Петру I за помощью в решении вопроса о возвращении улусов, кризис так и не был преодолен.[1]

Китайское правительство ставило перед собой задачу заключения военно-политического союза с Аюкой для борьбы с Цеван-Рабтаном. Китай в начале XVIII в. инициирует переговоры с Калмыцким ханством для заключения союза и организации военной кампании против Джунгарии.[2]

Традиция буддийского паломничества стала косвенным поводом для активизации калмыцко-китайского взаимодействия. В XVII – начале XVIII вв. существовало два маршрута буддийского паломничества из Калмыцкого ханства в Тибет. Наиболее короткий путь – через Джунгарию с 1701 г. был закрыт для калмыцких буддистов. Маршрут второго пути проходил через территорию Цинской империи, что требовало налаживания калмыцко-китайских дипломатических отношений. Так, племянник Аюки Арабджур, совершавший паломничество в Тибет, из-за конфликта с Джунгарией в 1701 г. был вынужден возвращаться в ханство через Китай. Арабджур был задержан китайским правительством в 1703 г., а вскоре получил кочевья около заставы Цзяюйгуань и княжеское достоинство «бэйсэ».[3] Для возвращения калмыцкой делегации Аюка вновь активизирует дипломатическое взаимодействие с Китаем.

---

[1] Златкин И.Я. История Джунгарского ханства (1635–1758). М., 1983. С. 222.

[2] Мясников В.С., Шепелева Н.В. Империя Цин и Россия в XVII – начале XX вв. // Китай и соседи в новое и новейшее время. М., 1982. С. 55.

[3] Русско-китайские отношения в XVIII в.: материалы и док. М., 1978. Т. 1. С. 439.

Традиционным проводником дипломатических усилий хана Аюки являлось буддийское духовенство. Посольские функции клерикальной элиты ханства осуществлялись и в России, и за ее пределами. В Китай ранее был направлен Эрке-гецуль, побывавший в 1698 г. в Пекине, где получил аудиенцию у императора и был отправлен в ханство.[1]

Активизация калмыцко-китайского взаимодействия для осуществления традиционного буддийского паломничества привлекла внимание правительства России к его скрытой политической составляющей. Отметим, что уже в начале XVIII в. многие российские государственные деятели (сибирский губернатор М. П. Гагарин, канцлер Г. И. Головкин) высказывались против активизации калмыцкого паломничества в Тибет, которое, по их мнению, косвенно влияло на ухудшение российско-китайских отношений.[2]

В 1709 г. посланец Аюки Лаузан вновь просит об организации калмыцкого посольства к Далай-ламе. В письме Аюки, переданном Лаузаном, хан обращается к правительству с просьбой о содействии в возвращении калмыцких посланцев из Тибета: «…один как послан семь лет, другому – пять…».[3]

Заинтересованность Аюки во взаимодействии с Китаем активизирует китайскую и российскую дипломатии, усиливает политическое присутствие России в Калмыцком ханстве. Поводом для организации китайского посольства к Аюке-хану стала конкретизация пути возвращения Арабджура в Калмыцкое ханство. Главной задачей этого внешнеполитического взаимодействия было заключение военно-политического союза Китая и Калмыцкого ханства против Джунгарии.[4]

---

[1] Русско-китайские отношения в XVIII в.: материалы и док. М., 1978. Т. 1. С. 471.

[2] Там же. С. 138.

[3] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1709. Д. 4. Л. 5.

[4] Чимитдоржиев Ш.Б. Взаимоотношения Монголии и России в XVII–XVIII вв. М., 1978. С. 131.

Посольство Тулишэня, ставшее первым крупным визитом представителей китайского правительства в Россию, отправилось из Пекина 12 июня 1712 г. По указу Петра I посольство было сопровождено российскими представителями в Калмыцкое ханство.[1]

В свою очередь, встревоженное вероятностью применения войск Аюки в столкновениях Китая и Джунгарского ханства российское правительство осуществляет действия упреждающего характера, предписывая казанскому губернатору П. М. Апраксину провести переговоры с Аюкой и удержать хана от военного похода. Указом Сената Аюке было запрещено заключать с Цинской империей военно-политический союз против Джунгарского ханства.[2] Складывающийся государственный аппарат Российской империи активно контролировал дипломатическую деятельность калмыцкой светской и духовной элит, направляя ее в нужное русло. К этому времени российские власти позаботились о том, чтобы ограничить дипломатические контакты Калмыцкого ханства с Китаем, запретив проезд калмыцким послам через сибирские города.[3]

Отметим, что в июне 1714 г. буддийское духовенство активно участвовало в приеме китайского посольства в Калмыцком ханстве. В ходе переговоров обсуждались и вопросы, непосредственно затрагивавшие интересы буддистов ханства. Бесперебойные контакты с Тибетом были насущной необходимостью для буддийской церкви калмыков. Конфликт Калмыцкого ханства и Джунгарии мешал взаимодействию с тибетскими иерархами. Для калмыцкой буддийской традиции приостановка паломничества означала фактическую изоляцию, угрозу существования и реализации ее социально-политических планов и задач. Именно в начале XVIII в. буддийским духовенством калмыков активно поднимался вопрос о

[1] Русско-китайские отношения в XVIII в.: материалы и док. М., 1978. Т. 1. С. 132.

[2] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 145.

[3] Русско-китайские отношения в XVIII в.: материалы и док. М., 1978. Т. 1. С. 136.

политическом союзе Калмыцкого ханства и Джунгарии для поддержки иерархов Тибета.

Комплекс исторических источников конца XVII в. свидетельствует о том, что гецуль Эрке, пропавший в Китае в 1699 г., был одним из политических лидеров буддийского духовенства ханства.[1] В ходе переговоров китайских послов с ханом Аюкой 7 июля 1714 г., проходивших при активном участии калмыцкого духовенства («ближние ламы» Арамджамба, Гэва и Самтан), поднимался вопрос о судьбе Эрке-гецуля, а также о вероятности ответного посольства в Пекин ламы Самтана.[2]

Нет оснований утверждать, что буддийская церковь калмыков была заинтересована в военном походе против Джунгарского ханства, т. к. это входило бы в разрез с главной внешнеполитической целью Гелуг в XVII – начале XVIII вв. Тибетские иерархи были ориентированы на объединение пробуддийских политических сил. Для упорядочения паломничества и упрочения политических связей с Тибетом клерикальная элита Калмыцкого ханства была ориентирована на конструктивные отношения с китайским правительством.

Посольство Тулишэня не смогло добиться у калмыцкой аристократии поддержки планов Китая по экспансии в Джунгарию. Китайские дипломаты убедились в том, что ханство будет соблюдать нейтралитет в случае войны Китая и Джунгарии. Аюка, как подданный России, не поддержал идею заключения антиджунгарского военно-политического союза, но его ответное посольство в Китай, отправленное якобы для торговых целей, было предпринято уже в сентябре 1714 г. и задержано на российской границе.[3] Отметим, что посольство Тулишэня активизировало российско-китайские

[1] НА РК. Ф.Р-145. Оп. 1. Д. 333. Л. 1.
[2] Русско-китайские отношения в XVIII в.: материалы и док. М., 1978. Т. 1. С. 471.
[3] Там же. С. 112.

дипломатические и культурные контакты, положив начало и российской духовной миссии в Китае.[1]

Необходимость защиты интересов внешней политики России предопределила контроль правительства за дипломатической активностью Калмыцкого ханства. Правительство России сдерживало внешнеполитическую деятельность Аюки и в дальнейшем, опасаясь участия ханства в китайско-джунгарском конфликте. Так, поступивший из Посольского приказа отказ на просьбу Аюки о пропуске посольства в Китай был мотивирован следующим образом: «за некоторыми препятствиями в тех странах».[2] Кроме того, с 1715 г. были ограничены осуществляемые через города Сибири паломничества в Тибет. Еще в начале XVIII в. задокументировано несколько паломничеств подобного рода (1702, 1704, 1709, 1715 гг.), но после активизации опасного для России китайско-калмыцкого взаимодействия количество паломничеств стало системно регулироваться правительством.[3] Российские власти, определив, что паломничество являлось скрытой формой внешнеполитических контактов ханства, старались ограничить связи калмыков с Тибетом и Китаем. Отметим, что 22 января 1715 г. казанскому губернатору П. С. Салтыкову канцлером Г. И. Головкиным было предписано запрещать пропуск в Китай послов хана Аюки, не получивших санкцию на поездку от правительства.[4]

Таким образом, проблема осуществления паломничества из Калмыцкого ханства в Тибет в начале XVIII в. переходит из религиозной сферы в политическую область. Являясь важной составляющей буддийской практики и ритуальной традиции, паломничество было насущно необходимо для всего населения ханства. Религиозные традиции и обряды оказывали влияние на культурную и социально-политическую жизнь Калмыцкого ханства.

---

[1] Адоратский Н. (иеромонах). История Пекинской духовной миссии в первый период ее деятельности // История Российской духовной миссии в Китае. М., 1997. С. 71.

[2] Русско-китайские отношения в XVIII в.: материалы и док. М., 1978. Т. 1. С. 156.

[3] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1709. Д. 4. Л. 6.

[4] Русско-китайские отношения в XVIII в.: материалы и док. М., 1978. Т. 1. С. 159.

Российское правительство осознавало, что, кроме отправления религиозных ритуалов и посещения монастырей и высших лиц Тибета, то есть базовой задачи паломничества, оно представляло собой легальную возможность для осуществления калмыцко-китайских дипломатических контактов. Российское чиновничество, ограничивая паломничество калмыков, в дальнейшем влияло на политическую ситуацию в ханстве, стимулируя клерикальную и светскую элиты к активному взаимодействию, обеспечивая поддержку российской политической линии.

С начала XVIII в. паломничество в Тибет становится формой вознаграждения за военные победы, внутриполитической лояльности правительства.

Правительство России, защищая собственные интересы в Центральной Азии, в начале XVIII в. не было заинтересовано в ограничении развития буддийской церкви в Калмыцком ханстве. Религиозная политика формирующейся империи не предполагала систему ограничений в отношении буддийского духовенства. Отметим, что к началу XVIII в. буддийская традиция калмыков прошла начальный период своего формирования при содействии иерархов Тибета. Так, в Тобольск из Тибета 4 сентября 1718 г. прибывает посольство калмыков с присланным по просьбе хана Аюки «хутухтой» (Шакур-ламой – А. К.), пятью эмчи-ламами, двенадцатью «работными людьми». В марте 1719 г. от Далай-ламы возвращается делегация Калмыцкого ханства в составе 24 человек.[1]

Непростая внутриполитическая обстановка в самом Тибете, а также поиск военно-политической поддержки Гелуг за пределами страны в начале XVIII в. способствовали развитию буддийской монастырской системы калмыков за счет привлечения тибетских лам и обучения неофитов в тибетских монастырях. Отметим, что именно на осуществление откочевки в Джунгарию была ориентирована деятельность в 20-е г. XVIII в. нового главы калмыцкой буддийской церкви Шакур-ламы.

[1] Русско-китайские отношения в XVIII в.: материалы и док. М., 1978. Т. 1. С. 182.

В начале XVIII в., несмотря на усиление торгоутской династии, политического статуса Аюки-хана – одного из значительных региональных лидеров юга России, противоречия внутри светской элиты ханства усугублялись. Российское правительство стремилось ограничить политическую самостоятельность светской и клерикальной элит калмыков, выстроить новую систему управления ханством. В этот период исследователи фиксируют низкий уровень активности клерикальной элиты Калмыцкого ханства, о чем свидетельствуют материалы АВПРИ и НА РК. Такое положение дел было обусловлено, во-первых, традиционной стагнацией политической деятельности клерикальной элиты при усилении светской национальной элиты; во-вторых, кризисом политической жизни в Тибете, который переориентировал буддийскую церковь на разрешение внешнеполитических вопросов; в-третьих, отсутствием сильного политического лидера; в-четвертых, усилением вмешательства российского чиновничества во внутреннюю и внешнюю политику Калмыцкого ханства.

После образования Астраханской губернии Указом Петра I от 22 ноября 1717 г. и освобождения казанского губернатора от ведения калмыцких дел главными региональными должностными лицами, определявшими специфику государственной политики в отношении калмыков, становятся астраханские губернаторы. В инструкции первому астраханскому губернатору А. П. Волынскому Петром I предписывалось с калмыками «иметь доброе и ласковое обхождение», но контролировать внутриполитическую ситуацию в ханстве.[1]

А. П. Волынский начал выстраивать систему контроля внешне- и внутриполитической деятельности светской и клерикальной элит калмыков. Посол Аюки Асан озвучил заинтересованность хана в организации паломничества в Тибет в 1721 г., сообщив в КИД о том, что Аюка стремился

[1] Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. СПб., 1830. Т. 6. С. 228.

самостоятельно возглавить паломничество к Далай-ламе.[1] Отметим, что личные паломничества верхушки светской элиты ханства в Тибет с конца XVII в. не осуществлялись. А. В. Цюрюмов приводит сведения об организации паломничества Аюки в Тибет в начале XVIII в., после его поражения в междоусобном конфликте с сыном Чакдоржабом.[2] Представители КИД пытались отговорить Аюку от небезопасной поездки в Тибет для поклонения Далай-ламе в письме от 6 апреля 1721 г., поскольку это противоречило интересам Российского государства и лично императора.[3] Отметим, что и губернатор А. П. Волынский получил предписание от КИД о предотвращении личного паломничества Аюки и необходимости оговорить с ханом фигуру его приемника.[4] Нет оснований считать, что хан Аюка в 1721 г. посредством паломнической поездки стремился решить некие политические задачи, однако в случае успеха этого паломничества смена власти в ханстве могла быть реализована с личным участием Аюки.

3.2. Буддийская церковь калмыков в междоусобицах 20–30-х гг. XVIII в.

XVIII в. – важнейший период в истории буддийской церкви Калмыцкого ханства. Эволюционировав из относительно небольшой социальной группы во влиятельный социально-политический институт ханства к концу XVII в., в 20–30-е гг. XVIII в. буддийская церковь становится субъектом внутренней политики ханства, реализуя собственную социально-политическую доктрину. Существует несколько причин подобной активизации буддийской церкви: усиление социально-экономического положения буддийского духовенства, ослабление светской элиты ханства в условиях внутриполитической

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 12. Л. 62.

[2] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 151.

[3] АВПРИ. Ф. 119. 1729. Д. 12. Л. 62 об.

[4] АВПРИ. Ф. 119. 1729. Д. 12. Л. 62 об.

конфронтации, появление новых политических лидеров в клерикальной элите, возникновение возможности реализации собственной политической доктрины, активизация взаимодействия с российской администрацией, обострение политической ситуации в Центральной Азии.

В период правления хана Аюки отмечается интенсификация формирования кадрового состава буддийской церкви ханства. Именно с 20-х гг. XVIII в. буддийское духовенство системно участвует во внутренней политике, став объектом исторических исследований. Тенденцией современной историографии становится оценка деятельности буддийской церкви XVIII в. как значительного социально-политического института. В частности, А. В. Цюрюмов определяет клерикальную элиту в качестве одного из важнейших факторов политики Калмыцкого ханства в начале 20-х гг. XVIII в.[1]

В конце XVII – начале XVIII вв. отдельные группировки светской элиты, имея сформированный курс внутренней и внешней политики, определяли для клерикальной элиты вспомогательную роль легитимирующей основы складывавшейся государственности, а также дипломатического представителя в период внутриполитических конфликтов или представителя ханства за его пределами. В начале XVIII в. реализация планов тибетских иерархов по политическому объединению ойратских племен под идеологическим главенством школы Гелуг становится невозможной в ситуации конфронтации между Калмыцким и Джунгарским ханствами. В тот же период в Тибете обостряется политическая ситуация, что обусловлено борьбой группировок элит – духовной и светской, которые были ориентированы на Джунгарию и Китай. Данные обстоятельства провоцировали возникновение военного столкновения за политическое и

[1] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в 1724–1741 гг.: хроники династийных междоусобиц. Элиста, 2005. С. 43.

идеологическое доминирование в регионе.[1] В этой ситуации иерархи Тибета определили в качестве возможного союзника Калмыцкое ханство.

В 1719 г. в ответ на просьбу хана Аюки к Далай-ламе VII в Калмыцкое ханство приезжает Шакур – новый верховный лама, с именем которого связана активизация буддийской церкви в начале XVIII в.[2] Забегая вперед в рассуждениях о причинах поражения политического курса Шакур-ламы, приведем тезис Н. Н. Пальмова: «…влияние передовой части духовенства, получившей образование в Тибете, на рядовое духовенство, тонуло в общей массе рядового невежества».[3]

Личность Шакур-ламы в историографии Калмыцкого ханства занимает особое место среди других буддийских священнослужителей: ни один из них не мог так системно повлиять на политику ханства, на позиции российского правительства, как Шакур-лама. Несмотря на то, что о деятельности Шакур-ламы известно достаточно много, биографические сведения о нем скудны. Известно, что он был сыном одного из зайсангов ханского улуса, получив образование в тибетском монастыре Брайбун (Дрепунг).[4]

Монастырь Дрепунг (bras spungs), основанный в 1416 г., входил в монастырскую группу «дэнса» (gdan sa), являясь, наряду с монастырями Сэра и Галдан, одной из центральных резиденций школы Гелуг.[5] Дрепунг располагался в провинции Уй, на северо-западе от столицы Тибета Лхасы. Монастырь был крупнейшим в стране, здесь жили около восьми тысяч монахов. Значительными в монастырском комплексе были три цанитских (философских) факультета-дацана: Гоман, Лосэлин и Дэян.[6] В. М. Бакунин писал, что Шакур-лама был настоятелем крупнейшего тибетского монастыря и губернатором провинции, в которой был расположен монастырский

---

[1] Ahmad Z. Sino-Tibetan Relation in the 17-th century. Roma, 1970. P. 12.

[2] Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов. Элиста, 1995. С. 32.

[3] НА РК. Ф. Р-145. Оп. 1. Д. 217. Л. 1.

[4] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 2. Л. 29.

[5] Туччи Д. Религии Тибета. СПб., 2005. С. 187.

[6] Барайдин Б.Б. Буддийские монастыри // Ориентир. СПб., 1992. С. 74.

комплекс.[1] Исходя из этого можно предположить, что Шакур-лама являлся кенпо-ламой (настоятелем) монастыря Дрепунг, обладая высоким духовным и светским статусом.

Значимость миссии Шакур-ламы подтверждается самим фактом его назначения на должность первосвященника Калмыцкого ханства. По свидетельству одного из российских агентов, обнаруженному в 1724 г. в деловой переписке астраханского губернатора, приехавший сменить Буканг-ламу Шакур-лама привез распоряжение иерархов Тибета о необходимости откочевки ханства в Джунгарию.[2] На этот факт обращает внимание и отечественная историография. Б. П. Гуревич связывает активизацию восточной политики Калмыцкого ханства в рассматриваемый период именно с возвращением Шакур-ламы.[3] А. В. Цюрюмов в связи с этим отмечает наличие в источниках значительного количества сообщений из калмыцких улусов о планах откочевки на восток в начале 20-х гг. XVIII в.[4]

Однако задача, на которой были сосредоточены усилия нового верховного ламы, не нашла своего решения, чему помешали новые тенденции в политике Калмыцкого ханства, а также политические противоречия в отношениях с Джунгарским ханством в конце XVII – начале XVIII вв.

В рассматриваемый период буддийский первосвященник, действовавший в традициях XVII – начала XVIII вв., выступал в роли посредника в урегулировании междоусобных конфликтов, послом в судьбоносных внешнеполитических акциях, легитимирующим основы политики светской элиты Калмыцкого ханства.

---

[1] Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов. Элиста, 1995. С. 32.

[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 15. Л. 211 об.

[3] Гуревич Б.П. Международные отношения в Центральной Азии XVII–XVIII вв. М., 1979. С. 84.

[4] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в 1724–1741 гг.: хроники династийных междоусобиц. Элиста, 2005. С. 42.

На наш взгляд, политическая программа всей деятельности Шакур-ламы была основана на доктрине, предполагающей главенство решения внешнеполитических проблем, на фоне обеспечения внутриполитической стабильности, что и могло послужить базой для осуществления откочевки. Основная задача Шакур-ламы могла быть реализована лишь при условии активных политических контактов и сотрудничества с правительством России.

В начале XVIII в. значительно меняется политическая ситуация вокруг Калмыцкого ханства, трансформируются внутриполитические ориентиры российского правительства, нацеленного на европеизацию страны и бюрократизацию государственного аппарата, активизируется внешняя политика Российской империи.

С 20-х гг. XVIII в. начинается строительство Сибирской линии – системы фортификационных сооружений от Урала до Алтая, позволявшей России контролировать взаимодействие подданных со странами Востока. Продвижение Российской империи на юго-восток, активизация внешнеполитических контактов правительства с Китаем и Джунгарией, регламентация внешнеполитических контактов Калмыцкого ханства создают ситуацию, при которой буддийское духовенство становится изолированным от единоверцев Китая и Тибета. В этой ситуации реализация планов восточной откочевки и создания ойратского теократического союза оказалась под угрозой. Политические реалии предопределили системное участие калмыцкого первосвященника во внешней и внутренней политике ханства.

В сентябре 1723 г. вновь обостряются внутриполитические противоречия в светской элите Калмыцкого ханства, вылившиеся в конфликт владельца Досанга и хана Аюки. Хан активно борется за раздробление Зюновского улуса и укрепление собственного домена. В 1713 г. старший сын Аюки Чакдоржап получает от отца ханскую печать Далай-ламы и

объявляется наследником. Его смерть 19 февраля 1722 г. вызывает очередной политический кризис.[1]

К данному периоду относятся и первые упоминания о начале активной политической деятельности Шакур-ламы. Отметим, что в этой ситуации он принимал деятельное участие в переговорном процессе и как глава ханского посольства, и как самостоятельная политическая фигура. В сентябре 1723 г. в ходе посольства была организована очная встреча Досанга и хана Аюки. Высокий авторитет ламы в этих обстоятельствах стал залогом гарантии безопасности жизни Досанга на грядущих переговорах.[2] Однако закономерного политического кризиса в ханстве не смогла сдержать даже активная позиция главы калмыцкого духовенства.

Двадцать четвертого ноября 1723 г. войско хана Аюки атаковало отряд Досанга, владелец Бодонг также совершил нападение на его улусы. Позднее, в январе 1724 г., улусы Досанга атакует Дондук-Даши. Только вмешательство губернатора А. П. Волынского останавливает дальнейший разгром владельца.[3]

На фоне обострения внутриполитических противоречий в Калмыцком ханстве в январе 1724 г. законодательно была инспирирована миссионерская деятельность Русской православной церкви в калмыцких улусах. Петром I 20 января 1724 г. был подписан указ о необходимости обращения в христианство калмыцкой светской и духовной элит и переводе богослужебных книг на калмыцкий язык.[4]

Отечественная историография придала этому документу большое значение. Ф. М. Юштин считал указ 1724 г., которым предписывалось склонять в православие владельцев и «законников», то есть буддийское

---

[1] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 161.

[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 15. Л. 1.

[3] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в 1724–1741 гг.: хроники династийных междоусобиц. Элиста, 2005. С. 48.

[4] Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Т. 7. СПб., 1830. С. 207.

духовенство, как и последующую инструкцию Петра I Н. Ленкевичу от 19 апреля 1724 г., началом государственной миссионерской политики у приволжских калмыков.[1]

А. В. Цюрюмов также оценивает этот указ как новую страницу в миссионерской политике Русской православной церкви, отмечая, что с этого момента христианизация становится инструментом давления на калмыцкую светскую элиту.[2]

К. В. Орлова рассматривает указ 1724 г. в общем контексте национальной политики Петра I, ориентированной на создание проправительственно настроенной социально-культурной элиты, с разработанной системой наград и поощрений.[3]

Отметим, что в указе Петра I и буддийское духовенство рассматривалось в качестве проводника миссионерской политики в Калмыцком ханстве. Вместе с тем клерикальная элита калмыков не воспринималась правительством как носитель значительной религиозной традиции и как клерикальный конкурент.

19 февраля 1724 г. хан Аюка скончался, в борьбу за власть в ханстве вмешалось правительство России, что усилило политический кризис.[4] В политическом конфликте столкнулись интересы нескольких группировок светской элиты ханства, российского правительства и клерикальной элиты. Светская элита ханства стремилась преодолеть династический кризис в рамках сложившейся традиции – политически сильный представитель торгоутской династии объединял вокруг себя улусы более слабых владельцев, легитимируя свой статус санкцией Далай-ламы. Автохтонная клерикальная элита отстаивала интересы владельцев своих улусов, выступая

---

[1] Юштин Ф.М. Обозрение мероприятий правительства к распространению христианства между калмыками. Астрахань, 1883. С. 4.

[2] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 173, 196.

[3] Орлова К.В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX вв. М., 2006. С. 45.

[4] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 185.

в контексте их внутренней политики. Протибетски настроенная клерикальная элита реализовывала доктрину политического объединения ойратских ханств, что осуществлялось зачастую в ущерб политическим интересам ханства. Российское правительство, все больше тяготевшее к государственному бюрократизму и унификации управления на национальных окраинах, стремилось преобразовать Калмыцкое ханство, обладавшее признаками самостоятельного государственного образования, в административную автономию.

В 1724 г. существенно усилились центробежные тенденции в Калмыцком ханстве, которые к концу правления Аюки активизировались, но были подавлены жесткой политикой хана и своевременной поддержкой правительства России.[1]

Во внутриполитическую борьбу в ханстве с 1724 г. активно вступили буддийские священнослужители, зачастую поддерживая противоборствующие стороны, содействуя тем самым выдвижению ханом одного из представителей калмыцкой светской элиты. Значение буддийской идеологии и духовенства в целом в качестве легитимирующего фактора существенно повышалось в условиях отсутствия официально признанного наследника хана Аюки, а также участия представителей России в решении проблемы престолонаследия. Доржи Назаров, Баксадай Доржи, Церен-Дондук, Досанг, Дондук-Омбо, как представители торгоутской династии, претендовали на ханский титул.

Инструкцией КИД первоначально предписывалось астраханскому губернатору А. П. Волынскому назначить ханом владельца Доржи Назарова.[2] Тем самым ослаблялась торгоутская династия, создавался прецедент назначения более приемлемого для правительства главы ханства. Кроме того, правительство стремилось избежать ситуации кровопролитного

[1] Цюрюмов А.В. Вопрос о ханском престоле в середине 20-х гг. XVIII в. // Проблемы современного джангароведения: материалы науч. конф. Кн. 2. Элиста, 1997. С. 88.

[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 2. Кн. 1. Л. 5 об.

«естественного отбора» владельцев, результатом которого могло стать появление политически независимого лидера.

Ситуация в ханстве и активная позиция светской и клерикальной элит существенно влияют и трансформируют намеченное правительством. Краеугольным камнем и для иерархов буддийской церкви Калмыцкого ханства стала проблема престолонаследия. Верхушка клерикальной элиты, всегда стремившаяся к союзу с политически доминирующей группировкой светской элиты, в условиях междоусобицы и раздробленности осознавала, что в ее рядах происходит раскол, вызванный враждой внутри правящего блока. В правящей элите возникает несколько противоборствующих группировок, претендовавших на власть и поддерживаемых клерикальной элитой. Так, в качестве претендента на трон выступал Церен-Дондук (сын хана Аюки), который заручился поддержкой главы буддийского духовенства Шакур-ламы. Активно боролась за политическое доминирование в ханстве и вдова хана Дарма-Бала, которую поддерживал Намка-гелюнг – второе лицо в духовной иерархии Калмыцкого ханства, а также член национального суда Зарго.

В политических событиях первой четверти XVIII в. этим священнослужителям была отведена особая историческая роль. Вместе с тем прямой конфликт в буддийской церкви в данный период не нашел значительного отражения в источниках. Однако следует признать, что, имея одну цель в сфере внешней политики, представители национального духовенства с разных позиций рассматривали пути ее достижения.

В 20-е гг. XVIII в. группировка Шакур-ламы приобретает особое влияние в ханстве, становясь активным участником политической борьбы. Как указывалось выше, смерть хана Аюки обусловила появление на политической сцене ханства нескольких противоборствующих группировок. По свидетельству А. В. Цюрюмова, в первую вошли Шакур-лама, Церен-Дондук, зайсанг Яман, во вторую – Дарма-Бала, Дондук-Омбо с братьями

Бокшургой, Бату, Данжин-Доржи.[1] Кроме политической поддержки Церен-Дондука, Шакур-лама осуществляет и самостоятельное взаимодействие с представителями российского правительства в Калмыцком ханстве.

Стимулом к активизации деятельности Шакур-ламы на политическом поприще он сам определял завещание Аюки, в котором, по свидетельству первосвященника, ему предписывалось контролировать наследника и улусы хана.[2] Таким образом, верховный лама Калмыцкого ханства в своей политике руководствовался как задачами личного характера, так и целями, определенными иерархами Гелуг.

Период политического взаимодействия российских властей с главой клерикальной элиты ханства Шакур-ламой – самый интенсивный в истории контактов правительства с буддийским духовенством калмыков. В 20–30-е гг. XVIII в. клерикальная элита Калмыцкого ханства, возглавляемая Шакур-ламой, воспринималась властями в качестве политического союзника правительства в регионе. С 1724 г. именно к главе буддийского духовенства обращается правительство России для решения внутриполитических проблем ханства. В 20–30-е гг. XVIII в. в межведомственной переписке появляются первые характеристики калмыцкого буддийского духовенства в целом и его отдельных представителей. Астраханский губернатор А. П. Волынский, учитывая разобщенность в среде калмыцкой светской элиты, а также стремясь найти ту силу, которая смогла бы объединить разные политические группировки ханства, значительные усилия направляет на активизацию взаимодействия с клерикальной элитой ханства. Подобная тактика губернатора конструктивно воспринималась духовенством, поскольку вписывалась в традиционную для буддийской церкви систему взаимодействия «двух властей». Губернатор докладывал в КИД, что не

[1] Цюрюмов А.В. Вопрос о ханском престоле в середине 20-х гг. XVIII в. // Проблемы современного джангароведения: материалы науч. конф. Кн. 2. Элиста, 1997. С. 75.

[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 2. Л. 29.

доверял представителям калмыцкой аристократии, считая главным союзником правительства в Калмыцком ханстве Шакур-ламу.[1]

По мнению А. П. Волынского, одним из условий успешной политики России в ханстве мог стать конструктивный диалог именно с буддийским духовенством, поскольку оно могло оказать значительную поддержку российским властям.[2] Подобная позиция губернатора как представителя российской власти была вызвана необходимостью изоляции оппозиционных правительству Дондук-Омбо и Дарма-Балы, которые могли повлиять на политически слабого Церен-Дондука. Только Шакур-лама, будучи главой пророссийски настроенного буддийского духовенства, в этой ситуации мог нейтрализовать враждебных для России владельцев.[3]

А. П. Волынский считал, что временный союз российского правительства с клерикальной элитой ханства не только помог бы решить актуальные политические вопросы, но и успешно реализовать миссионерскую деятельность Русской православной церкви. Установив потенциальных союзников, российская администрация начинает вести активные переговоры с духовенством Калмыцкого ханства.

В. М. Бакунин так же положительно оценивал роль Шакур-ламы и «других доброжелательных к своему отечеству попов» в преодолении политического кризиса в калмыцких улусах в 1724 г.[4] В частности, переход верного правительству буддийского духовенства внутрь Царицынской линии в начале 1724 г. предотвратил опасность «западной откочевки» улусов.

С 1724 г. активная политическая деятельность Шакур-ламы широко отражена в официальных документах. Опираясь на авторитет и значимость главы буддийского духовенства, близкие первосвященнику представители клерикальной элиты ханства проводили последовательную политику,

---

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 18. Л. 95.

[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 15. Л. 35 об.

[3] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 15. Л. 34.

[4] Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов. Элиста, 1995. С. 41.

направленную на активизацию взаимодействия с российским правительством, преследуя собственные цели.

Ближайшим сподвижником Шакур-ламы в 20–30-е гг. XVIII в. был гелюнг Унзат, руководивший духовенством, когда верховный лама переключался на ведение политических дел. Именно гелюнг Унзат упоминается в многочисленных источниках как ближайшая к ламе духовная персона. Этот вывод подтвердил и сам гелюнг в своем письме в КИД: «…Шакур-лама с прибытия от Далай-ламы (1719 г. – А. К.) даже доселе (1736 г. – А. К.) все духовные дела мне поручил и много управлял».[1]

Стремясь обеспечить социально-политическую стабильность в ханстве, в феврале 1724 г. Шакур-лама совместно с зайсангом Яманом высказались против решения владельцев, планировавших откочевку за Кубань.[2] Такая политическая позиция первосвященника свидетельствовала о тесном взаимодействии группировки Шакур-ламы с российским правительством по решению внутриполитических проблем в ханстве. Подобная политика ламы совпадала с позицией КИД, заключавшейся в недопущении включения в крымский протекторат крупной группировки влиятельных владельцев Калмыцкого ханства, а также в интеграции калмыцкого общества, нейтрализации оппозиционных владельцев и возможности влияния на ход ханских выборов.[3]

В свою очередь российское правительство вело активный поиск сторонников в среде калмыцкой знати, поэтому представленная политическая линия Шакур-ламы обусловила активизацию дипломатических контактов именно с главой буддийской церкви ханства. Так, в марте 1724 г. полковник В. П. Беклемишев лично встретился с главой духовенства Калмыцкого ханства. В ходе встречи лама заверил российского

---

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 32. Л. 5.

[2] Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов. Элиста, 1995. С. 41.

[3] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 187.

представителя в своей направленности на реализацию совместной политики с правительством России и предупредил, что калмыцкие владельцы планируют откочевку за Куму.[1] Позднее информация Шакур-ламы была подтверждена и зайсангом Билюткой, как и ориентация главы духовенства на политическую стабилизацию ханства.[2]

Для правительства и ламы было необходимо предотвратить возникновение союза глав основных оппозиционных политических группировок Калмыцкого ханства (владельца Дондук-Омбо и вдовы хана Дарма-Балы), при объединении которых западная откочевка становилась более реальной. Такой союз в дальнейшем мог значительно ослабить позиции Шакур-ламы как на внутриполитической арене ханства, так и в процессе осуществления его внешнеполитических задач. По версии В. М. Бакунина, Шакур-лама, в руках которого был такой мощный социальный инструмент, как право регулирования брачно-семейных отношений, деятельно выступал против опасного союза владельцев.[3]

Уже в июле 1724 г. в калмыцкие улусы направляется представитель правительства – саратовский дворянин С. П. Шахматов для встречи с главой буддийской церкви, которому передавалось право ведения переговорного процесса с главами оппозиции. Перед Шакур-ламой была поставлена четкая задача – нейтрализация угрозы откочевки калмыцких улусов за Дон прежде, чем состоятся выборы хана.[4]

Действия оппозиционных владельцев помешали успешной реализации этих планов, поэтому С. П. Шахматов и Шакур-лама продолжили активное дипломатическое взаимодействие. Верховный лама предполагал, что Дондук-Омбо опасается потери целостности улусов и ставит во главу угла свою безопасность, что могло стать причиной нежелательной для правительства и

---

[1] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Ч. 1. Астрахань, 1926. С. 169.

[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 15. Л. 29.

[3] Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов. Элиста, 1995. С. 41.

[4] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 15. Л. 53.

буддийской церкви западной откочевки.[1] Одной из причин политического поражения Шакур-ламы в 1735 г. можно назвать наличие оппозиционной ему группировки автохтонного буддийского духовенства, в том числе и в улусах Дондук-Омбо. Политические взгляды Дондук-Омбо были диаметрально противоположны взглядам Шакур-ламы. Поэтому глава буддийского духовенства не мог существенно повлиять на политику Дондук-Омбо, опиравшегося на авторитет буддийского духовенства своего улуса.

Зайсанг Яман и окружение Шакур-ламы, продолжая контактировать с правительством в 1724 г., активно дистанцируются от влиятельных владельцев, открыто демонстрирующих свою оппозиционность Церен-Дондуку и российскому правительству (Дондук-Даши, Дондук-Омбо, Дарма-Бала).

Временный союз верховного ламы калмыцкой буддийской церкви и представителей российской администрации нес в себе хороший потенциал для реализации ими своих конкретных целей. При значительном ослаблении светской элиты ханства Шакур-лама имел бы возможность осуществления принятой им доктрины внешней политики. Российские власти стремились ослабить позиции Калмыцкого ханства, чтобы увеличить влияние пророссийски настроенной части калмыцкого общества, в частности, его элиты. В этой ситуации обеим сторонам было выгодно привести к власти слабого лидера, а именно Церен-Дондука, нейтрализуя влияние на социально-политическую ситуацию в ханстве общих противников – Дондук-Омбо и Дарма-Балы.

В ситуации ослабления и раскола национальной светской элиты буддийское духовенство ориентируется на политический союз с доминирующей политической силой в ханстве, которой становится российское правительство и его региональные представители. Глава калмыцкого духовенства, оставаясь в рамках буддийских традиций, предпринимает усилия для заключения договора в рамках доктрины «двух

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 15. Л. 54.

законов». Шакур-лама внес предложение по укреплению союза буддийской церкви с правительством России подписанием особой грамоты, о чем майоры В. П. Беклемишев и Р. С. Тургенев 24 июля 1724 г. доложили губернатору А. П. Волынскому.[1] Без заключения особого договора лама считал свое взаимодействие с представителями правительства нелегитимным.

Отметим, что в монгольской традиции, начиная с XIII в., союз «двух законов» заключался в том, что правитель, приняв буддизм, покровительствовал определенной буддийской традиции. Было бы ошибкой считать, что верховный лама планировал заключение именно такого союза с российским правительством.

Статус и задачи сторон, достигаемые по итогам заключения такого документа, не соответствовали традиции «двух законов», т. к. социально-политическая ситуация, сложившаяся в России в начале XVIII в., была далека от тех реалий, которые существовали в XIII–XVII вв. в монгольских княжествах и в Китае.

Буддийская церковь не могла рассчитывать на присвоение ей особого конфессионального и социально-политического статуса в Калмыцком ханстве в рассматриваемый период в силу большого влияния на общественное сознание миссионерской деятельности, ведущейся Русской православной церковью. Эти обстоятельства обусловили последовательную позицию Шакур-ламы, направлявшего свои усилия на взаимодействие с российскими властями исходя из известной системы: соглашение духовного лидера и светского правителя. Так как верховный лама представлял наиболее влиятельную группировку клерикальной элиты, потенциальные преференции предназначались именно ей, а не разрозненной по своим политическим взглядам оппозиционной части буддийской церкви.

Прецеденты взаимодействия на политическом поле российских властей с буддийским духовенством уже были известны в истории внешней политики

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 15. Л. 56 об.

России в XVII–XVIII вв.[1] Однако они были реализованы в рамках дипломатических отношений, когда позиция священнослужителей отражала мнение светских властей, поэтому такие связи нельзя было назвать базой для создания союза.

А. П. Волынский удовлетворил просьбу Шакур-ламы, подделав правительственную грамоту, тем самым реализуя собственную позицию, основанную на необходимости заключения союза с духовенством Калмыцкого ханства. О приоритетах губернатора говорит разница в сумме подарков, сделанных российской властью отдельным представителям калмыцкой светской и духовной элиты. Так, Шакур-лама получил грамоту, содержащую одобрение его политической деятельности и сопровождаемую 10 камками и 25 аршинами сукна. Дары для владельцев Дарма-Балы и Церен-Дондука были гораздо скромнее.[2] Это подтверждает тезис о системном решении поставленных задач по сближению представителей правительства с буддийской церковью Калмыцкого ханства в 1724 г.

Взаимодействие губернатора и калмыцкого первосвященника рядом историков расценивалось как инициатива исключительно А. П. Волынского и удачный выход из кризисной политической ситуации 1724 г.[3] Грамота главе калмыцкого буддийского духовенства не была ликвидной и не фиксировала официально особого политического статуса буддийской церкви. Однако подобный документ, снабженный печатью и необходимыми атрибутами, определял роль верховного ламы в качестве союзника России на региональном уровне, что гарантировалось реализацией совместных внутриполитических задач, т. к. это было «…общее с тем оным господином губернатором согласие…».[4]

---

[1] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1674. Д. 1. Л. 5 об.

[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 12. Л. 1.

[3] Попов Н.А. Татищев и его время. Эпизод из истории государственной, общественной и частной жизни в России первой половины прошедшего столетия. М., 1861. С. 249; Соловьев С.М. Сочинения. М., 1993. Кн. 9. История России с древнейших времен. Т. 17–18. С. 354.

[4] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 15. Л. 61.

Взаимная заинтересованность в политическом союзе правительства и буддийской церкви предопределила появление такого договора именно в августе–сентябре 1724 г. Подобный договор в ситуации обострения опасности откочевки Дарма-Балы и Дондук-Омбо на Дон усиливал буддийскую церковь и фиксировал союз правительства с верховным ламой Калмыцкого ханства.

Шакур-лама становится первым буддийским священнослужителем, получившим активную и значительную политическую поддержку российской стороны. Его представители летом 1724 г. неоднократно обращались лично за военной помощью к астраханскому губернатору, защищаясь от нападений враждебно настроенных калмыцких владельцев. [1] Нападения на улусы Шакур-ламы и его окружение, защищенное авторитетом буддийского учения и законами 1640 г., подтверждает тезис об эскалации конфликта между влиятельными группировками клерикальной и светской элит.

Дополнительной мотивацией для укрепления союза первосвященника с правительством России становится дестабилизация самой буддийской церкви Калмыцкого ханства. В этой связи в августе–сентябре 1724 г. активизировалась переписка А. П. Волынского и Шакур-ламы, в которой решались насущные социально-экономические и политические проблемы в жизни ханства.

Таким образом, сложившийся в августе 1724 г. порядок отношений главы буддийского духовенства Калмыцкого ханства с представителями правительства России не потерял своей актуальности вплоть до 1735 г. Причем личные контакты Шакур-ламы с российскими представителями варьировались, сведения передавали посредством общения с манджи верховного ламы Иши, Дархан-Омбо, Батуром-Омбо. Российские власти связывались с Шакур-ламой через представителей губернатора и КИД в Калмыцком ханстве. Среди них можно назвать С. П. Шахматова,

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 2. Кн. 1. Л. 6 об.

В. П. Беклемишева, А. Иванова, а также В. М. Бакунина. Такой конспиративный характер взаимодействия двух сторон косвенно говорит о ситуации, сложившейся вокруг группировки главы буддийской церкви ханства. Именно в августе 1724 г. совет нойонов и зайсангов присягнул в верности Дарма-Бале.[1]

Стремясь расширить круг союзников правительства среди буддийского духовенства ханства, астраханский губернатор активно контактирует с наиболее авторитетными представителями клерикальной элиты. Так, в августе 1724 г. он встречается и начинает длительную переписку с эмчи-гелюнгом хана Аюки Уязыковым, который являлся значительным деятелем в калмыцкой буддийской иерархии. Контакты с эмчи-ламой происходили на фоне подписания договора с Шакур-ламой.

Эмчи достаточно осторожно шел на диалог с властями России, пытаясь сохранить нейтралитет. Например, он выдвинул требование астраханскому губернатору о гарантиях безопасности для калмыцких владельцев в ответ на его просьбу посодействовать в созыве их съезда.[2] В ответном послании А. П. Волынский детально изложил основные направления правительственной политики в Калмыцком ханстве. Необходимо сделать вывод о том, что губернатор к 1724 г. обладал достаточной информацией о наличии нескольких группировок в среде буддийского духовенства ханства и, сохраняя направленность на контакты с верховным ламой, не отказывался от взаимодействия с оппозиционной частью клерикальной элиты.

Стремясь решить внутриполитические проблемы Калмыцкого ханства в интересах правительства, российские власти оказывают значительное содействие окружению Шакур-ламы, Ямана, а также одному из основных претендентов на ханский титул – владельцу Доржи Назарову. Тем самым представители российской администрации противодействовали авторитетной

---

[1] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в 1724–1741 гг.: хроники династийных междоусобиц. Элиста, 2005. С. 55.

[2] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1929. Ч. 3–4. С. 244.

группировке Дондук-Омбо и Дарма-Балы, стремившейся покинуть пределы России и откочевать на Кубань. В конце августа 1724 г. это являлось важнейшей проблемой правительственной политики в Калмыцком ханстве. Столь же значимой проблемой стало определение претендента на ханский титул. В попытке установить контроль над калмыцкими улусами и сохранить стабильность на территории Нижней Волги российское правительство направляет все усилия на нейтрализацию планов оппозиционных владельцев и на проведение избирательного съезда.

Правительство стремилось избежать военного решения сложившейся политической ситуации в Калмыцком ханстве, поэтому максимально использовало буддийское духовенство и его главу для выхода из политического кризиса.

Опасность военного конфликта в Калмыцком ханстве беспокоила губернские власти. Представитель А. П. Волынского в ханстве С. П. Шахматов получил подробную инструкцию по переговорам с Шакур-ламой в августе 1724 г. В ней предписывалось предотвратить откочевку дипломатическими методами.[1] Несмотря на оппозиционность большинства владельцев, верховный лама стремился преодолеть ситуацию, воздействуя на них авторитетом буддийской церкви.

В ходе встречи с С. П. Шахматовым Шакур-лама рекомендовал властям предотвратить откочевку владельцев. Первосвященник призывал власти сделать это в ходе переговоров с Дарма-Балой. Лама не мог влиять на оппозиционных владельцев и стремился использовать представителей правительства для стабилизации ситуации в ханстве.[2]

Стремясь предотвратить военное столкновение оппозиционеров с правительственными войсками, верховный лама активно взаимодействует с представителями астраханского губернатора.[3]

---

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 15. Л. 74.
[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 15. Л. 88.
[3] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 15. Л. 96.

Основной задачей главы буддийской церкви в 1724 г. было сохранение целостности ханства и предотвращение ухода улусов за пределы России. Временный союз части буддийской церкви с правительством нейтрализует угрозу откочевки в августе 1724 г. В начале сентября 1724 г. А. П. Волынский начинает готовить съезд калмыцких владельцев для выбора главы ханства. Основной задачей правительства на этом этапе был выбор претендента, способного объединить ханство и проводить в регионе пророссийскую политику.

Первого сентября 1724 г. Доржи Назарову был официально предложен пост главы ханства. Доржи Назаров отказался от борьбы за власть, ссылаясь на недостаток политического веса в среде владельцев.[1] В этой ситуации на первый план выходит первоначально отвергнутая А. П. Волынским кандидатура сына Аюки Церен-Дондука, получившего поддержку верховного ламы.

Российское правительство в свою очередь оказывает поддержку именно этому претенденту, поставив условие, что Шакур-лама будет осуществлять контроль над политикой Церен-Дондука и станет его ближайшим советником и опекуном. То же подтвердил и сам верховный лама в послании А. П. Волынскому от 6 сентября 1724 г., обещая защищать интересы правительства во внутренней политике ханства, предотвращать оппозиционные настроения в окружении наместника, сохранять его лояльность политике Российской империи.[2]

Сентябрь 1724 г. стал апофеозом политической активности главы буддийской церкви Калмыцкого ханства. В начале месяца астраханский губернатор А. П. Волынский лично встретился с духовными лицами, возглавляемыми Шакур-ламой и Намка-гелюнгом. В рамках этой встречи впервые напрямую произошло столкновение позиций двух главных

[1] Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов. Элиста, 1995. С. 43.

[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 15. Л. 111.

группировок клерикальной элиты Калмыцкого ханства. С одной стороны выступала группа духовных лиц из окружения Шакур-ламы, стремящаяся поставить на пост хана Церен-Дондука, с другой – группировка Намка-гелюнга, представлявшая автохтонную клерикальную элиту и имевшая поддержку части светской элиты во главе с Дарма-Балы.

Политический конфликт автохтонной и протибетской клерикальной элит, ставший причиной раскола буддийского духовенства в сентябре 1724 г., предопределил специфику его политики в рассматриваемый период (конец 20-х – первая половина 30-х гг. XVIII в.). Губернатор публично определил свои приоритеты, отметив Шакур-ламу как политического союзника правительства. На сентябрьской встрече губернатора с духовенством Шакур-лама получил «императорскую грамоту», усиливавшую его политические позиции.[1]

На встрече губернатора с духовенством Намка-гелюнг, представляя мнение клерикальной и светской элит, выступил против Церен-Дондука, т. к. у того отсутствовал политический авторитет среди знатных калмыцких владельцев. Кроме того, Намка-гелюнг заявил о потенциальной угрозе, которая может исходить от оппозиционеров, при избрании Церен-Дондука ханом. По мнению Намка-гелюнга, против нового хана могли бы выступить Дондук-Даши, Досанг и Дондук-Омбо. Для сохранения единства внутри светской элиты гелюнг предлагал передать руководство ханством Дарма-Бале.[2]

Воспринимая главу буддийского духовенства ханства как политического союзника правительства, астраханский губернатор поддержал тандем Церен-Дондука и Шакур-ламы: «…под наставлением Шакур-ламы (Церен-Дондук) сможет вести себя порядочно».[3] А. П. Волынский в сентябре 1724 г. принимает решение о поддержке Церен-Дондука при условии

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 15. Л. 114.
[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 15. Л. 117.
[3] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 15. Л. 120.

контроля за его политикой со стороны Шакур-ламы.[1] На протяжении всего правления Церен-Дондука Шакур-лама и близкое ему буддийское духовенство проводили пророссийскую внутреннюю политику, пользуясь поддержкой правительства.

В. М. Бакунин также положительно оценивал влияние Шакур-ламы на Церен-Дондука и на социально-политическую ситуацию в Калмыцком ханстве, отмечая, что лама «старался своими советами приводить его к порядочному калмыцкого народа управлению».[2]

В сложившихся условиях оппозиция могла существенно повлиять лишь на организационную часть процесса выборов хана. При значительном сопротивлении светской элиты в отношении Церен-Дондука поддержка его кандидатуры пророссийской частью буддийской церкви помогла реализации планов правительства России.

А. П. Волынский, опасаясь возможности вмешательства ханши Дарма-Бала в процесс подписания присяги, направляет верховному ламе копию документа о назначении наместника, для того чтобы духовенство могло его огласить в улусах.[3] Шакур-лама во время подготовки к съезду калмыцких владельцев создает условия для осуществления переговоров между российскими властями и оппозиционными владельцами. В сентябре 1724 г. первосвященник организует встречу владельца Досанга с астраханским губернатором.[4]

Несмотря на пророссийский характер внутренней политики Шакур-ламы, при обсуждении текста присяги первосвященник отстаивал права ханства на самостоятельную внешнюю политику. Буддийская церковь калмыков к 20-м гг. XVIII в. уже ощутила воздействие ограничительной политики правительства, регламентировавшего паломничество калмыков в

---

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 15. Л. 116 об.

[2] Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов. Элиста, 1995. С. 73.

[3] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 15. Л. 132.

[4] Там же. Л. 139.

Тибет. Первосвященник добивался исключения из присяги третьего пункта, ограничивавшего внешнеполитическую деятельность ханства. Глава духовенства аргументировал свою позицию необходимостью активной внешнеполитической деятельности для сохранения международного авторитета Калмыцкого ханства.[1]

Двадцатого сентября 1724 г. политический кризис в ханстве, вызванный смертью хана Аюки, завершился подписанием текста присяги Церен-Дондуком. Церемония принятия присяги описана А. П. Волынским. Астраханский губернатор свидетельствовал, что Шакур-лама возложил на голову Церен-Дондука бурхана Будды Шакьямуни, после чего тот приложил к присяге печать верховного ламы, поскольку ханская печать хранилась у Дарма-Балы. Присягу за наместника также подписал верховный лама, поскольку Церен-Дондук не умел писать.[2] Сама формулировка присяги и регламент церемонии ярко представляли сложившуюся систему взаимоотношений в окружении наместника в 1724 г., демонстрировали политический авторитет Шакур-ламы, создававший новую систему взаимоотношений в ханстве с доминированием клерикальной элиты. Шерть на верность наместнику с клятвой на бурханах подписали калмыцкие владельцы и зайсанги.[3]

А. В. Цюрюмов отмечает, что вопрос о назначении Церен-Дондука наместником решался в сентябре 1724 г. Шакур-ламой, зайсангом Яманом и А. П. Волынским.[4] Следовательно, функции Церен-Дондука в ходе обсуждения и подготовки текста присяги были ограничены, а роль самого верховного ламы в феврале–сентябре 1724 г. можно оценить как значительную, если не решающую. Именно Шакур-лама взял на себя основной труд по организации избирательного съезда, определению

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 15. Л. 149.

[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 4. Д. 12. Л. 2 об.

[3] Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. СПб., 1830. Т. 7. С. 353–354.

[4] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 189.

личности потенциального главы ханства, созданию и редактированию текста присяги, сумев найти общий язык и с влиятельной группой владельцев в лице Дондук-Даши и Досанга, и с российской администрацией.

Заключение временного союза астраханского губернатора с буддийским духовенством было высоко оценено КИД и активизировало дальнейшее взаимодействие правительства и буддийской церкви. Указом от 22 февраля 1725 г. Шакур-лама за активное содействие российским властям был награжден грамотой с похвалой, а также получил на 600 рублей «мягкой рухляди» и 200 червонных, что приравнивалось в тот момент к подаркам наместнику.[1] Таким образом, личные и опосредованные контакты верховного ламы и губернатора А. П. Волынского в 1724 г. создали прецедент политического сотрудничества российских властей с буддийским духовенством, которому правительством впервые была дана адекватная оценка с учетом роли клерикальной элиты в Калмыцком ханстве.

Сложившая ситуация, благоприятная для окружения Шакур-ламы: публичная положительная оценка его заслуг, получение второй грамоты от правительства, успех в борьбе за политическое доминирование в сентябре 1724 г. – сформировали условия для активизации буддийской церкви в Калмыцком ханстве.

Выбор кандидатуры Церен-Дондука в качестве наместника стал своеобразным компромиссом между направленностью правительства на ограничение политической самостоятельности ханства и сепаратистскими тенденциями некоторых оппозиционных владельцев, политической необходимостью, поддержанной частью духовной и светской элит.

Значительным достижением буддийской церкви Калмыцкого ханства можно считать приход к власти политически слабого и неавторитетного Церен-Дондука, не имевшего поддержки у светской элиты. Буддийская

[1] Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов. Элиста, 1995. С. 43.

церковь калмыков впервые получила возможность для осуществления социально-политической доктрины теократического правления.

Мы не можем говорить о значительной победе клерикальной элиты во главе с Шакур-ламой в ханстве, т. к. статус первосвященника не изменился и во главе ханства оставался представитель торгоутской династии. Вместе с тем активная роль первосвященника во внутренней политике ханства и ориентация правительства России на него как на неформального клерикального лидера свидетельствовали о значительном усилении буддийской церкви Калмыцкого ханства.

В пользу тезиса о временном союзе буддийской церкви с правительством, необходимом для реализации внешнеполитических задач, приведем сведения об активизации верхушки светской и духовной элит ханства в отношении восточного направления откочевки. А. В. Цюрюмов отмечает, что уже весной 1724 г. по инициативе Дарма-Балы, эмчи-гелюнга и Шакур-ламы в Джунгарию был отправлен калмыцкий посол Эке-Абугай с просьбой о «протекции» и для заключения династических браков между калмыцкими владельцами и родственницами хунтайджи.[1] Смерть хунтайджи и приход к власти Галдан-Церена приостановили процесс интеграции двух ханств. Отметим, что для организации посольства объединились представители оппозиционных группировок, что свидетельствует о приоритете внешнеполитических задач над политическими противоречиями внутри ханства.

В 1724 г. буддийская церковь окончательно стала субъектом внутренней политики Калмыцкого ханства. Поддержку российского правительства получили приближенные первосвященника Шакур-ламы. Вместе с тем осенью 1724 г. опасной тенденцией для всей буддийской церкви становится активизация миссионерской деятельности православной церкви в ханстве при поддержке части национальной светской элиты. К. В. Орлова

[1] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 204.

называет крупнейшим успехом православной миссии в Калмыцком ханстве крещение внука хана Аюки Баксадая Дорджи, вместе с которым 22 ноября 1724 г. были крещены восемь буддийских монахов из его свиты.[1]

К началу 1725 г. существенно усилилась политическая активность группировок буддийской церкви. Учитывая сложившиеся обстоятельства в этот период, а также отсутствие легитимности у института наместника и самого Церен-Дондука, значительно увеличилась роль легитимного лидера клерикальной элиты – верховного ламы, который стал связующим звеном между властями России и элитой ханства.

Большим авторитетом в ханстве обладала и оппозиционная наместнику группировка владельцев, получившая поддержку автохтонного буддийского духовенства. Безусловно, статус оппозиционной клерикальной элиты был ниже статуса первосвященника, но и эта часть духовенства имела поддержку у большинства представителей паствы.

Деятельность Шакур-ламы, ставшего, как отмечалось выше, не только клерикальным главой ханства, но и авторитетным, признанным правительством политиком, в 20–30-е гг. XVIII в. была ориентирована на реализацию теократических планов буддийской церкви, на укрепление социально-политического положения в регионе.

Шакур-лама стал главой буддийского духовенства ханства в непростой, если не сказать критической, политической ситуации для иерархов школы Гелуг. В этот период закономерным было стремление первосвященника использовать свой новый статус для организации откочевки в Джунгарию и помощи единоверцам.

В. М. Бакунин в начале 1725 г. получает сообщение, содержащее информацию об антиправительственной деятельности верховного ламы ханства. В доносе информатор В. М. Бакунина повторно сообщал о мотивах назначения главы калмыцкого буддийского духовенства, о направленности его

[1] Орлова К.В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX вв. М., 2006. С. 48.

деятельности на прямую военную поддержку иерархов Тибета. Он отмечал, что хан Аюка, поддержанный калмыцкими владельцами, стремился реализовать планы откочевки в Джунгарию после назначения Шакур-ламы. Однако внешнеполитические обстоятельства, а также междоусобные конфликты в ханстве воспрепятствовали реализации этих планов.[1]

Усиление контроля со стороны правительства России над Калмыцким ханством, раскол светской и духовной элит калмыков, конфликт с Джунгарией нейтрализуют опасность откочевки и в августе 1724 г. Агент В. М. Бакунина утверждал, что Шакур-лама не отказался от идеи откочевки и принял определенные меры для ее реализации в новых условиях.[2]

Ситуация в калмыцких улусах к началу 1725 г. значительно меняется. Жизнь ханства начинает строиться на компромиссе между Дарма-Балой и Шакур-ламой – наиболее влиятельными лицами в окружении наместника. Религиозный фактор играл большую роль и в деятельности ханши, осуществлявшей переписку с духовенством Джунгарии. Зависимый от своего окружения, Церен-Дондук находился под влиянием ханши, первосвященника и светской элиты. А. В. Цюрюмов отмечает функционирование в этот период такого политического института, как «нойонский совет», в который входило и высшее духовенство ханства.[3]

Ханша и Дондук-Омбо, бывшие союзниками в период борьбы за наследство Аюки, все больше отдаляются, в том числе из-за разных взглядов на направления возможной откочевки. Ханша совместно с Шакур-ламой с конца 1724 г. разрабатывала джунгарское – «восточное направление» для объединения с единоверцами и союзниками в Джунгарии. В подтверждение этого 25 февраля 1725 г. зайсанг Яман сообщал российскому правительству о стремлении Церен-Дондука, Шакур-ламы, эмчи-гелюнга и Дармы-Балы со свитой в 2–3 тыс. человек отправиться на паломничество в Тибет, чтобы затем

---

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 15. Л. 211.

[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 2. Кн. 1. Л. 10 об.

[3] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 193.

присоединиться к хонтайше.[1] Это сообщение Ямана было воспринято в КИД весьма серьезно. Для предотвращения ухода из Калмыцкого ханства верхушки одной из группировок светской и духовной элит были спланированы превентивные меры: 10 марта 1725 г. Сенат отправил два драгунских полка и 2 тыс. донских казаков для охраны восточных границ.[2]

Очередное калмыцкое междоусобие в очередной раз отодвигает вопрос о «восточной откочевке». Опасность ухода калмыцких улусов в Джунгарию была снята обострением внутриполитической ситуации в Калмыцком ханстве в июне 1725 г. Уже 10 июня 1725 г. А. П. Волынский писал, что Церен-Дондук отказался от планов откочевки в Джунгарию.[3]

События 1725 г. вновь подтверждали тезис о том, что пророссийская политическая линия Шакур-ламы осуществлялась первосвященником для подготовки и реализации значительной внешнеполитической акции – откочевки ханства в Джунгарию.

В начале 1725 г. основной политической целью верховного ламы с подачи российских властей стала организация переговоров с влиятельным владельцем Досангом. Мотивом для возникновения острого конфликта между окружением хана и Досангом явился традиционный передел улусов.

После междоусобия 1724 г. в улусах Шакур-ламы, Церен-Дондука и других значимых владельцев оставалось 1 100 кибиток Досанга. Передел улусов крайне обострял и без того сложную внутриполитическую ситуацию в ханстве, вызывая мелкие и крупные военные столкновения. Так, владельцы Данжин-Доржи, Дондук-Даши и Бату предприняли попытку отделиться и откочевать из улусов Досанга. В феврале 1725 г. улусы были возвращены Досангом.[4]

---

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 2. Кн. 1. Л. 12.

[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 2. Кн. 1. Л. 13 об.

[3] Там же. Л. 24 об.

[4] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 195.

Восьмого марта 1725 г. В. М. Бакунин сообщал, что войска верховного ламы принимают участие в военном ополчении владельца Доржи Назарова и наместника Церен-Дондука против Досанга, потерпев неудачу в ходе переговоров, предполагавших передел спорных улусов.[1]

Астраханский губернатор продолжил практику личных встреч и консультаций с авторитетными представителями буддийской церкви калмыков, подчеркивая необходимость привлечения клерикальной элиты на российскую сторону. В апреле 1725 г. под Царицыном он встретился с Шакур-ламой. Главной целью этой аудиенции можно назвать заключение соглашения с Досангом, снятие политической напряженности в улусах.[2] В рамках реализации доктрины установления «баланса сил» на данном этапе деятельность правительства в ханстве была направлена на экономическое и политическое усиление окружения Церен-Дондука для противостояния оппозиционной группировке Дондук-Омбо. Оптимальным путем решения поставленной задачи могло стать конструктивное социально-политическое взаимодействие владельцев Дондук-Даши и Досанга с Церен-Дондуком. Реализуя поставленную задачу, первосвященник проводил встречи с владельцами, создавая условия для их контактов с наместником и правительством России.

Результатом всех предпринятых А. П. Волынским и Шакур-ламой мер стала личная встреча владельца Досанга и астраханского губернатора 23 апреля 1725 г.[3]

В отсутствии легитимного и авторитетного светского лидера в рамках калмыцкой политической традиции роль третейского судьи переходит к первосвященнику, способному вести переговоры как с калмыцкими владельцами, так и с российской администрацией. Решение насущных задач по стабилизации ситуации в ханстве, налаживанию взаимодействия между

---

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 15. Л. 220.
[2] Там же. Л. 274.
[3] Там же. Л. 275 об.

калмыцкой аристократией и правительством активизируют деятельность первосвященника. Показательно, что ни одно посещение представителями правительства улусов Калмыцкого ханства в этот период не обходилось без встреч и консультаций с верховным ламой. На этом этапе правительство России рассматривало Шакур-ламу как административного и духовного лидера, способного сохранить устойчивость внутриполитической ситуации. В свою очередь, первосвященник стремился укрепить союз с правительством для усиления позиций буддийской церкви ханства.

Вместе с тем отметим низкую результативность политики Шакур-ламы по стабилизации ситуации в калмыцких улусах, консолидации владельцев вокруг идеи «восточной откочевки». В ситуации усиления административного давления со стороны российского правительства, активного вмешательства во внутриполитическую ситуацию в процессе борьбы за власть, поддержки заведомо слабого лидера основная часть владельцев стремится уйти из-под протекции России.

С 1725 г. активизируется «кубанское направление» внешней политики ханства: совершаются набеги калмыцких владельцев на Азов и Кубань. А. В. Цюрюмов отмечает с 1725 г. многочисленные походы владельцев Дондук-Даши, Бату, Бодонга и наместника Церен-Дондука.[1]

В 1725 г. продолжается активизация православной миссии в калмыцких улусах. Миссионерскую деятельность Русской православной церкви можно также рассматривать в рамках деятельности правительства России по интеграции ханства в российское общество. Б. В. Титлинов писал о том, что активизация миссионерской деятельности правительства была вызвана тем, что инородцы служили плохим аванпостом русской государственности до тех пор, пока религия не сближала их с господствующей народностью.[2] Для продолжения миссии в 1725 г. была построена походная церковь, к которой

[1] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 202.

[2] Титлинов Б.В. Правительство императрицы Анны Иоановны в его отношениях к делам православной церкви. Вильна, 1905. С. 431.

был определен священником иеромонах Никодим Ленкевич.[1]В правительственной инструкции «О просвещении новокрещенных калмыков», данной Н. Ленкевичу, особо оговаривалась необходимость ограничения влияния буддийской идеологии и духовенства на новокрещенных.[2]

В этот период доктрина «баланса сил», реализуемая А. П. Волынским в 1724 г. и направленная на поддержание стабильной конфликтной ситуации между владельцами, исчерпала себя. Калмыцкие улусы оказались разделенными на два лагеря, что не отвечало планам правительства по использованию калмыцкой конницы в регулярных войсках. При поддержке нового куратора калмыцких дел князя М. М. Голицына владельцы группировки Досанга присягнули наместнику.[3]

В 1727 г. острейшей проблемой для российского правительства в Калмыцком ханстве становится опасность массовой откочевки оппозиционных наместнику и правительству владельцев на Кубань под протекцию крымского хана. В ситуации усиления центробежных тенденций в ханстве и значительного ослабления позиций наместника пророссийски настроенное духовенство в лице Шакур-ламы оставалось важным союзником. На фоне этого Дондук-Омбо значительно укрепляет свои позиции, стремясь стать главой ханства, активно выступая против «восточного направления», поддерживаемый усиливавшейся в его улусах группировкой зайсангов-томутов. К 1727 г. у правительства уже не остается иллюзий по поводу способностей наместника Церен-Дондука к управлению ханством. Отношение к нему было четко сформулировано в докладной записке КИД в Верховный тайный совет: «…наместник Черен-Дондук невысокого ума и пьян, перед Дондук-Омбо бессилен и притом не смеет матери своей

---

[1] Юштин Ф.М. Обозрение мероприятий правительства к распространению христианства между калмыками. Астрахань, 1883. С. 5.

[2] Орлова К.В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX вв. М., 2006. С. 49.

[3] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в 1724–1741 гг.: хроники династийных междоусобиц. Элиста, 2005. С. 71.

возражать».[1] Правительство, осознавая наличие политической оппозиции в ханстве, продолжает опираться на Шакур-ламу как на «проводника» интересов России.

Для объединения усилий по предотвращению кубанского похода в Калмыцкое ханство в феврале 1727 г. правительством был направлен подполковник В. П. Беклемишев.[2] Среди обязательных встреч с владельцами огромное значение вновь приобрело общение представителя правительства с Шакур-ламой.

На этом этапе влияние и авторитет Шакур ламы стремится использовать в своих целях не только правительство России. От Шакур-ламы в КИД поступила информация о том, что к нему обращался кубанский сераскер Бакта-Герей, стремившийся захватить крымский трон и искавший союзников в регионе. Бакта-Герей просил помочь организовать поход на Кубань, чтобы вернуть улусы едисанских татар.[3]

В списке владельцев, к которым были направлены правительственные письма с предостережением от возможного похода на Кубань, только Шакур-лама рассматривался как союзник, о чем свидетельствует и объем, и содержание письма от 31 марта 1727 г. В инструкциях, направленных Шакур-ламе правительством, упоминалась необходимость выявления и предотвращения намерений клерикальной и светской элит к откочевке, отдельно оговаривалась поддержка Шакур-ламы со стороны правительства при возникновении различных осложнений.[4]

В феврале 1727 г. подполковник В. П. Беклемишев, пытаясь избежать реализации кубанского похода калмыцкой аристократии, обращается и к другим представителям высшего калмыцкого духовенства, в частности, к Намка-гелюнгу и эмчи-ламе. Однако, с точки зрения князя М. М. Голицына,

---

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 4. Л. 13 об.

[2] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 202.

[3] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 4. Л. 44 об.

[4] Там же. Л. 37–38.

именно верховный лама предупредил и сделал невозможной откочевку за Дон, на Кубань значительной части калмыцких улусов.[1]

Нагнетание внутриполитических конфликтов внутри ханства, систематические походы калмыцких владельцев на Кубань в конце 1727 г. и начале 1728 г., столкновения Дондук-Омбо и Церен-Дондука, усиление сепаратистских настроений в окружении владельца вновь актуализируют вопрос о взаимодействии Шакур-ламы с представителями Российского государства.

Разногласия в среде калмыцких владельцев, их раздробленность настораживали лидеров буддийского духовенства и российское правительство. Шакур-лама, исчерпав дипломатические пути решения внутриполитических проблем ханства, выступил с предложением об организации российской военной операции против улусов Дондук-Омбо. Глава калмыцкого буддийского духовенства в августе 1728 г. в беседе с В. П. Беклемишевым высказался о потенциальной возможности применения российской армии против калмыцкой оппозиции с последующим разорением сторонников Дондук-Омбо. Шакур-лама призывал направить российские войска в улусы мятежного владельца и его приближенных для подрыва экономической базы оппозиционеров.[2]

Российские власти, в планах которых было сохранение устойчивости и стабильности позиций калмыцких владельцев, а также заключение союза с Дондук-Омбо, отказывались от столь жесткой политики. Коллегия иностранных дел предлагала В. П. Беклемишеву и В. М. Бакунину рассмотреть возможность мирного разрешения междоусобицы: «…не лучше ли и возможно каким образом того владельца Дондук-Омбо уговорить и от противных его поступков отвратить».[3]

---

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 4. Л. 16.
[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 12. Л. 110 об.
[3] Там же. Л. 111.

Вместе с тем калмыцкий первосвященник отстаивал именно силовой способ воздействия на владельцев, оппозиционных законному главе ханства, что позднее и осуществил генерал-поручик И. Ф. Барятинский.

При значительной удаленности улусов Дондук-Омбо от основной группировки приволжских калмыков и все более явственной конфронтации с главой калмыцкой церкви духовенство оказывало влияние и на его внешнюю политику. В ноябре 1728 г. Дондук-Омбо просил подданства у азовского паши, и только вмешательство представителей Дарма-Балы, Намки-гелюнга и Шонхор-гецуля остановило владельца.[1]

Изменение соотношения сил в Калмыцком ханстве, усиление буддийской церкви, политическая ситуация в Центральной Азии в 20-е гг. XVIII в. предопределили необходимость организации калмыцкого посольства в Тибет для интенсификации контактов с иерархами Гелуг.

Ведущая роль в организации посольства принадлежала, безусловно, Шакур-ламе. Именно благодаря его настойчивым обращениям правительство пошло на уступки в данном вопросе. Буддийская традиция предписывала совершение паломничества, в том числе и в целях поминовения представителей светской и духовной элит. С соответствующей просьбой к правительству России обратился и Шакур-лама. Так, буддийской церковью был найден объяснимый и нейтральный повод для организации столь значительного посольства в Китай и Тибет.

Подполковник В. П. Беклемишев 8 марта 1729 г. получил послание от верховного ламы, в котором он просил разрешения принять личное участие в паломничестве в Тибет с приближенными.[2]

Именно восприятие буддийского духовенства в качестве важного союзника в регионе можно считать одной из причин временного снятия запрета на буддийские паломничества в Китай и Тибет, существовавшего с

---

[1] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в 1724–1741 гг.: хроники династийных междоусобиц. Элиста, 2005. С. 79.

[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 12. Л. 13 об.

начала XVIII в. Лама и Церен-Дондук в процессе обсуждения состава делегации Калмыцкого ханства в Тибет в 1729 г. поднимали вопрос о своем личном участии в паломничестве. Но правительство отказало наместнику и первосвященнику в возможности участия. Именно восприятие главы клерикальной элиты в качестве насущно необходимого союзника правительства в Калмыцком ханстве повлияло на такое решение. Граф Г. И. Голицын мотивировал запрет главе калмыцкого духовенства покидать улусы тем, что первосвященник играл значительную роль в стабилизации ситуации в Калмыцком ханстве, нейтрализовывал оппозиционных владельцев, контролировал наместника, пользовался авторитетом у населения. В этой ситуации крайне необходимым было его личное присутствие в ханстве. Кроме того, Г. И. Голицын отмечал, что по буддийским традициям лама мог отправить в паломничество и своего представителя.[1] Кризис в светской элите ханства, вызванный политической слабостью наместника, при отсутствии основного советника и легитимирующего фактора в лице первосвященника мог только усилиться.

На протяжении всего «калмыцкого междоусобия» в 20–30-е гг. XVIII в. буддийское духовенство воспринималось правительством в качестве главного информатора и сторонника. Отметим, что правительство не анализировало мотивацию буддийского духовенства ханства, периодически отстаивавшего интересы российских властей во внутренней политике, стремясь реализовать свою внешнеполитическую доктрину. Вместе с тем активность переписки и личных встреч с представителями правительства в ханстве, стремление властей обращаться непосредственно к главе духовенства в 20–30-е гг. XVIII в. даже вынуждают ламу просить российскую сторону о соблюдении определенной конспирации при контактах с ним.[2]

---

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 19. Л. 3 об.

[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 30. Л. 48–48 об.

Запрет на участие в паломничестве главы светской и духовной элит ханства правительство России сглаживает выделением значительных финансовых средств на его реализацию. Так, Алдар-Омбо, представитель верховного ламы в организуемом паломничестве, для поездки в Тибет получает от российских властей 200 червонцев.[1]

Формальных причин для отказа не было, в то же время организация паломничества могла разрядить напряженную внутриполитическую ситуацию в Калмыцком ханстве, сплотив оппозиционных владельцев. В письме от 19 июня 1729 г. Шакур-ламе сообщалось о разрешении поездки в Тибет калмыцкому посольству.[2]

Наиболее влиятельные группировки светской и духовной элит Калмыцкого ханства поучаствовали в подготовке паломничества, что свидетельствует о его значимости для всей элиты Калмыцкого ханства. Оригинальную версию о причинах паломничества, связанных с возникновением потребности в обсуждении с Далай-ламой начала войны с русскими в ханстве, предложил Н. А. Попов.[3]

С точки зрения некоторых исследователей, в частности Н. Н. Пальмова, который определял характер путешествия в Тибет делегации калмыцких владельцев в 1729 г. как политический, инициатором паломничества стала Дарма-Бала (вдова хана Аюки), добивавшаяся интенсификации взаимодействия с официальным Китаем.[4]Тезис Н. Н. Пальмова подтверждается активностью ее представителей в Пекине.

Шакур-лама и поддерживавшая его часть буддийской церкви ханства организовывали паломничество для решения актуальных внутри- и внешнеполитических задач. Статус Церен-Дондука, назначенного наместником правительством России, требовал легитимации санкцией

---

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 19. Л. 14 об.

[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 12. Л. 97 об.

[3] Попов Н.А. Татищев и его время. Эпизод из истории государственной, общественной и частной жизни в России первой половины прошедшего столетия. М., 1861. С. 251.

[4] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1. С. 76.

Далай-ламы. Это позволяло рассчитывать на повышение его политического веса в ханстве. Дополнительные консультации с тибетскими иерархами были необходимы и для начала подготовки к откочевке калмыков. Санкция Далай-ламы могла стать важным аргументом для калмыцких владельцев, неоднозначно воспринимавших идею ухода в Джунгарию.

В ходе подготовки посольства-паломничества следовало урегулировать с российским правительством вопрос о контингенте и количестве представителей разных группировок элиты в калмыцкой делегации, что определяло ее статус и значимость в Китае и Тибете. Российская сторона активно стремилась повлиять на решение этого вопроса, взаимодействуя с элитой ханства.

Правительство, стремясь лишить делегацию статуса официальной дипломатической миссии Калмыцкого ханства, существенно сокращает ее численность.

Проведение переговоров и переписка подполковника И. Бахметьева с Шакур-ламой приводит 23 октября 1729 г. к окончательному утверждению списка паломников и количества сопровождающих (41 человек).[1] Характеризует значимость паломничества и список владельцев, принявших участие в его подготовке, ранее представленный Шакур-ламой. В него вошли наиболее влиятельные лица аристократической верхушки ханства: Церен-Дондук, Дарма-Бала, Шакур-лама, Доржи Назаров.[2] Калмыцкое посольство в Тибет возглавил Намка-гелюнг, являвшийся вторым человеком в буддийской церкви ханства. Тот факт, что посольство возглавил Намка-гелюнг, являвшийся сторонником ханши Дарма-Балы, предопределило защиту интересов ханши в ходе его реализации.

Намка-гелюнг обращается к одному из представителей вдовы хана Аюки в Санкт-Петербурге – Самтану с просьбой о помощи в осуществлении беспрерывного продвижения участников посольства от Казани до

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 19. Л. 18 об.
[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 33. Л. 1030.

Тобольска.[1] Несмотря на наличие определенных опасений у российского правительства, значительный духовный статус главы посольства Намка-гелюнга и официально провозглашенная цель предпринимаемого паломничества не позволяли правительству влиять на ход подготовки делегации и на само паломничество. Подполковник И. Бахметьев сообщал в КИД 14 декабря 1729 г. о том, что посольство во главе с Намка-гелюнгом, включавшее в себя 41 человека, отправилось через Казань и Тобольск. Возглавлял сопровождающую группу Г. Попов, саратовский дворянин.[2]

Российские власти, несомненно, были заинтересованы в возможности контролировать калмыцкую делегацию, получать необходимую информацию о ранее закрытой для правительства ритуальной и политической акции. Именно поэтому такая значительная внешнеполитическая акция владельцев и духовенства Калмыцкого ханства получает большую финансовую поддержку от российского правительства. Кроме того, посольство было наделено сопроводительным посланием, адресованным сибирскому вице-губернатору Балтину. Письмо предписывало надлежащим образом сопроводить паломников до Урги под охраной правительственных войск.[3]

При пересечении границы с Китаем Намка-гелюнг начинает реализовывать истинные цели этой значительной внешнеполитической акции калмыцкой элиты. Калмыцких послов сопровождали российские чиновники, возглавляемые дворянином Ф. Пешехоновым, которые были отправлены гелюнгом обратно в Тобольск. Основная часть делегации встречается с Дзянь Дзен-ваном (местным правителем) и заргучеем Цоболрилом (китайским чиновником). Уже 24 марта 1730 г. калмыцкая делегация достигает Пекина.[4]

Вслед за удалением представителей правительства из делегации российские власти начинают мероприятия по нейтрализации последствий

---

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 19. Л. 10.

[2] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1. С. 79.

[3] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 19. Л. 27 об.

[4] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 18. Л. 3 об.

внешнеполитической активности калмыцких владельцев. Коллегия иностранных дел распорядилась арестовать паломников, вернувшихся в Россию, допросив их о ходе переговоров в Китае.[1] Кроме того, КИД формирует систему мероприятий по укреплению границ российского государства в местах потенциального прохода калмыцких войск для нейтрализации возможности создания военного союза Калмыцкого ханства и Пекина против Джунгарии. С этой целью была проведена передислокация драгунских полков в пограничных сибирских городах и крепостях.[2]

Позднее, в мае 1735 г., на допросах Намка-гелюнг рассказал, что посольство первоначально направлялось в монастырь Джебдзун-Дамба-хутухты XVII. По дороге послы были перехвачены китайскими чиновниками и отвезены в Пекин, где их разместили в монастыре Шунгхас под охраной.[3]

Делегацию калмыков богдыхан Юн-Джин принял в Пекине лично. Сам процесс переговоров, а также ход данного паломничества можно установить, осуществив сравнительный анализ показаний участников калмыцкого посольства, которые вернулись раньше основной группы в Россию (манджи Цой-Телей, гецуль Цой, манджи Иши, Санжи), и арестованного в августе 1733 г. Намка-гелюнга.[4]

Первая группа духовных лиц, пытавшихся вернуться в Калмыцкое ханство, была допрошена и подтвердила опасения КИД. В качестве священнослужителей они не могли включиться в процесс основных переговоров, однако, судя по слухам и переводу посланий, переданных в Калмыцкое ханство, у группировки Дарма-Балы существовали значительные политические амбиции. Причиной посещения Пекина, по версии гецуля Цоя, становится попытка найти менее опасную дорогу для паломничества в

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 18. Л. 6 об.
[2] Там же. Л. 10.
[3] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 16. Л. 47 об.
[4] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1. С. 82.

Тибет.[1] Уже фрагментарная информация, полученная в ходе допроса гецуля Цоя, подтверждает выводы Н. Н. Пальмова о наличии у калмыцкой и китайской сторон планов по созданию военно-политического союза в ходе посольства Намки-гелюнга. Калмыцкие светская и духовная элиты в ходе переговоров в Пекине демонстрировали свою политическую независимость от России. Так, Намки-гелюнг утверждал, что Церен-Дондук не является российским подданным и зависим от Дарма-Балы, являвшейся реальной правительницей Калмыцкого ханства.[2]

Информацию для размышления предоставил и перевод нескольких посланий, сделанный В. М. Бакуниным. Наибольшее значение, на наш взгляд, приобретает послание Шарап-Донжина – доверенного лица Дорджи Назарова. Шарап-Донжин писал, что цель переговоров – заключение соглашения между Калмыцким ханством и Пекином для инициирования военного вмешательства в дела Джунгарского ханства.[3]

Китайское правительство в переговорном процессе с калмыцкой элитой продолжало активно разыгрывать «религиозную карту», обещая содействие в интенсификации паломничества и активизации жизни буддийской церкви.

В случае успешной реализации военной операции калмыцкая сторона получила бы возможность беспрепятственно осуществлять паломничества в Тибет через степи Джунгарии.[4] Доржи Назаров должен был провести переговоры с наместником, инициируя военную кампанию против Джунгарского ханства.[5]

О том, что визит к китайскому императору был запланирован и подготовлен заранее, свидетельствует и личное послание ханше. Послы

---

[1] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1. С. 83.

[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 63. Л. 44.

[3] Там же. Л. 52.

[4] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 18. Л. 85.

[5] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1. С. 83.

свидетельствовали Дарма-Бале, что передали китайскому императору отправленные ею подарки (турецкая пищаль, серебряные часы, персидская сабля, лук) и получили ответные подарки (13 камок), которые отправили в Калмыцкое ханство.[1] Так, Н. Н. Пальмов, опираясь на послания калмыцких владельцев, а также на ход самих переговоров, утверждал, что посольство в Китай было подготовлено и осуществлено как акция, носящая политический характер.[2]

Ход реализации паломничества подтверждал выдвинутый нами ранее тезис о наличии нескольких группировок в буддийской церкви ханства – автохтонной и протибетской, которые периодически вступали в конфронтацию. Вывод о наличии внутренней оппозиции Шакур-ламе подтверждается несколькими письмами, адресованными выходцам из Калмыцкого ханства – элите буддийского духовенства Китая и Тибета. В частности, сын Доржи Назарова владелец Лубжа отправил письмо ламе Аран-Джамбо Содронас-Бонцоку, являвшемуся представителем клерикальной элиты двора Далай-ламы, с просьбой стать настоятелем монастырей его улуса, заменив гелюнга Унзу.[3] Такую же просьбу высказывал и Доржа Назаров, направляя послание к ламе Дозонгу, что следует из перехваченной корреспонденции. Назаров спрашивал о возможности прибытия к нему «искусного ламы и добрых трех лекарей».[4] Отметим, что определять ламу для служения в улусах по сложившейся традиции имел возможность только Шакур-лама как глава буддийской церкви. Поэтому сам факт обращения одного из представителей светской аристократии ханства к священнослужителю Тибета с просьбой о кадровой перестановке в улусах без санкции первосвященника свидетельствовал о планах части калмыцкой

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 18. Л. 95.

[2] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1. С. 85.

[3] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 63. Л. 53.

[4] Там же. Л. 52.

светской элиты сменить верховного ламу на священнослужителя, равноценного по статусу.

Посланник Доржи Назарова Шарап-Данжин в своем письме свидетельствовал о конфликте между Намка-гелюнгом и им самим во время поездки в Пекин. Выяснилось, что предметом спора стала политика Церен-Дондука, а также мнение Намка-гелюнга о том, что возглавить Калмыцкое ханство должен младший сын Аюки Галдан-Данжин.[1]

Высказывания главы посольства, фрагменты переписки и показания членов делегации свидетельствуют о преобладании оппозиционных настроений среди участников калмыцкого паломничества в Китай и Тибет. Большинство калмыцких владельцев, являвшихся организаторами паломничества, через своих представителей провозглашали идею смены наместника ханства и руководства буддийского духовенства.

Пророссийская направленность главы буддийского духовенства, слабость и зависимость от него наместника ханства Церен-Дондука не устраивали значительную часть оппозиционных владельцев. Дарма-Бала стремилась использовать посольство для получения санкции на передачу власти в ханстве подконтрольному ей Галдан-Данжину.

Реальность угрозы переворота была достаточно велика, поскольку еще с XVII в. только титул хана, полученный лидером светской элиты от главы традиции Гелуг, подтверждал его особый статус и авторитет. Это подтверждал и сам Намка-гелюнг, отмечавший, что легитимность калмыцкому хану придавала только санкция Далай-ламы.[2]

Переговоры представителей Дарма-Балы с китайской стороной, по мнению Н. Н. Пальмова, были ориентированы на протекцию императора в утверждении кандидатуры Галдан-Данжина Далай-ламой.[3]

---

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 63. Л. 44 об.

[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 18. Л. 85.

[3] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1. С. 87.

В августе 1733 г. из Пекина в Россию возвращается посольство Намка-гелюнга. В Тобольске посольство арестовали.[1] Вывезенные из пределов Тибета письма и утварь были тщательно изучены российской стороной. Сам Намка-гелюнг смог вернуться лишь во время кардинальной смены политической власти в Калмыцком ханстве, а именно в июле 1735 г.

Допросные листы основной части делегации раскрывают путь следования посольства после завершения переговоров в Пекине. Намка-гелюнг объяснял поездку в Китай острой политической необходимостью, свидетельствуя о том, что Далай-лама является подданным китайского императора и без дипломатического визита в Пекин доступ в Тибет был невозможен.[2]

Намка-гелюнг утверждал, что главная задача посольства состояла в процессе поминовения бывшего правителя – хана Аюки, сына его Чакдоржапа, а также калмыцкого владельца Назара Мамутова. Представители Калмыцкого ханства побывали в главных религиозных центрах Тибета, посетив Далай-ламу VII, который пребывал в Гарта в ссылке.[3] Всего в тибетских монастырях посольство находилось около семи месяцев. Кроме осуществления необходимых религиозных обрядов, оно стремилось пополнить штат буддийского духовенства ханства. В Калмыцкое ханство в составе паломнической делегации направлялись «один великий лама» и семнадцать лам.[4]

После того как калмыцкая делегация вернулась из Тибета, начался новый этап калмыцко-китайских переговоров в Пекине. Руководство Китая планировало заключить договор о создании военно-политического союза для борьбы против Джунгарского ханства.

---

[1] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1. С. 91.

[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 18. Л. 254 об.

[3] Беспрозванных Е.Л. Калмыцко-китайские отношения на втором этапе (середина 20-х – середина 30-х гг. XVIII в.) // Стрежень: науч. ежегодник. Волгоград, 2002. Вып. 1. С. 151.

[4] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 18. Л. 163.

Второй этап переговоров калмыцкая делегация проводила более осторожно. Кризис в Калмыцком ханстве в 20-е гг. XVIII в., наличие нескольких оппозиционных группировок светской аристократии ханства, слабость позиций наместника, активное вмешательство России во внутреннюю и внешнюю политику ханства, угроза откочевки части улусов на Кубань не позволяли считать организованную военную операцию калмыцких владельцев против Джунгарии реальной. Политика Дарма-Балы, имевшая прокитайский характер и поддерживаемая Намка-гелюнгом, шла вразрез с интересами лидера самой значительной оппозиционной группы владельцев ханства, которую возглавлял Дондук-Омбо, стремившийся с 20-х гг. XVIII в. к политическому союзу с крымским ханом.

В то же время авторитет в Калмыцком ханстве другого влиятельного владельца – Доржи Назарова, добровольно отказавшегося от титула наместника в 1724 г., был недостаточным для руководства военной операции против Джунгарского ханства, к чему его призывал богдыхан. Шакур-лама, влиятельный представитель клерикальной элиты, последовательно выступал против союза с Китаем.

Намка-гелюнг, объективно оценивая ситуацию в Калмыцком ханстве, осознавал невозможность осуществления военной операции объединенными войсками владельцев. На этом этапе активизируется участие в переговорах представителей первосвященника – Балдана Габцу и Батура Омбо. Принимая активное участие в переговорном процессе, представители пророссийской клерикальной элиты ссылались на опасность российского военного вмешательства и отрицали реальность организации калмыцкого военного ополчения.[1]

Позиция Намка-гелюнга также значительно изменилась после посещения иерархов Гелуг. Возможно, на это повлияло положение Далай-ламы VII, находившегося в ссылке, и общее положение тибетского и

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 18. Л. 255.

монгольского духовенства, оказавшегося под мощным прессингом со стороны китайского правительства.

Намка-гелюнг отказался подписывать документы, подтверждавшие создание каких-либо военно-политических союзов, ссылаясь на присутствие российских войск на территории ханства и на его границах.[1] Осознав зависимость Калмыцкого ханства от России, правительство Китая меняет отношение к посольству, взяв под арест делегацию и задержав в Пекине тибетских лам. Наряду с провалом внешнеполитической доктрины оппозиции во главе с Дарма-Балой, внутриполитические задачи посольства также не были реализованы. Стратегическая задача предпринятого посольства, являвшаяся главной для окружения Дарма-Балы, не была осуществлена. Богдыхан не повлиял на признание Далай-ламой Галдан-Данжина калмыцким ханом.

Стремление правительства Китая заключить союз с представителями Калмыцкого ханства в целях совместной агрессии против Джунгарии также потерпело неудачу, что объяснялось отсутствием у послов как политического единства, так и соответствующих полномочий.

Неудача в переговорном процессе может быть обусловлена и религиозным фактором. Умело применяя итоги военной кампании, реализованной в 1717–1723 гг., в ходе которой китайские войска вытеснили армию джунгарского Цеван-Рабтана из Тибета, китайские чиновники сообщали, что джунгарский правитель являлся врагом китайского императора, поскольку вел войну с буддийским государством. По той же причине он являлся врагом и для калмыков.[2] Правительство Китая оставляло для калмыцких паломников только «степной путь» через Джунгарское ханство, подталкивая калмыцкую аристократию и буддийскую церковь к военно-политическому союзу.

---

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 18. Л. 258.
[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 16. Л. 50.

Несмотря на относительную неудачу, религиозные цели паломничества все же были реализованы. Буддийская церковь продолжила традицию пополнения штатов монастырей духовенством, получившим образование в тибетских монастырях. Намка-гелюнгом от Далай-ламы был получен чин «Ланско унзен Дархан лансу». Кроме того, титул гелюнга получили двадцать семь участников делегации, а трое монахов продолжили свое обучение в тибетских монастырях.[1]

Основным итогом предпринятого посольства можно считать получение титула хана и узаконение статуса Церен-Дондука. По всей видимости, важную роль в решении этой задачи сыграли представители верховного ламы Калмыцкого ханства, а также личная поддержка Шакур-ламой кандидатуры Церен-Дондука.

Церен-Дондук был наделен Далай-ламой VII званием «Дайчин-Шаса-Бюджа-хан», а также получил «…благословение на счастье власти дедовской и отцовской».[2]

Следует отметить, что, несмотря на полученный статус, хан Церен-Дондук не смог сохранить власть, потеряв возможность влиять на социально-политические процессы в Калмыцком ханстве.

Таким образом, основным внешнеполитическим итогом посольства представителей калмыцкой элиты стало стремление правительства Китая добиться от руководства Калмыцкого ханства поддержки военной экспансии в в Джунгарию. Посольство 1731 г., как и весь опыт дипломатических контактов правительства Китайской империи с калмыцкими ханами в XVIII в., было связано с китайско-джунгарским военно-политическим конфликтом. Его обострение, вызванное территориальными спорами и агрессивной внешней политикой Китая в целом, вызвали китайско-калмыцкие дипломатические отношения и организация ответного визита калмыцкой делегации.

---

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 18. Л. 163 об.

[2] Там же. Л. 307.

Целью дипломатической поездки, которую возглавлял Асхани Амба Таша, явилась пролонгация похода в Джунгарию под предводительством джунгарского Лаузанг-Шуны либо организация ополчения во главе с наместником Церен-Дондуком.[1]

Н. Н. Пальмов обоснованно считал значительным фактором китайско-калмыцкого взаимодействия калмыцкие посольства конца XVII – начала XVIII вв.[2] В качестве аргумента исследователем приведен разговор, состоявшийся в Пензе между китайскими дипломатами и В. М. Бакуниным. В частности, послы утверждали, что представители Аюки-хана, посещавшие Пекин и принимаемые китайским правительством, не позиционировали себя подданными России.[3]

Попытки проведения самостоятельных переговоров калмыцкой делегацией позволили китайскому правительству рассчитывать на благоприятный исход создания военно-политического союза с «независимым» Калмыцким ханством. Определение целей поездки китайских послов в Калмыцкое ханство активизировало деятельность российского правительства среди представителей калмыцких светской и духовной элит. Противодействуя перспективе союза Китайской империи и элиты Калмыцкого ханства, российское правительство оперативно организует приведение Церен-Дондука к ханской присяге. Осознавая существенное значение буддизма для политических традиций Калмыцкого ханства, губернатор И. П. Измайлов привлек клерикальную элиту ханства к процедуре интронизации Церен-Дондука. Отметим, что взаимодействие правительства с клерикальной элитой во главе с Шакур-ламой в этот период было достаточно активным.

На правительственном уровне региональными властями первосвященник и его сторонники продолжают позиционироваться в

---

[1] РГАДА. Ф. 248. Оп. 113. Д. 51. Л. 1.

[2] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1. С. 127.

[3] Там же. С. 128.

качестве главной опоры в ханстве. Еще в 1730 г. в Москву были отправлены представители владельцев Калмыцкого ханства в связи с коронацией Анны Иоанновны. Среди них были и послы Шакур-ламы, возглавляемые Алдар-Омбо. Калмыцкое посольство было представлено в КИД. В ходе аудиенции В. П. Беклемишев характеризовал Шакур-ламу как наиболее влиятельного калмыцкого владельца, главного сторонника России в Калмыцком ханстве.[1]

Первого мая 1731 г. на вручении Церен-Дондуку «ханского достоинства» от российского правительства присутствовали только представители светской и духовной элит группировки наместника.[2] В присяге хана Церен-Дондука также фигурировала традиционная для калмыцких шертей XVII–XVIII вв. клятва на бурхане Будды Шакьямуни.[3] По мнению Н. А. Нефедьева, политические дивиденды от реализации китайского посольства получил только Церен-Дондук, ставший в 1731 г. ханом.[4]

Коллегия иностранных дел разрабатывает варианты ответов на предложения Китайской империи для хана Церен-Дондука и его окружения. Перед отправкой дипломатов в Калмыцкое ханство В. П. Беклемишев передает наиболее влиятельным калмыцким владельцам инструкции по приему китайской делегации. Ряд инструкций был адресован и главе калмыцкого буддийского духовенства Шакур-ламе как основному союзнику российских властей.[5]

Позиция первосвященника в переговорах с китайской делегацией оценивается историографией как пророссийская.[6] На наш взгляд, позицию Шакур-ламы на калмыцко-китайских переговорах 1731 г., как и его политику

---

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 20. Л. 76 об.

[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 22. Л. 158.

[3] Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. СПб., 1830. Т. 8. С. 383.

[4] Нефедьев Н.А. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте Н. Нефедьевым. СПб., 1834. С. 50.

[5] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1. С. 148.

[6] Цапник Г.Е. Шакур-лама как политик // Ойраты и калмыки в истории России, Монголии и Китая: материалы междунар. науч. конф. Элиста, 2008. С. 128.

в целом, нельзя оценивать только как пророссийскую. Защищая интересы буддийской церкви, лама с 20-х гг. XVIII в. отстаивал возможность осуществления ханством самостоятельной внешнеполитической деятельности.

Уже с начала XVIII в. контакты Калмыцкого ханства с Тибетом, Джунгарией и Китаем, которые были реализованы представителями буддийской церкви, вызывали ограничительную политику российского правительства в отношении калмыцкой дипломатии. Опасаясь дальнейших ограничений внешнеполитической активности, глава калмыцкого буддийского духовенства в 1731 г. высказывается против того, чтобы в переговоры с китайскими представителями вмешивалась российская сторона, несмотря на то, что он не был сторонником союза с Китаем и военной кампании против Джунгарии.

Шакур-лама в беседе с В. П. Беклемишевым, обсуждая содержание формуляров КИД, отмечал, что в годы правления хана Аюки представители российского правительства не участвовали в китайско-калмыцких переговорах, ссылаясь на переговорный процесс 1714 г.[1] Одновременно первосвященник отвергал вероятность участия калмыцких владельцев в военных действиях, подтверждая свою преданность интересам правительства и активное влияние на политическую линию Церен-Дондука.[2]

Сам переговорный процесс с дипломатами Китая также подтверждал приверженность Шакур-ламы интересам российского правительства. О ходе переговоров и предпринимаемых действиях китайских представителей первосвященник информировал через Дархан-Омбо и Алдар-Омбо В. П. Беклемишева.[3]

Ритуал приема послов Китая 5 июня 1731 г. в очередной раз подчеркивал высокое положение буддийских калмыцких духовных лиц в ханстве. Во главе принимающей стороны находился Шакур-лама.

---

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 44. Л. 129.

[2] Там же. Л. 130.

[3] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1. С. 161.

Переговоры проводились им при участии второго лица в буддийской церкви – цорджи.[1] На приеме было озвучено послание императора Китая, призывавшего Церен-Дондука к заключению антиджунгарского союза и дальнейшему обмену посольствами.[2] Необходимость подобного союза обосновывалась китайской стороной проблемами, которые создавали джунгарские правители калмыцким паломникам. По мнению китайских дипломатов, джунгарские правители, несмотря на исповедание буддизма, не придерживались его догм и предписаний. Послы свидетельствовали, что джунгарский хан Цэван-Рабдан разорял буддийские монастыри в Тибете, уничтожал и пленял подданных Далай-ламы.[3]

Противодействие доводам представителей посольства, призывавших к защите буддийской церкви Тибета и Джунгарии, стало важной задачей Шакур-ламы на этом этапе переговоров.

При серьезных предпосылках для откочевки, ориентации значительной части светской элиты на союз с Китаем, стремлении группировки Дарма-Балы и Доржи Назарова заключить союз с богдыханом призыв к отстаиванию интересов единоверцев Тибета и Джунгарии мог стать поводом для очередного кризиса в Калмыцком ханстве. Кроме того, оппозиция в самом буддийском духовенстве могла воспользоваться этим поводом для перехода под протекторат Китая.

«Восточная откочевка» была целью Шакур-ламы с начала его политической карьеры в ханстве, однако ситуация в Центральной Азии и перспективы китайского подданства противоречили интересам иерархов Гелуг, стремившихся объединить ойратские ханства под своим протекторатом. При успешном для китайской дипломатии развитии переговорного процесса войска Калмыцкого ханства могли быть

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 44. Л. 135.
[2] Там же. Л. 139.
[3] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1. С. 170.

использованы для реализации планов по экспансии в Джунгарию, без учетов интересов буддийской церкви.

Шакур-лама использует встречу посольства с буддийским духовенством ханства 9 июня 1731 г. для нейтрализации усилий китайской дипломатии. В беседе со священнослужителями лама подчеркнул негативное отношение правительства Китая к буддистам, которое не поддерживало буддийское духовенство на подвластных территориях.[1]

В процессе переговоров Шакур-лама отвергал зависимость Гелуг от Китая, т. к., по его словам, «Далай-лама в их подданных никогда не бывал».[2] Лама подчеркивал, что у маньчжуров отсутствует буддийское духовенство, а следовательно, и монастырская система. Кроме того, глава калмыцкого буддийского духовенства опровергал свидетельство китайских послов о значительном числе буддийских священнослужителей, являвшихся подданными Китая.[3]

Антикитайская пропаганда Шакур-ламы сопровождалась консультациями с В. П. Беклемишевым. Лама вместе с представителями правительства в ханстве создавал условия для подготовки необходимого ответа Калмыцкого ханства китайскому правительству, нейтрализуя политическую активность окружения Доржи Назарова и Дарма-Балы и опасность создания китайско-калмыцкого военно-политического союза.

Девятого июня 1731 г. В. П. Беклемишев вручил первосвященнику образец ответного послания Церен-Дондука, а также инструкции для ведения переговорного процесса с китайскими послами.[4]

Целью правительства в ходе калмыцко-китайских переговоров была фиксация зависимости ханства от политической воли России. Подчеркивание подобного статуса вместе с российским нейтралитетом в длительном

---

[1] НАРК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 44. Л. 140.

[2] Там же. Л. 139 об.

[3] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1. С. 177.

[4] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 44. Л. 140 об.

конфликте Китая и Джунгарского ханства сводило к минимуму опасность участия калмыцких войск в конфликте с Джунгарией.

Вместе с тем окружение Доржи Назарова и Дарма-Балы в 30-е гг. XVIII в., напротив, стремилось расширить контакты Калмыцкого ханства с Китаем. Решение этой задачи преследовало и посольство Намка-гелюнга, а калмыцко-китайские переговоры, состоявшиеся в 1731 г., рассматривались оппозиционными владельцами как этап дальнейшего сближения с Китайской империей. Этими обстоятельствами объяснялась острота политической борьбы в июне 1731 г. и необходимость использования нужных формулировок в послании Церен-Дондука богдыхану.

Шакур-лама, пользуясь высоким положением в иерархии Калмыцкого ханства, сумел повлиять на подготовку грамоты богдыхану, отвечающей интересам правительства России. Надо отметить, что обсуждение формулировок ответного послания и их изменения в июне 1731 г. осуществлялись через первосвященника и его манджи. Судьбоносное значение калмыцкого ответа на предложение о военно-политическом союзе для дальнейшего взаимодействия России и Китая обострило процесс переговоров В. П. Беклемишева с калмыцкими владельцами. При посредничестве Шакур-ламы Дарма-Бала, Церен-Дондук и В. П. Беклемишев 15 июня 1731 г. обсудили итоговый вариант отправляемого в Китай документа.[1] Утвержденная версия ответа правительству Китая была передана его дипломатической миссии. В ходе финальных переговоров глава калмыцкого духовенства акцентировал внимание посольства на политической зависимости Калмыцкого ханства от России.[2] При передаче устного послания императору Китая Церен-Дондук, учитывая рекомендации российского правительства, оставил без ответа предложение о военном союзе

[1] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1. С. 184.

[2] Там же. С. 187.

против Джунгарского ханства, согласившись принимать в ханстве джунгарских беженцев.

Проанализируем итоги посольства с точки зрения взаимодействия российского правительства с калмыцкой буддийской церковью. Политические контакты правительства и буддийского духовенства в 1731 г. нейтрализовали угрозу заключения китайско-калмыцкого военного союза, невыгодного для клерикальной элиты и российского правительства. Взаимные уступки и консультации позволили достичь результата, устраивавшего временных союзников.

Посольство в Калмыцкое ханство 1731 г. не стало успешным для китайской дипломатии. Ошибочно оценив потенциал Калмыцкого ханства, китайское правительство видело в нем перспективного военного союзника, способного принять активное участие в войне против Джунгарского ханства.

Российское правительство при поддержке Шакур-ламы предотвратило заключение союза значительной части светской элиты Калмыцкого ханства с Китайской империей. Лама последовательно выступал против китайско-калмыцкого взаимодействия, противоречившего интересам буддийского духовенства.

Активное участие калмыцкого первосвященника в переговорах с посольством 1731 г. было оценено российским правительством и китайскими дипломатами. По мнению одного из них, Шакур-лама должен быть смещен с должности решением прокитайской тибетской клерикальной элиты за лоббирование интересов России в китайско-калмыцких переговорах.[1]

Адекватно оценив российско-калмыцкое политическое взаимодействие, правительство Китая обращается непосредственно к российскому правительству с просьбой о разрешении калмыцким войскам участвовать в войне Китая против Джунгарского ханства.[2] Такой подход и

---

[1] Дипломатическое собрание дел между Россией и китайским государством с 1619 по 1792 гг. / сост. Н. Н. Бантыш-Каменский. Казань, 1882. С. 185.

[2] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1. С. 200.

прямое обращение к правительству России свидетельствовали о переоценке Китаем политического статуса Калмыцкого ханства в результате посольства 1731 г.

В китайско-джунгарском конфликте правительство России предпочло сохранить нейтралитет. Российские власти выступили против участия калмыцких войск в китайско-джунгарской войне, объяснив отказ наличием политических контактов с Джунгарией, а также значительным удалением Калмыцкого ханства от театра военных действий.[1]

Анализ переписки светской и клерикальной элит ханства с российским правительством конца 20-х гг. XVIII в. вновь подтверждает тезис о том, что Шакур-лама являлся наиболее значительным представителем буддийского духовенства, планомерно проводившим собственную внешнюю и внутреннюю политику.

Результатом китайского посольства 1731 г. явилось обострение и без того кризисной ситуации во внутренней политике ханства, что в дальнейшем спровоцировало открытое военное столкновение оппозиционных владельцев с ханом. Готовясь к встрече с посольством Китая, российская администрация объявила ханом Церен-Дондука, что противоречило калмыцким традициям, амбициям представителей светской элиты, оппозиционных Церен-Дондуку, не считавших его легитимным правителем.[2]

В условиях усиления политических разногласий значимость фигуры первосвященника в лагере Церен-Дондука в 1731 г. существенно возрастает. Значительная часть владельцев высказывалась против Церен-Дондука. В такой обстановке только Шакур-лама, поддерживающий непосредственную связь с властями России, оставался единственным надежным и значимым сторонником

---

[1] Гуревич Б.П. Международные отношения в Центральной Азии в XVII – первой половине XIX вв. М., 1979. С. 95.

[2] Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов. Элиста, 1995. С. 73.

хана Церен-Дондука и активным противником оппозиционного окружения владельца.[1]

Дондук-Омбо с оппозиционной хану группировкой выступил против правительства России еще осенью 1724 г. В 1731 г. произошло открытое военное столкновение группировок Церен-Дондука и Дондук-Омбо, что стало итогом многолетнего заочного противоборства двух влиятельных владельцев. Битва их войск произошла на левом берегу Волги, у урочища Сасыколи 5–6 ноября 1731 г. и закончилась разгромом ханского войска.[2] Разгром Церен-Дондука и утрата большой части улусов обусловили кардинальную перемену в ханстве. Дондук-Омбо, обладавший к тому времени доминирующим положением среди калмыцких владельцев, стремился захватить власть в ханстве. Лишь противодействие правительства России приостановило закономерный и скорый переворот. «Нарочный совет» КИД 5 декабря 1731 г. поручил разрешение конфликта полковнику И. Ф. Барятинскому, направленному в улусы для защиты хана Церен-Дондука и борьбы с оппозицией.[3]

Изменение баланса политических сил в ханстве, усиление авторитета Дондук-Омбо, ставшего неформальным лидером оппозиционной правительству светской элиты, угроза ухода значительной части улусов владельцев на Кубань, военное поражение пророссийской аристократии и духовенства вызвали необходимость военного вмешательства российского правительства в ситуацию, сложившуюся в Калмыцком ханстве.

Политический кризис обострялся сближением Дондук-Омбо с крымским ханом Каплан-Гиреем, разрешившим калмыцкому оппозиционеру кочевать на крымской стороне Кубани.[4] И. Ф. Барятинский, прибыв в Калмыцкое ханство, начинает интенсивное формирование группировки

---

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 23. Л. 2.

[2] Батмаев М.М. Калмыки в XVII–XVIII вв. События, люди, быт. Элиста, 1993. С. 244.

[3] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в 1724–1741 гг.: хроники династийных междоусобиц. Элиста, 2005. С. 92.

[4] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в 1724–1741 гг.: хроники династийных междоусобиц. Элиста, 2005. С. 94.

светской элиты для военно-политического противодействия Дондук-Омбо и защиты интересов правительства в регионе. Российский представитель 16 января и 5 февраля 1732 г. инициирует переговоры с ханом Церен-Дондуком, Шакур-ламой, Галдан-Данжином, Дондук-Даши для поддержки возможной российской военной операции против группировки Дондук-Омбо.[1]

Статус хана Церен-Дондука носил после 1731 г., скорее, номинальный характер. В то же время Шакур-лама как глава калмыцкого буддийского духовенства и активный союзник хана и далее выполнял важную функцию связующего звена между пророссийски настроенной элитой ханства и правительством.

Российские власти начинают менять общий внутриполитический курс в ханстве и отношение к бывшим союзникам. В 1732 г. граф Г. И. Головкин в своем письме в КИД уже называл первосвященника дестабилизирующим фактором с неоднозначной, не всегда пророссийской политической позицией.[2]

В этот период существенно возрастает политическая роль клерикальной оппозиции в феодальном конфликте. Отметим, что Дондук-Омбо в ходе переговоров с российскими властями о возвращении в ханство с Кубани в качестве одного из условий выдвигает требование об экстрадиции Шакур-ламы за пределы калмыцких улусов.[3] Вместе с тем изоляция Шакур-ламы являлась важной задачей и для оппозиционного духовенства Калмыцкого ханства, которое неоднократно высказывалось против усиления влияния пророссийски настроенного первосвященника.

В свою очередь, Шакур-лама в ходе переговоров с И. Ф. Барятинским летом 1732 г. выступал против компромисса с владельцем Дондук-Омбо, мотивируя это тем, что переговоры с оппозиционером подрывают авторитет

---

[1] Батмаев М.М. Калмыки в XVII–XVIII вв. События, люди, быт. Элиста, 1993. С. 245.

[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 45. Л. 156.

[3] Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов. Элиста, 1995. С. 83.

Российского государства в ханстве.[1] Действительно, контакты правительства с оппозицией ослабляли хана Церен-Дондука, власть которого была и так во многом номинальной. В оставшихся на Волге улусах также наметилось формирование противодействовавшей хану группировки светской элиты, в которую вошли владельцы Дондук-Даши, Данжин-Дорджи, Дорджи-Араши, Эркетеневский улус, улус малых и больших зюнгар.[2]

Российское правительство, выступавшее за сохранение политического баланса в ханстве и заключение перемирия между оппозиционерами и ханом, активно привлекало главу духовенства для нормализации отношений между ханом и светской элитой калмыков. В своем письме к Шакур-ламе от 14 сентября 1732 г. князь И. Ф. Барятинский просил его приложить старания к примирению владельцев с ханом, поскольку правительство было заинтересовано в мире и стабильности в калмыцких улусах.[3]

Результатом системной политической деятельности российских властей и первосвященника стал возврат владельца Доржи Назарова под протекторат России. Так, В. М. Бакунин информировал правительство о том, что Доржи Назаров вернул Шакур-ламе и Церен-Дондуку значительную часть кибиток. Чуть позже Доржи Назаров заявил о заключении мира с Церен-Дондуком.[4] Однако А. В. Цюрюмов отмечает, что предложения Дондук-Омбо о примирении с ханом на протяжении 1732–1735 гг. отклонялись и Церен-Дондуком, и Шакур-ламой.[5]

Сам факт возвращения улусов Доржи Назарова в Калмыцкое ханство и его примирение с Церен-Дондуком не являлись признаком преодоления кризиса в ханстве. Более того, А. В. Цюрюмов считает 1732–1735 гг.

---

[1] Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов. Элиста, 1995. С. 95.

[2] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в 1724–1741 гг.: хроники династийных междоусобиц. Элиста, 2005. С. 103.

[3] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 51. Л. 67.

[4] Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов. Элиста, 1995. С. 106.

[5] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в 1724–1741 гг.: хроники династийных междоусобиц. Элиста, 2005. С. 100.

периодом крайнего обострения социально-политических противоречий в Калмыцком ханстве: Церен-Дондук все больше демонстрировал неспособность управлять улусами, участились нападения войск Дондук-Омбо и его сторонников, была нарушена традиционная система сезонных откочевок.[1]

По архивным сведениям, конфликты между владельцами и передел улусов в начале 1733 г. привели к новым военным столкновениям между группировками Церен-Дондука и Доржи Назарова. Хан проинформировал правительство (через манджи главы духовенства) об агрессии Доржи и Лубжи Назаровых по отношению к шабинеровскому улусу Шакур-ламы.[2]Генерал-майор Тараканов уже в августе 1733 г. разбирал в Царицыне взаимные претензии сторон.

Шакур-лама со своим окружением сообщал о нападениях войск владельца Доржи Назарова на улус хана, а также о формировании новой группировки калмыцких владельцев, оппозиционной хану и возглавляемой Доржи Назаровым и Дондук-Омбо. Шакур-лама упоминал и оппозицию в самом калмыцком буддийском духовенстве как важное основание для возникновения политических междоусобиц. Верховный лама свидетельствовал об очередном обострении старого конфликта калмыцкой и протибетской клерикальной элит, в который вмешалась светская элита в лице Дондук-Омбо.[3]

Вместе с тем все больше нараставшие социально-экономический и политический кризисы в ханстве в течение 1733 г. подводят правительство к выводу о необходимости смены его руководства. Своеобразным итогом года становится решение российского правительства об амнистии владельца Дондук-Омбо, лидера крупнейшей оппозиционной группировки, авторитет

---

[1] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 214–125.

[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 64. Л. 104.

[3] Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов. Элиста, 1995. С. 109.

которого мог объединить ханство. В декабре 1733 г. КИД передает Дондук-Омбо информацию о его прощении императрицей Анной Иоанновной.[1] На фоне этого полковник Беклемишев и атаман Ефремов активизируют переговорный процесс с Дондук-Омбо по вопросу о деталях возвращения его улусов в Калмыцкое ханство.

Политические контакты правительства России с Церен-Дондуком и его сторонниками оставались интенсивными и в 1734 г. В начале года хан отправил своих представителей в столицу России для получения ежегодного жалования. Среди них были и приближенные главы калмыцкого буддийского духовенства, через которых Шакур-лама «представлял о службах своих».[2]

В 1734 г. правительство возобновило переговоры с Дондук-Омбо, т. к. стремилось к преодолению политического кризиса в Калмыцком ханстве. Стабилизация ситуации в калмыцких улусах позволяла правительству рассчитывать на участие калмыцкой конницы в возможном военном конфликте с Турцией.

Объективно оценивая перспективы Церен-Дондука, правительство в 20-е гг. XVIII в., сознательно выбрав наиболее слабого и зависимого претендента на пост наместника, в 1734 г. стремится усилить светскую элиту ослабленного феодальными конфликтами ханства. Едва ли не решающую роль в сложившейся ситуации имели позиция и активность первосвященника, который в 1724 г. помог Церен-Дондуку стать наместником, а позднее получить титул хана. Шакур-лама являлся опекуном и советником Церен-Дондука, проводя пророссийскую внутреннюю политику. Правительство, решившее участь Церен-Дондука, стремилось оставить Шакур-ламу во главе буддийской церкви ханства и было заинтересовано во взаимодействии с ним и в дальнейшем.

---

[1] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в 1724–1741 гг.: хроники династийных междоусобиц. Элиста, 2005. С. 111.

[2] Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов. Элиста, 1995. С. 112; АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 19. Л. 8.

Хан Церен-Дондук в это время сохранял свой политический статус лишь при поддержке российских войск, утратив поддержку значительной части калмыцких владельцев. Против главы буддийского духовенства выступала большая часть светской и клерикальной элиты, т. к. он защищал интересы российского правительства, стремясь подспудно реализовать собственные внешнеполитические задачи. Следствием утраты поддержки первосвященника со стороны светской элиты стало разорение его улусов группировкой Доржи Назарова в 1734 г.[1]

Политически слабый, экономически зависимый от России Церен-Дондук не мог консолидировать калмыцкие улусы и решать актуальные задачи правительства в регионе. Новые ориентиры требовали сильного и авторитетного политического лидера.

Российские власти и Дондук-Омбо в ходе долгих переговоров 1732–1734 гг. договорились к началу 1735 г. об удовлетворении требований владельца, ставших условием для возвращения его улусов в пределы Калмыцкого ханства.

Первосвященник, как союзник Церен-Дондука и проводник российской внутриполитической линии, еще в 1724 г. вступил в конфронтацию с Дондук-Омбо. В ситуации кризиса 1735 г. российское правительство было заинтересовано в сохранении Шакур-ламы в качестве первосвященника и основного союзника в ханстве. Вместе с тем правительство выступало против конфронтации светской и клерикальной элит на фоне усиления статуса и политического веса Дондук-Омбо.

В. М. Бакунин, отмечая последовательность Шакур-ламы, свидетельствовал о том, что примирение первосвященника с Дондук-Омбо не может быть достигнуто, поскольку верховный лама поддерживал хана в борьбе с оппозиционным владельцем, инспирируя российские военные

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 64. Л. 104.

операции против Дондук-Омбо.[1] В ходе контактов Дондук-Омбо с представителями российского правительства оппозиционный владелец неоднократно обвинял Шакур-ламу в обострении кризиса в ханстве.[2] Непримиримость позиции Дондук-Омбо объясняется в том числе и оппозиционностью духовенства его улусов политическому курсу верховного ламы, представлявшего протибетскую часть буддийского духовенства ханства.

Правительство окончательно приняло решение о смене руководства Калмыцкого ханства. В этих условиях глава духовенства в качестве противника предполагаемого наместника стал препятствием для процесса политического урегулирования уже в 1731 г.

Сторонники владельца Дондук-Омбо, в частности буддийское духовенство, содействовали осуществлению конструктивного диалога российских властей и оппозиционного владельца. В октябре 1734 г. в Санкт-Петербург прибыл лама Джап, приближенный Дондук-Омбо, выдвинувший новые условия возвращения нойона в ханство.[3]

В улусах Дондук-Омбо переговоры с правительством осуществлялись Джимбо-Джамсо. Донской старшина С. Д. Ефремов характеризовал его как личного секретаря, доверенного лица и советника владельца, влиятельного представителя клерикальной элиты улусов Дондук-Омбо.[4]

В январе 1735 г. священнослужители, представлявшие оппозиционную часть буддийской церкви калмыков, открыто выражали свое негативное отношение к ситуации в ханстве. Оппозиционная часть буддийского духовенства считала, что Церен-Дондук, поставленный на свой пост посредством активного влияния российского правительства, больше не мог

---

[1] Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов. Элиста, 1995. С. 73.

[2] Там же. С. 74.

[3] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 223.

[4] Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов. Элиста, 1995. С. 127.

оставаться ханом, т. к. его назначение было незаконно и он не имел политического авторитета у владельцев.

События 1731 г. продемонстрировали политическую слабость Церен-Дондука и усиление Дондук-Омбо.[1]

Выше уже отмечалось, что для того, чтобы улусы Дондук-Омбо вернулись в состав Калмыцкого ханства в ходе политических контактов 1732–1735 гг., оппозиционным владельцем правительству был выдвинут ряд условий. Основным из них было требование об экстрадиции Шакур-ламы из ханства, его изоляции. Это требование свидетельствовало о наличии в ханстве значительной части клерикальной элиты, стремившейся сменить политический курс буддийской церкви калмыков, сохранив ее идеологическое верховенство.

Российское правительство, утвердившееся в необходимости смены верхушки клерикальной и светской элит ханства, на тот момент еще не определило участь первосвященника. Заинтересованность Шакур-ламы во взаимодействии с Россией, выработанный порядок контактов с ним, а также потребность в защите интересов правительства со стороны важнейшего социально-политического института калмыцкого общества обусловливали стремление сохранить систему конструктивного взаимодействия с буддийской церковью ханства.

Убедившись в непримиримом отношении Дондук-Омбо к главе буддийского духовенства Калмыцкого ханства, неоднократно выдвигавшем требование о высылке ламы из улусов, астраханский губернатор И. П. Измайлов отправил письмо Шакур-ламе, в котором призывал его к заключению мира с Дондук-Омбо.[2]

Итогом провальной внутренней политики хана и значительного усиления Дондук-Омбо стало отстранение Церен-Дондука от власти в Калмыцком

---

[1] Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов. Элиста, 1995. С. 128.

[2] Там же. С. 138.

ханстве. Стремясь избежать политического кризиса, российские чиновники пытались осуществить смену власти наиболее дипломатично. В январе 1735 г. в столицу прибывает Джимбо-Джамсо, после приема которого императрицей было принято окончательное решение о передаче власти в ханстве Дондук-Омбо.[1] По просьбе владельца верхушка светской и духовной элит ханства подвергалась экстрадиции. Хану Церен-Дондуку 20 марта 1735 г. был отправлен указ Анны Иоанновны, по которому ему, в частности, предписывалось немедленно прибыть ко двору императрицы, без объяснения причин.[2]

Астраханскому губернатору И. П. Измайлову было поручено сопровождение Церен-Дондука из ханства с объяснением мотивов принятого решения. Секретный документ пояснял сложившуюся политическую ситуацию.

Хан Церен-Дондук был охарактеризован как политический слабый и потерявший авторитет среди владельцев и народа правитель, неспособный защищать интересы Российской империи в регионе, недостойный статуса главы ханства. Правительство окончательно определилось с кандидатурой наместника, им был определен Дондук-Омбо. В этой связи губернатору предписывалось организовать секретную экстрадицию Церен-Дондука в Санкт-Петербург.[3]

Передача титула хана от Далай-ламы VII Церен-Дондуку произошла 10 сентября 1735 г. Лама Батур-Омбо после проведения торжественной службы вручил грамоту Церен-Дондуку, подтверждавшую его право на ханский титул, а также неотъемлемые его атрибуты: платье, саблю, шапку, седло, а главное – знамена от Далай-ламы.[4]

---

[1] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 223.

[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 22. Л. 1.

[3] Там же. Л. 2–2 об.

[4] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 27. Л. 1 об; СПбФ АРАН. Р. II. Оп. 1. Д. 205.

Грамота Далай-ламы VII, направленная к Церен-Дондуку, свидетельствовала о незыблемости и преемственности порядка взаимоотношений духовной и светской властей, а также о сохранении тесных связей иерархов Тибета с правителями ойратских ханств. Далай-лама VII обращался к Церен-Дондуку с наставлением следовать в своем правлении примеру деда и отца, поддерживать буддийскую церковь ханства и осуществлять контакты с иерархами Тибета, соблюдать основные нормы буддийского учения и поддерживать традицию «двух законов».[1]

Комплекс буддийских легитимирующих ритуалов в русле политической традиции XVII в. не повлиял на ситуацию в Калмыцком ханстве. Вручение Церен-Дондуку ханского титула от Далай-ламы не могло повлиять на отношение к нему оппозиционных владельцев и экономически усилить ханский улус.

Подготовка к экстрадиции Церен-Дондука из Калмыцкого ханства тщательно готовилась правительством. В Царицыне 24 октября 1735 г. астраханским губернатором И. П. Измайловым хану был вручен указ императрицы. Императорскую грамоту озвучил хану Шакур-лама. Чуть позже первосвященник в личной беседе с полковником В. П. Беклемишевым интересовался дальнейшей судьбой хана. Шакур-лама, используя свой авторитет в среде российского чиновничества, интересовался причиной отправки Церен-Дондука в Санкт-Петербург, пытался выяснить причину опалы, опасаясь перспектив крещения хана и его окончательного удаления из ханства.[2]

Заверения в безопасности хана и отсутствии угрозы его крещения не успокоили первосвященника. Шакур-лама обращается с просьбой о сопровождении хана в столицу. Об этом же просил правительство и сам Церен-Дондук.[3]

---

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 33. Л. 8.
[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 22. Л. 5.
[3] НА РК. Ф. Р-145. Оп. 1. Д. 129. Л. 2.

Безусловно, правительство было заинтересовано в сохранении в ханстве столь влиятельного союзника, которым на протяжении 12 лет являлся Шакур-лама. Вместе с тем ситуация была такова, что оппозиционный новому наместнику первосвященник мог помешать процессу стабилизации ханства.

Приближенные Шакур-ламы, сопровождавшие его, играли значительную роль и в калмыцком междоусобии. Не случайно они предпочли переезд в Санкт-Петербург вместе с ламой, имея перспективу остаться в ханстве. В описании поездки Церен-Дондука и Шакур-ламы сохранились их имена: гелюнг Эрдени Унзет, келейщик Эрке Генчук, Норбо Эрке Тайши, Дархан-Омбо, казначей Намки, Зорикту Дархан, Унзет-Омбо.[1]

Шакур-лама скончался в Санкт-Петербурге 8 мая 1736 г.[2] Приближенные первосвященника были отпущены в ханство лишь в апреле 1737 г.[3]

Отметим, что один из активных сподвижников Шакур-ламы Алдар-Омбо в письме с просьбой о возвращении духовенства в ханство предложил КИД свое сотрудничество. Он обещал информировать правительство о политической ситуации в ханстве, а при опасности разоблачения просил разрешения уехать из улусов в Астрахань и принять крещение.[4]

Смерть главы калмыцкого буддийского духовенства ознаменовала завершение эпохи активного участия буддийской церкви в политике Калмыцкого ханства. Стремление верховного ламы ханства перейти под протекторат и усилить теократическую власть тибетских правителей в ущерб интересам ханства, проведение им пророссийской внутренней политики сформировало в буддийской церкви оппозиционную группировку автохтонной клерикальной элиты.

Политическая победа Дондук-Омбо обусловила снижение интенсивности взаимодействия буддийской церкви с российским

---

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 22. Л. 33 об.
[2] НА РК. Ф. Р-145. Оп. 1. Д. 108. Л. 2.
[3] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 7. Л. 62.
[4] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 33. Л. 2.

правительством при формальном участии духовенства в ритуальной стороне политических процессов. Так, в ходе принесения присяги 14 ноября 1735 г. активное участие в церемонии лам улуса Дондук-Омбо свидетельствовало о значительной роли священнослужителей в процессе ее подготовки и проведения. Приближенный Дондук-Омбо Джимбо-Джамсо принимал непосредственное участие во встрече с губернатором Астрахани И. П. Измайловым и наместником, не участвуя в самом переговорном процессе.[1]

3.3. Роль буддийского духовенства калмыков в политической стабилизации во второй трети XVIII в.

Как уже отмечалось ранее, в 1735 г. к власти в Калмыцком ханстве при поддержке российского правительства приходит нойон Дондук-Омбо. Усиление светской элиты ханства традиционно снижало активность политического взаимодействия российского правительства и буддийской церкви калмыков, трансформировало специфику этого взаимодействия.

Изменился не только руководящий состав буддийской церкви, но и характерные черты и направленность ее политической активности. Буддийская церковь временно отказывается от реализации своих внешнеполитических доктрин, участвуя в стабилизации Калмыцкого ханства и укреплении власти нового правителя.

Политическая жизнь Калмыцкого ханства существенно изменилась со времени экстрадиции Церен-Дондука и Шакур-ламы, трансформировался и вектор развития буддийской церкви. Противостоявшая Шакур-ламе группировка духовенства, пришедшая к власти, поддержала политический курс Дондук-Омбо, направленный на укрепление ханства, усиление улуса хана, осуществление относительно независимой внутренней политики.

---

[1] Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов. Элиста, 1995. С. 152.

Верхушка клерикальной элиты, в которой с 1735 г. стало преобладать автохтонное духовенство, отошла от политического курса Шакур-ламы, проводимого им с 20-х гг. XVIII в. Для буддийской церкви калмыков периода правления Шакур-ламы была характерна активизация внешнеполитической деятельности при значительных уступках правительству России в вопросах внутренней политики, а также поддержание хрупкого политического равновесия в ханстве для усиления позиций духовенства.

Опала и смерть легитимного главы калмыцких буддистов и отсутствие надежного сообщения с Тибетом поставили клерикальную элиту ханства в крайне тяжелое положение. При отсутствии признанного главы духовенства выполнять функции духовного и политического лидера мог только священнослужитель, назначенный на этот пост иерархами Гелуг. В этой связи вопрос о главе буддийской церкви в период правления Дондук-Омбо остается открытым. На наш взгляд, буддийское духовенство ханства мог временно возглавить наиболее опытный и авторитетный лама из улуса Дондук-Омбо. Таким ламой являлся цорджи рабджамба Дархан. Именно он упомянут как главный лама улуса Дондук-Омбо в ходе пребывания его представителей в Санкт-Петербурге в июле 1731 г.[1] Объективно оценивая значимость и уровень влияния буддийской церкви и ее лидера на политическую ситуацию в ханстве, на данном историческом этапе правительство еще не располагало механизмами влияния на буддийскую церковь калмыков при выборе ее главы и не стремилось воздействовать на процесс определения первосвященника.

Новые лидеры буддийской церкви ханства в лице Дархана, ламы Джап, гецуля Доржи, Джимбо-Джамсо уже в 1732 г. включаются в переговорный процесс с российской администрацией, представляя интересы Дондук-Омбо и буддийского духовенства его улусов.

Напомним, что в ряду условий для возврата улусов Дондук-Омбо на территорию Нижнего Поволжья были требования об экстрадиции Шакур-

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 25. Л. 6.

ламы из ханства и ограничении миссионерской деятельности Русской православной церкви, что исходило от оппозиционной части духовенства.

Активная православная миссионерская деятельность вызывала настороженность как у владельцев, которые теряли своих подданных, попадавших в сферу юрисдикции правительства России, так и у буддийской церкви, представители которой воспринимали православие как идеологического конкурента.

В период правления Церен-Дондука и Шакур-ламы крещение калмыков не вызывало решительного противодействия со стороны светской и духовной элит. Однако Дондук-Омбо и близкое ему духовенство обозначают эту проблему в русско-калмыцких переговорах уже в 1734–1735 гг. К. В. Орлова отмечает определенные успехи миссионерской деятельности Русской православной церкви в 20–30-е гг. XVIII в. при относительно низком уровне принятия православия калмыками.[1] Б. В. Титлинов также писал о значительном увеличении материальной поддержки правительством православной миссии в эти годы. В частности, при содействии правительства в 1732 г. в астраханском Ивановском монастыре было учреждено училище для обучения новокрещенных калмыцких детей русской и калмыцкой грамоте.[2]

Вопрос о крещеных калмыках поднимался в 1736 г. в процессе посольства в Санкт-Петербург Джимбо-Джамсо. Так, в своем послании российской администрации Дондук-Омбо требовал временного прекращения деятельности православных миссионеров в Калмыцком ханстве. Он считал, что крещеных калмыков необходимо отселять за пределы калмыцких улусов, чтобы избегать возникновения волнений.[3]

---

[1] Орлова К.В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX вв. М., 2006. С. 58.

[2] Титлинов Б.В. Правительство императрицы Анны Иоанновны в его отношениях к делам православной церкви. Вильна, 1905. С. 446.

[3] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 2. Л. 4.

Калмыцкое духовенство в окружении Дондук-Омбо активно добивалось возвращения в улусы арестованных правительством членов посольства Намка-гелюнга, что также свидетельствовало об изменении политических сил в буддийской церкви калмыков. В период правления Церен-Дондука вопрос возврата калмыцких послов не ставился светской и духовной элитами ханства, т. к. и духовенство, и владельцев интересовали прежде всего послания Далай-ламы и утварь, доставленная из Тибета. Окружение Дондук-Омбо подняло вопрос о возвращении Намка-гелюнга именно в тот момент, когда шли переговоры по поводу возврата улусов владельца на территорию Нижней Волги.

В ситуации кризиса легитимности буддийской церкви калмыков авторитетный политический лидер, которым несомненно являлся Намка-гелюнг, был необходим духовенству Калмыцкого ханства для усиления клерикальной элиты.

Возврат членов калмыцкого посольства на территорию улусов в первый раз был упомянут в переписке астраханского губернатора И. П. Измайлова и Дондук-Омбо, хотя задолго до этого в беседе с представителями российского правительства в 1732 г. владелец настаивал на необходимости возвращения послов со всем их имуществом в Калмыцкое ханство.[1]

В январе 1736 г. в ходе посольства Джимбо-Джамсо, в рамках которого планировалось обсудить детали присяги Дондук-Омбо, представители буддийского духовенства обратились с вопросом о возврате в улусы Намка-гелюнга с его свитой. Калмыцкое духовенство интересовалось мотивом задержания Намка-гелюнга и подало прошение о передаче членов посольства в знак милости к Дондук-Омбо со стороны императрицы Джимбо-Джамсо – представителю владельца.[2]

---

[1] НА РК. Ф. Р-145. Оп. 1. Д. 129. Л. 2.
[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 31. Л. 6 об.

Одним из вопросов переговоров калмыцких представителей с А. И. Остерманом, проведенных в январе того же года, был вопрос о судьбе бывшего хана Церен-Дондука и первосвященника Шакур-ламы. Группировка Дондук-Омбо опасалась политической реабилитации хана и ламы, поэтому высказалась против потенциального крещения бывшего руководства ханства которое, перейдя в православие, могло получить поддержку со стороны правительства.[1]

Эпоха Дондук-Омбо характеризовалась усилением авторитарных тенденций в Калмыцком ханстве. Хан активизировал борьбу с политическими противниками, последовательно добиваясь устранения оппонентов из региона (Шакур-лама, Церен-Дондук, Дондук-Даши), увеличил собственный домен, укрепил вассальную зависимость нойонов.[2]

В 1736–1739 гг. на крымско-кубанском театре военных действий удачные операции войск ханства обусловили поддержку правительства политики Дондук-Омбо. За успешную военную кампанию 3 марта 1737 г. Дондук-Омбо получил титул хана.[3]

Политические реалии правления Дондук-Омбо не создавали предпосылок для активизации взаимодействия буддийской церкви и правительства, поскольку доминирование лидера светской элиты не позволяло буддийскому духовенству проводить собственную политику. Основная часть оппозиционного Дондук-Омбо духовенства покинула ханство, и активность буддийской церкви заметно снизилась.

Как и при хане Аюке, в 1735–1741 гг. функции буддийского духовенства во внутренней политике ханства свелись к дипломатии. Калмыцкими послами традиционно являлись представители буддийской церкви ханства. Так, лама Джап и Джимбо-Джамсо в 1735–1736 гг. проводили переговоры с

---

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 31. Л. 24 об.

[2] Цюрюмов А.В. Политическая обстановка в Калмыцком ханстве во второй половине XVIII в. // Проблемы всеобщей и отечественной истории: сб. науч. тр. Элиста, 1997. Вып. 2. С. 136.

[3] Батмаев М.М. Калмыки в XVII–XVIII вв. События, люди, быт. Элиста, 1993. С. 253.

представителями правительства в Калмыцком ханстве и за его пределами. Джимбо-Джамсо принимал непосредственное участие в переговорах Дондук-Омбо с полковником П. Ф. Кольцовым в 1737 г., в ходе которых обсуждалось участие войск ханства в военных кампаниях России.[1] Гецуль Цой возглавил в 1738 г. посольство в Санкт-Петербург владельца Лабан Дондука. Кроме того, калмыцкими посольствами, отправлявшимися в столицу с 1738 по 1741 гг., руководил гецуль Самтан.[2]

Доктрина «двух законов» успешно функционировала в Калмыцком ханстве и при Дондук-Омбо. В ответ на поддержку проводимой политики хан покровительствовал буддийской церкви. Вопросы защиты собственности и жизни духовенства неоднократно поднимались Дондук-Омбо в процессе русско-калмыцкого взаимодействия в 30-е гг. XVIII в. В частности, хан инициировал уголовное дело, в рамках которого рассматривалась гибель гецуля из улуса владельца Лабан Дондука от руки походного атамана С. Рубанова.[3] Хан добился следствия по факту убийства, задержания преступника и возврата монастырского имущества.

Активизируется участие буддийского духовенства ханства в судебных тяжбах. Так, ламы совместно с представителями местной администрации в 1740 г. обсуждали конфликт между русскими и калмыцкими ловцами.[4]

Некоторые сложившиеся в описываемый период факторы политической жизни Калмыцкого ханства: отсутствие условий для реализации социально-политической концепции школы Гелуг в 1735–1741 гг., политическое доминирование Дондук-Омбо, отсутствие легитимного руководителя буддийской церкви ханства – вновь переводят активность буддийской церкви на реализацию насущных внешнеполитических целей. Отметим, что важнейшей внешнеполитической акцией буддийского духовенства ханства рассматриваемого периода становится подготовка и

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 7. Л. 126 об.
[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 33. Л. 2.
[3] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 115. Л. 1426.
[4] ГА АО. Ф. 394. Оп. 1. Д. 63. Л. 19 об.

проведение в 1737 г. посольства в Китай и Тибет. Причины организации посольства, его цели вновь подтверждают особую роль буддийской идеологии в политической жизни ханства.

Отсутствие традиционной легитимации статуса хана становится в годы правления Дондук-Омбо главным проблемным вопросом внутренней политики Калмыцкого ханства. Политическое доминирование Дондук-Омбо и поддержка российского правительства при отсутствии соответствующей санкции на правление от Далай-ламы не обеспечивало признания его статуса большинством калмыцких нойонов. Джимбо-Джамсо, возглавлявший калмыцкое посольство, свидетельствовал о том, что национальные светская и клерикальная элиты смогут признать легитимность Дондук-Омбо только после получения им соответствующей грамоты от Далай-ламы.[1]

Серьезными проблемами внутренней политики калмыцкой буддийской церкви в 1735–1741 гг. оставались: отсутствие первосвященника, избранного иерархами Гелуг; необходимость легитимации статуса Дондук-Омбо Далай-ламой; раскол внутри клерикальной элиты. Н. Н. Пальмов отмечал, что, не имея ханской печати Далай-ламы, Дондук-Омбо прикладывал к письмам владельческую печать.[2]

Угроза повторения событий 1724 г., при которых политический вакуум власти активизировал внутриполитические разногласия, дав возможность российскому правительству повлиять на процесс выбора владельцами главы ханства, выдвинула вторую задачу будущего паломничества – формирование условий для создания династии Дондук-Омбо и подтверждение легитимности его политического выбора.

Если подтверждение статуса Дондук-Омбо религиозным авторитетом иерархов Гелуг не затрагивало интересы России в Калмыцком ханстве, поскольку он был ранее определен ханом решением правительства, то

---

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 267. Л. 73.

[2] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1. С. 239.

перспектива создания новой династии при поддержке буддийской традиции представляла серьезную угрозу. Не случайно о существовании таких политических планов российская сторона узнала только в ходе реализации посольства, о его истинных целях на этапе подготовки хан предпочел умолчать.

Дондук-Омбо в своем письме в КИД в начале весны 1741 г. отмечал, что одна из значимых целей посольства – санкция Далай-ламы на формирование династии правителя, выбор главой традиции Гелуг одного из сыновей хана его приемником.[1] Тем самым Дондук-Омбо давал понять, что для него решение Далай-ламы превалировало над позицией правительства России по этому вопросу.

Кроме того, не менее важной целью посольства стало определение нового главы калмыцкого буддийского духовенства и сохранение традиционного формата функционирования буддийской церкви ханства, предполагавшего тесный контакт с монастырскими школами Тибета, обучение в них калмыцких монахов, пополнение калмыцких хурулов тибетскими ламами. Смерть Шакур-ламы в 1736 г. оставила буддийское духовенство ханства без легитимного лидера. Традиционное противодействие в калмыцкой буддийской церкви протибетской и автохтонной группировок вызывало необходимость обращения к авторитету тибетских иерархов для определения легитимного первосвященника.

Впервые проблему необходимости выбора главы буддийского духовенства обозначил ссыльный Церен-Дондук, свидетельствовавший о том, что для назначения калмыцкого первосвященника необходима санкция Далай-ламы.[2] Сам Джимбо-Джамсо тоже считал главной задачей посольства поиск нового главы буддийской церкви, клерикальный статус которого

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 26. Л. 16 об.
[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 2. Л. 82 об.

должен соответствовать статусу Шакур-ламы, претендент также должен пользоваться поддержкой Далай-ламы.[1]

Важной задачей посольства стало поддержание нормального функционирования церкви, пополнение ее квалифицированными монахами. Поэтому в посольство были включены десять подростков, отправленных в Тибет для получения религиозного образования.[2]

Порядок подготовки и осуществления нового посольства характеризует специфику взаимодействия светской и духовной элит ханства и российского правительства на этом этапе. Потребность в решении актуальных политических и религиозных задач подталкивала духовенство Дондук-Омбо к активизации переговорного процесса об организации посольства с российским правительством. Вопрос о паломничестве в Тибет поднимался на предварительных переговорах С. Д. Ефремова и Дондук-Омбо уже в 1732 г. В декабре 1736 г. в Санкт-Петербург Дондук-Омбо было направлено посольство, целью которого стали переговоры о паломничестве калмыцких владельцев в Китай и Тибет. Дондук-Омбо, обращаясь к правительству по поводу организации посольства в Тибет, намечал несколько вариантов его маршрута (через Хиву и Бухару или Китай).[3]

Осознавая значимость паломничества для калмыцкой политической и религиозной традиции, российская сторона оттягивала решение данного вопроса, мотивируя задержку кризисной политической ситуацией в Центральной Азии.

Позднее частые обращения Дондук-Омбо, а также удачные военные операции калмыцких войск в ходе военных кампаний Русско-турецкой войны 1735–1739 гг. обусловили положительное решение проблемы реализации

---

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 41. Л. 396.

[2] Там же. Л. 484.

[3] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1. С. 242.

посольства. Окончательно этот вопрос решился 17 июля 1737 г. после аудиенции посла ханства Гендена у императрицы.[1]

Особое значение обсуждаемого посольства для социально-политической жизни ханства, светской и духовной элит подтверждается ходом его подготовки и контингентом участников. Правительство России установило численность посольства в 70 человек. Дондук-Омбо выделил на его организацию средства, равные сумме, выплаченной ему за кубанский поход, а именно 10 тыс. руб.[2] Посольство было призвано усилить международный статус буддийской церкви калмыков, поэтому в его состав вошли наиболее влиятельные представители духовенства.

Группу духовенства, которая выступала от лица нескольких владельцев, возглавил Джимбо-Джамсо, четыре гецуля и шесть гелюнгов, которые представляли Дондук-Омбо.[3]

Российская сторона, принимая во внимание специфику организации предыдущего калмыцкого посольства во главе с Намка-гелюнгом, подошла к организации посольства, возглавленного Джимбо-Джамсо, более тщательно и детально, осознавая его политическую направленность и значение для калмыцких властей.

И. Рязанов, как переводчик, сопровождавший калмыцкую делегацию, получил особые наставления, свидетельствовавшие о стремлении правительства России получить информацию об истинных целях посольства, о Далай-ламе и Тибете, о предмете посланий владельцев к иерархам Тибета, об уровне взаимодействия ханства с китайским правительством.[4] Детальная инструкция свидетельствует, что и российским правительством посольство Джимбо-Джамсо рассматривалось как способ реализации собственных внутри- и внешнеполитических задач. Этим, как и стремлением обеспечить

---

[1] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1. С. 243.

[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 109. Л. 9.

[3] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 41. Л. 12.

[4] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 41. Л. 46–46 об.

внутриполитическую стабильность в ханстве, объясняется активное содействие российского правительства его организации.

В ноябре 1737 г. посольство отправилось из Калмыцкого ханства и прибыло в начале 1739 г. в г. Селенгинск, на российско-китайскую границу.[1] Посольство было задержано на границе правительством Китая. Мотивом для его задержки стало российское подданство членов делегации.[2]

Отметим, что запрет на проезд посольства китайской стороной был вызван политическим кризисом в русско-китайских отношениях в 20–30-х гг. XVIII в., неудачей китайского посольства в Калмыцкое ханство в 1731 г.

Отвечая на отказ правительства России от военно-политического союза с Китаем против Джунгарии в 1731 г., китайское правительство в 1739 г. запретило проезд калмыцкого посольства, объяснив его отсутствием соответствующих межправительственных договоров.[3]

Правительство Китая в конце 30-х гг. XVIII в. уже не было заинтересовано в военно-политических контактах с Калмыцким ханством, определив для себя его политическую зависимость от России. В связи с этим посольство Джимбо-Джамсо не смогло реализовать задачи, поставленные перед ним руководством ханства.

Определенную информацию о китайско-калмыцком взаимодействии несет переписка правительства Китая с посольством Джимбо-Джамсо, в которой калмыцкий посланец определял главной задачей поездки поклонение Далай-ламе, а также сообщал о дарах и посланиях богдыхану от аристократии Калмыцкого ханства.[4]

Нет оснований для вывода о наличии прокитайских настроений в окружении Дондук-Омбо, но подобные послания свидетельствовали о стремлении новой элиты ханства заявить о себе как о субъекте

---

[1] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1. С. 245.

[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 30. Л. 91 об.

[3] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 41. Л. 388.

[4] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 41. Л. 371.

международных отношений. В них упоминался период правления хана Аюки, а также традиции калмыцко-китайских связей конца XVII – начала XVIII вв., когда Калмыцкое ханство существенно упрочило свои позиции в регионе и завоевало определенный политический авторитет в Центральной Азии.[1]

Шестнадцатого ноября 1740 г. в китайский трибунал с посланием из Сената был командирован переводчик С. Савинов, определивший причину задержки калмыцких паломников китайским правительством. По версии С. Савинова, результатом переговоров правительства богдыхана с Намка-гелюнгом была уверенность Китая в военной поддержке Калмыцким ханством китайской экспансии в Джунгарии. Отказ от подтверждения договоренностей калмыцкой стороной на переговорах в ханстве повлиял на отказ от продолжения политического взаимодействия китайского правительства с Калмыцким ханством.[2]

Отметим, что, несмотря на безрезультатность посольства Джимбо-Джамсо, ход его подготовки и проведения свидетельствуют об активизации внешнеполитической деятельности и взаимодействия с российским правительством буддийской церкви калмыков в 30–40-е гг. XVIII в. Укрепление калмыцкой государственности вновь переносит политическую активность буддийского духовенства во внешнюю политику. Российское правительство получило очередное подтверждение значимости буддийской легитимации для политических институтов Калмыцкого ханства.

Стремясь нейтрализовать политическую активность буддийского духовенства калмыков, 13 марта 1744 г. Сенат предписывает задержать и допросить посольство Джимбо-Джамсо.[3] Мотивом для ареста послужили сведения о стремлении хана Дондук-Омбо заручиться поддержкой Далай-ламы для создания собственной династии.

---

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 41. Л. 378.

[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 30. Л. 82.

[3] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1. С. 249.

В марте 1746 г. допрошенный Джимбо-Джамсо был освобожден и отправлен в улусы с рескриптом, в котором отмечалось, что калмыцкий представитель послан к Далай-ламе с вопросом, решение которого находится в юрисдикции правительства Российской империи, т. к. наделять титулом наместника или хана может только глава государства.[1]

Неудавшееся посольство 1737–1743 гг. стало важным этапом в формировании ограничительной политики российского правительства по отношению к буддийской церкви калмыков в правление Дондук-Омбо, утратившей относительную самостоятельность. Смена верхушки духовенства отразилась на взаимоотношениях буддийской церкви с российским правительством, которое после ухода из политической жизни ханства группировки Шакур-ламы потеряло влиятельного союзника из среды клерикальной элиты.

А. В. Цюрюмов отмечает, что авторитарная политика Дондук-Омбо не вызывала серьезного противодействия со стороны оппозиции, поскольку хан укрепил вассальные отношения с наиболее крупными владельцами.[2] Новый политический кризис в ханстве был вызван стремлением Дондук-Омбо передать власть сыну Рандулу. Старший сын Дондук-Омбо Галдан-Норбо, владельцы Бай и Ликбей поднимают восстание в действующей армии, выдвинутой против казахов Абулхаира 8 августа 1738 г.[3]

В восстании, вызванном внутриполитическими противоречиями, определенную роль сыграл и религиозный фактор. По мнению В. Н. Татищева, буддийское духовенство косвенно спровоцировало конфликт Дондук-Омбо и Галдан-Норбо: «…на моей памяти постриг хан Дондук-Омбо прежнюю жену, от которой сын Галдан Норбо, за что, было, и бунт на отца

---

[1] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1926. Ч. 1. С. 251.

[2] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 232.

[3] Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период. М., 1954. С. 193.

поднял».[1] Анализируя причины восстания, В. Н. Татищев рассуждал как человек своего времени. Однако для буддийской традиции вообще и традиции Гелуг в частности не было характерно насильственное обращение в монахи. Кроме того, монашеский сан не понижал, а повышал социальный статус человека, не ограничивая его политической активности. При традиционной для правящей верхушки калмыцкого общества в XVII–XVIII вв. полигамии не было необходимости удалять жену правителя из улусов. Все это делает версию В. Н. Татищева об удалении ханом Дондук-Омбо своей жены Божака в монастырь в 1738 г. безосновательной. По мнению В. Н. Татищева, буддийское духовенство в данном конфликте поддержало хана, что вызвало стремление Галдан-Норбо обратиться к высшему клерикальному авторитету – Далай-ламе.

Действительно, традиционное для монгольской политической культуры восприятие Далай-ламы в качестве «третейского судьи», который мог разрешить любые противоречия внутри государства лишь одной своей волей, духовным авторитетом, проявилось и в момент возникновения внутриполитического кризиса 1738 г. в Калмыцком ханстве.

Бегство Галдан-Норбо в Джунгарию было вызвано стремлением обратиться к Далай-ламе для разрешения династического кризиса в ханстве. К этому стремился и глава восстания, и выступающие на его стороне лица, представлявшие светскую элиту ханства. Речь идет о дочери Дондук-Омбо Лабан, принявшей монашеское имя Джибзанг Дара.[2]

Российская администрация расценивает мятеж Галдан-Норбо как стремление части светской элиты ханства откочевать в Центральную Азию. Стремясь нейтрализовать угрозу масштабной откочевки, правительство контактирует с буддийской церковью в лице Джимбо-Джамсо, наведя справки о перспективе масштабной откочевки и настроениях в улусах

[1] СПбФ АРАН. Р. II. Оп. 1. Д. 61. Л. 15 об-16.

[2] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1927. Ч. 2. С. 3.

Галдан-Норбо, Бая и Ликбея.[1] Мятеж Галдан-Норбо при содействии правительства 16 октября 1738 г. закончился капитуляцией оппозиционеров.[2]

Несмотря на то, что причинами мятежа Галдан-Норбо были династический кризис и борьба за власть в ханстве, в восстании активно участвовала часть буддийского духовенства, традиционно выступавшего за откочевку в Джунгарию. Заключение под стражу группы буддийских священнослужителей подтверждает этот тезис.[3] Вместе с тем определять буддийское духовенство или буддийскую идеологию причиной восстания Галдан-Норбо было бы ошибкой.

После 1735 г. реалии социально-политической жизни Калмыцкого ханства снижают активность буддийской церкви. Традиционная децентрализация буддийского духовенства ханства усиливалась отсутствием легитимного ламы, что привело к расколу духовенства в ходе политического кризиса, вызванного смертью Дондук-Омбо 21 марта 1741 г. Центробежные тенденции в буддийской церкви, обусловленные существованием в ней нескольких группировок, усилились на фоне кризиса и децентрализации светской элиты.

Политическое доминирование и авторитарность Дондук-Омбо сформировали базу для возникновения противодействующих ему группировок духовной и светской элит. Мятеж Галдан-Норбо 1738 г. стал наиболее ярким свидетельством наличия внутриполитических разногласий в ханстве.

Противоборство духовной и светской элит после смерти хана Дондук-Омбо 21 марта 1741 г. и борьба за реализацию политических целей шли параллельно. Политический кризис 1741 г. в Калмыцком ханстве был схож с кризисом 1723 г., когда хан, отдав предпочтение одному из претендентов на

---

[1] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1927. Ч. 2. С. 10.

[2] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 234.

[3] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 11. Л. 30.

трон, спровоцировав кризис в светской элите, пытался заручиться поддержкой и религиозной традиции, и правительства России. Основными претендентами на роль главы ханства в 1741 г. стали сын Дондук-Омбо Рандул при регентстве ханши Джан и сын хана Аюки Галдан-Данжин, поддерживаемый оппозиционными владельцами, имевшими имущественные претензии к ханскому домену.[1]

Прямые столкновения воюющих группировок происходили при параллельном переговорном процессе, инициированном правительством России при участии буддийского духовенства ханства. Несмотря на поддержку оппозиционеров правительством, в их столкновении с войсками ханши Джан 27 июня 1741 г. сын хана Аюки Галдан-Данжин, владельцы Бай и Убаши погибают, что обостряет ситуацию в ханстве и вынуждает правительство искать нового претендента.[2]

Правительство, заинтересованное в стабилизации ханства и предотвращении заключения его союза с кабардинцами, рассматривает кандидатуру владельца Дондук-Даши, активного участника политической жизни региона в 20–30-е гг. XVIII в., изгнанного из ханства стараниями Дондук-Омбо. Кабинет министров предложил императрице кандидатуру Дандук-Даши 31 июля 1741 г., а 4 сентября нойон уже давал «реверс» (присягу) наместника.[3]

Для приведения наместника к власти в Калмыцкое ханство был направлен В. Н. Татищев, курировавший Калмыцкую комиссию и с 1741 г. возглавивший Астраханскую губернию. Пятого октября 1741 г. В. Н. Татищев прибывает в Царицын, где получает инструкции из КИД, предписывавшие осуществлять строгий контроль за передвижением

---

[1] Батмаев М.М. Калмыки в XVII–XVIII вв. События, люди, быт. Элиста, 1993. С. 291.

[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 143. Л. 90.

[3] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 249.

калмыцких улусов и предостерегавшие от чрезвычайных мер в отношении калмыцкой знати.[1]

В ситуации, когда существовал легитимный наследник – сын Дондук-Омбо Рандул, признанный частью светской элиты, победившей оппозиционеров, приход к власти альтернативного, пусть и пользовавшегося популярностью в улусах претендента мог вызвать военное противодействие сторонников ханши Джан. В этой ситуации В. Н. Татищев активно ищет союзников в среде светской и духовной элит ханства.

Отметим, что в политическом кризисе 1741–1742 гг. клерикальная элита ханства сыграла важную роль. В ситуации, когда вопрос законности притязаний оппонентов на пост наместника оставался открытым, именно участие буддийской церкви могло кардинально изменить ситуацию.

Традиционное для калмыцкой буддийской церкви разделение на улусные группировки сохранилось и в междоусобии 1741–1742 гг.

Отметим, что, несмотря на присутствие в улусах Джан значительной группировки мусульман, переговоры от лица ханши в 1741 г. проводили только буддийские ламы. Двадцать второго октября 1741 г. В. Н. Татищевым с ближайшим сподвижником ханши Нима-гелюнгом были проведены первые переговоры по проблемам «калмыцкого междоусобия».[2] Гелюнг затронул наиболее острые проблемы внутренней политики ханства этого периода, в частности, вопрос о престолонаследии и судьбе семьи Дондук-Омбо. А. В. Цюрюмов приводит информацию о предложении гелюнгом брачного союза между Дондук-Даши и ханшей Джан.[3]

Список священнослужителей, так или иначе принимавших участие в переговорах от имени Джан, свидетельствует об ее активном взаимодействии с клерикальной элитой, поддерживавшей политику Дондук-Омбо.

---

[1] ГА АО. Ф. 394. Оп. 1. Д. 782. Л. 6–7.

[2] Попов Н.А. Татищев и его время. Эпизод из истории государственной, общественной и частной жизни в России первой половины прошедшего столетия. М., 1861. С. 270.

[3] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 250.

Представитель правительства России в Калмыцком ханстве М. С. Везелев сообщал, что в группировке Джан было широко представлено буддийское духовенство, среди которого особо выделялись вышеупомянутый гелюнг Нима, Намка-гелюнг, гелюнг Абу, гецуль Нирбо, эмчи Габун Шарап, гецуль Цойрюн, гецуль Бархачи.[1] Отметим, что ханша Джан тяготела к «западному направлению откочевки», что традиционно отрицалось буддийской церковью калмыков. Вероятной причиной поддержки ханши близким Дондук-Омбо духовенством было стремление к сохранению высокого статуса в Калмыцком ханстве.

После переговоров ханши Джан, правительства и Дандук-Даши, в которых активное участие принимал Нима-гелюнг, В. Н. Татищев организует церемонию провозглашения Дондук-Даши новым наместником 16 ноября 1741 г. в урочище Харабали.[2]

Российское правительство вновь привлекло лидеров буддийской церкви к процессу провозглашения главы ханства. Буддийские священнослужители (гецуль Баахан, гецуль Босхол) участвовали в подготовке съезда владельцев, приносивших присягу Дондук-Даши 16 ноября 1741 г. Текст присяги был составлен с привлечением буддийской терминологии.[3] Для подтверждения поддержки Дондук-Даши буддийской церковью правительство разрабатывает текст присяги для духовенства.[4]

Представители буддийской церкви, участвовавшие в инаугурации, принесли клятву на бурханах, буддийском каноне, скрепив ее личной печатью.

Отчет российских чиновников, в котором описывался ход присяги, сопровождался перечнем наиболее авторитетных представителей буддийской церкви Калмыцкого ханства.[5]

---

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 137. Л. 65.

[2] Батмаев М.М. Калмыки в XVII–XVIII вв. События, люди, быт. Элиста, 1993. С. 337.

[3] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 137. Л. 14 об.

[4] Там же. Л. 80.

[5] Там же. Л. 101 об.

Назначение правительством наместником ханства Дондук-Даши привело к новому кризису в буддийской церкви калмыков, разделившейся на сторонников нового наместника и приверженцев ханши Джан как продолжательницы политических традиций Дондук-Омбо.

Российские власти поддерживали не только самого Дондук-Даши, но и духовенство его группировки. Так, в 1741 г. жалование от правительства получили наиболее авторитетные представителями буддийской церкви: гецуль Бархачи, гелюнг Джамсо, гелюнг Нима, гелюнг Абу.[1]

Правительство России рассматривало Дондук-Даши как пророссийски ориентированного лидера ханства и стремилось наладить отношения с лидерами калмыцкой буддийской церкви, поддерживавшими его. Об этом свидетельствуют и правительственная финансовая поддержка клерикальной элиты, и обмен посланиями В. Н. Татищевым с гелюнгом Абу как «главным из духовных».[2] Абу-гелюнг неоднократно назывался в административной переписке 40-х гг. XVIII в. главным калмыцким священнослужителем из окружения ханши Джан. Так, еще в декабре 1741 г. Нима-гелюнг сообщал о просьбе Абу-гелюнга и ханши Джан отправить посольство ко двору императрицы Елизаветы Петровны.[3] После получения разрешения на посольство из 20 человек и приобретения подарков для императрицы Абу-гелюнг вновь фигурирует как верховный буддийский священнослужитель.[4]

Активизацию взаимодействия российского правительства с буддийской церковью в 40-е гг. XVIII в. мы связываем с личностью В. Н. Татищева. В 1739 г. он возглавил Калмыцкую комиссию, а 31 декабря 1741 г. встал во главе Астраханской губернии, активно участвуя в преодолении политического кризиса в Калмыцком ханстве.

В. Н. Татищева отличали энциклопедические знания, обладал он и значительной информацией о буддизме. В феврале 1739 г. В. Н. Татищев

---

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 137. Л. 67 об.
[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 134. Л. 102.
[3] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 138. Л. 30.
[4] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 151. Л. 20.

послал в Академию наук десять документов, полученных от княгини Анны Тайшиной, с примечаниями ламы.[1] Документы затрагивали отдельные аспекты буддийского вероучения, философии, законодательства, космогонии. Все документы В. Н. Татищев снабдил комментариями, дополнив сведения, предоставляемые переводчиком.

В частности, к «Описанию калмыцкой веры како они рассуждают и верят» В. Н. Татищев добавил сведения об иерархии «желтошапочной» школы Гелуг, отмечая, что главой буддийского мира является Далай-лама, которого верующие почитают как пророка и представителя Будды Шакьямуни. В. Н. Татищев отмечал наличие значительного пантеона святых в тибетской традиции, почитаемых калмыками.[2]

Группировка калмыцкого духовенства, оппозиционная российскому правительству, активно поддерживала ханшу Джан, в январе 1742 г. откочевавшую в Кабарду. Кроме непосредственной поддержки ханши, оппозиционное буддийское духовенство осуществляло пропаганду против наместника в калмыцких улусах.

Призывы к поддержке ханши Джан распространял гелюнг Нима, ранее представлявший ханшу в ходе переговоров с губернатором В. Н. Татищевым. По информации о подстрекательстве к побегу Нима-гелюнг был вызван на допрос к В. Н. Татищеву, но отказался отвечать на вопросы губернатора. Как отмечал Н. А. Попов, «…допрашивать с пристрастием его (Нима-гелюнга – А. К.) было нельзя – он был немаловажным лицом между калмыцкими духовными».[3]

В целях прекращения оппозиционной деятельности эмчи Габун-Шарапа, представлявшего в калмыцких улусах ханшу Джан, наместник обратился к российским властям. Так, Дондук-Даши в апреле 1742 г.

---

[1] Татищев В.Н. Записки. Письма. М., 1990. С. 274.

[2] СПбФ АРАН. Р. II. Оп. 1. Д. 197. Л. 11 об.

[3] Попов Н.А. Татищев и его время. Эпизод из истории государственной, общественной и частной жизни в России первой половины прошедшего столетия. М., 1861. С. 294.

сообщал губернатору В. Н. Татищеву о подрывной деятельности эмчи в улусе владелицы Никбе и необходимости его ареста. Позднее эмчи стал источником слухов о возвращении ханши Джан с персидским войском и массовом уходе улусов в Кабарду.[1]

Дондук-Даши в послании губернатору В. Н. Татищеву сообщал об угрозе откочевки улуса эмчи Габун-Шарапа на Кубань.[2] Губернатор, адекватно оценив влияние буддийского духовенства в ханстве, нейтрализовал оппозиционеров. В 1742 г. В. Н. Татищев писал, что наиболее опасных представителей группировки ханши Джан необходимо «…отлучать тайным образом от улусов, сослать для содержания под крепким караулом в Казань».[3] Именно таким образом поступили с эмчи Габун-Шарапом и его приближенными, арестованными 14 июля 1742 г. в кочевьях близ Сасыколей.

В ноябре 1742 г. эмчи был привезен в город Казань.[4] Наместник настаивал на получении им шабинеровских улусов, т. к. понимал угрозу, исходящую от укрепления группировки Джан улусами духовенства Калмыцкого ханства. В 1741 г. он обращается к российским властям с ходатайством в отношении «емильжиновых, шакур-ламиных улусов». Наконец, в 1742 г. опасения Дондук-Даши подтвердились, т. к. шабинеры гелюнга Даба-Даржи примкнули к зайсангам Багацохурова улуса, которые бежали в Кабарду.[5]

В. Н. Татищев в борьбе со сторонниками Джан пытался использовать и доктрину буддизма. Для дискредитации ханши, откочевавшей в Кабарду, губернатор разослал по улусам перечень ее преступлений, в котором среди прочего значилось: «…держала закон магометанский, не верила бурханам

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 151. Л. 18–22 об.
[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 152. Л. 269.
[3] НА РК. Ф. Р-145. Оп. 1. Д. 149. Л. 2.
[4] НА РК. Ф. Р-145. Оп. 1. Д. 149. Л. 3.
[5] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 142. Л. 62.

калмыцким».[1] Позднее сам В. Н. Татищев в целом положительно оценил свою деятельность в 1741–1742 гг. В письме к кабинет-секретарю Черкасскому он отмечал: «…и благодатию Божию зделал столько, чего господа министры и не чаяли, и калмыцких ханов в такое подданство и порядок привести, в каком не бывали».[2]

Тенденции формирования политической самостоятельности буддийской церкви в период правления Дондук-Даши заметно усиливаются. Это объясняется тем, что конструктивные контакты Дондук-Даши с буддийским духовенством имели длительную историю. Духовенство представляло интересы Дондук-Даши в переговорах на разных этапах российско-калмыцкого взаимодействия. Еще в 1727 г. послами Дондук-Даши были гелюнг Аму, постоянно живший в Царицыне, и гецуль Лоузанг.[3]

Нейтрализация группировки Джан в июне–июле 1742 г., ее арест, ссылка и крещение, а также конструктивное взаимодействие российского правительства с наместником при сохраняющейся традиции ограничения его власти приводят к стагнации контактов правительства и буддийской церкви калмыков. В официальных документах практически отсутствует информация об осуществляемых в 1742–1744 гг. контактах буддийских священнослужителей и российских чиновников.

Вместе с тем отметим значительное усиление социально-политического статуса буддийского духовенства в ханстве в 40-е гг. XVIII в. М. М. Батмаев приводит сведения об активизации буддийской ритуальной практики в период правления Дондук-Даши, о значительных финансовых пожертвованиях наместника в пользу буддийского духовенства.[4] Этот период характеризуется значительным ростом численности и достатка буддийского

---

[1] Попов Н.А. Татищев и его время. Эпизод из истории государственной, общественной и частной жизни в России первой половины прошедшего столетия. М., 1861. С. 306.

[2] Юхт А.И. Письма В. Н. Татищева. 1742–1745 гг. // Исторические записки. М., 1979. Т. 104. С. 287.

[3] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 4. Л. 439.

[4] Батмаев М.М. Калмыки в XVII–XVIII вв. События, люди, быт. Элиста, 1993. С. 342.

духовенства ханства, экономическим усилением буддийской церкви калмыков, что стало вызывать озабоченность российского правительства.[1]

Если в период активного сотрудничества 20–30-х гг. XVIII в. вопрос об ограничительной политике в отношении буддийского духовенства калмыков не поднимался, то в 40-е г. XVIII в. буддийская традиция стала восприниматься правительством клерикальным конкурентом для православной миссии. Так, 5 декабря 1742 г. Дондук-Даши отправил в КИД просьбу о строительстве каменного храма в своей зимней ставке. В ответ КИД направляет инструкцию астраханскому губернатору В. Н. Татищеву: «…такого каменного публичного капища для подношения идолам в державе ЕИВ, тем паче, казенным капиталом, иметь непристойно».[2] Губернатору предлагалось найти достойный повод для отказа наместнику. Отметим, что именно в период правления Дондук-Даши начинается регламентация процесса основания буддийских монастырских комплексов правительством.

Шестнадцатого августа 1744 г. умер Асарай, сын Дондук-Даши, бывший заложником в Астрахани. Это, наряду с личным конфликтом наместника с губернатором В. Н. Татищевым, значительно обострило русско-калмыцкие отношения.[3] В 1744–1745 гг. буддийская церковь вновь становится активным участником внутренней политики ханства.

В Калмыцком ханстве в 1745 г. возникает угроза откочевки значительной части калмыцких улусов в Персию или на Кубань. При таких обстоятельствах объективные сведения о политической ситуации внутри ханства вновь стали актуальными для правительства России. В целях нейтрализации угрозы откочевки калмыцких улусов на запад, стремясь добиться от правительства активизации контактов с Тибетом, часть духовенства в кризисный период для Калмыцкого ханства начинает

---

[1] Батмаев М.М. Социально-политический строй и хозяйство калмыков в XVII–XVIII вв. Элиста, 2002. С. 184.

[2] НА РК. Ф. Р-145. Оп. 1. Д. 14. Л. 2.

[3] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 256.

сотрудничать с российскими чиновниками. Духовенство предоставляло необходимую правительству информацию о политических настроениях в среде калмыцкой аристократии, выполняя функции российских агентов и информаторов.

Так, гелюнг Нима в 1745 г. сообщал представителям правительства в ханстве об обмене посланиями между наместником и крымским ханом.[1]

В 1745 г. большую роль в преодолении кризиса сыграло взаимодействие представителя правительства в ханстве Н. Г. Спицына с гелюнгом Эби (из окружения Дондук-Даши). Гелюнг Эби представлял часть буддийского духовенства, которая пыталась таким образом встать на защиту своих интересов, рассматривая подобное взаимодействие как политический союз. Гелюнг информировал Н. Г. Спицына о проведении съезда калмыцкой знати, где обсуждалась проблема выдачи новых заложников в Астрахань, а также вероятность откочевки на Кубань. Это направление откочевки не нашло поддержки у буддийской церкви, которую на съезде представлял Иши Сойбин.[2]

Внутреннюю политику самого Дондук-Даши гелюнг Эби характеризовал как пророссийскую. Причиной активизации взаимодействия с правительством части буддийского духовенства, представляемой гелюнгом Эби в 1745 г, была защита буддийского вероучения от клерикальных конкурентов. Гелюнг утверждал, что буддийская церковь поддержит светскую элиту ханства в ее стремлении к откочевке при дальнейшей активизации миссионерской деятельности православной церкви. Буддийское духовенство опасалось насильственной христианизации калмыцких улусов.[3]

Попытки правительства воссоздать систему отношений с буддийским духовенством периода Шакур-ламы в 40-е гг. XVIII в. не увенчались успехом. «Кризисное сотрудничество» ограничивалось единичными

---

[1] РГАДА. Ф. 248. Оп. 113. 1745. Д. 197. Л. 6 об.
[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 181. Л. 77.
[3] Там же. Л. 313.

информаторами, не имевшими значительный статус в клерикальной среде. Кроме того, продолжалась активная миссионерская деятельность Русской православной церкви, которая все больше настораживала буддийское духовенство ханства. Политические контакты гелюнга Эби и правительства в 1745 г. не стали системными, несмотря на то, что предложения о сотрудничестве делались в той же форме, что и Шакур-ламе в 1724 г.: «…ежели он в таких делах свою верность покажет … за то довольное может от Ее Императорского Величества получить награждение».[1]

Отметим определенную активизацию и внешнеполитической деятельности буддийской церкви. Обострение взаимоотношений Джунгарии и Китая вызывает заинтересованность джунгарской светской и клерикальной элит в военном союзе с Калмыцким ханством. Начало правления Дондук-Даши ознаменовалось встречей наместника с представителями джунгарского Галдан-Церена, предлагавшими Калмыцкому ханству обмен посольствами с последующим объединением в Джунгарии.[2]

В процессе переговоров был поднят вопрос о буддийском паломничестве, интенсификация которого являлась традиционным инструментом политического воздействия на приволжских калмыков, что и было использовано посольством джунгарского хана Галдан Цэрэна к наместнику Дондук-Даше в марте 1742 г. Джунгарские послы сообщали о регулярных паломничествах своего населения к Далай-ламе.[3] Дондук-Даши равнодушно отнесся к предложениям послов, чем относительно успокоил правительство, опасавшееся возможности обострения отношений с Китаем в результате заключения калмыцко-джунгарского военно-политического союза.

В 1745 г. призрачная опасность восточной откочевки вновь стала реальностью. Весной 1745 г. наместник откочевал на луговую сторону

---

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 181. Л. 209.

[2] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1927. Ч. 2. С. 49.

[3] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 151. Л. 8 об.

Волги, появилась информация о его переговорах с казахами. Девятого мая 1745 г. подполковник Н. Г. Спицын задержал посланцев джунгарского Голдан-Церена Джемембета и Узенбая, направлявшихся к Дарма-Бале.[1] Правительству стало известно, что джунгарское посольство 1741 г. в ханство не было столь неудачным, как считалось ранее. Вдова Аюки Дарма-Бала, бывшая последовательным сторонником возвращения калмыков в Джунгарию, вновь завязала отношения с единоверцами. В 1745 г. было перехвачено письмо, направленное Дарма-Бале ее братом Гоманг-ламой – ближайшим сподвижником Галдан-Церена. Гоманг-лама, пожалованный Далай-ламой VII «…главным над всем духовным (буддийским духовенством Джунгарии – А. К.) чином», призывал сестру не отказываться от веры и интересовался перспективами откочевки.[2] Дондук-Даши, обеспокоенный политическим усилением Дарма-Балы, поспешил нейтрализовать ханшу. По настоянию наместника Дарма-Бала была вызвана в 1745 г. ко двору, а фактически – сослана в Саратов.[3]

Духовенство калмыцких улусов продолжает активно привлекаться светскими властями к работе в судебных органах и в период правления Дондук-Даши. В калмыцкой традиции судьи назывались заргучи. Калмыцкими судьями в Астрахани в апреле 1747 г. стали гецуль Доржи и гецуль Рабдан. Гецули оказывали всяческое содействие осуществлению торговых сделок калмыцких владельцев в Гурьеве. Помимо упомянутых гецулей, в роли судей также выступали гецуль Арабтан и гецуль Дагбо.[4] Буддийское духовенство было представлено и в войсках Дондук-Даши.[5]

Буддийское духовенство активно защищает свои традиции и интересы, прибегая к помощи светской элиты. Двенадцатого января 1753 г. Дондук-

---

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 183. Л. 204.

[2] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1927. Ч. 2. С. 68.

[3] Батмаев М.М. Калмыки в XVII–XVIII вв. События, люди, быт. Элиста, 1993. С. 269.

[4] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 220. Л. 131.

[5] НА РК. Ф. 36. Оп 1. Д. 235. Л. 332 об.

Даши отправляет в Сенат жалобу, в которой, в частности, сообщалось, что калмыками в соответствии с религиозной традицией были построены каменные и деревянные реликварии «цаца», позднее одно из культовых сооружений было разрушено.[1] Подобные разбирательства уже имели место. В 1744 г. калмыцкая сторона предъявляла обвинения в разрушении «цаца» казакам Нижегорской станицы. В результате следствия по делу был выявлен и наказан виновный.[2]

Важнейшим достижением буддийской церкви в период правления Дондук-Даши стало принятие новой редакции национальных законов «Токтолов». Новые реалии политической жизни Калмыцкого ханства, необходимость проведения административных и законотворческих преобразований обусловливают тот факт, что Дондук-Даши содействует разработке и включению поправок в законы 1640 г.

Отметим, что «Великое уложение» XVII в. устарело и не соответствовало социально-политической ситуации в Калмыцком ханстве в 40-е гг. XVIII в и месту буддийского духовенства в нем. Необходимость внесения корректив в ойратские законы, их соотношение с новыми социально-экономическими реалиями и политическим статусом Калмыцкого ханства в Российской империи обусловили разработку дополнений.[3]

Еще Дондук-Омбо в 1735 г. заявлял о необходимости сформировать законодательные поправки, которые могли бы регулировать и русско-калмыцкие отношения.[4] С соответствующей просьбой к правительству обращался и Дондук-Даши, став наместником. Инициативу последнего не поддержал астраханский губернатор. В. Н. Татищев был против

---

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 270. Л. 31–31 об.

[2] Попов Н.А. Татищев и его время. Эпизод из истории государственной, общественной и частной жизни в России первой половины прошедшего столетия. М., 1861. С. 344.

[3] Khodarkovsky M. War and Politics in Seventeenth-Century Moscovite and Kalmyk Societies as Viewed in One Document: Reinterpreting the Image of the "Perfidious" Nomad // Central and Inner Asian Studies. New York, 1989. Vol. 3. P. 51.

[4] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 27. Л. 16 об.

национальной калмыцкой государственности вообще и собственного законодательства в частности.[1]

Выработка основ законодательства была поручена ханом самой образованной части социума – представителям калмыцкой буддийской церкви, т. к. создатели новых законов должны были не только обладать простой грамотностью, но и знать базовые основы монгольского обычного права.

Ряд ученых относит разработку «Токтолов» к периоду с 1749 по 1758 гг., когда в Калмыцком ханстве сохранялась сравнительно стабильная политическая обстановка.[2] Системное участие буддийской церкви ханства в создании законодательства подтверждается самой структурой «Токтолов». Так, перед главным текстом «Токтолов» помещено, как и в «Великом уложении», обычное для литературы буддизма обращение к буддам, бодхисаттвам и иерархам определенных традиций. Например, здесь был назван бодхисаттва Манчжугоши (Манчжушри) в качестве духовного покровителя мудрости и Нейджи-тойн с Зая-Пандитой, которые к созданию законодательства уже были канонизированы.[3]

По традиции, композиция законодательства предполагала обращение и к элите буддийского духовенства ханства, благословлявшей на разработку данного документа. В этой связи в «Токтолах» помещено обращение к рабджамбе Балдан-Габцу, Санджа-Джамцо, а также к гелюнгу Або (Абу), которые играли заметную роль в политике ханства.[4]

Законы, принятые во время правления Дондук-Даши, охватывали обширный круг проблем Калмыцкого ханства как экономического, так и

---

[1] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1927. Ч. 2. С. 108.

[2] Сергеев В.С., Сергеев Б.В. Уголовное и гражданское право калмыков XVII–XIX вв. (историко-правовые очерки). Элиста, 1998. С. 64.

[3] Голстунский К.О. Монголо-ойратские законы 1640 г., дополнительные указы Галдан-хун-тайджия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши. СПб., 1880. С. 60.

[4] Рязановский В.А. Монгольское право (преимущественно обычное). Исторический очерк. Харбин, 1931. С. 249.

политического характера. Часть законов укрепляла правовое положение и моральный облик буддийских священнослужителей. Неисполнение обетов монахами считалось серьезным правонарушением и каралось немалыми взысканиями.[1] Такое соответствие светских законов канонам монашеского устава свидетельствовало о политике, направленной на укрепление позиций буддийской церкви в обществе.

Рост численности буддийского духовенства в Калмыцком ханстве в период правления Дондук-Даши проходил параллельно со снижением влияния дисциплинарного устава на повседневную жизнь буддийских монахов ханства. В этой связи деятельность буддийской церкви по созданию новых законов можно оценивать как направленную на сохранение и укрепление собственного дисциплинарного кодекса.

Мы отмечали, что вопрос о ритуальных посольствах к Далай-ламе с начала XVIII в. был одним из спорных в русско-калмыцких отношениях. Небезосновательно подозревая, что, прикрываясь религиозными обрядами, калмыцкая знать решает актуальные внешнеполитические проблемы, российское правительство стремилось регламентировать поездки в Китай и Тибет. Вместе с тем запретить подобные визиты совсем, не испортив окончательно и без того сложные отношения с калмыцкими владельцами, правительство не могло. Поэтому процедура получения разрешения на паломническую поездку в КИД была сложной и кропотливой.

Необходимость легитимации власти Дондук-Даши санкцией тибетских иерархов Гелуг предопределяет важность организации очередного паломничества в Китай и Тибет и переговоров с правительством России для разрешения поездки.

Политическая ситуация в ханстве, сформировавшаяся после смерти Дондук-Омбо; специфическая военно-политическая обстановка, в которой обрел власть Дондук-Даши; существование других кандидатов на звание

[1] Сергеев В.С., Сергеев Б.В. Уголовное и гражданское право калмыков XVII–XIX вв. (историко-правовые очерки). Элиста, 1998. С. 68.

хана или наместника из числа представителей группировки ханши Джан подталкивали Дондук-Даши к активному переговорному процессу с правительством по вопросу организации данного посольства. Так как Дондук-Даши показал себя благонадежным политиком, достаточно лояльно относился к российскому правительству, не демонстрировал проджунгарской или прокитайской приверженности, российское правительство не противодействовало этому паломничеству. Хорошо понимая цель путешествия, оно не рассматривало легитимацию статуса Дондук-Даши в качестве угрозы для российских политических интересов в регионе. Главными проблемами подготовки и отправки посольства стали внутриполитическое положение в ханстве и позиция китайской стороны.

Уже 7 июля 1742 г. Дондук-Даши просил правительство о разрешении отправить посольство из 10 человек к Далай-ламе. В ответ правительство сообщило о необходимости возвращения в ханство посольства Джимбо-Джамсо и получения разрешения на проезд в Тибет от китайской стороны.[1] Возвращение посольства Джимбо-Джамсо было лишь поводом для отказа. Истинной причиной стала кризисная ситуация в самом ханстве, к разрешению которой правительство не хотело привлекать власти Китая и Тибета. К ответу Дондук-Даши прилагалась инструкция В. Н. Татищеву из КИД, в которой предписывалось «…пристойным образом приводить его (Дондук-Даши – А.К.) в ожидание».[2]

Возвращение Джимбо-Джамсо в Калмыцкое ханство 10 мая 1746 г. активизировало подготовку наместником нового посольства. Невозможность отправки послов по традиционному маршруту толкает Дондук-Даши к определению новых путей.

В период с 1746 по 1748 гг. Дондук-Даши предложил правительству два возможных маршрута поездки. Первоначально наместник просил о разрешении отправки через Хиву и Бухару, позднее – морем через

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 14. Л. 34.
[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 150. Л. 119.

Мангышлак.[1] Двадцать четвертого февраля 1748 г. Дондук-Даши вновь пишет в КИД о желании отправить в мае 1748 г. через Хиву и Бухару к Далай-ламе посольство из 118 человек, где 4 человека – «главные посланцы» (Зоучи-гелюнг, Хошучи Цойджиб Тайджин, Шарап Даржа, Абуджи), остальные – свита, из которой 23 человека должны были остаться на обучении в Тибете, и вдова Аюки Дарма Бала, о которой наместник просил дополнительно.[2] Правительство решительно выступило против поездки в Тибет Дарма Балы и порекомендовало сократить количество послов. В результате длительной переписки наместник определил два возможных пути прохождения посольства: традиционный для паломнических поездок XVIII в. «мунгальский путь» и маршрут через Яик.[3]

Итог данной эпопеи становится ясным 15 октября 1752 г., когда в ответ на очередное прошение Дондук-Даши от 24 мая 1752 г. правительство дает разрешение на поездку посольству из 40 человек. Но, разрешив паломничество, КИД в специальной инструкции от 16 октября 1752 г. подробно оговаривает его ход и условия. Посольство разрешалось отправить после обращения наместника к полковнику Спицыну и согласования с ним поездки; численность делегации не должна превышать 40 человек; маршрут пролегания – Казань – Верхотурье – Тобольск; определялась необходимость досмотра провозимых с посольством грузов.[4] С 1752 по 1754 гг. Дондук-Даши активно хлопотал об увеличении посольства до 60 человек. Только в январе 1755 г. решением Сената Дондук-Даши получает окончательное разрешение послать в пределы Тибета за казенный счет 60 человек.[5]

Поддержка организации посольства со стороны правительства России свидетельствовала об уверенности в Дондук-Даши как в подданном, который

---

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 267. Л. 79 об.
[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 14. Л. 42 об.
[3] Там же. Л. 50 об.
[4] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 267. Л. 66.
[5] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 2. Д. 1. Л. 146.

не стремится использовать результаты паломничества для разрешения внутриполитического кризиса в ханстве, как его предшественники.

Третьего сентября 1755 г. посольство Калмыцкого ханства, возглавляемое Хошучи Цойджибом и включавшее 60 человек, отправилось в Тибет.[1] Посольство 1755–1757 гг. должно было ответить на значительные внутриполитические вопросы: решить задачу узаконения светской власти и увеличить буддийскую общину ханства. Затруднения в реализации паломнических поездок в Тибет в 30–50-е гг. XVIII в. осложняли процесс комплектации буддийской общины. Калмыцкие буддийские монахи лишились возможности получения классического религиозного образования, что подтверждалось отправкой в Тибет Дондук-Даши 23 монахов.[2]

Посольство оказалось неудачным, и Дондук-Даши не получил засвидетельственного Далай-ламой титула хана в связи со сложной внутриполитической обстановкой, сложившейся в Тибете в 50-е гг. XVIII в. Вместе с тем посольство не было совсем безрезультатным. Характеризуя его политическое значение для истории Калмыцкого ханства, Н. Н. Пальмов сделал вывод о доставке «подзывных грамот Далай-ламы», которые могли в 1771 г. стать дополнительным аргументом для откочевки в Джунгарию.[3] А. В. Цюрюмов считает, что основной темой переговоров калмыцкого посольства Цойджиба с китайским императором был нейтралитет калмыков в китайско-джунгарском противостоянии.[4]

Наместник Дондук-Даши стал ханом по указу правительства России 21 марта 1757 г. Внешнеполитических причин для такого решения не было. Ханский титул стал поощрением для относительно лояльного наместника. В указе Елизаветы I был сделан акцент на то, что Дондук-Даши за время своего

---

[1] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1927. Ч. 2. С. 160.

[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 267. Л. 83.

[3] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1927. Ч. 2. С. 163.

[4] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 273.

правления доказал свою верность Российскому государству и императрице, политика Дондук-Даши позволила вывести Калмыцкое ханство из социально-политического кризиса, сложившегося после смерти Дондук-Омбо.[1]

Инаугурация нового калмыцкого хана сопровождалась ставшей традиционной для русско-калмыцких отношений системой ритуальных действий – присяг сословий калмыцкого общества с привлечением буддийской символики. В присяге нового хана присутствовали атрибуты буддийского вероучения: «Я, нижеименованный, по закону своему перед бурханами присягаю … и во свидетельство полагаю на чело мое Шакьямуни бурхана».[2]

Поражение Джунгарского ханства от китайской армии и захват его территории в 1758 г. порождают поток джунгарских владельцев в Россию. Алтайские теленгиты, опасаясь преследований со стороны правительства Китая, принимают российское подданство. Значительная часть алтайской светской аристократии, возглавляемая зайсангом Омбо, обращается к российской администрации с просьбой о получении подданства. Для активизации переговорного процесса правительство России инициирует диалог калмыцкой светской и клерикальной элит с алтайскими владельцами.

Участие калмыцкой светской и клерикальной элит в переговорном процессе было обусловлено планами правительства по переселению группировки Омбо в Калмыцкое ханство для стабилизации политической ситуации в приграничных с Китаем регионах, нормализации политических отношений с правительством богдыхана.[3]

В целях сглаживания возможных противоречий в процессе переговоров российские власти привлекли к участию представителей калмыцкой аристократии и буддийской церкви. Вопрос об участии буддийского

---

[1] НА РК. Ф. 36. Оп 1. Д. 316. Л. 71 об.
[2] Там же. Л. 74–74 об.
[3] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 3. Д. 1. Л. 2 об.

духовенства Калмыцкого ханства в переговорном процессе с алтайскими владельцами поднимается КИД в январе 1756 г. Для активизации процесса перехода «зюнгарских зайсангов с улусами» в российское подданство Дондук-Даши предписывалось, чтобы он определил кандидатуры представителей светской и клерикальной элит, верных Российскому государству и способных вести переговорный процесс. Кроме того, было необходимо сформировать представительную делегацию ханства, которая вместе с полковником Н. Г. Спицыным будет направлена в Тобольск.[1]

Н. Г. Спицын представлял список участников делегации, возглавлять которую должны были зайсанг Нутуг и гелюнг Джимбо-Джамсо. На гелюнга полковник возлагал большие надежды, отмечая, что священнослужитель бывал в Джунгарии и сможет оказать активную помощь в переговорном процессе.[2]

Правительство делало серьезную ставку на калмыцкую делегацию, которая должна была убедить сомневающихся алтайцев в необходимости принятия подданства России и откочевки именно в Калмыцкое ханство. Выбранный для переговоров Джимбо-Джамсо отказался от дальнейшего участия и вернулся в улусы. Пятого ноября 1757 г. полковник Спицын писал в КИД, что священнослужитель отказался участвовать в дипломатической поездке и переговорах, сославшись на возраст, и был возвращен в Оренбург.[3]

Гелюнг Бюктергин в составе калмыцкой делегации, которая отправилась в Сибирь 19 марта 1756 г., представлял на переговорах интересы буддийской церкви.[4] Диалог российской стороны с алтайскими владельцами при активном участии делегации Калмыцкого ханства, состоявшийся в 1756 г. в городе Бийске, как нельзя лучше характеризует место буддийской церкви в жизни ханства в 50-е гг. XVIII в.

---

[1] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 3. Д. 1. Л. 2 об-3.
[2] НА РК. Ф. Р-145. Оп. 1. Д. 429 Л. 18.
[3] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 3. Д. 1. Л. 5.
[4] РГАДА. Ф. 248. Оп. 113. Д. 1551. Л. 663.

Безусловно, власти России признавали политический авторитет буддийского духовенства в социально-политической жизни региона, что подтверждает само обращение к буддийским священнослужителям в процессе разрешения политических кризисов во внутренней политике Калмыцкого ханства. Политическое взаимодействие правительства России и буддийской церкви в лице гелюнга Бюктергин для стабилизации политической ситуации на приграничных с Китаем территориях свидетельствовало об особой ее остроте. Итогом дипломатической деятельности представителей светской и духовной элит калмыков становится интеграция теленгитов в Калмыцкое ханство в 1757–1759 гг.

Новый этап взаимодействия правительства России и буддийской церкви Калмыцкого ханства был предопределен кризисом, вызванным политической деятельностью Делек-ламы. Вхождение ламы в элиту буддийской церкви калмыков началось во время переговорного процесса 1756–1757 гг. в Бийске. Лама Делек, скрывавшийся от преследований правительства Китая, в числе других владельцев Джунгарии в 1757 г. бежал на территорию России. После перехода ламой границы началось активное распространение слухов о пребывании на российской территории буддийского священнослужителя, имеющего высокий духовный статус, особо значимый для калмыков. Российское правительство, давно оценившее значение религиозного фактора в контактах с монголоязычными кочевниками, поспешило наладить с ним конструктивное взаимодействие.

Сибирский губернатор генерал-лейтенант В. А. Мятлев в начале 1757 г. сообщал в Секретную экспедицию Сената о контактах с приближенными ламы через толмача В. Шарина. Сам В. Шарин доносил, что лама Делек через своих приближенных – ламу Саймана и ламу Доржу сообщил о желании принять российское подданство и окончательно переехать в Россию, опасаясь за свою жизнь и имущество.[1] Сам лама Делек подтвердил эту информацию 17 июля 1757 г., сообщив, что он сын хошеутовского нойона

[1] РГАДА. Ф. 248. Оп. 113. Д. 1551. Л. 215–215 об.

Лабунга Нормы, ушедшего в Джунгарию в 1701 г. вместе с сыном Аюки Санжипом.[1]

Схожую информацию в Секретную экспедицию Сената в августе 1757 г. представил полковник Лорих. По сообщению его информатора зайсанга Абады, родители ламы Делека откочевали в Джунгарию вместе с владельцем Санжипом, где лама находился со своими приближенными. Лама активно стремился получить российское подданство.[2]

Еще более прояснило ситуацию письмо Дондук-Даши в КИД, в котором хан сообщал, что лама Делек являлся перерожденцем хутугты-ламы, который «...научил письму, что и ныне мы пишем» (Зая-Пандиты – А. К.).[3]

Лама Делек прибыл в Калмыцкое ханство летом 1758 г. Согласно сообщениям КИД и свидетельствам Дондук-Даши, джунгарскому ламе удалось в короткий срок возглавить буддийскую церковь ханства и приобрести политический авторитет в обществе. Духовный статус ламы Делека, признанного в калмыцких улусах как хубилгана, позволил ему победить в борьбе за власть автохтонную клерикальную элиту.[4] Приобретя статус крупного феодального собственника, Делек набрал значительный политический вес в среде клерикальной и духовной элит калмыцкого общества.

Третьего августа 1758 г. лама Делек был избран главой калмыцкой буддийской церкви и получил во владение три шабинеровских улуса.[5] Однако он занимал этот пост лишь один год, т. к. в ноябре 1759 г. был заключен под стражу из-за доноса. [6]

Столкновение интересов клерикальной и светской элит ханства было обусловлено религиозными и политическими мотивами. Как известно, лама

---

[1] РГАДА. Ф. 248. Оп. 113. Д. 1551. Л. 663 об.
[2] Там же. Л. 661–661 об.
[3] АВПРИ Ф. 119. Оп. 1. Д. 23. Л. 4.
[4] Там же. Л. 1.
[5] Там же. Л. 5.
[6] Китинов Б.У. К вопросу о роли алтайских лам в истории буддизма у калмыков в середине XVIII в. // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность. Горно-Алтайск, 1999. С. 141.

Делек объявил себя хубилганом Зая-Пандиты – миссионера и просветителя, который был канонизирован иерархами Гелуг.

Необоснованность подобных претензий Делека не подлежит сомнению и уже рассматривалась нами ранее.[1] Описанные события (приход высокого духовного лица на рубежи России со скромной свитой, его арест на территории Калмыцкого ханства и дальнейшая выдача священнослужителя российской администрации) не подтверждают высокий клерикальный статус Делек-ламы.

Существует несколько версий причин кризиса в буддийской церкви ханства в 1759 г. Делек стал жертвой конфронтации автохтонного и протибетски настроенного буддийского духовенства, которая была характерна для калмыцкого буддизма и могла быть обострена борьбой за шабинеровские улусы верховного ламы. Политическая активность ламы Делека могла насторожить Дондук-Даши, применившего против джунгарского ламы национальные законы, предупреждая вероятные восстания теленгитов.

Дондук-Даши еще летом 1758 г. в ходе откочевки теленгитов в Калмыцкое ханство просил российские власти разместить джунгарских беженцев на территории ханства, отстаивая необходимость их включения в свои улусы.[2]

Н.Н. Пальмов отмечал, что в процессе присоединения алтайцев к Калмыцкому ханству на Нижней Волге оказалось значительное количество авторитетных представителей как светской, так и духовной аристократии. В частности, он называл вдову Амурсана Битею с сыном Пунцуком, ламу Даши багшу «Ундюсюновой кюре в Джунгарии», ламу Унзата, бывшего у

---

[1] Курапов А.А. Лама Делек – «хубилган» Зая-Пандиты и политические процессы в Калмыцком ханстве в 50-е гг. XVIII в. // Буддийское духовенство и культура калмыцкого народа: материалы Междунар. науч. конф., посвящ. 405-летию со дня рожд. выдающ. просветителя Зая-Пандиты Намкай-Джамцо (г. Элиста, 20–21 октября 2004 г.). Элиста, 2004. С. 17–23; Курапов А.А. Псевдохубилган Зая-Пандиты в Калмыцком ханстве XVIII в. // Буддизм России. 2005. № 39. С. 124–127.

[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 3. Д. 1. Л. 4.

джунгарского Галдан-Церена «при словесных приказах исполнителем».[1] В этой связи действия ламы Делека как духовного лица с высоким политическим весом в среде оппозиционно настроенного населения представляли серьезную угрозу для руководства Калмыцкого ханства.

В своем письме от 26 марта 1761 г. наместник Убаши писал Н. Г. Спицыну, что лама Делек после возвращения в Калмыцкое ханство из Джунгарии был признан духовенством и владельцами верховным ламой. Через некоторое время лама потерял авторитет светской и клерикальной элит, был обвинен в нарушении национальных законов, активном вмешательстве во внутреннюю политику ханства, поддерживая оппозиционных владельцев. Клерикальная элита ханства также выступила против ламы Делека.[2]

Именно представители калмыцкого буддийского духовенства предъявили претензии ламе Делеку и обвинили его в смерти Дондук-Даши 21 января 1761 г., после чего ламу по приказу КИД арестовали. Лама Делек скончался 25 мая 1762 г. в городе Воронеже еще до начала допросов.[3]

Правление Дондук-Даши ознаменовалось активизацией деятельности буддийской церкви в ханстве и за его пределами, инициированной трансформацией политических векторов внутри самого калмыцкого социума.

Клерикальная элита получила возможность участвовать в политической жизни, взаимодействуя с правительством России, восстановив практику консультаций представителей правительства в улусах. Свод законов, принятых Дондук-Даши, содействовал усилению социально-политического положения буддийского духовенства в обществе и ужесточению требований дисциплинарного характера к образу жизни монахов.

---

[1] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1927. Ч. 2. С. 204.

[2] АВПРИ. Ф. 119. Оп 1. Д. 23. Л. 9–9 об.

[3] Там же. Л. 70.

Конструктивное взаимодействие с правительством позволило привлечь клерикальную элиту к переговорам с алтайскими теленгитами по их добровольному вхождению в состав России. Интеграция светской и духовной элит теленгитов в калмыцкую политическую систему стали причиной кризиса в буддийской церкви, преодоленного вместе с правительством России.

3.4. Буддийская церковь калмыков и нарастание кризиса 1771 г.

Смерть хана Дондук-Даши 21 января 1761 г. обостряет политическую ситуацию в ханстве и вызывает новый виток конфронтации в среде правящей знати. В этой ситуации духовенство прикладывает значительные усилия для нормализации обстановки. Из улусов был экстрадирован лама Делек со свитой, глава буддийского духовенства ханства Лоузанг-Джалчин принимает активное участие в разрешении территориальных и имущественных споров калмыцких владельцев.[1]

После прихода к власти сына Дондук-Даши Убаши, ранее назначенного наместником ханства, активность взаимодействия буддийской церкви с правительством России заметно снижается. Сохранились лишь отдельные свидетельства о частных контактах представителей духовенства с российской администрацией, об участии клерикальной элиты в официальных делегациях. Подобным примером был визит наместника Убаши в Астрахань в сентябре 1765 г., в котором активное участие принимали лама Лоузанг-Джалчин и гецуль Доржи.[2] А. В. Цюрюмов приводит факт присутствия ламы Лоузанг-Джалчина в калмыцком войске, участвовавшем в Русско-турецкой войне 1768–1774 гг.[3]

---

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 330. Л. 21 об.

[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 379. Л. 47, 57 об.

[3] Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 327.

Политическая активность буддийского духовенства в эти годы была направлена на реализацию главной задачи буддийской церкви калмыков в XVIII в. – откочевки в Джунгарию для объединения с единоверцами.

Исследование подготовки откочевки наместника Убаши в 1771 г. в Китай и участия в этом процессе калмыцкого буддийского духовенства требует скрупулезного анализа немногочисленных документов и подходов историографии по этой теме.

Основной акцент в изучении причин откочевки традиционно делается на социально-политическую обстановку 60-х гг. XVIII в. в Калмыцком ханстве. Ряд исследователей выделяет внешнеполитические и внутриполитические причины откочевки: активизацию российской колонизации калмыцких степей; кризис калмыцкого кочевого скотоводства; централизацию административного аппарата Российской империи, произошедшую во второй половине XVIII в.; преобразование правительством национального суда Зарго; политические конфликты в ханстве; уничтожение Джунгарского ханства в 1758 г.; дипломатические инициативы китайской стороны.[1]

В отечественной дореволюционной и современной историографии в качестве мотива для организации откочевки Убаши рассматривалась и буддийская пропаганда. Однако ученые только обозначали тот факт, что «подзывные грамоты Далай-ламы» существовали, но детально этот вопрос не рассматривался.[2] Наиболее распространенным в историографии вопроса является тезис В. В. Трепавлова, считающего Далай-ламу одним из инициаторов откочевки 1771 г.[3]

---

[1] Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период. М., 1954. С. 212.

[2] Рычков Н.П. Дневные записки путешествия в киргиз-кайсацкой степи в 1771 г. СПб., 1772. С. 54–55; Насунов А.Б. Роль Тибета в осуществлении откочевки основной массы калмыков в Джунгарию в 1771 г. // Цыбиковские чтения: тез. докл. Улан-Удэ, 1989. С. 98; Батмаев М.М. Калмыки в XVII–XVIII вв. События, люди, быт. Элиста, 1993. С. 354.

[3] Трепавлов В.В. Калмыки и Россия в XVII–XVIII вв.: подданные, вассалы или союзники // Калмыки в многонациональной России: опыт четырех столетий / под ред. А.Н. Команджаева. Элиста, 2008. С. 67.

Исследователь Е. В. Дорджиева изучила внешнюю и внутреннюю политику Далай-ламы VII Галсан-Джамсо.[1] Ею было исследовано влияние политической ситуации в Тибете в 60-х г. XVIII в. на внутриполитическую жизнь Калмыцкого ханства.

Для системного исследования причин откочевки 1771 г. необходим комплексный анализ социально-политической ситуации в ханстве, влияния религиозного фактора, внешнеполитического воздействия, роли клерикальной элиты ханства и заинтересованности иерархов школы Гелуг в уходе Убаши.

Для определения достоверности «подзывных грамот» от Далай-ламы VII проанализируем обстановку, сложившуюся в XVIII в. в Тибете. Конец XVII в. был ознаменован укреплением позиций теократического Тибета, что было обусловлено политической активностью Далай-ламы V. В начале XVIII в. влияние иерархов Гелуг на политическую жизнь Тибета ослабевает. Полемика духовного характера об отстранении Далай-ламы VI трансформируется в военно-политический конфликт, в котором приняли участие джунгарский Цэван-Рабдан, хошутский Лхавзан-хан и Китай. Лхавзан-хан, захвативший власть в Тибете, встречает противодействие со стороны духовной элиты Гелуг – руководителей монастырей Дрепун, Сэра, Галдан, которые обращаются за помощью к джунгарскому «милостынедателю» Цэван-Рабдану.[2]

«Джунгарское нашествие» 1717 г., положившее конец хошутскому протекторату над Тибетом, не разрешило основных религиозных противоречий (в частности, проблему избрания нового Далай-ламы), а лишь создало новые. Тибет, как политический и идеологический центр, всегда находился в сфере интересов Китая.

---

[1] Дорджиева Е.В. Далай-лама VII Галсан-Джамцо и его роль в подготовке «торгоутского побега» 1771 г. // Материальные и духовные основы калмыцкой государственности в составе России. К 360-летию со дня рождения хана Аюки: материалы Междунар. науч. конф. Элиста, 2002. С. 64–67.

[2] Беспрозванных Е.Л. Лидеры Тибета и их роль в тибето-китайских отношениях XVII–XVIII вв. Волгоград, 2001. С. 157.

Участие Китайской империи в войне за Тибет, победа войск императора Китая Кан-си над войсками Джунгарии в 1720 г., возведение на престол Далай-ламы VII Галсан-Джамсо обусловили формирование в Тибете государственной системы под протекторатом маньчжуров. Силами Китая было сформировано новое правительство, функционировавшее под контролем китайской администрации.[1]

Анализ периода протектората Китая над Тибетом (20–70-е гг. XVIII в.) свидетельствует о том, что системная оппозиция в клерикальной элите Гелуг отсутствовала при наличии антикитайских настроений в обществе. Народное восстание против китайского присутствия в 1727–1728 гг., как и феодальная война в провинции Цзан, подтверждали наличие антикитайской коалиции в Тибете.[2] Буддийское духовенство не принимало участие в восстаниях, содействуя китайской стороне в стабилизации ситуации в стране.[3] Несмотря на отсутствие антикитайских настроений в среде тибетского буддийского духовенства, Далай-лама VII попал в ссылку, т. к. был заподозрен в поддержке оппозиции. Восстание в ноябре–декабре 1750 г. было инициировано Чжурмэд-Намчжалом (главой правительства Тибета) и не переросло в полномасштабные антикитайские волнения. Волнения были подавлены после гибели лидера оппозиции и не получили поддержку от буддийского духовенства.[4]

Итогом восстаний стало усиление политического контроля над Тибетом со стороны Китая. Далай-лама формально стал первым лицом клерикальной и светской элит страны, возглавив правительство. Кроме того, он получил пост главы исполнительной власти, то есть пост главы совета министров, подобный тому, который существовал в 1721–1727 гг. Изменения

---

[1] Ahmad Z. Sino-Tibetan Relation in the 17-th century. Roma, 1970. P. 219.

[2] Беспрозванных Е.Л. Лидеры Тибета и их роль в тибето-китайских отношениях XVII–XVIII вв. Волгоград, 2001. С. 157.

[3] Беспрозванных Е.Л. Буддизм и политика. Лидеры Тибета в XVII–XVIII вв. Волгоград, 1998. С. 128.

[4] Беспрозванных Е.Л Тибето-китайские отношения в XVII-XVIII вв. Волгоград, 2005. С. 97.

касались и амбаней (китайских чиновников), права которых были серьезно увеличены, что могло помочь Китаю в контроле над правительством Тибета.[1]

Исследователи истории буддизма Тибета (Л. С. Савицкий, Е. Л. Беспрозванных, Е. И. Кычанов, Дж. Колмас) писали о том, что клерикальная элита Гелуг не имела в своих рядах лидера, который смог бы организовать системную оппозицию и возглавить масштабные антицинские восстания во время формирования «подзывных грамот» Далай-ламы VII (50-е гг. XVIII в.). Анализ историографии вопроса подтверждает вывод о том, что Далай-лама VII Галсан-Джамсо не мог из-за своего статуса и существенного лимитирования суверенитета Тибета решать серьезные внешне- и внутриполитические проблемы.

После смерти Далай-ламы VII в марте 1757 г. формальным главой страны становится Панчен-лама III Балдан-Ешей, являвшийся наиболее авторитетной фигурой в Гелуг. Его политика свидетельствовала о том, что и он отвергал антицинские взгляды.[2] В этой связи несостоятельным следует признать мнение об определенном интересе иерархов Гелуг к организации и осуществлению откочевки Убаши на территорию Джунгарии в целях формирования возможного антицинского союза ханств с пробуддийской направленностью. Такой подход не нашел подтверждения в документах рассматриваемой эпохи, а также в политической ситуации внутри Тибета и непосредственно в традиции Гелуг. В буддийском духовенстве Тибета не было авторитетного духовного лидера, способного создать подобный документ. Не мог разработать «подзывные грамоты» и процински ориентированный Далай-лама VII Галсан-Джамсо.

Создание «подзывных грамот» отвечало внешнеполитическим интересам Китая второй половины XVIII в. Джунгарское ханство подверглось маньчжурской агрессии, т. к. было существенно обессилено

---

[1] Kolmas J. Tibet and Imperial China. Canberra. Center of Oriental Studies. The Australian studies. The Australian Nation University, 1967. P. 48.

[2] Беспрозванных Е.Л. Лидеры Тибета и их роль в тибето-китайских отношениях XVII–XVIII вв. Волгоград, 2001. С. 245.

междоусобицей 1749–1753 гг. Ханство перестало существовать в результате двух военных операций Китая в 1755–1757 гг.[1] В сложившейся обстановке откочевка приволжских калмыков, которую предполагалось осуществить на территории бывшего Джунгарского ханства, становилась насущно необходимой для Китая, стремившегося заселить завоеванную территорию подвластным ему народом. Освоение кочевий бывшего Джунгарского ханства отвечало интересам калмыцкой элиты, давно стремившейся объединиться с единоверцами и выйти из-под протектората России.

В 1755 в. в Китай было отправлено посольство Хошучи Цойджиба, ставшее самым непродолжительным из всех калмыцких посольств конца XVII – начала XVIII вв.[2] Вероятно, что именно с ним в Калмыцкое ханство смогли попасть «подзывные грамоты», разработанные китайским правительством. На эту мысль наводит тот факт, что посольство Хошучи Цойджиба не доставило ханский титул наместнику Дондук-Даши от Далай-ламы, однако было встречено в Пекине необыкновенно тепло и гостеприимно.

В «Мэн-гу-ю-му-цзи» содержится информация о приезде в 1756 г. доверенного лица торгоутского Дондук-Даши к императору Цянь-луну.[3] Император принял членов делегации дважды, затем они были допущены в Тибет, получив военное сопровождение. На таком высоком уровне в XVIII в. китайская сторона принимала только посольство Намки-гелюнга, когда власти Китая надеялись получить согласие на участие армии Калмыцкого ханства в антиджунгарском походе. Подобный дипломатический прием свидетельствовал о заинтересованности Китая в политических контактах с Калмыцким ханством, несмотря на то, что потребности в заключении военно-политической коалиции с Калмыцким ханством в тот период уже не

---

[1] Златкин И.Я. История Джунгарского ханства (1635–1758). М., 1983. С. 293.

[2] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1927. Ч. 2. С. 160.

[3] Мэн-гу-юму-цзи. (Записки о монгольских кочевьях) / пер. с кит. П.С. Попова // Зап. Император. рус. географ. о-ва по отд-ния этнографии. СПб. Т. 24. 1895. С. 144.

было. Китайско-калмыцкие переговоры в 1756 г. могли быть посвящены обсуждению хода и условий будущей откочевки.

Н. Н. Пальмов, подтверждая тезис о доставке посольством Цойджиба в Калмыцкое ханство «подзывных грамот», опирался на тезисы астраханского губернатора Н. А. Бекетова, отмечавшего политическую мотивацию посольства к Далай-ламе, основной целью которого были переговоры с богдыханом.[1]

Продолжающиеся контакты калмыцкой стороны с китайским правительством свидетельствуют о наличии политической базы для подобных переговоров. Профессор Н. Н. Пальмов отмечал, что подготовка к откочевке в Джунгарию инспирировалась китайской дипломатией еще в период правления хана Аюки, на протяжении первой половины XVIII в. Китайская империя поддерживала стремление калмыцких владельцев к уходу из пределов России. Итогом длительной работы китайских дипломатов стали события 1771 г.[2]

Контакты Китая и Калмыцкого ханства осуществлялись с конца XVII в. Политическая ситуация внутри ханства, в Джунгарии и Тибете менялась на протяжении XVIII в. Вместе с тем в калмыцкой элите оставалась стойкая заинтересованность в возвращении в привычную социально-политическую и религиозную среду, покинутую группировкой Хо-Урлюка в 30-е гг. XVII в. Внешнеполитические контакты сторон на протяжении XVIII в. имели разный вектор развития. Политическая ситуация на Нижней Волге и в Джунгарии в конце 50-х гг. XVIII в. позволила приблизить реализацию откочевки в период правления Убаши.

Приведенные факты подтверждают вывод о том, что откочевка 1771 г. была организована Китаем, активно использовавшим «религиозный фактор» в дипломатических контактах с Калмыцким ханством. О религиозной

---

[1] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1927. Ч. 2. С. 165.

[2] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1927. Ч. 1. С. 197.

мотивации событий 1771 г. свидетельствует и хроника «Да Цин Гаоцзун Чуньхуанди шилу», автор которой пишет, что Убаши-хан откочевал в пределы Китая и принял китайское подданство, рассчитывая заселить пустующие местности и беспрепятственно исповедовать буддизм.[1]

На фоне внутриполитической ситуации в Калмыцком ханстве, которая коренным образом повлияла на решение наместника Убаши откочевать в пределы Джунгарии, необходимо изучить ситуацию в калмыцкой буддийской церкви в этот период. Логичным результатом ее активности, начиная со второй половины XVII в., когда посетившие ханство священнослужители (Инзан-ринпоче, Зая-Пандита и др.) хотели упрочить политические контакты внутри ойратского союза, стремясь создать монгольскую державу, объединенную идеологией иерархов Гелуг, стала откочевка 1771 г.

Вектор деятельности клерикальной элиты Калмыцкого ханства указывал на то, что владельцы были относительно недалеки от реализации откочевки в 1645 г. и в 1719–1720 гг. Политическая обстановка в Тибете и Джунгарии на этом этапе, а также пропаганда, которую осуществляли лидеры калмыцкой буддийской церкви (Зая-Пандита, Инзан-ринпоче, Шакур-лама), создавали условия для ухода из пределов России. В первой половине XVIII в. осуществлению идеи откочевки мешала социально-политическая ситуация в ханстве и периодические кризисы в отношениях с властями Китая и Джунгарии.

Почему же откочевка произошла именно в 1771 г., несмотря на то, что «подзывные грамоты» Далай-ламы были переданы с посольством в 1757–1758 гг.? Переводчик М. С. Везелев, попавший в плен к калмыкам Убаши, отмечал, что в тексте «подзывных грамот» Далай-ламы было определено время начала откочевки. Он считал, что кризис 1771 г. был вызван не социально-политическими проблемами или конфликтом Убаши и его приближенных с

[1] Международные отношения в Центральной Азии. XVII–XVIII вв.: док. и материалы. М., 1989. Кн. 2. С. 196.

Российским государством, а волей высшего духовенства Тибета и лично Далай-ламы, которые определили и период откочевки – 1770–1771 гг. как наиболее благоприятный.[1]

Возможным мотивом обозначения в «подзывных грамотах» времени откочевки могла стать политическая ситуация в Джунгарии, присоединенной к Китаю в 1757–1758 гг. Приход калмыков в этот период не отвечал интересам Китая из-за политической дестабилизации в регионе, которая могла ухудшиться при вмешательстве калмыков и улусов джунгарских владельцев. Пророссийская позиция Дондук-Даши также мешала осуществлению откочевки в 1757–1758 гг.

При отсутствии значительной документальной базы, подтверждающей активное участие буддийской церкви в подготовке и реализации событий 1771 г., на ее вовлеченность в заговор указывают косвенные свидетельства.

В историографии отмечается активное участие в подготовке откочевки 1771 г. верховного ламы ханства рабджамбы Лоузанг-Джалчина (по мнению Баркмана, являвшегося главным сподвижником наместника Убаши).[2] По свидетельству КИД, лама Лоузанг-Джалчин имел особый клерикальный статус в буддийской церкви и считался перерожденцем-хубилганом. Чиновники КИД приводили свидетельства о том, что лама Лоузанг-Джалчин был главным инициатором побега Убаши, мог оказать влияние на владельцев и простолюдинов, поскольку в калмыцкой буддийской традиции имел статус святого, перерождавшегося в Джунгарии и Тибете.[3]

События 1771 г. также стали результатом стагнации во взаимодействии российского правительства и буддийской церкви калмыков. Интенсивные политические контакты с буддийской церковью позволяли правительству быть в курсе настроений в среде буддийского духовенства, формировать представления о политических группировках в клерикальной элите ханства.

---

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 421. Л. 15.

[2] Barkman C.D. The Return of the Torghuts from Russia to China // Journal of Oriental Studies. Vol. 2. N 1. Hong-Kong, 1955. P. 97.

[3] АВПРИ. Ф. 119. Оп. 5. Д. 25. Л. 1 об.

Отсутствие пророссийски настроенных буддийских священнослужителей помешало правительству предотвратить кризис 1771 г. Е. В. Дорджиева отмечает, что российское правительство в XVIII в. воспринимало калмыцкие светскую и клерикальную элиты в контексте внутренней политики империи, не принимая в расчет связь ханства с буддийским миром, проявляя политически обусловленную веротерпимость.[1] На наш взгляд, именно такая система восприятия стала одной из причин кризиса 1771 г. Буддийское духовенство, воспринимавшееся правительством в качестве важного социально-политического института Калмыцкого ханства, не отождествлялось правительством с клерикальным началом, не воспринималось носителем духовной культуры калмыцкого народа.

Буддийская церковь калмыков активно участвовала в политической жизни ханства в годы правления Дондук-Даши и после его смерти. Кризис был преодолен после депортации ламы Делека за пределы ханства. Клерикальная элита принимала активное участие в перераспределении улусов, в стабилизации внутриполитической ситуации в Калмыцком ханстве в первые годы правления Убаши.[2]

Политическую активность буддийской церкви в 60-е гг. XVIII в. отмечали и оппозиционные владельцы. Владелец Замьян, бывший оппонентом хана Дондук-Даши и российским информатором, еще в 50-е гг. XVIII в. сообщал российскому правительству об участии буддийских священнослужителей в заговоре с целью ухода в Китай.[3] В переписке с астраханским губернатором Н. А. Бекетовым в 1759 г. одним из мотивов откочевки Замьян определял стремление буддийской церкви объединиться с

---

[1] Дорджиева Е.В. Конфессиональный вопрос в имперской политике по отношению к традиционной калмыцкой элите в XVIII в. // Изв. Самар. науч. центра РАН. 2008. Т. 10. № 4. С. 975

[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 330. Л. 21 об.

[3] ГА АО. Ф. 394. Оп. 4. Д. 153. Л. 9.

единоверцами и интенсифицировать паломнические поездки к иерархам Тибета.[1]

Показания Замьяна свидетельствовали об активизации протибетски настроенной группировки клерикальной элиты, с конца XVII в. готовившей уход калмыцких улусов в Джунгарию. К 60-м гг. XVIII в. меняется отношение буддийской церкви калмыков к Китаю. В 30-е гг. XVIII в. Шакур-лама не считал Китай буддийской державой, отстаивая тезис о политической самостоятельности иерархов Гелуг.[2] Буддийская церковь 60-х гг. XVIII в. рассматривает китайскую аристократию в качестве единоверцев, к объединению с которыми призывает светскую элиту ханства. Ряд исследователей, в частности А. Б. Насунов, придерживается мнения о том, что слухи об угрозе насильственной христианизации населения ханства, распространяемые в калмыцких улусах в конце 60-х гг. XVIII в., были использованы буддийским духовенством для мотивации откочевки.[3]

Отметим, что подобные опасения в среде калмыцкой аристократии возникали еще в 30-х гг. XVIII в., во многом обусловив политический кризис 1745 г. Вместе с тем вероятность насильственной христианизации калмыцкой знати, как и перспективы массовой христианизации основного населения ханства, не подтверждается учеными-исследователями православной миссии у калмыков.[4] О весьма незначительных итогах христианизации калмыков свидетельствует Г. Ш. Дорджиева.[5]

Калмыцкая знать, как и общество в целом, не прониклась догмами православия в XVIII в. Если у представителей элиты общества, таких как

---

[1] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 418. Л. 18.

[2] НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 44. Л. 140.

[3] Насунов А.Б. Роль Тибета в осуществлении откочевки основной массы калмыков в Джунгарию в 1771 г. // Цыбиковские чтения: тез. докл. Улан-Удэ, 1989. С. 98.

[4] Колесник В.И. Последнее великое кочевье: переход калмыков из Центральной Азии в Восточную Европу и обратно в XVII–XVIII вв. М., 2003. С. 156; Орлова К.В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX вв. М., 2006. С. 166.

[5] Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII – начало XX вв.). Элиста, 1995. С. 44.

ханша Джан, Черен Дугаров, Баксадай Доржи, основной мотивацией принятия православия стала борьба за власть, то основную часть населения в христианизации привлекали экономические дотации правительства.

В целом Русская православная церковь не являлась частью духовной жизни калмыцкого народа, как буддийская церковь, и идеологическим конкурентом буддийскому вероучению. Тем не менее, клерикальная элита Калмыцкого ханства, игравшая значительную роль в социально-политической жизни общества, опосредованно противодействовала распространению христианства у калмыков.[1]Православная миссия, по сути, не создавая угрозы для существования калмыцкой буддийской церкви, наносила ущерб экономической жизни ханства, инспирируя уход подвластного населения за его пределы. В связи с этим можно сделать вывод о том, что одним из доводов буддийского духовенства в пользу откочевки в пробуддийский Китай в конце 60-х гг. XVIII в. становится опасность христианизации всего населения Калмыцкого ханства. В подтверждение этому Э. Ухтомский приводил информацию миссионеров, посещавших Тибет в XVIII–XIX вв., о том, что именно опасения насильственной христианизации вынудили калмыков покинуть Россию в 1771 г.[2]

Для буддийской церкви откочевка была одной из важнейших политических целей, однако сам процесс ухода не был организован должным образом. Сам лама Лоузанг-Джалчин остался в России, значительная часть монастырей также не покинула Нижнюю Волгу. Характерную картину откочевки калмыков в 1771 г. показывает допрос царицынского казака И. Мордвинова, подвергшегося нападению калмыков в Рын-песках. Мордвинов

[1] Миссионерский сборник статей и заметок о калмыках и киргизах, кочующих в Астраханской губернии. Астрахань, 1910. С. 44; Железчиков Б.Ф. Причины неудачи миссионерской деятельности сарептян среди калмыков // Новости Сарепты. 2008. № 1. С. 19.

[2] Ухтомский Э.Э. Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. СПб., 1904. С. 57.

описывал брошенное при откочевке имущество, среди которого фигурировали и «идолы, которым они поклонялись, и их законные книги».[1]

Итак, определим политические причины откочевки Убаши и роль в ней буддийской церкви. Ориентация российского правительства на централизацию и унификацию управления, в том числе и национальными окраинами, приводит к активизации ассимиляционной политики в отношении приволжских калмыков. Правительство интегрирует ханство в общероссийскую систему административного управления. В 1762 г. была проведена реформа национального суда Зарго, обеспечивавшая широкое представительство владельцев улусов. Еще жестче стала регламентироваться внешняя политика ханства: КИД запрещала светской и клерикальной элитам осуществлять самостоятельные контакты с представителями других государств.

Все это на фоне сокращения кочевий и экспансии оседлого населения Поволжья создавало угрозу деформации традиционной социально-политической системы ханства. Безусловно, буддийская церковь, являвшаяся одновременно носителем социокультурных традиций, легитимирующим политическим фактором и крупнейшим феодальным собственником, не могла не реагировать на угрозу коренной интеграции ханства в Российскую империю. Буддийская церковь, принимавшая активное участие в строительстве ханства, не находила себя в православной Российской империи, в которой уже начинали формироваться инструменты религиозной политики и систематически проводилась миссионерская работа. Буддийское духовенство было заинтересовано в сохранении собственного привилегированного статуса в рамках сложившейся системы социально-политических отношений, в возможности влияния на политику ханства для реализации теократической доктрины. Все это делало буддийское духовенство активным сторонником откочевки.

[1] НА РК. Ф. 35. Оп. 1. Д. 6. Л. 32 об.

Далее следует назвать внешнеполитические причины событий 1771 г. Действительно, Китай использовал религиозный фактор в качестве предлога для откочевки Убаши. Основания для откочевки внешнеполитического характера заключались также в интересе китайского правительства к освоению опустошенных земель Джунгарского ханства и расселению там калмыцкого народа. Такой подход позволил бы Китаю повысить свой политический вес в среде монголоязычных народов Центральной Азии.

Однако в сложившейся ситуации место и функции иерархов Гелуг оказались весьма скромными в силу бесповоротной потери политической независимости Тибета, а также неимения замыслов и ориентации в пользу сепаратизма. Нельзя не отметить значительную роль буддийской церкви калмыков, выступившей в качестве последовательного сторонника откочевки группировки Убаши. Буддийские священнослужители энергично пропагандировали уход из России, обращаясь к духовным воззрениям калмыцкой знати и населения в целом, ссылаясь на опасность христианизации.

Значительным этапом истории взаимодействия правительства России и буддийской церкви, имевшим серьезные последствия для будущего клерикальной элиты Калмыцкого ханства становится период складывания Российской империи, совпавший с серьезными политическими катаклизмами в ханстве.

В рамках российско-калмыцкого взаимодействия в процессе политогенеза от покровительства к подданству в форме автономии в XVII – начале XVIII вв. буддийская церковь позиционирует себя в качестве активного политического игрока, принимая участие в наиболее значимых посольствах, инспирируя переговоры по решению территориального статуса ханства, легитимируя процесс шертвования, закладывая специфические традиции контактов политического характера между представителями российской власти и калмыцкими владельцами.

Политика России в отношении буддийской церкви калмыков на данном этапе характеризовалась гибкостью, осторожностью и прагматизмом. Не обладая достаточной информацией о сути буддийского учения, специфике формирования и существования буддийской церкви, правительство осознавало значимость клерикальной элиты в калмыцком обществе, активно привлекая представителей буддийского духовенства к решению конкретных политических задач. При общей терпимости к калмыцким национальным институтам, светской и духовной элитам российское правительство способствует активизации миссионерской деятельности Русской православной церкви в калмыцких улусах, не встречая на начальном этапе противодействия со стороны буддийской церкви калмыков.

Эпоха калмыцкого междоусобия сформировала систему взаимодействия российского правительства и буддийской церкви калмыков, зародившуюся во второй половине XVII в. Если на этапе вхождения калмыков в состав России, оформления их юридического и социально-политического статуса буддийская церковь калмыков при ее значительной политической активности практически не рассматривалась правительством в качестве деятельного участника политических процессов региона, то в данный период взаимодействие с клерикальной элитой и ее лидерами значительно активизировалось. В XVII – начале XVIII вв. духовенство так активно не влияло на политическую жизнь ханства и его внешнюю политику. В ситуации ослабления светской элиты клерикальная элита стремилась реализовать собственную политическую доктрину.

Тесные контакты представителей клерикальной элиты калмыков с правительством России обусловили значительный интерес к буддийской доктрине с российской стороны. Появление в ханстве нового первосвященника Шакур-ламы, который представлял в регионе интересы клерикальной элиты Тибета, коренным образом изменило политический статус верхушки буддийской церкви калмыков. Лама активно участвовал в

политической жизни, пропагандируя «восточное направление» откочевки для создания в Джунгарии союза ойратских буддийских ханств.

Социально-политические разногласия, появившиеся в конце периода правления хана Аюки в его окружении, существенно обострились после его смерти в 1724 г. Противоречия в светской элите ханства и ослабление ее позиций обусловили усиление важнейшего социально-политического института калмыцкого общества – буддийской церкви.

Буддийская церковь калмыков, имевшая значительный социально-экономический и политический статус, собственную политическую программу, которая предполагала направленность на формирование политической системы с доминирующим клерикальным началом, могла серьезно влиять на социум, а в ситуации кризиса светской власти становилась активным участником политической борьбы.

Периодом наиболее активного взаимодействия буддийской церкви калмыков и правительства России стали 1723–1724 гг. Впервые столь активно вмешавшись в борьбу за власть в ханстве, правительство, преследуя свои цели – ограничение политической независимости светской элиты, включение ханства в формирующуюся российскую административно-политическую систему европейского типа, ищет союзников в калмыцком социуме.

Таким союзником становится протибетски настроенная часть клерикальной элиты Калмыцкого ханства. В XVII в. в процессе создания буддийской церкви калмыков были заложены и те противоречия, которые предопределили раскол буддийского духовенства на несколько группировок в процессе активизации борьбы за власть в ханстве. Реакция на кризис в среде светской элиты, ослабление вертикали ханской власти, наличие нескольких региональных центров, сепаратизм автохтонной клерикальной элиты при поддержке светской аристократии предопределили кризис буддийской церкви в 1735 г.

Окружение главы калмыцкого буддийского духовенства Шакур-ламы стремилось осуществить доктрину, продвигаемую иерархами школы Гелуг и ориентированную на создание союза буддийских ойратских ханств. В ситуации политических противоречий 1724 г. Шакур-лама смог найти контакт с правительством России и заключить союз с астраханским губернатором, идя на уступки во внутриполитических вопросах и поддержав заведомо слабую политическую кандидатуру в лице Церен-Дондука.

Активная переписка, политические консультации, личные встречи, финансовая стимуляция представителей клерикальной элиты – тактика, принятая на вооружение астраханским губернатором А. П. Волынским, активно практикуемая его преемниками, оправдала себя. Буддийское духовенство проявило себя как полноценный участник политической борьбы, способный оказать влияние как на внутреннюю, так и на внешнюю политику ханства.

На протяжении рассматриваемого периода интенсивность взаимодействия правительства и буддийской церкви калмыков была неоднородной. Периодически на политической арене проявляли себя как протибетская, так и автохтонная часть духовенства. Оппозиционная первосвященнику группировка Намка-гелюнга выступала на стороне ханши Дарма-Балу, а также нойона Дондук-Омбо в реализации ими внешней и внутренней политики.

Антагонизм нескольких группировок в калмыцкой буддийской церкви в существенной мере проявился в 1729–1733 гг. во время реализации посольства калмыков в Китай и Тибет. Представители Дарма-Балы пытались осуществить смену руководства Калмыцкого ханства и создать военный блок с Китаем.

Окружение первосвященника сопротивлялось созданию китайско-калмыцкого военно-политического объединения для похода на Джунгарию и во время посольства калмыков в 1729–1733 гг., и в период китайско-калмыцких переговоров 1731 г. в ханстве. Сотрудничая с правительством

России, Шакур-лама сознавал, что военный конфликт Калмыцкого ханства с Джунгарией, а также укрепление позиций Китая в Центральной Азии шли вразрез с основными постулатами политической доктрины иерархов школы Гелуг.

Протибетски настроенная часть буддийской церкви калмыков активно участвует в калмыцком междоусобии в 30-е гг. XVIII в., поддерживая наместника.

Военно-политическое поражение Церен-Дондука в 1731 г., доминирование Дондук-Омбо привели к усилению представителей автохтонной части духовенства, которое, выступая от имени Дондук-Омбо в переговорах с властями России, добилось в 1735 г. экстрадиции из улусов верховного ламы со всем его окружением. Тем самым был открыт новый этап в жизни буддийской церкви ханства – этап политического и идеологического доминирования автохтонной клерикальной элиты, не имевшей политических амбиций.

Оценив политические возможности буддийской церкви ханства, правительство выбирает прагматическую тактику привлечения сразу нескольких группировок клерикальной элиты для консультаций и временного сотрудничества на фоне поддержки активизирующейся миссионерской деятельности Русской православной церкви в Калмыцком ханстве.

Политическое усиление светской элиты в лице хана Дондук-Омбо (1735–1741 гг.) приводит к стагнации во взаимодействии правительства и буддийской церкви. Клерикальная элита калмыков, ослабленная выходом из ханства наиболее авторитетных ее представителей, сводит свою активность до посольских функций. Борьба с центробежными тенденциями во внутренней политике ханства в период правления Дондук-Омбо приводит к усилению ханской власти, что лишало возможности буддийскую церковь претендовать на политическое лидерство и снижало активность взаимодействия с российским правительством. Буддийская церковь ханства

теряет пророссийски настроенных лидеров, а автохтонная клерикальная элита отказывается от контактов с правительством, представляя интересы владельцев. Буддийское духовенство включается во внешнеполитическую жизнь ханства, организуя в 1737–1743 гг. новое посольство в Китай и Тибет, призванное получить одобрение формирования новой правящей династии Дондук-Омбо со стороны иерархов Гелуг. Внешнеполитическая деятельность буддийской церкви ханства вызывает арест ее лидеров, возглавлявших посольство, и новый кризис в отношениях правительства и буддийской церкви. Правительство активно вытесняет буддийскую идеологию и буддийское духовенство из политического поля Калмыцкого ханства. Россия пересматривает традиционную систему легитимации светской власти в Калмыцком ханстве, которую в условиях активной интеграции ханства в политику России могли осуществлять только российские власти. Политический кризис, вызванный смертью Дондук-Омбо и борьбой за власть между группировками светской элиты ханства, инспирирует кризис и в буддийской церкви калмыков. Представляя интересы группировок светской элиты, духовенство разделилось на сторонников авторитарного правления Дондук-Омбо, поддержавших ханшу Джан, и сторонников усиления статуса буддийской церкви, поддержавших кандидатуру оппозиционного владельца Дондук-Даши. Правительство в условиях нового политического кризиса контактировало с представителями обеих группировок, стремясь добиться политической стабилизации в регионе. Победивший в политической борьбе Дондук-Даши инспирирует репрессии против оппозиционного духовенства, поддержанные правительством. Правление Дондук-Даши (1741–1758 гг.) отмечается усилением политического статуса буддийской церкви в регионе. Значительная часть духовенства поддержала Дондук-Даши и контактировала с представителями российского правительства, заинтересованного в авторитетном и влиятельном союзнике. В условиях политического кризиса 1744–1745 гг. буддийская церковь ханства, взаимодействуя с правительством, выступает стабилизирующим фактором, снижая остроту

противоречий между Дондук-Даши и региональными властями. Новая редакция национальных калмыцких законов, разработанная в годы правления Дондук-Даши буддийским духовенством, позволила актуализировать законы и усилить контроль над монастырской системой ханства. Новое посольство в Китай и Тибет 1755–1757 гг., организованное и осуществленное при активном участии буддийской церкви ханства, восстанавливает систему внешнеполитического взаимодействия аристократии калмыков с китайским правительством. Восстановление социально-политического взаимодействия российского правительства и буддийского духовенства калмыков в 50-е гг. XVIII в. позволило привлечь буддистов к переговорному процессу с алтайскими теленгитами, добровольно вошедшими в состав России и присоединившимися к Калмыцкому ханству.

Обострение политической ситуации в ханстве в конце 50-х гг. XVIII в. было спровоцировано политической деятельностью ламы Делека, прибывшего из Джунгарии и признанного духовенством верховным ламой. Доминирование джунгарского ламы могло положить начало новому кризису в ханстве. Светская и клерикальная элиты калмыков объединились в нейтрализации потенциального кризиса, выдав ламу российским властям.

Изучение социально-политической ситуации в Калмыцком ханстве позволяет сделать вывод о причинах откочевки Убаши в 1771 г. в Китай. Внешнеполитическая доктрина буддийской церкви калмыков была ориентирована на объединение монгольских государств под идеологическим началом иерархов Гелуг для усиления политических позиций Тибета в регионе. Однако, если в конце XVII – начале XVIII вв. реализация этой доктрины отвечала интересам тибетской буддийской элиты, то во второй половине XVIII в. Тибет контролировался правительством Китая и политическая оппозиция китайскому протекторату в клерикальной элите отсутствовала. В этой ситуации уход калмыков в Джунгарию отвечал политическим интересам Китайской империи, стремившейся освоить территорию Джунгарского ханства после его присоединения. Китайская

дипломатия вновь использует «религиозный фактор» в политическом взаимодействии с Калмыцким ханством, инспирировав создание и передачу в ханство «подзывных грамот» Далай-ламы, ставших одним из мотивов откочевки 1771 г.

ГЛАВА 4. БУДДИЙСКАЯ ЦЕРКОВЬ КАЛМЫКОВ НА ЭТАПЕ ОКОНЧАТЕЛЬНОЙ ИНТЕГРАЦИИ КАЛМЫЦКОГО ОБЩЕСТВА В РОССИЙСКОЕ ГОСУДАРСТВО В КОНЦЕ XVIII – НАЧАЛЕ XX вв.

4.1. Буддийское духовенство и изменение системы государственного управления в последней трети XVIII в.

Последняя треть XVIII в. – во многом кризисный период для буддийской церкви калмыков. Откочевала в Китай не только значительная часть населения Калмыцкого ханства, но и наиболее политически активная группировка буддийской церкви, стремившаяся оказаться ближе к иерархам Тибета еще с начала XVIII в. Клерикальная элита калмыков всячески приближала откочевку, во многом идя на компромисс с политикой правительства России в Калмыцком ханстве и в то же время отстаивая самостоятельность внешней политики.

Численный и качественный состав буддийского духовенства после 1771 г. значительно изменился. Изменилось и отношение правительства к буддийской церкви. Если с 20-х гг. XVIII в. ее определенная часть воспринималась российскими властями в качестве сторонника, выступавшего против отдельных группировок светской элиты, за внутриполитическую стабильность в регионе, то после откочевки 1771 г. Убаши-хана буддийское духовенство потеряло статус политического союзника, став для правительства одним из виновников кризиса в регионе, активным противником христианизации калмыков.

Уменьшение численности населения калмыцких улусов снизило и значение калмыков как участников военных операций России, тем самым позволив правительству реализовывать свою политику, не прибегая к дипломатии. Буддийская церковь, перестав быть субъектом политических процессов в регионе, начинает подвергаться более уверенной ограничительной политике со стороны российских властей. Откочевка 1771 г.

создает кризис и внутри буддийской церкви калмыков, окончательно лишив ее возможности получать назначенного иерархами Тибета легитимного первосвященника. Так, А. И. Карагодин отмечал наличие после 1771 г. лам в Хошеутовском, Яндыковском, Дербетовском, Багацохуровском улусах.[1]

Паломничество в Тибет и Китай в последней четверти XVIII в. стало фактически невозможным в силу политических причин, что лишило буддийскую церковь канала связи с единоверцами. В условиях традиционной децентрализации буддийского духовенства калмыков отсутствие общепризнанного ламы вызывало разобщенность и возникновение региональных политических лидеров. Источником легитимации власти первосвященника становится правительство России, что и было закреплено указом Павла I в начале XIX в. По мнению Е. А. Вишленковой, характерной особенностью российской политики в отношении буддийского духовенства в XVIII в. стало стремление добиться его автокефальности от Тибета и Китая.[2]

После откочевки Убаши-хана в Китай в январе 1771 г. меняется и социально-политическая ситуация на юге России. Правительство модифицирует статус калмыцких улусов. Калмыцкое ханство перестает существовать. Региональные учреждения, контролировавшие ханство, упраздняются, астраханским губернатором Н. А. Бекетовым создается новый орган – «Губернская канцелярия по экспедиции калмыцких дел».[3]

На протяжении 1771 г. шло активное взаимодействие российских властей со светской элитой калмыков по нейтрализации новой попытки откочевки. Сведения о контактах губернских властей с оставшимся в России буддийским духовенством калмыков в этот период отсутствуют.

---

[1] Карагодин А.И. Калмыцкое духовенство в XVII – первой половине XIX вв. // Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. Элиста, 1987. С. 12–13.

[2] Вишленкова Е.А. Религиозная политика: официальный курс и «общее мнение» России Александровской эпохи. Казань, 1997. С. 84.

[3] Белоусов С.С. Восстановление порядка и управления в калмыцких кочевьях после откочевки в 1771 г. в Джунгарию большей части калмыцкого народа // Вестн. Калмыц. ин-та гуманитар. исслед. РАН. 2009. № 2. С. 32.

Рескрипт Екатерины II от 19 октября 1771 г., упразднявший должности наместника и хана, подтверждал особые полномочия губернатора и нового регионального органа власти, сохранив доминирование калмыцких обычаев во внутреннем калмыцком судопроизводстве.[1] Рескрипт стал итогом многолетней политики, направленной на ограничение самостоятельности ханства. Оставшиеся калмыки лишились единого политического центра. Губернатор утверждал решения судей Зарго – представителей трех основных субэтнических групп улусов (торгоуты, дербеты, хошоуты). Калмыцкие улусы были распределены по трем уездам Астраханской губернии – Черноярскому, Енотаевскому и Астраханскому.[2]

Буддийская церковь калмыков с этого времени начинает рассматриваться как потенциальный источник угрозы бунта. Уже после событий 1771 г. правительством была определена степень виновности буддийского духовенства в откочевке Убаши. Губернские власти проанализировали социально-экономическое состояние буддийской церкви калмыков. По ордеру Н. А. Бекетова была собрана информация о подвластном населении монастырских комплексов – шабинерах.[3]

Тема участия буддийского духовенства в подготовке откочевки была поднята губернатором Н. А. Бекетовым в переписке с дербетским владельцем Цебек-Убаши в апреле 1771 г. Жестко критикуя светскую аристократию за авантюризм, губернатор писал о буддийской пропаганде как об одной из причин откочевки. Именно в 1771 г. представителем региональных властей впервые делается акцент на целенаправленной антиправительственной деятельности буддийского духовенства калмыков. Н. А. Бекетов определял стремление калмыков приблизиться к источнику буддийского учения – к Далай-ламе как опасное, поскольку экзальтированные верующие ради свершения своей идеи были готовы на многое. Губернатор стремился

---

[1] Батмаев М.М. Калмыки в XVII–XVIII вв. События, люди, быт. Элиста, 1993. С. 368.

[2] РГИА. Ф. 1374. Оп 1. Д. 113. Л. 2.

[3] НА РК. Ф. 35. Оп. 1. Д. 35. Л. 43.

донести до калмыцкой светской и духовной аристократии, что подобные массовые откочевки-паломничества опасны и не могут быть мотивированы никаким вероучением, поскольку «…не место, но поведение человеческое каждому по делам его приносит спасение».[1]

Подобная форма обращения губернатора не была случайной. Пытаясь нейтрализовать потенциальную угрозу повторной откочевки, Н. А. Бекетов стремился лишить пропагандистов побега духовной мотивации. Не случайна и адресность подобного обращения – именно из улусов Цебек-Убаши летом 1771 г. поступали многочисленные доносы о заговоре с целью побега вслед за Убаши, инспирированного Черем-гелюнгом и Самтаном-багши.[2]

Для нейтрализации опасности новой откочевки весной 1772 г. астраханский губернатор Н. А. Бекетов вызывает и задерживает на несколько месяцев в Царицыне дербетовского владельца Цебек-Убаши и представителей духовенства улуса.[3] Позднее тактика по нейтрализации светской и клерикальной элит была применена по отношению к владельцам Асархо и Яндыку, вызванным в Санкт-Петербург.

Участие калмыков в восстании Е. Пугачева 1773–1775 гг. снижает активность ограничительной политики правительства в отношении буддийской церкви калмыков. Г. Ш. Дорджиева отмечает осторожность российских властей в вероисповедных делах этого периода при общем ужесточении политики в отношении буддистов с 1771 г.[4]

Вместе с тем миссионерская деятельность среди калмыков на этом этапе развивается не так активно, как в докризисный период, что объясняется нежеланием правительства обострять социально-политическую ситуацию в регионе. Святейший Синод 17 июня 1773 г. издает указ «О терпимости всех исповеданий», провозглашавший относительное равенство всех религий в

---

[1] НА РК. Ф. 35. Оп. 1. Д. 14. Л. 25.

[2] НА РК. Ф. 35. Оп. 1. Д. 13. Л. 14, 31.

[3] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3 т. / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 1. С. 432.

[4] Дорджиева Г.Ш. Буддизм Калмыкии в вероисповедной политике Российского государства (середина XVII – начало XX вв.). Элиста, 2012. С. 62.

империи для снятия межрелигиозной напряженности в обществе.[1] Именно в период правления Екатерины II фактически начинает складываться концепция управления конфессиями России, их интеграция в государственную систему.

Проанализировав миссионерскую деятельность в калмыцких улусах в XVIII в., К. В. Орлова приходит к выводу, что если с середины XVII в. до 1771 г. христианизацию проводили не принудительно, а правительство старалось не вмешиваться в дела Калмыцкого ханства и не предпринимало попыток обращения калмыков в православие на его территории, то с 1771 г. христианизация стала носить целенаправленный и планомерный характер.[2]

В конце XVIII в. правительство сознательно снижает активность православной миссии. В 1775 г. КИД отклонила предложение астраханского губернатора П. Н. Кречетникова об организации отдельного улуса для крещеных калмыков с целью их изоляции от буддийского духовенства, а в 1785 г. вышел указ Сената, предостерегавший от злоупотреблений в миссионерской деятельности.[3]

Ф. М. Юштин отмечал, что Святейший Синод с 80-х гг. XVIII в. выбрал новую тактику распространения православия среди калмыков, предписывая «…склонять иноверцев к принятию христианской веры как проповедью, так и особенно ласкою и тихим с ним обхождением».[4]

А. И. Карагодин считал началом системной ограничительной политики по отношению к буддийской церкви именно конец XVIII в., приводя решение

---

[1] Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. СПб., 1830. Т. 19. С. 775–776.

[2] Орлова К.В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX вв. М., 2006. С. 165–166.

[3] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 3. С. 281.

[4] Юштин Ф.М. Обозрение мероприятий правительства к распространению христианства между калмыками. Астрахань, 1883. С. 22.

Кавказского наместнического правления о необходимости сокращения численности буддийского духовенства.[1]

Социально-политические процессы в калмыцких улусах в XVIII в., а также миссионерская деятельность Русской православной церкви создают предпосылки для распространения калмыцкого населения, а значит, и буддийского духовенства за пределы кочевий в низовьях Волги.

К концу XVIII – началу XIX вв. за пределами Астраханской губернии сформировался значительный анклав калмыков, традиционно исповедовавших буддизм. Буддийская церковь распространила свое влияние за пределы территории Калмыцкой степи. По мнению У. Б. Очирова, численность мигрантов к 1800 г. достигла 41 тыс. человек, или 46,5 % от всего калмыцкого народа.[2] Калмыки сравнительно небольшими группами селились на землях войск Донского, Уральского, Оренбургских казачьих войск, Екатеринославской, Кавказской губернии, Слободской Украины.

Перемещение части калмыцких улусов на Дон начинается с 70-х гг. XVII в. За столетие количество кибиток на территории Области Войска Донского увеличилось в два раза, к концу XVIII в. численность донских-«юртовских» калмыков составила более 10 тыс. человек, а к 70-м гг. XIX в. исследователи отмечают увеличение их численности до 20 тыс. человек.[3]

Буддийская церковь в регионах проживания калмыков в разной степени участвовала в социально-политической жизни общества и контактировала с правительством. К концу XVIII в. на Дону насчитывалось

---

[1] Карагодин А.И. Калмыцкое духовенство в XVII – первой половине XIX вв. // Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. Элиста, 1987. С. 17.

[2] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 1. С. 625.

[3] Очиров У.Б. К вопросу о численности калмыцких этнических групп за пределами калмыцких кочевий в конце XVII–XX вв. // Монголоведение. 2003. № 2. С. 196–197; Номикосов С.Ф. Статистическое описание Области Войска Донского. Новочеркасск, 1884. С. 285.

более 25 хурулов, большая часть из которых была основана во второй половине XVIII в.[1]

Наиболее активно буддийская церковь калмыков проявила себя в ходе социально-политического кризиса 80-х гг. XVIII в., сложившегося в дербетовских улусах. После смерти в 1785 г. владельца Цебек-Убаши улусы были переведены в разряд казенных, что вызвало откочевку значительной части дербетов на Дон и разделение на Большие и Малые Дербеты.

Духовенство улуса, подозревавшееся правительством в пропаганде откочевки за пределы России, фигурирует в российской ведомственной переписке как фактор, дестабилизирующий обстановку в калмыцком обществе.

В июле 1789 г. для следствия по делу беспорядков в Дербетовский улус, кочевавший у Енотаевска, был направлен казачий отряд М. Вахнина. В кочевьях Дунду-хурула на казачий отряд было совершено нападение, в котором активное участие приняли и буддийские монахи.[2]

К этому же периоду относится отказ правителей улуса организовать военное ополчение для российской армии. Пристав улуса поручик Л. Петрулин обвинял в подстрекательстве монашествующих: «…их гелюнги и зайсанги с старшинами легко на свою ногу поставить могут».[3] Администрация монастырей улуса Бага, Дунду, Ики отказалась менять маршруты кочевий по просьбе властей, стремившихся нейтрализовать опасность новой откочевки.[4] Характеризуя настроения светской и клерикальной элит улуса, пристав Л. Петрулин в своем донесении Астраханской калмыцкой канцелярии подчеркивал необходимость введения войск для усмирения улуса, называя особо опасных владельцев, которых следовало изолировать. В этот список попали и представители буддийского

---

[1] Шовунов К.П. Калмыки в составе российского казачества (вторая половина XVII–XIX вв.). Элиста, 1992. С. 120–121.

[2] НА РК. Ф. 33. Оп. 1. Д. 64. Л. 4 об.

[3] Там же. Л. 4 об.

[4] Там же. Л. 5.

духовенства Нима-гелюнг, Джаба-гелюнг, обвиненные региональными властями в призыве населения к беспорядкам.[1] Отметим, что, негативно оценивая роль духовенства в социально-политической жизни калмыцкого общества, правительство призывало местные власти привлекать буддийскую церковь к процессу умиротворения улуса. Так, в инструкции от 17 июля 1794 г., направленной приставу Дербетовского улуса Л. Петрулину от астраханского губернатора П. М. Скаржинского, духовенству уделялось значительное место и предписывалось, чтобы клерикальная элита калмыков оказывала влияние на население, заботясь о его нравственности, снимала социально-политическую напряженность в калмыцких улусах, предотвращала вооруженные столкновения.[2]

Архивные документы свидетельствуют о наличии постоянного взаимодействия астраханских губернаторов с буддийским духовенством региона даже на этапе утраты постоянного контакта буддийской церкви с правительством.

С приходом к власти в 1796 г. Павла I меняется национальная и религиозная политика России. Исследователи отмечают терпимость Павла I в вопросах веры, расположенность к духовенству, стремление реализовать идею равенства всех сословий перед государством и осуществлять политику, отличную от правления Екатерины II.[3] А. И. Карагодин считал политику Павла I по отношению к калмыкам возвращением к доктрине сильной национальной власти.[4]

Осенью 1797 г. информаторы астраханского губернатора стали сообщать об опасности бунта в Большедербетовском улусе и его возможной

---

[1] НА РК. Ф. 33. Оп. 1. Д. 64. Л. 18.

[2] ГА АО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 170. Л. 51.

[3] Сорокин Ю.А. Павел I // Вопр. истории. 1989. № 11. С. 55, 58; Кондаков Ю.Е. Государство и православная церковь в России: эволюция отношений в первой половине XIX в. СПб., 2003. С. 119; Захаров В.Ю. Конституционализм как вариант модернизации российского абсолютизма в конце XVIII – первой половине XIX вв. // Рос. история. 2011. № 6. С. 43.

[4] Карагодин А.И. Хозяйство и общественно-политический строй приволжских калмыков в последней трети XVIII – первой половине XIX вв. Запорожье, 1988. С. 92.

откочевке. В посткризисный период любая информация о несанкционированном переходе калмыцких улусов через Волгу вызывала озабоченность и оперативную реакцию губернских властей.

Астраханский губернатор Н. Я. Аршеневский лично руководил взаимодействием со светской и клерикальной элитами Большедербетовского улуса. Пристав Большедербетовского улуса получил от губернатора ряд предписаний. Н. Я Аршеневский предписывал Л. Петрулину активно контактировать с калмыцкой аристократией и духовенством, в личных беседах и в ходе организованных встреч предупреждать о нежелательности откочевки за Волгу и неизбежности правительственного наказания.[1]

Необходимо отметить акцентирование значимости буддийского духовенства в среде калмыцкой элиты астраханским губернатором в этот период. Информированный об особом статусе духовенства в калмыцком обществе и возможности участия буддийской церкви в антиправительственных акциях, астраханский губернатор призывал региональное чиновничество к конструктивному сотрудничеству с клерикальной элитой Дербетовского улуса.

В соответствии с предписаниями Н. Я. Аршеневского дальнейшие переговоры проводились исключительно с участием буддийского духовенства улуса. Так, пристав Большедербетовского улуса Л. Петрулин докладывал Н. Я. Аршеневскому, что провел ряд встреч со светской и клерикальной элитами в октябре 1797 г., призывая предотвратить возможный бунт и переход Волги.[2]

К профилактическим беседам был привлечен и Собинг-багша, первосвященник Большедербетовского улуса. Глава регионального духовенства категорически отвергал обвинения в подготовке бунта и откочевки улусов за пределы России.[3]

---

[1] ГА АО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 198. Л. 5.
[2] ГА АО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 198. Л. 5 об.
[3] Там же.

Астраханский губернатор выбрал тактику преодоления обострения политической ситуации в ходе тесных контактов с наиболее авторитетными представителями национальной аристократии и буддийского духовенства дербетов.

Для предотвращения усобиц в Калмыцкой степи А. Я. Аршеневский восстанавливает практику личной переписки с калмыцкими ламами, к которой прибегали астраханские губернаторы во время политических кризисов в Калмыцком ханстве. А. Я. Аршеневский сообщал в КИД о своей переписке с Орочи-ламой в октябре 1797 г., в которой астраханский губернатор призывал предотвратить возможные антиправительственные выступления и междоусобицу в калмыцких улусах.[1]

Отметим, что региональные чиновники в отчетах о ситуации в Калмыцкой степи в конце XVIII в. сообщали о конфликтах между представителями светской и клерикальной элит Большедербетовского улуса. По свидетельству майора М. Назарова, при передаче аристократии улуса правительственного послания в ноябре 1797 г. отсутствовало руководство буддийской церкви, которое не было допущено до встречи с представителем астраханского губернатора.[2]

Подтверждением восстановления практики «кризисного взаимодействия» региональных властей с буддийской церковью калмыков стали контакты астраханского губернатора с духовенством Большедербетовского улуса и лично с Собинг-багшой. В переписке лама свидетельствовал об отсутствии в улусе антиправительственных выступлений, планов покинуть пределы России, о верности аристократии и простолюдинов Российскому государству.[3] Переписка свидетельствует о преодолении в конце XVIII в. буддийским духовенством политической изоляции. Необходимость использовать клерикальную элиту для

[1] ГА АО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 198. Л. 17.
[2] ГА АО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 198. Л. 19.
[3] Там же. Л. 25 об.

стабилизации ситуации в калмыцких улусах вынуждает региональные власти возобновить практику личных контактов с буддийским духовенством.

В конце XVIII в. буддийское духовенство начинает инспирировать обращения светской и духовной элит к правительству для сохранения традиционных органов управления калмыцким народом, его прав и свобод. Так, в 1797 г. эркетеневский Орчи-лама, духовенство, зайсанги и старшины улуса обратились к астраханскому губернатору с просьбой сохранить судопроизводство по древнему калмыцкому уложению.[1]

Несмотря на относительную стагнацию социально-политической жизни буддийской церкви и изменение специфики взаимодействия с правительством, необходимо отметить активное основание на этом этапе новых монастырских комплексов. Г. Ш. Дорджиева, анализируя отчеты А. М. Позднеева, отмечает значительный подъем буддийского храмостроительства в Калмыцкой степи после откочевки 1771 г., объясняя это целенаправленной политикой буддийской церкви по восстановлению штата духовенства и количества приходов.

Монастыри в конце XVIII в. основывают представители клерикальной и светской элит калмыков Орчи-лама, Санджи-лама, Собинг-багша, Чунчи-багша, Кюкен Цебек-Убуши. В 1776 г. Санджи-лама основал хурул Раши Цокбо, а Кюкен Цебек-Убуши – малый хурул Ламрим-Чойлинг.[2] В 1777 г. образован кочевой хурул Раши Донроб, в этот же период создан хурул Раши гемпельлин.[3] В 1798 г. Орчи-лама приобретает участок в урочище Цаган-Аман у российского чиновника Н. Везелева, на котором был основан стационарный хурул.[4]

---

[1] РГИА. Ф. 1374. Оп. 1. Д. 113. Л. 12 об.

[2] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 3. С. 237, 239.

[3] Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII − начало XX вв.). Элиста, 1995. С. 46–47.

[4] НА РК. Ф. 3. Оп. 1. Д. 173. Л. 7 об.

В конце XVIII в. изменилась система управления калмыками на Дону. В 1799 г. Правление донскими калмыками разделило Большедербетовский улус на пять частей, одна из которых была передана владельцу Е. Хапчукову, а четыре разделены между хурулами «правой (Ламаин-хурул, Ики-хурул) и левой (Дунду-хурул, Ики-хурул) руки».[1] Конфликт между войсковой администрацией и буддийским духовенством создал почву для откочевки улуса за пределы территории Войска Донского.[2]

В русле политики Павла I по пересмотру политической системы управления национальными окраинами можно рассматривать авторитет дербетовских Чучея Тундутова и Собинг-багши. Введенное рескриптом Екатерины II прямое губернское правление в Калмыцкой степи было фактически отменено указами от 14 октября 1800 г. Значительно усилился и правовой статус буддийской церкви калмыков.

Причины законодательных инициатив начала XIX в. кроются в политической ситуации конца XVIII в. Чучей Тундутов с конца XVIII в. вел активную политику по объединению дербетов, ссылаясь на социально-политическую стабильность в волжских улусах и поддержку правительства. Совинг-багша на протяжении 80–90-х гг. XVIII в. активно контактировал с губернскими властями.

Сближение правительства именно с этими представителями светской и клерикальной элит в 90-е гг. XVIII в. можно объяснить поиском влиятельных сторонников в Калмыцкой степи. Именно Чучей Тундутов и Собинг-лама были вызваны в Санкт-Петербург для расследования беспорядков в Малодербетовском улусе и для аудиенции к императору.[3]

Откочевка 1771 г. меняет систему контактов правительства с буддийской церковью калмыков. Правительство перестает рассматривать клерикальную элиту калмыков в качестве временного политического

---

[1] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 1. С. 630.

[2] Митиров А.Г. Ойраты-калмыки: века и поколения. Элиста, 1998. С. 290.

[3] РГИА. Ф. 381. Оп. 8. Д. 3736. Л. 250 об.

союзника. С конца XVIII в. оно ориентируется на ограничение воздействия духовенства на социально-политическую ситуацию в калмыцких улусах, начинается разработка системной ограничительной политики в отношении буддийской церкви калмыков при сохранении «кризисного взаимодействия».

4.2. Формирование правительственного курса в законодательных актах и их проектах в XIX в.

В начале XIX в. российское правительство уделяло особое внимание улусам Калмыцкой степи и сопредельных регионов, что привело к подготовке и осуществлению значительных социально-политических реформ и изменению правового статуса светской и клерикальной элит калмыков. Ликвидация Калмыцкого ханства и жесткая регламентация правительством системы управления калмыцкими улусами вызывает ослабление традиционных социально-политических институтов калмыцкого общества, обеспечивавших относительную политическую и экономическую стабильность, смену власти и ее преемственность. Кризис старой системы внутриполитического взаимодействия и отсутствие стремления у оставшейся в России элиты к поиску консенсуса предопределяют системный подход российских властей к реформам в калмыцких улусах.

Значительный импульс к формированию новой политики российского государства в XIX в. по отношению к буддийской церкви калмыков дали законодательные акты Павла I от 14 октября 1800 г. В указе о восстановлении должности наместника и суда Зарго оговаривалось участие духовенства в судебных заседаниях и осуществление судебных разбирательств на основании «духовного закона».[1] В жалованной грамоте Собинг-багше Павел I утвердил его «в достоинстве ламы». Ламе было предписано осуществлять руководство духовенством калмыцких улусов,

[1] Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собрание первое. СПб., 1830. Т. 26. С. 340.

кочующих в Российской империи, поддерживать в пастве пророссийские взгляды и верность государству и императору, беспрепятственно проводить службы и ритуалы в соответствии с буддийской обрядностью.[1] Важной особенностью документа, кроме самого факта наделения статусом ламы калмыцкого первосвященника российским императором, стало официальное разрешение исповедания калмыками буддизма. Лама получил ценные подарки: посох, соболиную шубу и ежегодное жалование в 600 рублей.[2]

Указ Павла I на государственном уровне фиксировал статус буддийской церкви как важного клерикального и политического института калмыцкого общества. Если ранее буддизм и буддийское духовенство не воспринимались в качестве легитимной религиозной доктрины и института, то в ситуации очередного внутриполитического кризиса в калмыцких улусах в конце XVIII в. возникла необходимость в новом союзнике.

В условиях, когда легитимация верховного ламы решением тибетских иерархов стала невозможной, буддийская церковь была вынуждена принять новую систему регламентации своей внутренней жизни. Законодательные акты 1800 г. стали важнейшими документами, к которым апеллировали представители калмыцкого духовенства на протяжении XIX – начала XX вв. Вместе с тем Г. Ш. Дорджиева справедливо считает, что утверждение Собинг-багши ламой – это первый шаг, предпринятый правительством в XIX в. для утверждения контроля над буддийской церковью.[3]

Важной задачей правительства России в XIX в. становится формирование значительной законодательной базы для правового регулирования положения всех сословий калмыцкого общества, в том числе буддийского духовенства. В ситуации, когда необходимость социально-политического реформирования, выработки нового алгоритма

---

[1] РГИА. Ф. 796. Оп. 81. Д. 685. Л. 2.

[2] РГИА. Ф. 796. Оп. 81. Д. 685. Л. 2 об.

[3] Дорджиева Г.Ш. Ламы калмыцкого народа // Ойраты и калмыки в истории России, Монголии и Китая: материалы Междунар. науч. конф. (г. Элиста, 9–14 мая 2007 г.). Элиста, 2008. С. 132.

внутрисоциального взаимодействия, создания новой модели сосуществования с российским государством стала осознаваться различными группами калмыцкой аристократии, именно роль буддийской церкви в процессе реформирования и дальнейшего функционирования калмыцкого общества становится особенно важной.

В руководстве российского бюрократического аппарата формируется круг лиц, аккумулировавший информацию о буддийской церкви, ее внутренней структуре и роли в социально-политической жизни калмыцких улусов. В дальнейшем эти сведения будут использованы для более детальной разработки законодательства, регулировавшего жизнь калмыцких буддистов.

В период правления Александра I взаимодействие государства с религиозными конфессиями империи выходит на новый организационный уровень. Присущий первым годам правления Александра I относительный либерализм был характерен и для религиозной политики начала XIX в. Религия и духовенство воспринимались как потенциальный источник просвещения подданных. В этой связи для направления усилий конфессий империи в нужное русло в государственном аппарате создаются новые ведомства.

По мнению В. А. Федорова, реализация министерской реформы завершила либеральный период конфессиональной политики Александра I, отличавшийся отсутствием системности и единства политического курса правительства.[1] Осознавая, что значительное число «инославных верующих» в России требовало принципиально новых подходов к их контролю, правительство Александра I реформирует систему управления конфессиями страны.

В рамках министерской реформы по инициативе М. М. Сперанского была реализована концепция централизации контроля над всеми инославными конфессиями России. Семнадцатого августа 1810 г. было

[1] Федоров В.А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. М., 2003. С. 172.

опубликовано «Высочайше утвержденное разделение государственных дел по министерствам». Согласно этому документу создавалось Главное управление духовных дел иностранных исповеданий, которому передавался контроль над духовенством «разных иностранных религий и исповеданий».[1]

Для поддержки Русской православной церкви после потрясений 1812 г. и наделения системы государственного образования христианскими началами управление конфессиями и народным просвещением было передано в одно министерство. Двадцать четвертого октября 1817 г. был опубликован манифест, учреждавший Министерство духовных дел и народного просвещения – новое ведомство с полномочиями осуществления всей религиозной политики в России.[2] Министерство, в которое вошло Главное управление духовных дел иностранных исповеданий, просуществовало до 1824 г. и руководило делами всех признанных исповеданий России. В министерстве, возглавляемом обер-прокурором Святейшего Синода А. Н. Голицыным, был создан Департамент духовных дел, в ведение которого передавались все дела неправославных вероисповеданий.[3] Одним из направлений государственной политики в конце периода правления Александра I стала ориентация на русификацию и христианизацию неправославного населения империи.

Систематизация и унификация взаимодействия с религиозными конфессиями империи как одно из направлений министерской реформы Александра I отразились и на взаимодействии правительства с буддийской церковью приволжских калмыков. Отметим, что принцип конфессиональной

---

[1] Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. СПб., 1830. Т. 31. С. 280.

[2] Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. СПб., 1830. Т. 34. С. 814.

[3] Министерская система в Российской империи: к 200-летию министерств в России / сост. В.П. Козлов. М., 2007. С. 775.

терпимости соблюдался правительством настолько, «…насколько такая терпимость соответствует интересам государственного порядка».[1]

В период правления астраханского военного губернатора А. П. Ермолова (1816–1827 гг.), которому с 1816 г. был подчинен главный пристав Калмыцкой степи, наиболее остро встал вопрос о регламентации социально-экономической и политической жизни приволжских калмыков. Активную роль в процессе обсуждения важнейших проблем калмыцкого общества с правительством играло буддийское духовенство. Уже в 1816 г. члены суда Зарго Джамбо-гелюнг, Чемцо-гелюнг, Цюрюм Джамбо-гелюнг, Джалцан-гелюнг обратились к астраханскому губернатору с просьбой о сохранении статуса национального суда Зарго.[2] Один из старейших политических институтов калмыцкого общества традиционно защищал и интересы калмыцкого духовенства, широко представленного в суде. Принижение статуса Зарго дестабилизировало калмыцкое общество и лишало духовенство рычагов влияния на социально-политическую ситуацию в Калмыцкой степи. В 1817 г. с просьбой восстановить должность наместника в КИД обратились представители казенных улусов. В 1818 г. соответствующую просьбу выразили представители светской и клерикальной элит.[3]

Несмотря на многочисленные обращения калмыцкой элиты, в 1818 г. главный пристав В. Д. Смолин предложил ограничить компетенцию суда Зарго в решении судебных дел на сумму выше 25 руб., что также вызвало серию обращений калмыцкого духовенства и владельцев в Азиатский департамент МИД и к А. П. Ермолову.[4]В новом прошении 1818 г. представители калмыцкой светской и клерикальной элит, апеллируя к законодательству 1800 г., высказывались против проекта главного пристава

---

[1] Министерство внутренних дел: исторический очерк. 1802–1902 гг. / сост. Д.С. Синягин. СПб., 1901. С. 153.

[2] ГА АО. Ф. 1. Оп. 10. Д. 1256. Л. 7 об.

[3] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 1. С. 487.

[4] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 18. Л. 86.

В. Д. Смолина о принижении статуса национального суда Зарго.[1] В 1821 г. в КИД поступило новое прошение представителей светской и духовной аристократии «…от калмыцких владельцев, зайсангов, духовенства и всего калмыцкого народа».[2] Основным лейтмотивом прошений вновь становится просьба о восстановлении национального суда Зарго, возвращении к политике Павла I. Несмотря на это, уже в 1821 г. астраханский гражданский губернатор И. И. Попов предложил снизить сумму дел, подпадающих под юрисдикцию Зарго, до 5 руб.[3]

Надо отметить, что именно в реформировании правительством калмыцкой национальной судебной системы представители духовной и светской элит видели причину социально-политического кризиса начала XIX в. Реформирование судебных институтов лишило калмыцкое общество законных методов решения имущественных тяжб, что вызвало активизацию столкновений в Калмыцкой степи.

Переписка с калмыцкой светской и духовной элитами, изучение социально-политического положения населения Калмыцкой степи предопределяют необходимость реформ. «Отношение» министра иностранных дел К. В. Нессельроде астраханскому военному губернатору 20 января 1822 г. предписывало стабилизировать социально-экономическую и политическую ситуацию в калмыцких улусах.[4]

Региональным властям было поручено определить основные проблемы развития Калмыцкой степи, выработать пути их решения и разработать актуальную редакцию калмыцкого законодательства. С этой целью И. И. Попов, являвшийся астраханским гражданским губернатором, и главный пристав А. В. Коханов должны были организовать съезд представителей светской и клерикальной элит калмыков. Съезд калмыцкой

[1] ГА АО. Ф. 1. Оп. 5. Д. 995. Л. 6–7.
[2] НА РК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 188. Л. 4.
[3] Там же. Л. 86 об.
[4] Там же. Л. 2.

знати в урочище Зензели, получивший название «Зензелинский съезд», был организован в марте 1822 г.

Буддийская церковь на протяжении XVII–XVIII вв. активно участвовала в законодательной деятельности калмыков. «Зензелинский съезд» оказал значительное влияние на положение буддийского духовенства в XIX – начале XX вв., что предопределяет подробное изучение его подготовки, хода и последствий.

Организации съезда 1822 г. предшествовала значительная системная подготовка, осуществленная рядом министерств правительства России. Межведомственная переписка подтверждает социально-политическую важность съезда.

Коллежский советник А. В. Коханов, назначенный главным приставом Калмыцкой степи, в августе 1821 г. получил от правительства подробную инструкцию по проведению предварительной подготовки законодательного съезда калмыцких владельцев. Приставу был вручен список законов 1640 г. с поручением прочесть его в присутствии суда Зарго, представителей аристократии улусов и клерикальной элиты калмыков.

Правительство определило основные задачи законодательного съезда. Главный пристав должен был организовать подготовку съезда, провести открытое обсуждение законопроектов, добиться от владельцев и духовенства одобрения и подписания новых законов и передать их в МИД.[1]

В конце сентября 1821 г. главному приставу была передана новая инструкция из МИД по организации законодательного съезда депутатов калмыков. Правительство стремилось снизить риск возникновения конфликтной ситуации при разработке и принятии нового законодательства. А. В. Коханову было рекомендовано провести съезд с минимальным участием российских чиновников, позволив калмыцкой элите самостоятельно выработать и принять новые, устраивавшие все улусы

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 18. Л. 2.

постановления.[1] В марте 1822 г. главный пристав отчитался в МИД о процессе организации съезда, к участию в котором были привлечены наиболее значимые фигуры буддийской церкви калмыков, владельцы и зайсанги улусов, члены суда Зарго.

В отчетах А. В. Коханова представители буддийской церкви калмыков фигурировали как активные участники подготовки и хода съезда 1822 г.

Такая активность калмыцкого духовенства не была случайной. Напомним, что создание национальных законов XVII в. происходило при непосредственном участии буддийской церкви; не вызывает сомнений и участие буддийского духовенства в редакции законов 40-х гг. XVIII в. Подчеркнем, что правительство России организовывало съезд для актуализации законов 1640 г., поэтому буддийская церковь, заинтересованная в защите собственных социально-экономических интересов, не могла не участвовать в обсуждении новой редакции законов как активный их создатель и фигурант.

Не случайно именно буддийская церковь калмыков приняла участие и в подготовке съезда, и в его работе. На Зензелинском съезде присутствовали светская элита, духовенство улусов Калмыцкой степи и российские чиновники. Буддийские священнослужители представляли все улусы. Сохранился список участников съезда, в котором значились ламы Багацохуровского (Чимбели-багша), Хошеутовского (Арши-багша), Икицохуровского (Цембель-багша), Эркетеневского (Арагба-багша), Яндыковского (Эрдени-лама), Дербетовского (Цембель-багша) улусов.

Отчеты А. В. Коханова также подтверждают тезис об активности буддийского духовенства. Клерикальная элита калмыков, стремившаяся оказать влияние на разработку новых законов в соответствии с собственными интересами, активно взаимодействует с региональной администрацией в 1821–1822 гг.

---

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 18. Л. 3.

Процесс разработки и обсуждения новых законов укрепил позицию правительства в необходимости создания законодательства без общественного обсуждения. Конфликт между элитой основных улусов не позволил достичь консенсуса.

Торжественное открытие и проведение «Зензелинского съезда» осуществлялось главным приставом А. В. Кохановым в соответствии с инструкциями МИД.

Двадцатого марта 1822 г. представителям аристократии и буддийскому духовенству улусов было предложено разработать, обсудить и принять новую версию законов, по которым предстояло бы жить Калмыцкой степи в новых социально-политических условиях.[1]В соответствии с традицией работе съезда предшествовал буддийский молебен.

Согласно инструкциям МИД делегатам съезда была предоставлена свобода в выборе регламента работы. Участники съезда приняли решение о самостоятельной подготовке законопроектов отдельных улусов светской и клерикальной элитами. В дальнейшем каждый законопроект предстояло обсудить на общем собрании и проголосовать за него.

В соответствии с принятым регламентом делегаты от улусов разрабатывали собственный вариант законов и после подписания владельцами, зайсангами и буддийским духовенством передавали его А. В. Коханову.

После внесения ряда законопроектов на рассмотрение главному приставу было принято решение о разработке общего законопроекта, включавшего в себя предложения представителей улусов.

Двадцать пятого марта 1822 г. владельцы Эрдени Тайши Тундутов и Серебджаб Тюмень обсудили редакцию законов, позднее одобренную светской и клерикальной элитами большинства улусов.[2] Владельцы Церен-Убуши и Очир Хапчуков покинули съезд в ночь со 2 на 3 апреля 1822 г.,

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 18. Л. 8.
[2] Там же. Л. 8 об.

отказавшись подписать не устроивший их вариант законов.[1] В результате действий оппозиционных владельцев законопроект не стал рассматриваться правительством. Законы не отвечали интересам всех улусов Калмыцкой степи и не смогли бы объединить их в дальнейшем, вызвав обострение социально-политической ситуации в регионе.

В срыве съезда оппозиционными владельцами был обвинен А. В. Коханов, который, по их версии, оказывал давление на делегатов, угрожая представителям улусов.[2] К многолетнему расследованию причин неудачи съезда и правомочности действий главного пристава А. В. Коханова привлекались и представители буддийской церкви.

Отказ владельцев Церен-Убуши и Очира Хапчукова от подписания законопроекта, их бегство, начавшаяся после этого внутриведомственная тяжба и следствие окончательно приостановили работу съезда.

Вместе с тем необходимо отметить определенный раскол и в среде оппозиционных большинству участников съезда делегатов Дербетовского улуса. Владельцы улуса покинули съезд, вызвав тем самым новый политический кризис в Калмыцкой степи. Духовенство улуса в контексте общей политики буддийской церкви калмыков активно участвовало в съезде, сформировав свой законопроект. Главный пристав докладывал в МИД, что после бегства со съезда оппозиционных владельцев к делегатам примкнуло духовенство улуса, возглавляемое Джалцан-ламой. Клерикальная элита улуса представила собственный законопроект, оформленный и подписанный в соответствии с требованиями, утвержденными в начале съезда.[3] Н. Н. Пальмов считал, что владельцев Хапчукова и Церен-Убуши поддержало меньшинство участников съезда.[4]

---

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 18. Л. 6.

[2] НА РК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 188. Л. 21.

[3] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 18. Л. 9 об.

[4] Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Астрахань, 1932. Ч. 5. С. 44.

После демарша оппозиционных владельцев интенсифицируется взаимодействие А. В. Коханова с представителями буддийской церкви подписавших законопроект улусов. Из докладов А. В. Коханова в МИД, выявленных в фондах РГИА, следует, что активными участниками Зензелинского съезда в апреле 1822 г. являлись эркетеневский Джамбо-гелюнг, лама Яндыковского улуса Эрдени-багша, лама Хошеутовского улуса Арши-багша и лама Дербетовского улуса Цембель-багша.[1] Позднее именно эти духовные лица давали показания в ходе следствия по результатам работы главного пристава.

Астраханский губернатор И. И. Попов в апреле 1822 г. предписывал А. В. Коханову отправить в Астрахань для дознания представителей буддийского духовенства Багацохуровского и Эркетеневского улусов, бывших делегатами съезда.[2] Участники съезда, представители светской и клерикальной элит Калмыцкой степи, подписавшие итоговый законопроект, отмечали конструктивное взаимодействие с главным приставом и отсутствие давления с его стороны.[3] Делегаты съезда в своих обращениях в МИД свидетельствовали о предвзятости только гражданского губернатора И. И. Попова. Позицию астраханского губернатора большинство калмыцких владельцев объясняли нейтралитетом дербетских владельцев в 1816–1821 гг. при решении правительством вопроса о статусе Зарго и активным противодействием этому буддийского духовенства, обвиненного губернатором в срыве съезда.[4]

Опыт привлечения элиты Калмыцкой степи к созданию и обсуждению новой редакции национальных законов оказался неудачным. Буддийская церковь, ставшая активным участником съезда, не смогла преодолеть раскол в светской элите калмыков в 1822 г. Само буддийское духовенство также не было единым, частично поддерживая оппозиционные настроения владельцев.

---

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 18. Л. 10 об.
[2] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 18. Л. 25.
[3] НА РК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 188. Л. 104.
[4] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 18. Л. 53.

Неудачный опыт взаимодействия со светской и клерикальной элитами калмыков в 1822 г. повлиял на решение правительства отказаться от привлечения калмыцкой аристократии к процессу разработки и обсуждения законов, регулировавших социально-политическую жизнь калмыцких улусов.

Новый политический кризис, ставший главным итогом Зензелинского съезда, дал правительству повод окончательно отказаться от публичного обсуждения реформ отдельных калмыцких социальных институтов и статуса калмыцких улусов вообще. Отметим, что законодательные акты, регулировавшие социально-политическую жизнь Калмыцкой степи в XIX – начале XX вв., разрабатывались правительственными министерствами и ведомствами без участия представителей сословий калмыцких улусов, без связи с национальными законами XVII–XVIII вв., без учета интересов калмыцкого общества и буддийской церкви. Зензелинский съезд стал первым и последним примером взаимодействия правительства России с буддийской церковью калмыков в рамках законодательной деятельности. В XIX в. духовенство, лишенное возможности законодательной инициативы, принимало решения правительства или противодействовало им многочисленными обращениями и жалобами.

Итоговый вариант законопроекта, принятого на Зензелинском съезде 1822 г., был утрачен в ходе следствия.[1] Не оставлявшие надежд на получение принятого обществом национального законодательства калмыцкие клерикальная и светская элиты в 1823 г. отправляют в МИД запрос о продолжении работы над законодательством при участии А. В. Коханова и делегатов от улусов Калмыцкой степи. Буддийское духовенство и калмыцкие владельцы предлагали минимизировать влияние астраханских губернаторов на Калмыцкую степь, осуществить системную проверку социально-политического положения калмыцких улусов.[2]

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 33. Л. 312об.
[2] Там же. Л. 102.

Зензелинский съезд был воспринят правительством как неудачный пример участия калмыцкой элиты в законодательной деятельности. Министерства и ведомства правительства называли разных виновников провала съезда. Министерство иностранных дел в лице графа К. В. Нессельроде в 1823 г. считало виновниками срыва съезда власти Астраханской губернии.[1] А. П. Ермолов называл источником неудачи съезда политику пристава А. В. Коханова, спровоцировавшего, по его мнению, вооруженные столкновения владельцев осенью 1822 г.[2]

Зензелинский съезд получил неоднозначную оценку в работах советских и российских историков. В «Очерках истории Калмыцкой АССР» отмечено, что правительство сознательно пошло на срыв съезда для того, чтобы нейтрализовать опасность принятия законов, усиливавших позиции калмыцкой аристократии.[3]

А. И. Карагодин считал причиной срыва Зензелинского съезда общий социально-политический кризис в Калмыцкой степи в начале XIX в. Вражда отдельных группировок светской и духовной элит калмыцких улусов не позволила прийти к консенсусу, необходимому для принятия общекалмыцких законов. К противоборствующим А. И. Карагодин относил группировки: большедербетовского О. Хапчукова и икицохуровского Церен-Убуши; багацохуровского Онкора и торгоутского Ц. Кичикова; хошоутовского владельца С. Тюменя и малодербетовского Э. Тундутова.[4] Приводя информацию об изучении документов съезда в 1827 г. Комиссией калмыцких дел, А. И. Карагодин считал, что разработанный законопроект мог стать общекалмыцким законодательством.[5]

---

[1] РГИА. Ф. 1284. Оп. 8. Д. 61. Л. 10.

[2] НА РК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 215. Л. 1.

[3] Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период / сост.: Н.В. Устюгов, И.Я. Златкин, Е.Н. Кущева. М., 1967. С. 243.

[4] Карагодин А.И. Хозяйство и общественно-политический строй приволжских калмыков в последней трети XVIII – первой половине XIX вв. Запорожье, 1988. С. 99.

[5] Карагодин А.И. Калмыцкое духовенство в XVII – первой половине XIX вв. // Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. Элиста, 1987. С. 6.

С. С. Белоусов назвал причинами того, что проект законов, принятый большинством на Зензелинском съезде, не был реализован, увольнение со службы А. В. Коханова, смерть Э. Тундутова в 1823 г., работу правительственных комиссий по разработке Правил 1825 г.[1]

В декабре 1822 г. Александр I обратился к калмыцким светской и клерикальной элитам с призывом останавливать междоусобные конфликты в Калмыцкой степи, разрешать конфликты в ходе судебных разбирательств, «руководствовать» народ к повиновению законным властям.[2] Это обращение можно также рассматривать в качестве реакции на неудачу Зензелинского съезда.

К концу периода правления Александра I правительство признает необходимость разработки законодательства, регулирующего социально-политическую жизнь калмыцкого народа. Социально-политический кризис в Калмыцкой степи, неудачный опыт Зензелинского съезда, прямые столкновения группировок калмыцких владельцев, частые жалобы представителей разных групп калмыцкого народа, анализ положения калмыцких улусов российским чиновничеством сформировали предпосылки для обсуждения будущего статуса как всей Калмыцкой степи, так и отдельных ее сословий.

В данном контексте одним из первых в Комитете министров в марте 1823 г. был заслушан рапорт А. П. Ермолова, считавшего причиной беспорядков двойное подчинение калмыков КИД и астраханскому губернатору. По мнению генерала, возникла необходимость переподчинения Калмыцкой степи Министерству внутренних дел.[3] А. П. Ермолов анализировал сложившиеся в начале XIX в. межведомственные противоречия, видя в них источник дестабилизации социально-политической ситуации. Действительно, подчинение калмыков астраханскому губернатору

---

[1] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 1. С. 489.

[2] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 18. 93–93 об.

[3] РГИА. Ф. 1284. Оп. 8. Д. 61. Л. 1.

по указу от 14 марта 1816 г. вызвало своеобразное двоевластие и трения между губернатором, представлявшим МВД, и главным приставом, выступавшим от лица МИД.[1] Наряду с реформой калмыцкого суда Зарго, это привело к обострению социально-политической обстановки в Калмыцкой степи в начале XIX в. В подтверждение этого тезиса А. П. Ермолов приводил примеры вооруженных нападений на главного пристава и столкновений между владельцами разных улусов.[2] Подводя итог анализу социально-политической обстановки в Калмыцкой степи, А. П. Ермолов пришел к выводу, что управление калмыками КИД было адекватным в ситуации XVIII в., учитывая значительную территорию ханства, высокий политический статус ханов, особые задачи, ставившиеся перед светской и духовной элитами ханства. Однако при преобразовании Калмыцкой степи в одну из российских провинций в начале XIX в. более правильным было бы управление ею в рамках системы МВД.[3]

На очередном заседании Комитета министров, состоявшемся в августе 1823 г., было заслушано мнение МИД о положении калмыцкого народа. В своем докладе министр К. В. Нессельроде провел ретроспективный анализ участия министерства в управлении калмыками со времен Посольского приказа XVII в. до передачи калмыков Азиатскому департаменту МИД в 1819 г. По мнению министра, необходимо было сохранять статус-кво в Калмыцкой степи при усилении статуса главного пристава.[4]

Обращает на себя внимание упоминание К. В. Нессельроде буддийского духовенства в контексте российской политики по стабилизации ситуации в калмыцких улусах. Отметив большую роль духовенства в жизни общества, министр определил значимость включения лам в состав Комиссии калмыцких дел.[5]

---

[1] РГИА. Ф. 1284. Оп. 8. Д. 61. Л. 3.
[2] Там же. Л. 3 об.
[3] Там же. Л. 4.
[4] Там же. Л. 12.
[5] Там же. Л. 13 об.

Итогом прений на заседаниях Комитета министров становится совместное решение о необходимости передачи управления калмыками МВД при сохранении устоявшейся системы управления. По мнению Комитета министров, передачу калмыков под юрисдикцию МВД следовало осуществить для того, чтобы активизировать их ассимиляцию и русификацию: «…приспособить сей народ к общему составу обитателей России».[1]

По аналогии с «Уставом об управлении инородцами» межведомственной комиссии было предложено разработать «Положение о калмыцком народе», утверждавшее особую Калмыцкую комиссию.[2] Отметим, что утвержденный Александром I 22 июля 1822 г. «Устав об управлении инородцами», разработанный М. М. Сперанским и Г. С. Батеньковым и определивший систему управления коренными народами Сибири в XIX в., во многом сформировал положения правил 1825 г. Большинство тезисов устава, переработанных в соответствии с калмыцкими реалиями, стали главами этих правил. «Устав об управлении инородцами» уравнивал малые народы с россиянами и признавал их право исповедовать свою религию, определял возможность строительства молитвенных домов при наличии разрешения от российских властей, устанавливал подсудность местной клерикальной элиты российскому законодательству, предписывал управлять инородцами на основании свода обычного права, который необходимо было проанализировать, обсудить публично и привести в соответствие с российским законодательством.[3]

Исследователи сходятся во мнении, что «Устав об управлении инородцами» являлся компромиссным документом, создатели которого стремились модернизировать архаичные общественные институты малых народов, стремясь сохранить традиционный уклад, нормы права, защищая

---

[1] РГИА. Ф. 1284. Оп. 8. Д. 61. Л. 31 об.

[2] Там же. Л. 35 об.

[3] Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. СПб., 1830. Т. 38. С. 393, 397–398, 410.

свободу вероисповедания и богослужения, используя методы умеренного административного воздействия с целью дальнейшей интеграции в российскую политическую и социально-экономическую системы.[1]

В ходе работы межведомственной комиссии по подготовке калмыцкого законодательства во второй половине 1823 г. было разработано несколько законопроектов, один из которых в январе 1824 г. в Комитет министров представил А. П. Ермолов. В этом проекте подчеркивалось большое значение буддийского духовенства в социально-политической жизни Калмыцкой степи. Калмыцкая комиссия, обязанная по проекту рассмотреть и исправить древнее законоположение, должна была привлечь к этому процессу и священнослужителей, предварительно составив их полный список.[2] Семейные тяжбы, «дела до веры и совести» также оставались под юрисдикцией буддийской церкви.[3]

Отметим, что проект А. П. Ермолова впервые содержал предложения по политической нейтрализации буддийского духовенства. Кроме фиксации численности буддийской церкви, Калмыцкая комиссия должна была собрать сведения о влиянии духовенства на представителей разных сословий – владельцев, зайсангов и простолюдинов.[4]В итоге именно проект А. П. Ермолова был принят на заседании Комитета министров 22 марта 1824 г. за основу будущего законодательства.[5] После доработки законопроекта в комиссиях МВД и МИД «Правила для управления

[1] Сословно-правовое положение и административное устройство коренных народов Северо-Западной Сибири (конец XVI – начало XX вв.): сб. прав. актов и док. / сост. А.Ю. Конев. Тюмень, 1999. С. 25; Капустин Р.Е. Формирование и деятельность органов местного самоуправления у бурят Забайкалья в XIX в. // Гуманитар. исслед. в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2012. № 3. С. 57; Курас Л.В., Жалсанова Б.Ц. Особенности формирования органов местного самоуправления бурят по Уставу об управлении инородцев 1822 г. М. М. Сперанского в Иркутской губернии (1820–1840 гг.) // Изв. Иркутск. гос. ун-та. 2012. № 2. С. 130.

[2] РГИА. Ф. 1284. Оп. 8. Д. 61. Л. 71.

[3] Там же. Л. 77 об.

[4] Там же. Л. 71 об.

[5] Там же. Л. 101.

калмыцкого народа» были утверждены указом Александра I от 10 марта 1825 г.[1]

Правила 1825 г. стали важным этапом в реализации задачи по включению приволжских калмыков в систему государственного управления России, одним из первых российских законодательных актов, определявших структуру управления Калмыцкой степью и условия участия в нем калмыцкой светской и клерикальной элит. Разработку и принятие правил 1825 г. А. И. Карагодин напрямую связывал с неудачей «Зензелинского съезда» 1822 г. – последнего опыта использования принципов «кочевой демократии» для обсуждения законодательных актов в Калмыцкой степи.[2]

Контроль над калмыцким народом был передан из ведомства МИД в МВД, что подчеркивало статус Калмыцкой степи как субъекта России, направленность правительства на ассимиляцию калмыков и унификацию системы управления в соответствии с управлением другими «инородцами», установленным законодательством в 1822 г.

Непосредственный представитель МВД в улусах – главный пристав – подчинялся одновременно астраханскому губернатору и коллегиальному органу – Комиссии калмыцких дел. Комиссия объединяла функции исполнительного и распорядительного органа, функции суда высшей инстанции с элементами представительного органа.[3]В состав комиссии, контролировавшей судебные, административные, налоговые и хозяйственные дела, входили гражданский губернатор, вице-губернатор, главный калмыцкий пристав, губернский прокурор, калмыцкие депутаты, представлявшие светскую и клерикальную элиты.[4] В законодательство 1825 г. комиссией были внесены значительные предписания по контролю над внутренней жизнью калмыцкого общества. Определена необходимость

[1] РГИА. Ф. 1284. Оп. 8. Д. 61. Л. 155.

[2] Карагодин А.И. Хозяйство и общественно-политический строй приволжских калмыков в последней трети XVIII – первой половине XIX вв. Запорожье, 1988. С. 100.

[3] Максимов К.Н. Калмыкия – субъект Российской Федерации. М., 1995. С. 43.

[4] Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. СПб., 1830. Т. 40. С. 156.

рассмотрения и исправления древнего калмыцкого законодательства совместно с национальной светской и клерикальной элитами. В списке обязанностей значилось и составление списка высшего духовенства.[1] Кроме того, комиссия должна была собирать сведения о взаимоотношениях социальных групп Калмыцкой степи. В частности, власти интересовались взаимодействием светской и клерикальной элит, влиянием духовенства на простолюдинов.[2]

Суд Зарго, ставший окружным органом управления и контролировавшийся главным приставом, работал в соответствии с нормами обычного права. В состав суда входили два представителя буддийского духовенства и шесть представителей светской элиты, избиравшиеся в улусах, утверждаемые Комиссией калмыцких дел. Отметим, что в законодательстве оговаривалось участие духовенства только в разборе дел, относящихся к вопросам веры и брачно-семейных отношений.[3] Система управления духовенством сохранялась в рамках древних калмыцких традиций и не регламентировалась светскими властями.

Наряду с тем, что законодательство 1825 г. сформировало новую правовую систему Калмыцкой степи, оно также выстроило новую систему регионального управления. Важным нововведением стало включение буддийской церкви в систему региональных органов власти с определением прав и обязанностей клерикальной элиты.

Отметим, что законодательство 1825 г. было неоднозначно принято элитой Калмыцкой степи. В августе 1826 г. владелец С. Тюмень отправил в правительство «Объяснения на Правила, изданные для управления калмыцкого народа 25 марта 1825 г.», в которых отстаивал необходимость не

---

[1] Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. СПб., 1830. Т. 40. С. 158.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 159.

изменять административную систему образца 1801 г. с сохранением поста наместника, усилением позиций Зарго, светской и духовной элит.[1]

Интересно, что критическое отношение к правилам 1825 г. сформировалось позднее и в среде российского чиновничества. В 1869 г. главный попечитель калмыцкого народа К. И. Костенков так оценивал законодательство 1825 г.: «...Положение не нарушало самобытного характера этого народа, но ограничивало пределы, в которых может существовать этот порядок».[2] Вместе с тем, по мнению К. И. Костенкова, правила 1825 г. не оправдали себя и не остановили столкновения между группировками калмыцких владельцев.[3]

Ф. М. Юштин считал, что законодательство 1825 г. значительно ослабило буддийскую церковь, ее влияние на светские дела, в частности, «…в видах ослабления вредного влияния массы калмыцкого духовенства на калмыков-простолюдинов» гелюнги потеряли возможность вмешиваться в социально-политическую жизнь калмыцкого общества.[4]

На протяжении периода правления Николая I (1825–1855 гг.) шел активный процесс государственной нормотворческой деятельности в сфере религиозной жизни. Русская православная церковь становится одним из инструментов сохранения социально-политической стабильности в империи, разрабатывается и принимается устав духовной цензуры, ужесточается контроль над «иноверческими» религиозными конфессиями. Ориентация на бюрократизацию государственного аппарата, регламентация положения национальных окраин, распространение «системы попечительства» ограничивают политику веротерпимости в отношении инославных конфессий, что предопределяет ограничения и в отношении буддийской церкви калмыков.

---

[1] ГА АО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 23. Л. 331.

[2] РГИА. Ф. 381. Оп. 8. Д. 3736. Л. 126.

[3] Там же. Л. 255.

[4] Юштин Ф.М. Обозрение мероприятий правительства к распространению христианства между калмыками. Астрахань, 1883. С. 27.

Действенным инструментом контроля и регламентации социально-политической ситуации в Калмыцкой степи с конца 20-х гг. XIX в. становятся сенатские проверки, дававшие начало процессу разработки новых законопроектов. Наличие неразрешенных противоречий между группировками светской и духовной элит, критическое отношение правительства и калмыцкого общества к законодательству 1825 г. вызывают необходимость сенатской проверки Ф. И. Энгеля.

Ревизионной поездке сенатора Ф. И. Энгеля в Астраханскую губернию предшествовала значительная подготовительная работа сразу нескольких министерств. Официальным началом сенаторской ревизии стало совместное заседание МИД и МВД в мае 1827 г. На совещании было заслушано несколько докладных записок о внутреннем положении Калмыцкой степи. В своей докладной записке граф К. В. Нессельроде анализировал события в Букеевской орде и их влияние на положение приволжских калмыков.[1] Кроме того, была рассмотрена докладная записка владелицы Надмит о политических конфликтах и вооруженных столкновениях калмыцких владельцев. Анализ обеих записок показал необходимость сенатской ревизии на месте «…по водворению в упомянутом народе порядка, правосудия, следственно, и всеобщего спокойствия».[2]

Руководителем будущей ревизии единогласно был выбран сенатор Ф. И. Энгель. Послужной список сенатора был значителен, и он обладал информацией о положении приволжских калмыков. Ф. И. Энгель служил в Коллегии иностранных дел и хорошо знал юг России.[3] Межведомственной комиссией было принято решение разработать рескрипт на имя сенатора и аналитическую записку о ситуации в Калмыцкой степи.[4]

При подготовке сенатской ревизии Ф. И. Энгеля на совместном совещании МИД и МВД была рассмотрена «Записка об экономическом

---

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 33. Л. 2.
[2] Там же. Л. 2 об.
[3] Энгель Ф.И. Русский биографический словарь. СПб., 1912. С. 240.
[4] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 33. Л. 3.

положении калмыков в конце XVIII – начале XIX вв.», подготовленная членом Совета комиссии составления законов, статским советником, товарищем министра иностранных дел Д. В. Дашковым.

«Записка» является важным документом, определяющим взгляд российской политической элиты на социально-экономическую и религиозную ситуации в Калмыцкой степи. Сам документ представляет интерес именно в качестве своеобразной инструкции и квинтэссенции многолетнего российского делопроизводства по калмыцкому вопросу.

Российская политическая элита первой четверти XIX в. характеризовала вхождение калмыцкого народа в состав России в XVII в. как добровольный и взаимовыгодный процесс. Калмыки заселили безводные и песчаные земли, не пригодные для оседлых жителей, являлись поставщиками скота и потребителями российских товаров, добровольно вступили под покровительство Российской державы.[1]

Наряду с авантюризмом светской элиты ханства, одной из причин волнений 1771 г. считалось влияние буддийского духовенства: «...большая часть калмыков, приведенная в волнение своевольством некоторых владельцев и суеверными внушениями лам, бежала в Китай».[2]

В «Записке» отмечается значительное увеличение числа жалоб и беспорядков в Калмыцкой степи в 20-е гг. XIX в., вызванных, по мнению Д. В. Дашкова, накопившимися социально-экономическими противоречиями в улусах и вмешательством буддийского духовенства в светские дела.[3] Автор документа отстаивал необходимость сенатской проверки Калмыцкой степи и определял ее основные направления, одно из которых – оценка влияния буддийского духовенства на политическую ситуацию в Калмыцкой степи.[4] Влияние духовенства, с позиции В. Д. Дашкова, было значительным, что следовало учитывать при разработке и реализации нового законодательства.

---

[1] РГИА. Ф. 1630. Оп. 1. Д. 172. Л. 1–1 об.
[2] Там же. Л. 1 об.
[3] РГИА. Ф. 1630. Оп. 1. Д. 172. Л. 2 об.
[4] Там же. Л. 3–3 об.

В этой связи, как утверждал автор, при введении новой системы налогообложения необходимо принять во внимание взгляды духовенства, не довольствуясь мнением только светской элиты.[1] С точки зрения В. Д. Дашкова, духовенство следовало включить в состав рабочей группы по доработке законодательства 1825 г. и процессу создания нового законодательства.

Развивая мысль о сотрудничестве с калмыцким буддийским духовенством, Д. В. Дашков призывал к активному его привлечению к просвещению калмыцкого народа. Он считал возможным участие руководства буддийской церкви калмыков в процессе ассимиляции населения калмыцких улусов, в поддержании верноподданнических настроений и стабилизации социально-политической ситуации в регионе.[2]

В дополнение к записке Д. В. Дашкова было приведено обращение к владельцам и управляющим улусов Комиссии калмыцких дел от 2 августа 1826 г. Комиссия предписывала усилить надзор за духовенством, ограничить его влияние на социально-политическую жизнь «...для пресечения многих расстройств и негодований народа, происходящих от влияния гелюнгов и прочих лиц духовного звания на дела светские».[3]

Восьмого августа 1827 г. Ф. И. Энгелю был отправлен рескрипт Николая I о проведении сенатской ревизии калмыцких дел по инструкции от 17 марта 1819 г., уточненной в 1820 г.[4] Целью предстоящей сенатской ревизии Ф. И. Энгеля был анализ на месте ситуации, сложившейся в Калмыцкой степи, проверка эффективности работы региональных учреждений и ведомств, управляющих калмыками. В рескрипте, в частности,

---

[1] РГИА. Ф. 1630. Оп. 1. Д. 172. Л. 19.
[2] РГИА. Ф. 1630. Оп. 1. Д. 172. Л. 21.
[3] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 33. Л. 68 об.
[4] Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. СПб., 1830. Т. 37. С. 109–110.

оговаривалась необходимость обсуждения с владельцами и ламами нового законодательства и Положения по управлению Калмыцкой степью.[1]

Сенатор Ф.И. Энгель прибыл в Астрахань 28 сентября 1827 г. и в течение месяца анализировал делопроизводство Астраханской комиссии калмыцких дел, предписав навести в нем порядок.[2] Отметим, что одними из важных вопросов ревизии были изучение влияния духовенства на социально-политическую жизнь общества и мониторинг причин высокой численности духовенства. Реализуя поставленные задачи, Ф. И. Энгель за время проверки сделал несколько запросов по буддийской церкви в Комиссию калмыцких дел. В частности, сенатор активно интересовался численностью штатов буддийских монастырей улусов, источниками их содержания и отношением к ним простолюдинов.[3] Г. Ш. Дорджиева приводит донесение Ф. И. Энгеля в Астраханскую комиссию калмыцких дел от 11 октября 1827 г. о значительной численности буддийского духовенства и необходимости его сокращения.[4] Ответной реакцией духовенства стала жалоба сенатору на нарушение прав, дарованных законодательством Павла I. Астраханской комиссией калмыцких дел было решено провести перепись населения и определить численность буддийских священнослужителей.[5]

Непосредственное общение Ф. И. Энгеля с представителями светской и клерикальной калмыцких элит происходило с 24 ноября по 4 декабря 1827 г. в г. Енотаевске. Сенатор провел несколько встреч с владельцами и духовенством, участвовал в молебнах, разбирал челобитные и жалобы.[6] В общении с владельцами, в частности, был поднят вопрос об участии духовенства в светских делах. Владелец Хошеутовского улуса Церен-Дондук отрицал участие духовенства в социально-политической жизни Калмыцкой

---

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 33. Л. 89.

[2] Там же. Л. 118 об.

[3] НА РК. Ф. 2. Оп. 1. Д. 16. Л. 5, 47.

[4] Дорджиева Г.Ш. Буддизм Калмыкии в вероисповедной политике Российского государства (середина XVII – начало XX вв.). Элиста, 2012. С. 65.

[5] НА РК. Ф. 2. Оп. 1. Д. 16. Л. 66.

[6] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 33. Л. 123–126 об.

степи, ограничивая деятельность священнослужителей границами монастырских владений.[1] Попытка уточнить численность духовенства к сенатской ревизии была неудачной. На распоряжение главного пристава о подаче сведений о численности духовенства в калмыцких улусах последовал отказ владельцев, зайсангов и лам Большедербетовского улуса, ссылавшихся на отсутствие опыта подобных переписей в прошлом.[2] В сведениях, собранных владельцами других улусов, численность духовенства была явно занижена и не вызвала доверия у чиновников.[3]

Свои выводы о положении калмыцких дел Ф. И. Энгель сформулировал в отчетах министру внутренних дел В. С. Ланскому. Анализируя положение калмыцкого народа, сенатор пришел к выводу о необходимости восстановления ряда традиционных социально-политических институтов для установления внутриполитического баланса в калмыцких улусах. В частности, он считал необходимым восстановить должность наместника, значительно ограничив его в правах во избежание злоупотреблений.[4]

Значительное место в своих отчетах Ф. И. Энгель уделил роли буддийского духовенства в социально-политической жизни калмыцкого общества. Вместе с критикой буддийского духовенства и его участия в светской жизни сенатор внес предложение о восстановлении должности ламы. По мнению Ф. И. Энгеля, лама мог бы контролировать буддийскую церковь калмыков, регулировать численность духовенства в контакте с правительством.[5] Адекватно определив одну из важнейших функций буддийской церкви в обществе, сенатор сделал вывод о заинтересованности владельцев в увеличении численности духовенства, легитимировавшего их

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 33. Л. 185.
[2] Там же. Л. 231 об.
[3] Там же. Л. 234 об.
[4] Там же. Л. 135.
[5] Там же. Л. 136.

статус в условиях политической дестабилизации и разрушения ряда традиционных институтов калмыцкого общества.

Сенатор Ф. И. Энгель предложил создать особый клерикальный совещательный орган при ламе, одной из функций которого стал бы контроль над численностью и нравственностью буддийского духовенства. По мнению сенатора, необходимо было создать «…как бы духовный Совет или Консисторию из старших и благонадежных гелюнгов от каждого улуса по одному».[1] Сенатор, проанализировав итоги внедрения законодательства 1825 г., пришел к выводу о том, что система управления калмыцким народом, сформированная Положением 1825 г., разрушила ряд традиционных социально-политических институтов и не отвечала интересам калмыцкого народа.[2] Отметим, что одним из результатов ревизии стало усиление государственной поддержки крещеных калмыков. В ходе ревизии сенатор Ф. И. Энгель отметил бедственное положение крещеных калмыков в Калмыцкой степи, сообщив об этом в докладе императору.[3]

Анализируя отчеты Ф. И. Энгеля, А. И. Карагодин справедливо отмечал, что сенатор пытался решить проблемы духовенства силами самого духовенства, стремясь сформировать в клерикальной элите проправительственную группировку, способную реализовать задачи по сокращению численности буддийских священнослужителей и приведению населения к оседлости.[4]

Более развернуто эти тезисы прозвучали 24 апреля 1828 г. в докладе Ф. И. Энгеля Николаю I. Подводя итог проверке, сенатор обвинял в причинах упадка калмыцкого общества владельцев, не ограниченных в правах, и духовенство, умножившееся до невероятной степени и разлагающее народ: «…духовенство, отвращая калмыков от всех полезных для них нововведений,

---

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 33. Л. 245 об.

[2] РГИА. Ф. 1291. Оп. 85. Д. 22. Л. 285.

[3] Орлова К.В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX вв. М., 2006. С. 88.

[4] Карагодин А.И. Калмыцкое духовенство в XVII – первой половине XIX вв. // Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. Элиста, 1987. С. 18.

разоряет вымогательством и развратом».[1] Выход из сложившейся ситуации сенатор видел в систематизации управления буддийским духовенством, восстановлении должности ламы и создании Духовного управления калмыцким народом с выбором на время разработки законодательства исполняющего обязанности ламы.

Подчеркнем значимость сенатской проверки Ф. И. Энгеля для дальнейшего взаимодействия буддийской церкви калмыков и Российского государства. Впервые положение буддийского духовенства калмыков стало объектом внимания и изучения на столь высоком уровне. При относительно негативной оценке роли буддийской церкви в жизни калмыцкого народа были сформулированы эффективные методы по усилению ее централизации и регламентации деятельности.

Предложенные меры не носили репрессивного характера, т. к. вопрос о запрете исповедания буддизма и существования буддийской церкви не поднимался. Они были необходимы, в первую очередь, самому правительству для усиления контроля над значительной стратой калмыцкого общества, включения буддийского духовенства в систему общероссийского управления религиозными конфессиями. Вместе с тем отсутствие централизации и единого легитимного лидера сказывалось на внутренней жизни буддийской церкви, разобщенной на улусы и монастырские комплексы, не способной сформулировать единое мнение по насущным вопросам внутриполитической жизни общества.

Главным итогом ревизии сенатора Ф. И. Энгеля становится создание межведомственного Комитета по делам калмыцкого народа для разработки нового законодательства.[2] Сенатор неоднократно отмечал чуждость существующей системы управления калмыцкому народу.[3] Правительство понимало, что отдельными, пусть и эффективными законодательными

---

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 33. Л. 450 об.

[2] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 33. Л. 449.

[3] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 1. С. 491.

инициативами, невозможно стабилизировать калмыцкое общество, нейтрализовать угрозу внутреннего раскола и кризиса. Только системный подход, подразумевавший переработку законодательства 1825 г. с учетом общеполитической тенденции по усилению бюрократического аппарата, позволил бы снять внутриполитическую напряженность и интегрировать Калмыцкую степь в имперскую систему управления.

Немаловажно, что буддийской церкви отводилась особая роль в новой политической структуре, формируемой в калмыцких улусах. Инициатива создания особого клерикального органа при вновь восстановленном в правах ламе принадлежала именно сенатору Ф. И. Энгелю, изучившему историю и современное положение калмыцкого общества. Если в декабре 1827 г. сенатор предлагал назвать его «Консисторией», то в докладе Николаю I от 24 апреля 1828 г. фигурирует уже «Духовное управление калмыцким народом».[1] Духовное управление, по мнению сенатора, должно было состоять из ламы и пяти гелюнгов, представлявших все улусы. Членов совета назначал астраханский губернатор на три года, выбирая из кандидатур, представленных владельцами.[2]

В правительственных кругах продолжалась разработка нового законодательства о приволжских калмыках. Уже в 1829 г. Ф. И. Энгель представил в Государственный совет проект положения о калмыках, составленный по результатам его сенатской проверки. В дополнение к законопроекту был представлен проект грамоты Его Императорского Величества на утверждение в достоинстве ламы, адресованной хошеутовскому Арши-багше.[3] Напомним, что в выводах по итогам проверки Ф. И. Энгель настаивал на необходимости подчинения многочисленного буддийского духовенства одному человеку. В ходе консультаций с представителями светской и духовной элит, проведенных сенатором в г.

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 33. Л. 464.
[2] Там же. Л. 465.
[3] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 111. Л. 12.

Енотаевске в ноябре 1827 г., был выделен именно хошеутовский Арши-багша. Участник Зензелинского съезда, представитель крупнейшего этнотерриториального объединения Арши-багша, являлся влиятельной фигурой в буддийской церкви, лично общался с сенатором и вступал с ним в переписку.[1] В проекте грамоты Ф. Э. Энгель прописывал положения о свободе вероисповедания буддизма и определял ежегодное жалование ламе.[2]

После рассмотрения законопроекта Ф. И. Энгеля Государственный совет постановил министерствам, курировавшим управление калмыцким народом, внести в него изменения.[3] Было предписано значительно уменьшить текст законодательства, сделать его понятным для населения Калмыцкой степи, сократить число выборных из калмыков лиц и общее количество расходов.

После соответствующих министерских правок законопроект был предварительно одобрен Николаем I в феврале 1830 г.[4] Согласно резолюции императора о подчинении калмыцкого народа военному губернатору Государственный совет поручил астраханскому военному губернатору В. Г. Пяткину доработать законопроект в соответствии с региональной спецификой.[5] Для исполнения поручения Государственного совета В. Г. Пяткин вместе с гражданским губернатором А. С. Осиповым и калмыцкими владельцами сформировал рабочую группу и начал собирать исторические сведения о калмыках и калмыцком законодательстве, объезжать улусы и изучать ситуацию на местах.

В феврале 1833 г. губернатор В. Г. Пяткин представил в МВД проекты положения и штатного расписания чиновников. В региональном законопроекте буддийскому духовенству также отводилась особая роль. Губернатор, как и Ф. И. Энгель, предлагал организовать клерикальный орган

---

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 33. Л. 346.
[2] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 111. Л. 13.
[3] Там же. Л. 5.
[4] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 158. Л. 144.
[5] Там же. Л. 145.

управления под председательством ламы в составе двух человек, который разбирал бы спорные вопросы повседневной жизни буддийской церкви, брачно-семейные дела и размещался в Астрахани для лучшей ассимиляции калмыцкого народа.[1] На законопроекте губернатора министр В. Д. Блудов оставил резолюцию, по которой для придания более высокого политического статуса было необходимо увеличить количество членов нового клерикального органа власти до четырех человек.[2]

В разработке калмыцкого законодательства приняло участие и новое ведомство, осуществлявшее контроль за разрешенными неправославными конфессиями Российской империи. Второго февраля 1832 г. решением правительства в составе МВД создается Департамент духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ).[3] Важнейшими задачами департамента стали контроль за деятельностью «иноверческих» конфессий; создание внутри религиозных конфессий бюрократических структур, подчиненных правительству и включенных в систему местного управления; формирование проправительственной клерикальной элиты, способной стабилизировать социально-политическую ситуацию на национальных окраинах. Департамент, в частности, составлял законопроекты и уставы, регламентировавшие юридическое положение религиозных конфессий различных исповеданий. Создание уставов для иностранных исповеданий имело целью подчинение, перевод на казенное содержание, приравнивание к государственным служащим верхушки иерархии.[4]

На заседаниях Государственного совета в апреле – ноябре 1834 г. в законопроект также были внесены изменения, касавшиеся регулирования жизни буддийской церкви калмыков. В частности, лама оставался

---

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 111. Л. 95.

[2] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 111. Л. 110 об.

[3] Министерская система в Российской империи: к 200-летию министерств в России / сост. В.П. Козлов. М., 2007. С. 135.

[4] Лукьянов С.А. Роль Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД Российской империи в реализации государственной вероисповедной политики. М., 2009. С. 82.

единственным руководителем вновь создаваемого ведомства, выбираемым из калмыцкого духовенства. На Совет калмыцкого управления были возложены функции контроля над численностью духовенства, составление ежегодных отчетов в МВД. Одним из главных направлений внутренней политики в Калмыцкой степи была жесткая регламентация жизни буддийской церкви «…для отвращения на будущее время чрезмерного умножения сего класса…».[1]

Таким образом, правительственный анализ применения законодательства 1825 г., результаты сенатской проверки Ф. Э. Энгеля, предложения и обращения астраханских губернаторов, калмыцкой аристократии и духовенства предопределили необходимость разработки и принятия нового нормативного акта – «Положения об управлении калмыцким народом», утвержденного 24 ноября 1834 г. Николаем I. Но из-за бюрократических проволочек оно было переведено на калмыцкий язык и передано астраханскому военному губернатору только в 1836 г.[2]

Анализ «Положения» позволяет сделать вывод о значительной роли ДДДИИ в подготовке тематических параграфов. Отметим, что в 1832 г. буддисты еще не входили в структуру управляемых департаментом конфессий. Несмотря на это, департамент принял участие в разработке нового калмыцкого законодательства.[3] Регламентация деятельности неправославных конфессий, реализуемая Департаментом, строившаяся по определенной схеме (включение клерикальной элиты в региональный государственный аппарат, усиление контроля государства над характером, размером, источниками доходов религиозных конфессий, регламентация строительства культовых сооружений, систематизация исполнения треб, религиозных обрядов), стала основой для глав законодательства 1834 г., относившихся к буддийской церкви приволжских калмыков.

---

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 111. Л. 251 об.
[2] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 111. Л. 286.
[3] Там же. Л. 96.

Положение 1834 г. вводило новую систему социально-политических взаимоотношений в Калмыцкой степи – так называемую «систему попечительского абсолютизма» Николая I.[1] Учреждалось особое управление калмыцким народом, отдельное от губернского, новое административное устройство Калмыцкой степи, фиксировалась социальная структура общества (нойоны, зайсанги, духовенство, простолюдины).[2]

Законодательство 1834 г. подчеркнуло особый статус калмыцкого народа. Устанавливалась новая ступенчатость (иерархичность) в принятии административных решений, позволявшая дополнительно контролировать ситуацию. Министр внутренних дел представлял на утверждение императору кандидатуры на высшие административные должности Калмыцкой степи, утверждал решения астраханского военного губернатора и осуществлял надзор за его деятельностью. Вместе с тем астраханский военный губернатор оставался непосредственным руководителем калмыков, осуществлявшим контроль над текущими делами, надзор над всеми административными и судебными органами Калмыцкой степи.[3]

Основным куратором текущих дел в Калмыцкой степи становился главный попечитель, который утверждался императором по представлению МВД и являлся председателем Совета калмыцкого народа. Он осуществлял надзор за социально-политической и социально-экономической жизнью общества посредством значительного штата аппарата управления. В его юрисдикцию входил контроль над исполнительной и судебной властью в Калмыцкой степи.[4]

Совет калмыцкого управления, возглавляемый главным попечителем, являлся совещательным и коллегиальным органом, в который входили российские чиновники, представители нойонов и зайсангов. Совет был

---

[1] Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период. М., 1967. С. 244.

[2] Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. СПб., 1836. Т. 10. С. 19.

[3] Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. СПб., 1836. Т. 10. С. 22.

[4] Там же. С. 23.

основным органом, контролировавшим повседневную административно-хозяйственную жизнь Калмыцкой степи. Он проверял деятельность улусных судов, чиновников и полиции в улусах, осуществлял сбор податей с казенных и владельческих улусов.[1]

Суд Зарго – основа национальной судебной системы, определялся как «судебное второй степени место» и рассматривал административные, уголовные и семейные дела, руководствуясь как российским законодательством, так и калмыцкими законодательными актами XVII–XVIII вв.[2] Председателя суда Зарго также утверждал император по представлению МВД.

Система попечительства, активно внедрявшаяся законодательством 1834 г., была спроецирована и на управление буддийской церковью калмыков. В «Положении» подчеркивалась особая роль буддийского духовенства в жизни калмыцкого народа, определялись основные уровни духовной иерархии буддийской церкви, утверждалась возможность участия клерикальной элиты в выборах, отмечалась необходимость присяги должностных лиц по буддийскому обряду.[3]

Кроме многочисленных параграфов в отдельных главах законодательства, посвященных духовенству, регулированию жизни буддийской церкви была посвящена седьмая глава «О Ламайском духовном правлении». Новый высший орган местного управления Калмыцкой степи определялся как главное судебное и правительственное место, существовавшее при Совете калмыцкого управления.[4] Штат правления формировали лама и четыре представителя калмыцкого духовенства. Лама определялся законодательством как одно из высших должностных лиц Калмыцкой степи, наряду с главным попечителем и председателем суда

---

[1] Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. СПб., 1836. Т. 10.С. 25.

[2] Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. СПб., 1836. Т. 10. С. 19.

[3] Там же. С. 21

[4] Там же. С. 19.

Зарго. Кандидатуру ламы утверждал лично император по представлению министра внутренних дел и астраханского военного губернатора.[1] Члены правления из представителей крупнейших монастырей избирались на три года голосованием, утверждались военным губернатором и назначались императором.[2]

«Положение» 1834 г. определяло юрисдикцию Ламайского духовного правления, осуществлявшего контроль над брачно-семейными и духовными делами в Калмыцкой степи. Правление разбирало мелкие тяжбы, контролировало деятельность и пополнение буддийского духовенства.[3]

Наличие клерикального органа управления буддийским духовенством не освобождало буддистов от контроля со стороны светских властей разных рангов. Решения в Ламайском духовном правлении принимались путем голосования и реализовывались через Совет калмыцкого управления. Кроме того, астраханский военный губернатор имел право вето. Возведение в сан или снятие сана осуществлялось после визы астраханского военного губернатора и утверждения МВД. Надзор над духовенством осуществлял также главный попечитель, контролировавший перемещения и деятельность монахов в Калмыцкой степи.[4] Схожие функции выполнял и улусный попечитель. Совету калмыцкого управления было поручено собирать и подавать в правительство статистические сведения о калмыцких буддийских монастырях.[5] По «Положению» калмыцкие владельцы, принявшие сан, лишались имущественных прав, передавая их по наследству.[6]

Несмотря на кажущуюся структурированность и четкость распределения зон ответственности, «Положение» 1834 г. не стало

---

[1] Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. СПб., 1836. Т. 10. С. 20.

[2] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 1. С. 493.

[3] Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. СПб., 1836. Т. 10. С. 27.

[4] Там же. С. 23.

[5] Там же. С. 24.

[6] Там же. С. 30.

идеальным административным инструментом управления приволжскими калмыками и подверглось критике главного попечителя К. И. Костенкова в 1869 г. По его мнению, основными недостатками системы управления 1834 г. были чрезмерно увеличенный штат чиновничьего аппарата и слабость судебной системы.[1]

Изменения в системе управления буддийской церковью произошли и в улусах донских калмыков. Реформирование Войска Донского в 30-е гг. XIX в. также затронуло положение буддийского духовенства.

Согласно «Положению об управлении Войском Донским» от 26 мая 1835 г. для управления донскими калмыками учреждалось Калмыцкое правление Калмыцкого округа. В штат правления входили представители привилегированных сословий, в том числе представители буддийского духовенства.[2]

С 30-х гг. XIX в. МВД активизировало кадровую политику, целенаправленно формируя штат сотрудников для работы в калмыцких улусах. Сенатские проверки и межведомственная переписка с начала XIX в. свидетельствовали, что функционировавшая в то время система подготовки кадров не оправдала себя. В ходе ревизии Астраханской комиссии калмыцких дел сенатор Ф. И. Энгель отметил недостаточное количество переводчиков в штате.[3] По указу Комитета министров для пополнения штата переводчиков в Управлении калмыцким народом 16 октября 1828 г. в Санкт-Петербурге при Медицинской школе на Аптекарском острове были открыты классы калмыцкого языка.[4] Уже в 1836 г. после выпуска пяти учеников по решению правительства классы были закрыты. В связи со сложившейся ситуацией Департамент исполнительной полиции МВД 18 августа 1936 г. предложил астраханскому губернатору организовать разработку проекта

---

[1] РГИА. Ф. 381. Оп. 8. Д. 3736. Л. 256 об.

[2] Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. СПб., 1836. Т. 10. С. 591.

[3] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 1. С. 491.

[4] ГА АО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 447. Л. 1.

создания калмыцкого училища в г. Астрахани.[1] Реализуя поручение губернатора, в ноябре 1836 г. Совет Астраханского калмыцкого управления подготовил проект устава училища, в котором определялись цели его создания – распространение русского языка среди калмыков и подготовка потенциальных служащих для системы губернского калмыцкого управления. В проекте также был описан внутренний распорядок работы училища.

Отметим, что буддийскому духовенству и буддийскому вероучению в системе будущего училища отводилась особая роль. Главным попечителем планировалось ввести в штат училища одного буддийского священнослужителя для преподавания буддийского вероисповедания. Учащимся разрешалось посещать буддийские службы и праздники.[2] Отметим, что проект устава калмыцкого училища не соответствовал вероисповедной политике правительства по отношению к буддизму. Предложенная губернскими властями редакция устава фактически ставила буддизм и буддийское духовенство на уровень Русской православной церкви. Ламайское духовное правление было готово рассмотреть участие духовенства в образовательном процессе будущего училища. Отметим, что и в преподавательском составе классов калмыцкого языка в Медицинской школе Санкт-Петербурга был буддийский монах Бембе-багши, прослуживший до 1833 г. и уволенный по состоянию здоровья.[3]

Активное привлечение буддийского духовенства к работе училища, предложенное в губернском проекте устава, вызвало резкую критику со стороны Министерства народного просвещения, указывавшего на несоответствие проекта вероисповедной политике России в отношении иноверческих конфессий.

Проект главного попечителя калмыцкого народа получил отрицательную рецензию от чиновников Министерства народного

---

[1] ГА АО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 237. Л. 1 об.
[2] ГА АО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 237. Л. 28 об.
[3] НА РК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 360. Л. 1.

просвещения, посчитавших проект несвоевременным. По мнению чиновников, преподавание Закона Божьего и буддийского вероучения в стенах одного национального училища являлось опасным прецедентом, в связи с чем участие буддийского священнослужителя в жизни учеников предлагалось ограничить только ритуальной стороной.[1]

В итоге значительной переписки нескольких министерств и ведомств правительства 1 ноября 1841 г. был разработан и утвержден новый проект устава, в основе которого были предложения главного попечителя калмыцкого народа. Этот проект стал уставным документом Астраханского калмыцкого училища, существовавшего при Главном управлении калмыцкого народа в центре Астрахани. Ряд параграфов документа был посвящен привлечению буддийского духовенства к воспитательному процессу. Гелюнг, назначенный ламой, входил в штат вспомогательного персонала училища, имея статус комнатного надзирателя и выполняя функции помощника преподавателя. Обязанность буддийского священнослужителя заключалась в обучении учеников калмыцкому языку. Представитель буддийской церкви, предложенный ламой в качестве преподавателя училища, должен был свободно владеть русским языком.[2]

В 1836 г. астраханский губернатор И. С. Тимирязев инспирирует межведомственную дискуссию о необходимости изменения законодательства 1834 г. Еще в апреле 1836 г. губернатор представил министру внутренних дел проект с дополнениями, изменениями и пояснениями к законодательству 1834 г. В частности, он предлагал отказаться от дорогостоящей практики выбора членов Ламайского духовного правления, ограничившись представительством от улусов.[3] Уверенный в необходимости изменения законодательства, регулировавшего социально-политическую жизнь крупнейшей национальной группы губернии, губернатор на протяжении

[1] ГА АО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 237. Л. 90.
[2] ГА АО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 237. Л. 163.
[3] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 158. Л. 2.

многих лет разрабатывал и предлагал правительству новые варианты законодательных актов о приволжских калмыках. В январе 1838 г. И. С. Тимирязев в своей докладной записке в Канцелярию Его Императорского Величества характеризовал «Положения» 1834 г. как «…многосложные и не всегда удобные для народа полудикого и рассеянного по обширным степям…», ходатайствуя об изменении состава Калмыцкого управления и предлагая сформировать особый комитет по исправлению калмыцкого законодательства.[1] В 1838 г. министр государственных имуществ П. Д. Киселев предписал астраханскому военному губернатору совместно с Астраханской палатой государственных имуществ рассмотреть законодательство 1834 г. и внести предложения по его изменению в Министерство государственных имуществ (МГИ).[2]

Предварительные результаты межведомственного диалога по вопросу реформирования законодательства вошли в доклад министра П. Д. Киселева, представленный 3 января 1838 г. Николаю I. Император обратил внимание на значительное количество буддийского духовенства и распорядился изыскать средства для уменьшения его штатов.[3] По распоряжению Николая I, 4 марта 1838 г. был учрежден новый сокращенный штат буддийского духовенства: 2 650 духовных лиц в 76 хурулах.[4]

Николай I высказал свое мнение и относительно реформирования законодательства 1834 г. Признав его недостатки, он нашел неудобным столь скорое изменение недавно изданного «Положения» и предложил отложить реформирование до учреждения в Астрахани палаты государственных имуществ, чтобы совместно с ней доработать этот законопроект.[5] Ознакомленный с решением императора, астраханский военный губернатор отметил в своем докладе в МГИ в ноябре 1838 г., что палата

---

[1] Там же. Л. 61.

[2] Там же. Л. 70.

[3] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 158. Л. 72.

[4] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 3. С. 234.

[5] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 158. Л. 75.

государственных имуществ будет открыта в Астрахани только в 1839 г. и не сможет сразу приступить к столь необходимому реформированию калмыцкого законодательства. В этой связи И. С. Тимирязев предлагал утвердить уже разработанные им проекты.[1]

Проанализируем предложенные И. С. Тимирязевым законопроекты, затрагивавшие различные стороны функционирования буддийской церкви калмыков. Одним из законопроектов, касавшихся внутренней жизни буддийской церкви, стал «Проект Правил об управлении Калмыцким базаром (30 октября 1836 г.)».

Калмыцкий базар – торговое поселение, возникшее близ Астрахани в начале XIX в. Расположенное в непосредственной близости от города и официально переданное калмыцкому народу указом от 19 мая 1806 г., оно традиционно привлекало к себе внимание региональных и центральных властей. Периодически являясь объектом межведомственной переписки, Калмыцкий базар часто подвергался ревизии сенатора Ф. И. Энгеля. Активно включившийся в решение проблем Калмыцкой степи, губернатор И. С. Тимирязев предложил свой вариант управления Калмыцким базаром, затронув и тему регулирования жизни буддийской церкви. Хурул Калмыцкого базара располагался в непосредственной близости от губернского центра. По мнению губернатора, это предполагало особый режим контроля над проживавшим в нем буддийским духовенством. Контроль над монашествующими, по проекту, возлагался одновременно на трех лиц – настоятеля хурула, смотрителя Калмыцкого базара и главного попечителя.[2] Предполагалось жестко регламентировать жизнь монастыря: в нем запрещалось размещение духовенства других хурулов; штатное духовенство не имело права покидать монастырь и участвовать в социально-политической жизни общества.[3]

---

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 158. Л. 110.
[2] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 38. Л. 171 об.
[3] Там же. Л. 172.

Проект, представленный И. С. Тимирязевым в правительство, Первый департамент МГИ вернул на доработку в феврале 1837 г.[1] Исправленный вариант поступил в МГИ в мае 1837 г. Проект, отложенный до утверждения нового «Положения», так и не был принят.[2]

Продолжая анализ подготовки законодательства 1847 г., необходимо охарактеризовать проекты по реформированию буддийской церкви Калмыцкой степи И. С. Тимирязева, озвученные им в письме к ламе Джамбо-багши 28 мая 1838 г. Данный документ позволяет судить о позиции астраханского губернатора и российского чиновничества в целом в отношении изменения статуса калмыцкой буддийской церкви. Обращают на себя внимание формулировки и мотивация губернатора по сокращению штатов духовенства и количества монастырей. В начале письма И. С. Тимирязев ссылался на аудиенцию, где присутствовал лама и обсуждался актуальный вопрос о сокращении штатов буддийских монастырей. Лама рассматривался губернатором союзником в проведении ограничительной политики в отношении буддийской церкви, способным помочь в реализации его проектов.[3] Документ также содержит свойственную российскому чиновничеству аргументацию о необходимости сокращения штатов буддийского духовенства.

Охарактеризуем основные аргументы губернатора. Одним из главных, приводившихся на протяжении всего XIX в., стал тезис об участившихся финансовых злоупотреблениях в среде высшего духовенства, значительной стоимости религиозных ритуалов, ложившихся тяжким бременем на светскую элиту и простолюдинов Калмыцкой степи. В качестве аргумента И. С. Тимирязев приводил эпизод с разорением буддийским духовенством правителей Икицохуровского и Яндыковского улусов – Церен-Арши и Церен-Убуши.[4] Отметим, что случаи, о которых писал губернатор, типичны

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 38. Л. 203.
[2] Там же. Л. 225.
[3] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 15. Л. 1.
[4] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 15. Л. 3 об.

для калмыцкой традиции XVII–XX вв. Для исцеления от заболевания буддийским монастырям представителями аристократии и простолюдинами приносилась жертва скотом и имуществом. Такие пожертвования могли быть весьма значительными и разорительными для свесткого лица.[1] Однако, во-первых, подобные случаи не были массовыми, а во-вторых, пожертвования носили добровольный характер и не регламентировались калмыцкой религиозной традицией. В этой связи видна надуманность приводимого аргумента, т. к. нести ответственность за преступления отдельных своих представителей все буддийское духовенство не могло.

В письме к ламе губернатор И. С. Тимирязев обвинял буддийскую церковь в активном вмешательстве в политические процессы в Калмыцкой степи. Он свидетельствовал, что монахи систематически оформляют жалобы простолюдинов к губернским властям и в правительство за значительную плату.[2] Необходимо отметить, что в реалиях Калмыцкой степи XIX в. при отсутствии значительного процента грамотного населения именно буддийское духовенство традиционно выступало в качестве переводчиков, секретарей, делопроизводителей для владельцев и простолюдинов. Такая деятельность не всегда носила политический характер, подобные тяжбы затрагивали в основном только экономические интересы сторон.

В Калмыцкой степи в первой половине XIX в. духовенство в значительной степени было вытеснено с внутриполитической арены светской элитой и правительством, буддийская церковь не имела общепризнанного харизматического политического лидера. Только немногочисленная верхушка клерикальной элиты калмыков опосредованно участвовала в принятии политических решений.

В своем обращении к ламе губернатор сравнивал положение буддийской церкви с другими признанными государством конфессиями и

---

[1] Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. М., 1893. С. 29.

[2] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 15. Л. 3.

приходил к выводу, что численность буддийского духовенства превышает численность духовенства в православии и исламе.[1] Ф. М. Юштин также приводил выдержки из предложений И. С. Тимирязева 1838 г., в которых губернатор утверждал, что «…калмыцкое духовенство совершает служение три раза в месяц, в остальное время, оставаясь праздным…, иногда превратно толкует распоряжение правительства».[2] Подобный стереотип в отношении к буддийскому духовенству, характерный для российского чиновничества, стал одной из причин программных предложений губернатора.

И. С. Тимирязев призывал значительно реформировать калмыцкую буддийскую церковь. Основой этого плана было сокращение численности клерикальной элиты калмыков, подчинение ее региональным властям и усиление ответственности настоятелей монастырей. Губернатор предложил духовенству самостоятельно решить вопрос о сокращении своих рядов, определив необходимость уменьшить штат буддийских монастырей в 2 раза: оставив в духовном звании только монахов, получивших рекомендации от владельцев и правителей улусов.[3]

И.С. Тимирязев предлагал жестче контролировать внутреннюю жизнь многочисленных буддийских монастырей, запретив монахам покидать хурулы, участвовать в светской жизни, влиять на политическую ситуацию в калмыцких улусах. Ответственность за нарушение монахами предлагаемых ограничений возлагалась на настоятелей монастырей.[4]

Кроме общего сокращения штатов и регламентации жизни буддийского духовенства, губернатор предлагал значительно сократить и Ламайское духовное правление, мотивировав это невыполнением ведомства возложенных на него функций: судебных разбирательств по духовному ведомству за три

---

[1] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 15. Л. 6 об.

[2] Юштин Ф.М. Обозрение мероприятий правительства к распространению христианства между калмыками. Астрахань, 1883. С. 37.

[3] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 15. Л. 5 об.

[4] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 15. Л. 6.

года было всего десять, в этой связи необходимость в постоянном совещательном органе отсутствовала.[1]

Письмо И. С. Тимирязева к ламе содержало программные тезисы, на реализацию которых будут направлены усилия российского правительства в рассматриваемый период. Губернатор предлагал значительно сократить количество больших улусных хурулов, оставив один при ставке правителя улуса. В качестве обоснования такого предложения И. С. Тимирязев приводил в пример православную традицию, обращая внимание на то, что в губернских городах числился только один кафедральный собор.[2] Отметим, что главной причиной сокращения больших калмыцких монастырей, кроме необходимого правительству ограничения численности непроизводящего сословия, была ориентация на ослабление политических позиций буддийской церкви в Калмыцкой степи. Сокращение числа улусных хурулов привело бы к сокращению числа улусных багши, к сокращению активных участников социально-политической жизни Калмыцкой степи со стороны калмыцкой буддийской церкви.

Отметим предложение губернатора И. С. Тимирязева по реформированию буддийской церкви, косвенно решавшее важнейшую задачу политики правительства в Калмыцкой степи – перевод населения к оседлости, русификации. Так, К. В. Орлова отмечает связь российской политики христианизации в 40-х гг. XIX в. с переводом к оседлости и поселению калмыков среди представителей титульной нации.[3]

Глобальной задачей национальной политики правительства в отношении калмыков был их переход к оседлости. Оседлое население легче интегрировалось в социокультурную и социально-политическую жизнь империи, переход к оседлости рассматривался в качестве одного из этапов ассимиляции калмыцкого народа. Правительство использовало разные

---

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 158. Л. 127.

[2] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 15. Л. 8 об.

[3] Орлова К.В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX вв. М., 2006. С. 93.

методы ассимиляции: русификацию представителей светской элиты, поддержку сельского хозяйства в Калмыцкой степи, создание центров оседлости. Губернатор И. С. Тимирязев связал предложение по государственному регулированию жизни калмыцкого буддийского духовенства с ассимиляцией населения Калмыцкой степи, предложив создать сеть стационарных монастырей, которые могли стать для кочевников значимыми центрами духовной и социально-экономической жизни. Формирование сети стационарных хурулов могло создать условия для появления рядом с ними калмыцких населенных пунктов и давало повод для сокращения штата малых хурулов. По мнению И. С. Тимирязева, дислокация стационарных монастырей в улусных ставках создавала перспективу для перехода подвластного населения и части аристократии к оседлости.[1]

В марте 1839 г. губернатор И. С. Тимирязев сообщал МГИ, что доработка законодательства осуществляется совместно с Астраханской палатой государственных имуществ. В предложенном губернатором законопроекте значительное внимание уделялось и калмыцкому буддийскому духовенству, статус которого определялся в отдельной главе. И. С. Тимирязев, в частности, предлагал сократить Ламайское правление до трех человек, оставив ламу с окладом 2 500 руб. в год и двух багши с совещательными функциями, приглашаемых ламой из ближайших хурулов, без государственного оклада.[2]

Следует согласиться с мнением Ф. М. Юштина о том, что предложения И. С. Тимирязева были мотивированы общей направленностью правительства в 30-е гг. XIX в. на сокращение численности буддийского духовенства приволжских калмыков.[3]

В 1842 г. И. С. Тимирязев предоставил в МГИ собственный проект «Положения об управлении калмыками». Министр П. Д. Киселев отмечал,

---

[1] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 15. Л. 9 об.

[2] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 158. Л. 150.

[3] Юштин Ф.М. Обозрение мероприятий правительства к распространению христианства между калмыками. Астрахань, 1883. С. 31.

что «…в нем изложен полный устав об отношениях всех сословий калмыцкого народа, в том числе и духовенства...», но не объяснены механизмы государственного регулирования жизни калмыцкого общества.[1] Вернув «Положение» на доработку астраханскому губернатору, адекватно оценивая значимость этого документа для Калмыцкой степи, министр принимает решение о создании межведомственного комитета по модернизации калмыцкого законодательства. Разрешение на учреждение комитета Николай I дал 19 января 1842 г.[2] В течение нескольких лет проект дорабатывался и утверждался ведомствами МГИ, МВД, Канцелярией Его Императорского Величества при сохранении основных предложений И. С. Тимирязева. Значительное влияние буддизма на социально-политические процессы в Калмыцкой степи предопределило участие в подготовке нового «Положения» ДДДИИ.[3]

Как указано выше, анализ действия законодательства 1834 г. в 40-е гг. XIX в. привел правительство к выводу о необходимости реформирования всей системы управления калмыками. Министерство государственных имуществ совместно с МВД и региональными властями разработало «Положение об управлении калмыцким народом», утвержденное 23 апреля 1847 г. Николаем I. Значительное влияние на разработку «Положения» оказал министр П. Д. Киселев, активный сторонник доктрины «попечительства».

«Положение» 1847 г. включало Калмыцкую степь в систему государственного управления в рамках концепции «государственной опеки». По новому законодательству управление Калмыцкой степью передавалось из ведения МВД Министерству государственных имуществ, которое и так курировало калмыков с момента своего образования в 1838 г. Руководство

---

[1] РГИА. Ф. 1261. Оп. 1. Д. 21. Л. 1 об.

[2] Там же. Л. 2.

[3] Лукьянов С.А. Роль Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД Российской империи в реализации государственной вероисповедной политики. М., 2009. С. 97.

Калмыцкой степью с широкими полномочиями передавалось региональному представителю МГИ – управляющему Астраханской палатой государственных имуществ (главному попечителю), действия которого контролировал астраханский военный губернатор.

По новому законодательству буддизм и буддийское духовенство продолжали пользоваться особым статусом. Духовенство определялось «Положением» как одно из привилегированных сословий Калмыцкой степи. Ламы, наряду с нойонами и зайсангами, подвергались судебному преследованию только по санкции Сената.[1] Буддизм оставался официальной религией населения Калмыцкой степи. Свобода исповедания буддизма была зафиксирована в первом параграфе второй главы «О личных правах калмыков».[2]

В соответствии с новым законодательством менялась система управления буддийской церковью. Управление делами веры в Калмыцкой степи делилось между Палатой государственных имуществ и ламой. Палата занималась вопросами статистики и фиксацией утвержденного количества монастырей и их штатов, курировала сохранение свободы вероисповедания в Калмыцкой степи.[3] Она брала на себя значительную часть оперативного управления жизнью буддийской церкви, получая при этом функции полицейского дознания.

Делами духовными по законодательству 1847 г. ведал лама, наделявшийся особым статусом чиновника регионального уровня и подчинявшийся главному попечителю.[4] «Положение» ликвидировало Ламайское духовное управление как не оправдавшее себя. Вместе с тем основные принципы избрания ламы были сохранены. Лама избирался правительством из багшей крупнейших хурулов главным попечителем и

---

[1] Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. СПб., 1848. Т. 12. С. 351.

[2] Там же. С. 350.

[3] Там же. С. 367.

[4] Там же. С. 357.

астраханским губернатором, после чего представлялся министром внутренних дел на утверждение императору.[1] В обязанности ламы входило: наблюдение за благоустройством монастырских хозяйств и нравственностью монахов, контроль над кадровой политикой в монастырях, разбор брачно-семейных тяжб.[2] Отметим, что в отличие от других «инородческих» конфессий выборы ламы в буддийской церкви приволжских калмыков не проводились, т. к. глава духовенства назначался светскими властями. Разделение функций управления духовенством и духовными делами между Астраханской палатой государственных имуществ и ламой было уникальным и не применялось больше ни в одной из конфессий в России.[3]

Несмотря на определенные ограничения буддийской церкви в новом законодательстве, буддийская идеология продолжала использоваться как один из легитимирующих факторов социально-политической жизни Калмыцкой степи. Лама составлял форму присяги для истца и ответчика в суде Зарго. Присяга по буддийским обрядам определялась законодательством 1847 г. как обязательная процедура.[4]

После принятия нового законодательства исследователи отмечают активизацию ограничительной политики правительства. По мнению Г. Ш. Дорджиевой, правительство вновь ограничивает штат буддийских монастырей Калмыцкой степи. По «Расписанию хурулов и духовенства» численность буддийского духовенства определялась в 1 656 человек при 67 хурулах.[5]

---

[1] Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. СПб., 1848. Т. 12. С. 364.

[2] Там же. С. 365.

[3] Лукьянов С.А. Роль Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД Российской империи в реализации государственной вероисповедной политики. М., 2009. С. 100.

[4] Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. СПб., 1848. Т. 12. С. 362.

[5] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 3. С. 235.

Представляется справедливым мнение А. И. Карагодина, считавшего, что ограничения буддийской церкви по законодательству 1847 г. были направлены прежде всего на большее сокращение численности духовенства.[1] В «Положении» 1847 г. был зафиксирован предыдущий опыт христианизации, определены права крещеных калмыков. Владельцам компенсировался переход подвластного населения в православие, фиксировалась сумма государственной поддержки для принимавших православие простолюдинов.[2]

«Положение об управлении калмыцким народом» 1847 г. становится последним значительным правительственным актом, регламентировавшим жизнь буддийской церкви Калмыцкой степи в XIX в. Дальнейшая дискуссия о статусе буддийского духовенства и его численности между органами власти и буддийскими священнослужителями строилась уже на статьях «Положения».

Следует согласиться с С. С. Белоусовым, считающим, что «Положение» 1847 г. завершило процесс создания системы управления в Калмыцкой степи, которая просуществовала до 1917 г.[3]

Законодательство 1847 г., в отличие от законодательных актов 1825 и 1834 гг., не вызывало значительной критики со стороны региональных властей. Законопроекты второй половины XIX в., предлагаемые региональными чиновниками и разрабатываемые правительственными комиссиями, касались лишь отдельных сторон социально-экономической жизни калмыцких улусов и положения буддийской церкви калмыков.

Восемнадцатого апреля 1863 г. главный попечитель калмыцкого народа К. И. Костенков представил в МГИ записку о сокращении штата калмыцкого духовенства. Очередное сокращение К. И. Костенков мотивировал

---

[1] Карагодин А.И. Калмыцкое духовенство в XVII – первой половине XIX вв. // Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. Элиста, 1987. С. 19.

[2] Орлова К.В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX вв. М., 2006. С. 86.

[3] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 1. С. 503.

значительным сосредоточением в хурулах людских и материальных ресурсов. Кроме того, отношение буддийской церкви к светским властям также традиционно вызывало нарекания у российского чиновничества.[1]

Главный попечитель предложил составить полный список калмыцкого духовенства, принимать в духовное сословие только имеющих соответствующие способности лиц без ущерба для семьи неофита, определить необходимость кочевки хурулов вместе с улусами для своевременного исполнения треб, осуществлять увольнения в даянчи с разрешения Астраханской палаты государственных имуществ.[2] Основную цель подобного реформирования К. И. Костенков видел в «…сокращении вредной для общества, сеющей суеверия касты духовенства».[3] Выбранный способ сокращения духовенства был предложен главным попечителем в качестве компромисса в целях снятия возможного социального напряжения и общественного резонанса в Калмыцкой степи.

Стремясь очистить монастырские комплексы от монахов, не соответствующих сану, К. И. Костенков предлагал принять практику возведения буддийских духовных лиц на высшие степени иерархии через экзамен в присутствии ламы калмыцкого народа, багши крупнейших монастырей, представителя светских властей конкретного улуса, российского чиновника, но при условии предоставления экзаменационных билетов в Астраханскую палату государственных имуществ на утверждение. Непрошедших экзаменационные испытания планировалось «вернуть в первобытное состояние», то есть лишить сана.[4]

Кроме того, К. И. Костенков предлагал внести изменения в организацию внутренней жизни буддийской церкви: обязать представителей духовенства носить с собой грамоты, подтверждающие их сан; установить

---

[1] Костенков К.И. О распространении христианства у калмыков // Астрахан. епархиал. вед. 1892. № 13–14. С. 401.

[2] РГИА. Ф. 381. Оп. 8. Д. 3736. Л. 13–13 об.

[3] Там же. Л. 14.

[4] РГИА. Ф. 797. Оп. 36. Д. 249. Л. 30.

фиксированную плату за проведение обрядов, строго наказывая за нарушение прейскуранта; отказаться от разделения хурулов на малые и большие, оставив при отдельно взятом хуруле штат из 12 человек (6 гелюнгов, 3 гецуля, 3 манжика) – по количеству музыкальных инструментов, используемых при службах, сократив тем самым общий штат духовенства на 786 человек.[1] По мнению Ф. М. Юштина, предложения по сокращению штатов калмыцкого духовенства, кроме изменения социально-политической ситуации в Калмыцкой степи, были направлены на усиление позиций православной миссии.[2] Г. Ш. Дорджиева также отмечает предложение К. И. Костенкова о запрете перехода монахов из хурула в хурул для регламентации деятельности монастырей и фиксации их штатов.[3]

Министр внутренних дел П. А. Валуев, проанализировав проект К. И. Костенкова, вынес свою резолюцию в мае 1864 г. Выводы министра представляют большой интерес, т. к. в них нашли отражение сразу несколько правительственных подходов к управлению буддийской церковью калмыков, в частности, прагматический и консервативный.

В целом признавая необходимость сокращения буддийского духовенства для нормализации социально-экономической ситуации в Калмыцкой степи, министр отмечал значительную взаимосвязь духовного сословия со светской элитой и простолюдинами. В этой связи, по мнению министра, активизация антибуддийской политики правительства на данном этапе только усилит связь буддийской церкви с калмыцким обществом.[4] Гораздо рациональней, с позиции П. А. Валуева, было принять меры, которые бы способствовали развитию гражданского общества, европейского образования и культуры в калмыцких улусах. Когда калмыцкий народ будет должным образом образован, то сам откажется от архаичных суеверий, и

---

[1] РГИА. Ф. 797. Оп. 36. Д. 249. Л. 31–31 об.

[2] Юштин Ф.М. Обозрение мероприятий правительства к распространению христианства между калмыками. Астрахань, 1883. С. 59.

[3] Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики Российской империи (середина XVII – начало XX вв.). Элиста, 1995. С. 71.

[4] РГИА. Ф. 797. Оп. 36. Д. 249. Л. 31 об.

духовное сословие, приносящее только вред калмыцкому обществу, окажется ненужным.[1]

Министр придерживался эволюционного пути, отказываясь от практики репрессивных реформ и резкого сокращения штатов. Отметим, что П. А. Валуев был активным противником передачи дел иностранных исповеданий Святейшему Синоду, опасаясь ужесточения государственной религиозной политики.[2] Отказываясь от прямого воздействия на численность буддийского духовенства, П. А. Валуев считал инициативы К. И. Костенкова по реформированию буддийской церкви опасными. Министр оценивал современное состояние калмыцкой буддийской церкви как кризисное. В этой связи реализация реформ, предложенных К. И. Костенковым, и отбор в духовные лица наиболее грамотных неофитов, привели бы к опасному усилению калмыцкого буддизма. П. А. Валуев отмечал, что буддийская церковь калмыков находится в состоянии упадка, поэтому способствовать обновлению штатов буддийских монастырей, содействовать повышению квалификации буддийского духовенства было нерационально.

Из всего перечня необходимых знаний и умений, определенных К. И. Костенковым, для калмыцкого буддийского духовенства достаточным было только знание русского языка.[3]

Несмотря на отказ от радикализации регламентации жизни буддийской церкви, предложенной К. И. Костенковым, последствия его ревизии для духовенства были значительны.

Министерство государственных имуществ в 1861 г. создает комиссию для переработки действовавшего законодательства по управлению калмыками, улучшения быта калмыцкого народа и освобождения его от личной зависимости.[4] На заседаниях межведомственных комиссий,

---

[1] РГИА. Ф. 797. Оп. 36. Д. 249. Л. 32.

[2] Алексеева С.И. Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России. СПб., 2003. С. 204.

[3] РГИА. Ф. 1291. Оп. 84. Д. 10. Л. 30.

[4] РГИА. Ф. 381. Оп. 8. Д. 3736. Л. 119.

разрабатывавших проекты закона об отмене обязательных отношений в калмыцком обществе, тема реформы буддийской церкви Калмыцкой степи неоднократно поднималась региональными властями и министерскими чиновниками. Управление буддийской церковью, ограничительные меры в отношении калмыцких буддистов обсуждались на протяжении работы комиссии в 1867–1871 гг.

К участию в комиссии привлекался и главный попечитель К. И. Костенков, создавший свою редакцию нового законодательства.[1] В ходе работы над законопроектом главным попечителем был проведен анализ переписки министерств и ведомств, управлявших калмыками в разные годы. К. И. Костенков изучил и переработал архив Калмыцкого управления. Результатом его исследований стали предложения по реформированию положения буддийской церкви Калмыцкой степи. К. И. Костенков предлагал привести число буддийских монастырей в соответствии с нормативами, определенными законодательством 1847 г. Вместе с тем главный пристав планировал сократить численность буддийского духовенства, запретить разделение буддийских монастырей на большие и малые, поскольку, по мнению К. И. Костенкова, такого в буддийской традиции калмыков ранее не было.[2]

Предлагалось сократить количество хурулов до 62 в Багацохуровско-Муравьевском, Эркетеневском, Яндыковском, Хошеутовском улусах, в Икицохуровском улусе оставить 8 хурулов, в Малодербетовском – 16, в Харахусо-Эрдениевском – 6, сократив тем самым штат духовенства до 7 844 человек.[3] В 1869 г. К. И. Костенков внес на рассмотрение комиссии свой вариант «Положения об управлении калмыцким народом». В главе десятой

[1] Деев С.Ю. Проекты общественного административного и судебного устройства калмыков Астраханской губернии (1860–1882 гг.) // Вестн. КИСЭПИ. 2003. № 1. С. 166.

[2] РГИА. Ф. 381. Оп. 8. Д. 3736. Л. 9.

[3] Там же. Л. 10.

«О Ламе» им был предложен новый принцип избрания главы буддийской церкви калмыков.[1]

На наш взгляд, причиной пересмотра К. И. Костенковым процедуры избрания ламы, кроме всего прочего, стало расследование выборов ламы Арши Онгоджиева, предпринятое астраханским гражданским губернатором А. П. Дегаем в 1864 г. После смерти ламы Арши Онгоджиева 26 сентября 1864 г. вновь остро встал вопрос о принципах выбора калмыцкого первосвященника. А. П. Дегай в соответствии с «Положением» 1847 г. начал сбор информации о главных багшах хурулов от улусных владельцев для выдвижения кандидатуры ламы. Признавая правильность механизма избрания ламы, губернатор определял и слабые стороны такой практики. К таким слабым сторонам А. П. Дегай относил выбор владельцами претендентов из среды глав хурулов улуса. По свидетельству главного попечителя К. И. Костенкова, на выбор владельца зачастую влияла взятка от того или иного багши.[2] По мнению попечителя, именно так в свое время получил пост лама Арша Онгоджиев, давший взятку князю Тюменю.[3] В этой связи К. И. Костенков в своем докладе астраханскому губернатору от 23 декабря 1864 г. предложил реформировать всю систему избрания ламы путем усиления выборного начала для исключения возможности подкупа ответственных лиц и объективного определения наиболее авторитетного духовного лидера Калмыцкой степи. Главный попечитель предлагал осуществлять выборы ламы представителями улусного духовенства в Астрахани из своей среды путем голосования.[4] Планировалось, что подготовку списка претендентов будет осуществлять попечитель на основании анализа соответствия кандидатур, поданных самим духовенством. Лама должен был избираться решением большинства – 2/3 из 15 глав больших хурулов Калмыцкой степи, при этих условиях «…избрание Ламы

[1] РГИА. Ф. 381. Оп. 8. Д. 3736. Л. 88 об.
[2] РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1231. Л. 3 об.
[3] ГА АО. Ф. 1. Оп. 11. Д. 518. Л. 2.
[4] РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1231. Л. 5.

будет более строго и добросовестно…».[1] По факту выборов составлялся акт, который передавался на рассмотрение губернатору, в МВД и императору. Первая редакция предложений К. И. Костенкова была представлена губернатором А. П. Дегаем министру государственных имуществ А. А. Зеленому в январе 1865 г. Предложение было рассмотрено и в МВД. Министр П. А. Валуев сформулировал свой вердикт, хорошо характеризующий политику правительства этого периода в отношении буддийского духовенства в целом. По мнению П. А. Валуева, предложение К. И. Костенкова не соответствовало политике правительства, целью которой было снижение «значительного и вредоносного влияния» буддийского духовенства на благосостояние и нравственное развитие калмыцкого народа.[2] Министр считал, что наделение духовенства правом избрания ламы, утверждаемого правительством, усиливало бы позиции всей буддийской церкви Калмыцкой степи – выборщики могли руководствоваться сословными интересами, возникала опасность сговора для выбора политически сильного лидера.[3]

Подобный вариант развития событий не был выгоден правительству, зачастую сознательно ослаблявшему буддийскую церковь при избрании ламы. Это фактически признавал и П. А. Валуев, писавший, что «…правительство при избрании ламы руководствуется своими видами, не доступными для духовенства».[4] В мае 1865 г. МГИ ответило отказом на предложения главного попечителя К. И. Костенкова.[5] Его наработки не вошли в итоговый текст законопроекта комиссии, представленные в правительство в марте 1871 г. В ходе подготовки законопроекта члены комиссии воздерживались от предложения мер, направленных на реформирование положения буддийской церкви калмыков, опасаясь

[1] ГА АО. Ф. 1. Оп. 11. Д. 518. Л. 4.
[2] РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1231. Л. 14.
[3] Там же. Л. 14 об.
[4] Там же.
[5] Там же. Л. 15.

обострения социально-политической обстановки в Калмыцкой степи, возможных волнений простолюдинов и обращений аристократии в правительство. В 70-е гг. XIX в. правительство продолжало искать пути реформирования положения калмыцкого народа. В 1870–1872 гг. работала межведомственная комиссия по устройству быта калмыков Астраханской губернии под председательством товарища министра государственных имуществ Д. А. Оболенского.[1] В состав комиссии вошли представители МГИ, Министерства финансов, Министерства юстиции, Министерства народного просвещения, Военного министерства, чиновники Астраханской губернии. Основной целью работы комиссии было реформирование действующего законодательства, регулировавшего управление калмыцким народом, для согласования гражданского устройства в пореформенный период и преобразования быта кочевого народа.[2]

Одной из обсуждаемых тем стал статус буддийского духовенства в новых условиях, реформирование буддийской церкви калмыков. В ответ на обращение членов комиссии в Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД о перспективах реформирования буддийского духовенства был получен ответ, что предложения главного попечителя, поданные еще в 1861 г., были отклонены в 1864 г.[3] Министр внутренних дел П. А. Валуев подчеркнул, что изменение статуса привилегированного населения необходимо производить одновременно с политикой по уменьшению риска социальных выступлений. По мнению министра, посягательства на статус духовенства могли стать «…в руках владельческого класса орудием или предлогом для возбуждения против правительства народной массы».[4] В этой связи Департамент духовных дел иностранных исповеданий предлагал не касаться прав и обязанностей калмыцкого духовенства. Предлагалось позднее внести ряд корректив в положение об управлении религиозными

[1] Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период. М., 1967. С. 304.
[2] РГИА. Ф. 1291. Оп. 85. Д. 10. Л. 1.
[3] Там же. Л. 4 об.
[4] Там же. Л. 5 об.

делами калмыков, основным лейтмотивом которых оставался правительственный тезис о заведомо отрицательном влиянии духовенства на развитие и материальное положение калмыцкого общества. Так, МВД предлагало порядок избрания ламы определять особой инструкцией, полностью устранив духовенство от участия в общественно-политической жизни Калмыцкой степи; запретить избрание на общественные должности в аймачных и улусных сходах; ввести практику общественного контроля за переходом калмыков в духовное звание, при котором требовалось бы положительное решение 2/3 схода и разрешение улусного начальства.[1] Чиновники МВД считали целенаправленные реформы буддийской церкви несвоевременными, поскольку они могли отрицательно повлиять на принятие калмыками гражданских реформ.[2]

Вместе с тем отдельные предложения из перспективного плана религиозных реформ МВД попали в проект «Положения о калмыках Астраханской губернии», разработанный комиссией Д. А. Оболенского. В частности, была сохранена свобода вероисповедания буддизма калмыками.[3] В отделении первом, посвященном аймачным сходам, были определены условия участия в них духовенства. При сохранении запрета очного участия представителей буддийского духовенства в улусных и аймачных сходах появлялась возможность участия доверенного лица при раскладе налогов между аймачным и хурульным хозяйствами.[4]В отделении четвертом, посвященном улусным судам, комиссия сформулировала мнение о роли духовенства в судебном процессе. Присутствие священнослужителей в судах было признано нежелательным, иначе суд получал статус духовного, «…поддержание которого между калмыками не может быть желательным».[5] Кроме того, духовные лица, наряду с несовершеннолетними и судимыми,

[1] РГИА. Ф. 1291. Оп. 85. Д. 10. Л. 6 об.
[2] Там же. Л. 7.
[3] ГА АО. Ф. 1. Оп. 8. Д. 324. Л. 99.
[4] РГИА. Ф. 1291. Оп. 85. Д. 10. Л.117 об.
[5] Там же. Л. 127.

лишались права занимать выборные должности.[1] Проект, разработанный комиссией Д. А. Оболенского, подвергся серьезной критике в МГИ.

В 1873 г. министр государственных имуществ П. А. Валуев отправил проект на доработку товарищу министра А. А. Ливену, в результате чего была сформирована новая комиссия. Задачами, поставленными перед ней, были слияние калмыков с коренным населением, укрепление порядков оседлой жизни, минимизация участия в жизни общества духовной и светской аристократии.[2] Однако и проект А.А. Ливена 1877 г. был охарактеризован как «не отражающий местные реалии», в связи с чем очередной проект нового положения поручили разрабатывать главному попечителю калмыцкого народа статскому советнику Н. О. Осипову.[3]

Кроме того, проект А. А. Ливена вызвал негативную реакцию у духовенства и светской аристократии Калмыцкой степи. В 1879 г. в МГИ поступило прошение от зайсангов основных улусов и ламы, в котором отмечалось, что законопроект не допускает места выборному элементу в социально-политической жизни калмыков, не позволит оперативно решать насущные проблемы населения.[4]

Между тем правительственная комиссия по разработке нового калмыцкого законодательства продолжила свою работу под председательством статс-секретаря МГИ М. К. Куломзина.[5] В комиссию вошли представители министерств и ведомств, курировавших приволжских калмыков: МГИ, Военного министерства, Кодификационного отдела при Государственном отделе, Земского отдела МВД. Докладная записка В. И. Вешнякова министру государственных имуществ о создании комиссии объясняла необходимость столь широкого представительства: «…составленные по сему предмету проекты не получили дальнейшего

[1] РГИА. Ф. 1291. Оп. 85. Д. 10. Л. 130.

[2] Там же. Л. 371 об.

[3] Деев С.Ю. Проекты общественного административного и судебного устройства калмыков Астраханской губернии (1860–1882 гг.) // Вестн. КИСЭПИ. 2003. № 1. С. 182.

[4] РГИА. Ф. 1291. Оп. 85. Д. 10. Л. 372.

[5] Там же. Л. 6.

движения вследствие незнакомства составителей с бытом и условиями жизни кочевников».[1]

Комиссия поручила главному попечителю калмыцкого народа Н. О. Осипову подготовить законопроект освобождения калмыков от владельческой зависимости. В законопроекте затрагивалась и тема участия духовенства в социально-политической жизни калмыцкого общества. Н. О. Осипов указывал на необходимость считаться с реалиями бытовой и общественной кочевой жизни для сохранения национальной культуры. Вместе с тем в проекте предлагалось полностью запретить представительство духовенства в улусных судах, чтобы понизить его влияние на общество, о чем свидетельствовали приводимые факты частого обращения калмыков за консультациями к буддийским священнослужителям.[2] Примечательно, что юрисконсульт комиссии посчитал эту меру излишней, сославшись на общий высокий образовательный уровень духовенства и возможность его привлечения к разбору имущественных тяжб аристократии.[3]

Подверг критике законопроект И. О. Осипова и представитель военного министерства – титулярный советник барон А. Б. Вревский. В частности, он обратил внимание на то, что лица духовного звания лишались права участвовать в улусном сходе.[4] Справедливо отмечая, что духовенство является крупнейшим собственником скота в Калмыцкой степи, барон считал необходимым допустить духовенство к участию в сходах либо лично, либо через представителей.[5]

В обсуждении законопроекта приняли участие и астраханские губернаторы. Губернатор Е. О. Янковский, подавший свое заключение в комиссию в августе 1883 г., затронул тему регулирования жизни буддийской церкви. Он предлагал значительно ограничить права ламы в брачно-

[1] РГИА. Ф. 1291. Оп. 85. Д. 10. Л. 11.
[2] Там же. Л. 83 об.
[3] Там же. Л. 84.
[4] Там же. Л. 160 об.
[5] Там же. Л. 160 об.

семейных вопросах, оставив на его рассмотрение лишь вопросы общественной нравственности.[1] В докладной записке от 6 декабря 1891 г. астраханский губернатор Н. Н. Тевяшов, также принявший активное участие в обсуждении законопроекта, значительное место уделил роли буддийского духовенства в социально-экономической жизни калмыцкого общества. Он оценивал калмыцкое общество как традиционное с сохранившимися элементами быта, фольклора, религиозных представлений. Кроме того, астраханский губернатор отмечал значительное влияние на население Калмыцкой степи малообразованного и суеверного буддийского духовенства, а также подчеркивал приоритет обычного права над российским законодательством.[2] Н. Н. Тевяшов характеризовал калмыцкий народ как «социально непокорный». Причину подобной ситуации он видел в буддийском духовенстве, легитимировавшем обычное право и статус калмыцкой аристократии.[3]

В ноябре 1889 г. Управлением калмыцким народом в Министерство государственных имуществ был направлен доклад о мерах по сокращению буддийского духовенства калмыцкого народа, который свидетельствовал о наличии планов по дальнейшему реформированию буддийской церкви калмыков у региональных властей.[4]

Чиновники управления привели статистические данные о соотношении численности светского населения Калмыцкой степи и буддийского духовенства (130:1), на основании чего был сделан вывод о том, что именно клерикальная элита противодействует ассимиляции и переходу к оседлости приволжских калмыков.[5]

По мнению региональных чиновников, возникла необходимость в разработке нового законодательства, которое могло бы способствовать

---

[1] РГИА. Ф. 1291. Оп. 85. Д. 10. Л. 230.
[2] Там же. Л. 202.
[3] Там же. Л. 202 об.
[4] НА РК. Ф. 9. Оп. 5. Д. 307. Л. 109.
[5] Там же. Л. 109 об.

значительному сокращению буддийского духовенства калмыков и ограничению количества поступающих учеников в монастырские школы.[1] Чиновники управления предлагали правительству вариант положения, ограничивавшего образовательную и медицинскую деятельность калмыцких хурулов. В соответствии с разработанным региональными властями законопроектом в монастырских школах предписывалось преподавать русский язык, который должны были знать и духовные лица. Кроме того, калмыцкому духовенству запрещалась медицинская деятельность.[2]

Несмотря на предложения, ограничивавшие права буддийской церкви калмыков, чиновники Управления калмыцким народом выступали против обострения отношений с клерикальной элитой Калмыцкой степи, поскольку это могло привести к противодействию политики правительства со стороны духовенства и простолюдинов.[3]

Для разработки положения, контролировавшего буддистов России, было организовано межведомственное совещание, состоявшееся 28 мая 1892 г. в Санкт-Петербурге под председательством министра государственных имуществ М. Н. Островского, с участием обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева, представителя МВД И. Н. Дурново и представителя МИД Н. К. Гирса. В ходе совещания было проанализировано законодательное обеспечение существования буддизма в России. Относительно буддийской церкви приволжских калмыков было определено, что «Положение» 1847 г. «…не вполне отвечает нынешним потребностям и видам правительства».[4] Для проведения одновременных и единообразных реформ положения и статуса буддийского духовенства бурятов и калмыков было предложено разработать единый проект. В этой связи министр государственных имуществ М. Н. Островский сообщил совещанию, что

[1] НА РК. Ф. 9. Оп. 5. Д. 307. Л. 110.
[2] Там же. Л. 107 об.–108.
[3] Там же. Л. 112.
[4] РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 423. Л. 44 об.

имеющийся проект будет доработан его министерством и согласован с МВД и Святейшим Синодом.[1]

В соответствии с решением совещания 1892 г. Астраханская палата государственных имуществ в 1893 г. поручила попечителю Эркетеневского улуса М. И. Овечкину подготовить предложения по реорганизации буддийского духовенства Астраханской губернии.[2] Для составления законопроекта попечителям улусов Калмыцкой степи уже в январе 1893 г. было предписано передать М. И. Овечкину статистические сведения, относящиеся к буддийской церкви.

Попечителям улусов была разослана подготовленная М. И. Овечкиным форма с перечнем вопросов: состав богослужений улуса и требуемое количество духовных лиц для их проведения; происхождение, история, современное состояние монастыря и отношение к нему населения; количество приписанных к улусу хурулов и возможность их упразднения; возможность установления контроля за их бюджетом; возможность сокращения штата духовенства и необходимость сохранения внештатных учеников.[3] Светские власти улусов активно вносили свои предложения по реформированию буддийской церкви в Астраханскую палату государственных имуществ. Так, заведующий Александровским улусом предложил ужесточить светский контроль над экономическими операциями улусов, сохранить количество хурулов, сократив штат малых монастырей.[4] Несмотря на активный сбор информации о состоянии буддийских монастырей в улусах Калмыцкой степи региональным чиновничеством, разработка нового законодательства, регламентировавшего положение буддийского духовенства в Российской империи, не была осуществлена.

---

[1] РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 423. Л. 46.
[2] НА РК. Ф. 22. Оп. 1. Д. 32. Л. 1.
[3] НА РК. Ф. 15. Оп. 4. Д. 635. Л. 8.
[4] НА РК. Ф. 22. Оп. 1. Д. 32. Л. 6.

4.3. Буддизм в социально-политических процессах Калмыцкой степи и сопредельных регионов

Буддийская церковь калмыков в XIX – начале XX вв. оставалась активным участником социально-политической жизни общества. Изоляция, отсутствие контактов с иерархами Тибета активизируют внутриполитическую активность буддийского духовенства, вынужденного защищать свои права в условиях изменения системы управления калмыками, активизации ограничительной политики правительства.

На протяжении XIX – начала XX вв. специфика и активность участия буддийской церкви калмыков в социально-политической жизни региона значительно менялась в зависимости от внутренней политики правительства, реализации новых законодательных актов по управлению калмыцкими улусами.

Первая четверть XIX в. – период правления Александра I, период политически неоднородный, ознаменовавшийся значительным реформированием социально-политической системы Российской империи, ставший началом коренного изменения управленческих парадигм, в том числе на национальных окраинах. По отношению к калмыкам Российское государство, сформировав в XVIII в. систему представлений о характерных особенностях общественной жизни, политических институтах и взаимодействии сословий в калмыцком социуме, стремилось вести их системную интеграцию в имперские политические и социальные реалии. Отношение к буддийскому духовенству в правительственных кругах окончательно сформировалось в конце XVIII в. и озвучивалось в аналитических отчетах и межведомственной переписке. Тема причастности буддийского духовенства к откочевке Убаши систематически поднималась правительством и в первой четверти XIX в. Так, в докладе МИД о положении

калмыцкого народа в 1823 г. причинами откочевки 1771 г. названы: «…несогласие, своевольство владельцев и содействие суеверных лам».[1]

Периодические конфликты калмыцкой аристократии и клерикальной элиты конца XVIII – начала XIX вв. дестабилизировали политическую обстановку на юге России и вызывали обеспокоенность российских властей, стремившихся ограничить влияние политически независимого духовенства на общество и разрешить социально-политический кризис. Именно в начале XIX в. окончательно формируются основы ограничительной политики правительства по отношению к внутриполитической активности буддийской церкви в калмыцких улусах. В связи с этим дискуссия об изменении системы управления и политического статуса буддийской церкви калмыков с начала XIX в. становится важной частью взаимодействия клерикальной элиты калмыков и российских властей.

Несмотря на кризис 1771 г., буддийская церковь продолжала оставаться важнейшим и значительным социально-политическим институтом калмыцкого общества. Так, Г. Ш. Дорджиева отмечает, что в начале XIX в. (1802 г.) буддийское духовенство насчитывало 1 546 человек, к 1820 г. в Калмыцкой степи было 6 главных лам и 1 257 духовных лиц.[2] По И. В. Ровинскому, в начале XIX в. у калмыков было 4 ламы (дербетовский, торгоутовский, багацохуровский, хошоутовский), а общая численность духовенства определялась в количестве 1 707 человек.[3] О такой же численности буддийского духовенства писал и А. И. Карагодин.[4]

---

[1] РГИА. Ф. 1284. Оп. 8. Д. 61. Л. 18.

[2] Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII − начало XX вв.). Элиста, 1995. С. 49.

[3] Ровинский И.В. Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губерний по гражданскому и естественному их состоянию в отношении к земледелию, промышленности и домоводству. СПб., 1809. С. 180.

[4] Карагодин А.И. Хозяйство и общественно-политический строй приволжских калмыков в последней трети XVIII – первой половине XIX вв. Запорожье, 1988. С. 234.

И. В. Ровинский отмечал, что у калмыков в начале XIX в. существовали мужские и женские монастыри и буддийские школы разных традиций.[1]

Правительство Александра I первоначально не вносит серьезных изменений в управление калмыцкими улусами, подтвердив законодательные акты Павла I. Двадцать шестого октября 1801 г. Александр I утвердил права калмыков «во всей силе их неприкосновенности», учредив должность главного пристава, подчинявшегося КИД и осуществлявшего повседневный надзор за деятельностью наместника и владельцев.[2]

В начале XIX в. правительство Александра I окончательно прекращает официальные контакты буддийской церкви калмыков с иерархами Тибета. Гелюнгу Бунтурову, собиравшему в калмыцких улусах средства для паломничества в Тибет, поездка была официально запрещена.[3] Для компенсации расходов и нейтрализации возможного недовольства клерикальной элиты Калмыцкой степи Александр I в 1805 г. поручил Министерству коммерции выплатить духовенству, собиравшемуся в Тибет на поклонение к Далай-ламе, «которых поездка отложена до времени», 2 500 рублей.[4]

Контакты с единоверцами из других регионов Российской империи также тщательно регламентировались. Иркутский гражданский губернатор Н. И. Трескин в начале XIX в. направляет V Пандито Хамбо-ламе Данзан Гаван Ешижамсуеву секретное отношение об отправлении 10 представителей калмыцкого духовенства к Ханбо-ламе для благословения, приобретения святынь, лекарств и приглашения в Калмыцкую степь ученого ламы и лекаря.[5] Невозможное в этот период паломничество к Далай-ламе заменялось

---

[1] Ровинский И.В. Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губерний по гражданскому и естественному их состоянию в отношении к земледелию, промышленности и домоводству. СПб., 1809. С. 182, 200.

[2] Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. 1800–1801. СПб., 1830. Т. 26. С. 809.

[3] Карагодин А.И. Калмыцкое духовенство в XVII – первой половине XIX вв. // Вопр. истории ламаизма в Калмыкии. Элиста, 1987. С. 16.

[4] РГИА. Ф. 484. Оп. 1. Д. 3922. Л. 332.

[5] РГИА. Ф. 1072. Оп. 2. Д. 226. Л. 1.

калмыцкими буддистами паломничеством к бурятским Ханбо-ламам. Губернатор Н. И. Трескин в целях оказания помощи калмыцким паломникам интересовался у Ханбо-ламы возможностью приобретения святынь, реальностью отправки в Калмыцкую степь необходимых для буддийской церкви священнослужителей.[1]

В начале XIX в. происходит первый внутриполитический кризис в калмыцкой буддийской церкви, инспирированный и преодоленный российским правительством. Двадцать восьмого августа 1806 г. умер Собинг-лама – первый лама, утвержденный указом российского императора.[2] Скоропостижность его кончины, отсутствие традиции выбора буддийского первосвященника, политическая ситуация, сопутствовавшая смерти Собинг-ламы, создали предпосылки для кризиса в буддийской церкви и первого в XIX в. конфликта части буддийского духовенства с российским правительством.

После смерти Собинг-ламы было оглашено его завещание, по которому он передавал атрибуты своей духовной власти (посох, соболью шубу, шапку и печать) вместе с самим саном своему племяннику Джамбо-гелюнгу.[3] Необходимо отметить, что текст завещания Собинг-ламы в значительной степени соответствовал завещанию 1803 г. Чучея-тайши Тундутова, передававшего «…достоинство и звание наместника калмыцким народом со всеми пожалованными на оное высочайшими двумя грамотами и прочими признаками...» старшему сыну Эрдни-тайше Тундутову.[4] На основании этого можно предположить наличие союза улусной светской и клерикальной элит, целью которого было формирование параллельно существующих династий, сохранявших власть в одних руках. Правительство, не подтвердившее завещание Ч. Тундутова и упразднившее должность наместника, усмотрело в самом факте завещания сана ламы опасную тенденцию. Действительно, в

[1] РГИА. Ф. 1072. Оп. 2. Д. 226. Л. 2.
[2] НА РК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 6. Л. 1.
[3] Там же. Л. 8.
[4] НА РК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 22. Л. 9.

отдельных буддийских традициях статус настоятеля монастыря, главы религиозной линии переходил по наследству, оставаясь под контролем представителей той или иной семьи. Подобная схема наследования действовала в калмыцких монастырях и в XVIII в. Вместе с тем завещание Собинг-ламы вступало в противоречие как с калмыцкой традицией избрания первосвященника, так и с интересами российского бюрократического аппарата начала XIX в.

Известно, что титул ламы у приволжских калмыков в XVII–XVIII вв. присваивался духовным лидером Гелуг и иерархами буддийской церкви.[1] Собинг-лама, передавая сан по наследству, безусловно, нарушал традицию, создавая опасный прецедент доминирования представителей духовенства одного улуса. При попустительстве российской администрации назначения Джамбо-гелюнга на основании завещания ламы разрушались основы как традиции определения главы буддийской церкви, так и сохранявшейся в калмыцких улусах кочевой демократии и паритета отдельных племенных объединений.

Безусловно, назначение Собинг-ламы первосвященником в 1800 г. имело свою мотивацию для российского государственного аппарата. Собинг-лама был представителем Дербетовского улуса – крупнейшего и политически нестабильного в Калмыцкой степи. Наряду с признанием авторитета Собинг-ламы буддийской церковью, этот факт и политическая ситуация в улусе повлияли на выбор властей.

Передача сана ламы по наследству не вписывалась и в формирующуюся традицию назначения калмыцкого первосвященника российским императором, определявшим на этот пост политически ангажированного претендента. Активность отдельных представителей клерикальной элиты не отвечала формирующейся доктрине правительства по уменьшению роли буддийской церкви в социально-политической жизни

[1] Бакаева Э.П. Глава калмыцкой церкви (шаджин-лама): процедура избрания // Российское монголоведение. М., 2001. Бюл. V. С. 314.

калмыцкого общества, доминанте российского правительства в процессе выбора нового первосвященника. Кроме того, монополизация сана ламы представителями Дербетовского улуса могла нарушить политический баланс как в Калмыцкой степи вообще, так и в Дербетовском улусе в частности.

В среде клерикальной элиты Калмыцкой степи назревало недовольство политикой правительства. Назначение наместником Чучей Тундутова вызвало неодобрение торгоутской и хошоутской светской и духовной элит, видевшей в этом нарушение сложившихся династических традиций. Еще в 1803 г. пристав сообщал в КИД, что «…вражда возродилась до такой степени, что могут последовать важные неустройства и возмущения».[1]

Письма о скором назначении торгоутского нойона Муккена наместником в калмыцких улусах активно распространял лама Багацохуровского улуса Орчи. Позднее под его поручительство были отпущены зачинщики антитундутовских беспорядков в Калмыцкой степи.[2] А. И. Карагодин также отмечал объединение светской и духовной элит против назначенного правительством наместника, приводя пример совместного сопротивления Орчи-ламы и владельца Муккена усилению власти Чучея Тундутова, активно вмешивавшегося в улусные дела, уничтожавшего тарханные грамоты и вводившего новые подати.[3]

Все это вызвало достаточно быструю и резкую реакцию российских властей на завещание ламы. Главный пристав полковник А. И. Ахвердов изъял у Джамбо-гелюнга печать первосвященника. Серебряный оригинал был передан владельцу Дербетовского улуса Эрдни-тайше Тундутову, деревянная копия была уничтожена.[4] По мнению Г. Ш. Дорджиевой, новый лама не был избран из-за безрезультативной для правительства деятельности

---

[1] НА РК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 22. Л. 14.

[2] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 1. С. 482.

[3] Карагодин А.И. Хозяйство и общественно-политический строй приволжских калмыков в последней трети XVIII – первой половине XIX вв. Запорожье, 1988. С. 94.

[4] НА РК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 6. Л. 13.

Собинг-ламы и отсутствия необходимости в этой должности.[1] Вместе с тем анализ межведомственной переписки показывает заинтересованность правительства в сохранении должности ламы в Калмыцкой степи.

Коллегия иностранных дел передала принятие решения о выборе нового калмыцкого первосвященника астраханскому губернатору И. В. Гудовичу – начальнику Кавказской линии (Кавказского наместничества) в 90-е гг. XVIII в., хорошо знакомому со спецификой социально-политической жизни Калмыцкой степи. Адекватно оценив ситуацию, в апреле 1807 г. И. В. Гудович поручает А. И. Ахвердову провести выборы нового ламы при участии представителей калмыцкого духовенства и светской элиты.[2] Обращает на себя внимание сама формулировка поручения. Губернатор принял решение о сохранении ламы в качестве российского чиновника, осуществлявшего общий контроль над значительной массой духовенства и имевшего влияние на население Калмыцкой степи. По мнению И. В. Гудовича, калмыцкий первосвященник, возглавлявший национальное духовенство, мог контролировать клерикальную элиту и ее взаимодействие с владельцами и простолюдинами.[3]

Отметим, что уже в начале XIX в. у российского чиновничества формируется понимание необходимости существования ответственного и подконтрольного лица или определенного административного органа в системе регионального государственного аппарата, регулировавшего социально-экономическую и политическую жизнь буддийской церкви калмыков.

Предписание И. В. Гудовича об организации выборов с широким представительством от светской и клерикальной элит не было выполнено главным приставом, поскольку часть владельцев находилась в действующей армии. В ситуации, когда столь значимая для социально-политической жизни

---

[1] Дорджиева Г.Ш. Ламы калмыцкого народа // Ойраты и калмыки в истории России, Монголии и Китая: материалы Междунар. науч. конф. Элиста, 2008. С. 132.

[2] НА РК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 6. Л. 21.

[3] Там же.

Калмыцкой степи должность оставалась вакантной, владелец Дербетовского улуса Эрдни-тайша Тундутов, стремясь усилить политический статус улуса, выдвигает новую кандидатуру – главу Дунду-хурула Чунчу-багшу. Эрдни-тайша Тундутов в письме от 13 января 1808 г. сообщал А. И. Ахвердову о выборе его улусом Чунчу-багши и ходатайствовал о получении им сана ламы от Александра I.[1] Очередная попытка владельцев Дербетовского улуса монополизировать пост ламы калмыцкого народа была также пресечена КИД. После соответствующего рапорта А. И. Ахвердова, в котором он сообщал, что Чунчу-бугша выбран только представителями Дербетовского улуса и не пользуется авторитетом в других, 9 июля 1808 г. КИД ответила на просьбу Тундутова отказом, мотивировав его тем, что претендент на пост ламы зависим от владельца улуса и не представляет интересы всего буддийского духовенства калмыков.[2] Отметим принципиальность позиции правительства. При наличии возможности поддержки одного из лидеров светской элиты, усилив улус присутствием верховного ламы, правительство стремилось создать сильный, легитимный, но подконтрольный клерикальный институт.

Одной из насущных проблем взаимодействия буддийской церкви и государства в XIX в. стала численность духовенства и его влияние на социально-политическую жизнь калмыцкого общества. С начала XIX в. и на протяжении всего столетия правительство активно анализировало сведения о численности буддийского духовенства и калмыках, исповедовавших буддизм. Основной мотивацией этих статистических изысканий было определение соотношения духовенства и простолюдинов. Именно наличием крупной неподатной социальной группы в калмыцком обществе, содержание которой ложилось на плечи сословия простолюдинов, правительство мотивировало регулярно поднимаемый вопрос о сокращении штатов буддийского духовенства.

---

[1] НА РК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 6. Л. 27.

[2] Там же. Л. 33.

Г. Ш. Дорджиева отмечает доклад главного пристава Н. И. Страхова канцлеру А. Р. Воронцову от 15 ноября 1802 г., в котором пристав предлагал сократить штат духовенства при хуруле до 100 человек с переводом части духовных лиц в светское звание и исполнением ими государственных повинностей; регламентировать процесс зачисления в духовные лица и передачи подданных в шабинеры.[1] Н. И. Страхов считал, что буддийское духовенство составляет десятую часть калмыцкого народа, наживаясь на невежестве простолюдинов и вмешиваясь во все светские дела и тяжбы. Этот доклад Ф. М. Юштин определял как первую официальную оценку буддийской церкви в качестве фактора дестабилизации социально-политической жизни калмыцкого общества.[2] Г. Ш. Дорджиева справедливо считает инициативу Н. И. Страхова началом ограничительных мероприятий правительства по отношению к буддийскому духовенству.[3]

Основными направлениями политики правительства в отношении калмыцких буддийских священнослужителей в XIX в. А. И. Карагодин также определял борьбу против их вмешательства в светские дела и подавление противодействия духовенства нововведениям правительства и ассимиляции калмыков.[4]

Вместе с тем ограничительные меры по отношению к строительству буддийских монастырей в начале XIX в. еще не принимались правительством системно. Более того, российские власти выделяли средства на строительство хурулов. Так, Н. Н. Пальмов приводит переписку астраханского гражданского губернатора Д. В. Тенишева и главного калмыцкого пристава П. П. Кручинского в июне 1806 г., в которой сообщается о выделении

---

[1] Дорджиева Г.Ш. Буддизм Калмыкии в вероисповедной политике Российского государства (середина XVII – начало XX вв.). Элиста, 2012. С. 65.

[2] Юштин Ф.М. Обозрение мероприятий правительства к распространению христианства между калмыками. Астрахань, 1883. С. 29.

[3] Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII − начало XX вв.). Элиста, 1995. С. 49.

[4] Карагодин А.И. Калмыцкое духовенство в XVII – первой половине XIX вв. // Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. Элиста, 1987. С. 16–17.

министром коммерции графом И. П. Румянцевым гелюнгу Бунтурову 1 350 руб. на строительство хурула близ Астрахани.[1]

В 1816 г. главный пристав подготовил «Ведомость об именах калмыцких владельцев, правителей улусов, о числе кибиток», по которой в Калмыцкой степи насчитывалось 6 лам и 1 608 человек духовных лиц при общей численности населения 14 288 кибиток (около 60 тыс. человек).[2] Автор «Ведомости» отмечал, что «люди духовного звания в большом количестве в сравнении с народом…».[3] В соответствии со сведениями В. Д. Смолина по состоянию на 1817 г. соотношение было таковым: 1 562 кибитки духовенства к 12 726 кибиткам простолюдинов.[4] Даже столь незначительное количество священнослужителей вызывало обеспокоенность российской администрации.

С традиционной активной позицией в национальной судебной системе, обладавшее независимыми социально-экономическими приоритетами, буддийское духовенство в начале XIX в. выступило инициатором многочисленных судебных тяжб с представителями национальной светской элиты и правительством. Характерным примером явилось дело владельца Джиргала Цебек Убушиева, инспирированное именно духовенством улуса. Среди многочисленных жалоб в суд Зарго на злоупотребления владельца, поступивших в 1815 г. и сыгравших большую роль в дальнейшем судебном разбирательстве, стали показания Перла-гелюнга и Намка-гелюнга. Из переписки гелюнгов с главным приставом следовало, что владелец незаконно обложил духовенство ежегодными податями скотом и в денежном эквиваленте.[5] Статус духовных лиц, нежелание обострять ситуацию в улусе и многочисленность подобных жалоб вынудили главного пристава Я. К. Ваценко вмешаться в эту экономическую тяжбу.

---

[1] НА РК. Ф. Р. 145. Оп. 1. Д. 59. Л. 2.
[2] НА РК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 161. Л. 6 об.
[3] Там же. Л. 16.
[4] ГА АО. Ф. 1. Оп. 5. Д. 287. Л. 9.
[5] ГА АО. Ф. 1. Оп. 5. Д. 324. Л. 2.

В своем письме к астраханскому губернатору С. С. Андреевскому от 23 июля 1817 г. пристав предложил вариант коллегиального правления улусом – назначения опекунов, способных контролировать социально-экономическую политику владельца, в том числе его взаимодействие с духовенством улуса. В качестве подобного опекуна, по мнению Я. К. Ваценко, мог выступать брат Джиргала Очир.[1] Одобрение губернатором инициативы главного пристава и преимущественно клерикальный состав суда Зарго повлияли на приговор об изъятии кибиток из-под управления владельца. Приговор суда получил поддержку у светской и духовной элит калмыков. Так, в формулировке решения суда от 8 ноября 1815 г. значилось: «…суд запрашивал письменно калмыцких владельцев и почтенных лам, законно ли будет то, если ограничить владельцев в таких поборах…».[2]

В конце XVIII – начале XIX вв. буддийская церковь России вообще и приволжских калмыков в частности рассматривается властями как важный инструмент региональной сакрализации и легитимации институтов государственной власти. Наличие адекватной информации о буддийском вероучении, опыта взаимодействия с духовенством, понимание значимости влияния идеологии на ее носителей, а также легитимация доктрины законодательными актами Екатерины II и Павла I создают базис для использования буддизма в официальной информационной и пропагандисткой политике. Региональные власти не пренебрегали привлечением буддийской традиции к процессу сакрализации имперской власти в Калмыцкой степи. В 1820 г. губернатор А. П. Ермолов передал предписание в хурулы Астраханской губернии о чтении молитв о здравии Александра I. К предписанию прилагался и текст молитвы на калмыцком языке, «…чтобы оная непременно читалась в каждый молитвенный день и в праздники».[3] Контроль за исполнением предписания возлагался на владельцев улусов и

[1] ГА АО. Ф. 1. Оп. 5. Д. 324. Л. 3 об.
[2] ГА АО. Ф. 1. Оп. 5. Д. 324. Л. 14.
[3] НА РК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 172. Л. 1–2.

полицию. Князь С. Тюмень уведомлял губернские власти о распространении молитвенного текста в хурулах подвластного ему улуса.[1] Исследователи отмечают, что причты официальных российских конфессий в XVIII – начале XX вв. играли важную роль в закреплении верноподданнических настроений у населения, поэтому богослужения в честь членов императорского дома приобрели всероссийское значение и были закреплены законодательно в положениях об управлении отдельными конфессиями.[2]

Принятие «Правил для управления калмыцким народом» 10 марта 1825 г. в значительной степени изменили роль буддийского духовенства в социально-политической жизни калмыцкого народа, систему взаимодействия духовенства с правительством.

Реализация законодательства 1825 г. вызывает необходимость сбора сведений о численном и персональном составе буддийской церкви калмыков. Уже в июне 1825 г. канцелярия астраханского гражданского губернатора предоставила главному калмыцкому приставу сведения о духовенстве улусов. По данным канцелярии, в Калмыцкой степи насчитывалось три ламы (вероятно, настоятели крупнейших улусных хурулов – А. К.). В отчете также была дана характеристика структуры монастырского хозяйства и определены источники их финансирования (пожертвования прихожан, доходы от монастырских хозяйств).[3]

Кроме информирования о положении клерикальной элиты калмыков, доклад позволил уточнить принципы избрания духовенства в Комиссию калмыцких дел. В июне 1825 г. астраханский гражданский губернатор И. И. Попов обратился с рапортом на имя А. П. Ермолова о необходимости избрания в комиссию одного из трех лам Калмыцкой степи.[4] Было решено привлечь для выбора ламы в Комиссию калмыцких дел по пять гелюнгов от

---

[1] НА РК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 172. Л. 9.

[2] Загидулин И.К. Исламские институты в Российской империи: мечети в европейской части России и Сибири. Казань, 2007. С. 87.

[3] НА РК. Ф. 1. Оп. 1 Д. 236. Л. 3–4.

[4] Там же. Л. 5.

каждого улуса. Если выборы представителя светской элиты 10 января 1825 г. в резиденции астраханского гражданского губернатора прошли быстро и бесконфликтно (большинством голосов был избран Джамбо Тундутов), то процесс избрания в комиссию представителя от духовенства в очередной раз продемонстрировал отсутствие единства в буддийской церкви и наличие нескольких региональных клерикальных центров.

Выборы ламы в комиссию проходили в течение трех дней. В результате представителем от духовенства был избран торгоутовский лама Генин Цембель-багша. Арши-багша от Хошеутовского улуса отказался голосовать, покинув заседание с духовенством улуса.[1] От голосования отказались и представители Дербетовского улуса. Астраханский губернатор опросил представителей духовенства улусов, отказавшихся от голосования. Дербетовское духовенство отказалось признавать Цембель-багшу в звании ламы. Клерикальная элита улуса мотивировала это противоречиями между владельцами улусов, участием багши в смуте на Зензелинском съезде, возрастом претендента (Цембель-багша являлся самым молодым из кандидатов), его низкой духовной квалификацией и недостаточным уровнем образования.[2]

Хошеутовский Арши-багша имел свои причины отказа от голосования и признания Цембель-багши ламой. В своем письме к приставу А. А. Корсакову он сообщал, что Цембель-багша участвовал в разорении эмчи Китадова, зайсанга Самтана и явился причиной неудачи Зензелинского съезда.[3]

Несмотря на непризнание Генин Цембель-багши представителем духовенства в комиссии двумя улусами, гражданский губернатор продолжал подготовку к ее открытию. А. П. Ермолов определил сумму годового

[1] НАРК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 236. Л. 44.
[2] Там же. Л. 48 об.
[3] Там же. Л. 50.

жалования ламы (3 000 рублей серебром в год) и источник финансирования (доходы от Калмыцкого базара). [1]

Ограничительные мероприятия по отношению к буддийской церкви донских калмыков проводились в начале XIX в. более интенсивно, что объясняется особым статусом войска, его военно-политическим значением для правительства России, необходимостью централизации управления в регионе.

Главой буддийской церкви на Дону был лама, подчиненный Собинг-ламе, после смерти которого вопросы утверждения главы клерикальной элиты и регулирования численности штатов монастырей перешли войсковому атаману.[2] Лама донских калмыков в начале XIX в. обладал определенной самостоятельностью в вопросах кадровой политики.

Одним из решений образованного в 1819 г. Комитета по устройству Войска Донского было решение о регламентации количества буддийских священнослужителей в казачьих сотнях. На одну сотню определялось 4 гелюнга (на 13 сотен – 52). Всего в 10 сотнях Верхнего, Среднего и Нижнего улусов к началу XIX в. насчитывалось 226 гелюнгов, 9 гецулей, 18 манджиков.[3]

Клерикальная элита донских калмыков добилась пересмотра сокращения численности духовенства, получив разрешение в 1826 г. содержать в главном хуруле 28 монахов.[4]

К началу XIX в. терских калмыков, приписанных к Моздокскому полку, насчитывалось 1 058 человек.[5] А. М. Позднеев отмечал активность буддийской церкви терских калмыков, осуществлявшей религиозные

---

[1] НАРК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 236. Л. 60.

[2] Шовунов К.П. Калмыки в составе российского казачества (вторая половина XVII – XIX вв.). Элиста, 1992. С. 121.

[3] Максимов К.Н. Административные реформы на Дону и образование Калмыцкого округа в составе Войска Донского // Вестн. Калмыц. ин-та гуманитар. исслед. РАН. 2014. № 3. С. 13.

[4] Шовунов К.П. Калмыки в составе Российского казачества. Элиста, 1992. С. 127.

[5] АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Д. 6. Л. 10 об.

контакты с монастырями Яндыковского улуса.[1] Монастырская система и у терских калмыков получила определенное развитие. А. М. Позднеев отмечал, что первый хурул-кибитка у терских калмыков появился в 1825 г., к 40-м гг. XIX в. относятся сведения об основании Манлы-хурула.[2] Исследования У. Б. Очирова свидетельствуют о существовании у терских калмыков в 1840 г. двух хурулов, в которых значилось 117 священнослужителей.[3]

Правление Николая I – время, характеризующееся усилением контроля правительства над всеми сферами жизни российского общества. В этот период значительной регламентации подверглась и конфессиональная политика.

Во второй половине 20-х гг. XIX в. жизнь Калмыцкой степи регулировалась законодательством 1825 г., отражавшим подход чиновников правительства Александра I к регламентации жизни калмыцкого общества. Во исполнение «Правил» 1825 г. в Астрахани 26 июля 1826 г. была открыта Комиссия калмыцких дел. Для членов комиссии, почетных граждан Астрахани, вице-губернатора, губернского прокурора и депутатов от калмыцкого народа, присутствовавших на открытии, был прочитан православный молебен и проведена служба по буддийскому обряду.[4]

На открытии буддийское духовенство представлял лама Цембель-багша, не являвшийся авторитетной фигурой и легитимным первосвященником. Он не был ламой калмыцкого народа, т. к. император не утверждал его на этот пост, а правительство вновь находилось в процессе определения своего отношения к буддийской церкви. В источниках отсутствуют сведения о политической позиции и самостоятельной деятельности Цембель-багши. Выполняя представительские функции, не имея поддержки во всех улусах Калмыцкой степи, он не обладал властью над

---

[1] АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Д. 6. Л. 10 об.

[2] Там же. Л. 13.

[3] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 1. С. 687.

[4] НА РК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 236. Л. 84.

всем буддийским духовенством. Клерикальный статус ламы был достаточно низок, а рычагов влияния на жизнь буддийского духовенства еще не было выработано. Цембель-багша являлся ламой, скорее, для регионального административного аппарата, формально представляя интересы одного из сословий калмыцкого общества в Астраханской губернии.

Если ранее высоким статусом правительство наделяло харизматических калмыцких лидеров, имевших широкое признание в среде духовенства, то в новой административной системе к власти допускались лояльные и зачастую малоавторитетные представители светской и духовной элит. Изменились задачи, ставившиеся перед первосвященником, статус буддийской церкви калмыков и всей Калмыцкой степи. Если в условиях XVIII – начала XIX вв. верховный лама выступал одним из факторов, стабилизирующих неспокойную политическую ситуацию в калмыцком обществе, то в условиях формирующейся регламентированной николаевской России такие функции выполнял региональный административный аппарат. Верховный лама в новых реалиях воспринимался государственным аппаратом как клерикальный чиновник, проводник правительственной политики по интеграции калмыцкого общества в общероссийские реалии. В этой связи авторитетные представители буддийской церкви не наделялись властными полномочиями. Такая тенденция хорошо прослеживается при выборах ламы калмыцкого народа и в дальнейшем.

Значимым итогом ревизии Ф. И. Энгеля стало восстановление утраченной ритуальной стороны взаимодействия буддийской церкви и государства. В одной из частных бесед с представителями калмыцкой элиты Ф. И. Энгель в 1827 г. отметил жалобу на отсутствие «особой грамоты» калмыцкому народу от вошедшего на престол Николая I, что являлось нарушением сложившихся в XVIII в. традиций. Сообщив об этом В. С. Ланскому, сенатор настоял на необходимости организации торжественной церемонии передачи специально подготовленной

императорской грамоты и печати.[1] Была разработана торжественная программа с активным привлечением буддийского духовенства. Региональным властям предписывалось привлечь к церемонии крупные монастыри и наиболее значимых гелюнгов. В июле 1828 г. главный хурул Багацохуровского улуса перекочевал к г. Енотаевску.[2]

В инструкции по организации церемонии статскому советнику Путятину было поручено организовать буддийский молебен «…о ниспослании долголетия и благополучной жизни Всемилостивейшему Государю Императору и всему Августейшему дому», разбить особую праздничную кибитку для духовенства.[3] В соответствии с этим документом церемония вручения императорской грамоты и печати калмыцкому народу состоялась 10 августа 1828 г.[4] Грамота Николая I подтверждала древние права и преимущества калмыцкого народа, суду Зарго была передана печать и подтвержден его статус. Буддийскому духовенству Калмыцкой степи разрешалось свободное исполнение необходимых обрядов и церемоний, предписывалось поддержание верноподданнических настроений среди калмыцкого народа, удержание от смут и междоусобиц.[5]

Важным аспектом исследования взаимодействия буддийской церкви калмыков и российского государственного аппарата на данном этапе является анализ миссионерской деятельности Русской православной церкви в Калмыцкой степи. Участие буддийского духовенства в общественно-политической жизни Калмыцкой степи в XIX в. неоднократно рассматривалось правительством в свете политики по обращению калмыков в православие.

Неофициальным программным документом, определившим миссионерскую деятельность среди калмыков, становится доклад Николаю I

---

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 33. Л. 135 об.
[2] НА РК. Ф. 24. Оп. 1. Д. 58. Л. 2 об.
[3] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 45. Л. 8 об.
[4] Там же. Л. 37.
[5] РГИА. Ф. 1291. Оп. 84. Д. 10. Л. 92 об.

исполняющего обязанности обер-прокурора Святейшего Синода С. Д. Нечаева 24 декабря 1832 г. «По предмету обращения калмыков в христианство». В первой половине XIX в. важной задачей правительства стала активизация миссионерской деятельности Русской православной церкви в улусах Калмыцкой степи.

По мнению К. В. Орловой, это было основной целью доклада С. Д. Нечаева, в котором автор отмечал, что обращение калмыков в православие представляет собой часть целенаправленной государственной политики, начиная с периода Петра I.[1] С точки зрения докладчика, основной проблемой миссионерской деятельности стало противодействие «идолопоклонников» – светских владельцев и духовенства.[2] В этой связи активная миссионерская деятельность была завершена правительством уже в 1764 г. С. Д. Нечаев считал, что проповедь православия среди калмыцкого народа имела значительные перспективы.

На предложение С. Д. Нечаева учредить особую калмыцкую миссию, открыть классы калмыцкого языка в Астрахани и Ставрополе, активней обучать в семинариях крещеных калмыков Николай I наложил 29 декабря 1832 г. резолюцию «весьма согласны, но поступать с крайней осторожностью».[3] Информированный о значительной численности буддийского духовенства в Калмыцкой степи, включение которого в систему бюрократического аппарата предусматривалось разрабатываемым законодательством, император не стремился форсировать агрессивную миссионерскую деятельность Русской православной церкви.

Время правления Николая I характеризуется стремлением правительства защитить и усилить позиции Русской православной церкви в многонациональной империи наряду с осторожной политикой по отношению к малым народам страны. Следует согласиться с В. А. Федоровым в том, что

---

[1] Орлова К.В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX вв. М., 2006. С. 89.

[2] РГИА. Ф. 796. Оп. 114. Д. 5. Л. 3.

[3] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 122. Л. 1 об.

целью прагматичной религиозной политики Николая I было утверждение этноконфессиональной монолитности страны.[1] Естественно, что эта резолюция императора стала лейтмотивом правительственной миссионерской деятельности среди калмыков на долгие годы.

Реализуя «Положение об управлении калмыцким народом» 1834 г., предписывавшее создание нового клерикального органа – Ламайского духовного правления, астраханский губернатор И. С. Тимирязев, получив подробнейшие инструкции из МВД об обязанностях и правах правления и ламы, в мае 1836 г. обратился к представителям светской и духовной аристократии Калмыцкой степи для определения претендентов на роль ламы. Владельцы Тюмень, Тундутов, Аршиев, Хапчуков предложили выбрать торгоутского Джамбо-багшу Габунг Намкиева, отличавшегося большими познаниями в вопросах веры, пользовавшегося значительным авторитетом в среде духовенства.[2] При наличии значительной поддержки Джамбо-багши в улусах была выдвинута и альтернативная кандидатура. Торгоутский Церен-Убуши, багацохуровские зайсанги Хасылбаши, Ниме и Балдан выдвинули кандидатуру Сама-багши.[3] Губернатор И. С. Тимирязев поддержал кандидатуру Джамбо-багши, представлявшего большинство и являвшегося выходцем из аристократического рода.

После представления губернатором и министром Д. Н. Блудовым кандидатура Джамбо-багши была утверждена 15 июня 1836 г. Николаем I.[4] Выборы Джамбо-багши Габунг Намкиева ламой калмыцкого народа стали первым этапом в реализации доктрины российского правительства по бюрократизации, интеграции и ассимиляции буддийской церкви. Привнесение в систему внутреннего взаимодействия буддийской церкви прозрачной иерархии, регулируемой российскими законодательными актами,

---

[1] Федоров В.А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. М., 2003. С. 188.

[2] РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1221. Л. 4 об.

[3] Там же.

[4] Там же. Л. 6.

подконтрольной руководству региона и курирующим ведомствам, упрощало взаимодействие с такой важной частью калмыцкого общества, как клерикальная элита. Именно элементы искусственного регулирования процессов внутренней жизни буддийского духовенства, привнесенные законодательством в 30-х гг. XIX в.: выборы ламы, подотчетность улусных монастырей центру, регламентация роста численности духовенства – привели калмыцкую буддийскую церковь к кризису в конце XIX в.

В августе 1836 г. владельцев и население Калмыцкой степи астраханский губернатор известил о выборе ламы. Одновременно светской элите было предписано выбрать претендентов в члены Ламайского духовного правления – «из старейших багшей и гелюнгов, не менее 25 лет от роду… с хорошей нравственностью и благоразумием».[1]

Ход комплектования состава Ламайского духовного правления осуществлялся губернскими властями с учетом мнения клерикальной элиты калмыцких улусов. В октябре 1836 г. представители калмыцких улусов приняли участие в выборах членов нового клерикального органа власти Калмыцкой степи. Выборы проходили с помощью закрытого голосования в присутствии главного попечителя.

В ходе выборов были определены члены Ламайского духовного правления. Ими стали: Лушур-багши (Малодербетовский улус), Цюрюм Дензен-гелюнг (Багацохуровский улус), Гелик-гелюнг (Харахусовский улус), Цюрюм Доржи-гелюнг (Хошеутовский улус).[2] Персоналии членов нового клерикального органа власти были согласованы с ламой и астраханским губернатором.

Первое заседание Ламайского духовного правления прошло 28 октября 1836 г.[3] По настоянию губернатора И. С. Тимирязева члены правления были приведены к присяге в соответствии с национальными традициями.

---

[1] РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1221. Л. 15–15 об.
[2] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 1. Л. 1–1 об.
[3] Там же. Л. 7.

Сформировав относительно легитимный и подконтрольный орган клерикальной власти, правительство начинает реализацию важнейшей задачи в регулировании внутренней жизни буддийской церкви Калмыцкой степи – сокращение штатов духовенства и числа монастырей. Опасаясь решать эту проблему административными методами, для обоснования собственных ограничительных мероприятий региональные власти попытались найти поддержку в буддийской традиции формирования штатов монастырей. Уже второе дело в списке внутренней документации Ламайского духовного правления было посвящено обсуждению положений буддийской доктрины, ограничивающих численность буддийского духовенства.

Причиной этой многолетней дискуссии, начавшейся с разработки первых нормативных актов правительства в отношении калмыков и продолжившейся до принятия Манифеста 17 октября 1905 г., стало столкновение двух культур, двух традиций организации религиозной приходской общины – православной и буддийской. Если в традиции православного прихода не было необходимости в большом числе духовных лиц, то буддийская традиция праздничных и бытовых религиозных церемоний требовала наличия значительного числа участников. В буддийской традиции отсутствовало понятие «приходской храм». Собственно буддийским храмом являлся многочисленный по штату монастырь.

Зачастую эти различия не были известны российскому чиновничеству, стремившемуся унифицировать все религиозные традиции империи, сведя их до формального ведомства. Из подобной мотивации исходили и астраханские чиновники, уже в октябре 1836 г. поднявшие вопрос о сокращении численности буддийского духовенства. Совет Калмыцкого управления 28 октября 1836 г. обратился к ламе Джамбо-багши Габун Намкиеву за справкой о наличии в буддийской традиции ограничений численности хурулов, их соотнесении с общим числом населения, минимальном числе духовенства при одном хуруле, сопоставлении численности духовенства и численности

светского населения Калмыцкой степи.[1] Численность буддийских монастырей была значительной. Г. Ш. Дорджиева приводит сведения об увеличении штатов духовенства к 30-м гг. XIX в. до 5 270 человек при 105 хурулах.[2]

Подобного ограничения не было ни в классическом буддизме на ранних этапах его истории, ни в ойратской и калмыцкой традициях XVII–XVIII вв. Численность духовенства регулировалась естественным образом (возможностью светских властей и населения содержать духовенство) либо уровнем доходов самого монастыря. В буддийской традиции монах мог снять с себя духовный сан и вернуться в светское общество, не вызвав порицания. Множество таких примеров демонстрирует и калмыцкая монашеская традиция XIX в.[3]

Ответ Ламайского духовного правления был продиктован именно этим: священнослужители не нашли необходимых положений в догматике буддизма, определив, что «…владельцы и ламы посвящают в духовные на богослужение соразмерно кибиткам своего улуса», определив необходимое количество духовенства на 200 кибиток в 60 человек (25 гелюнгов, 25 гецулей, 10 манжиков).[4] Предполагая возможность обострения социальных противоречий, Ламайское духовное правление уже в ноябре 1836 г. призывало правительство осторожно вводить ограничения численности улусного духовенства.[5]

Вместе с тем региональные чиновники продолжали активно изучать буддийскую традицию формирования штатов духовенства для регламентации всех направлений внутренней жизни буддийского духовенства, используя авторитет и знания членов Ламайского духовного правления. Формулировка запроса Совета калмыцкого управления позволяет

---

[1] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 2. Л. 1–2.

[2] Дорджиева Г.Ш. Буддизм Калмыкии в вероисповедной политике Российского государства (середина XVII – начало XX вв.). Элиста, 2012. С. 65.

[3] ГА АО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 577. Л. 1–5.

[4] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 2. Л. 3 об.

[5] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 2. Л. 4 об.

сделать вывод о стремлении российского чиновничества поставить под контроль процесс причисления к духовному сословию, переход по ступеням внутренней иерархии буддийской церкви. Совет просил предоставить сведения о том, на каком основании в буддийской традиции происходило принятие духовного сана, осуществлялась ли письменная фиксация этого процесса.[1] Несмотря на традиционную близость буддийской церкви к государству на разных этапах его развития, буддийская религиозная традиция не содержала строгой регламентации процесса принятия определенного духовного сана, схожего с ростом по карьерной лестнице, характерного для светских институтов.

Статус буддийского монаха, безусловно, менял социальную роль неофита. Вместе с тем процесс клерикальной эволюции происходил, скорее, на духовном уровне, то есть зависел от самого человека. Поэтому в буддийской традиции только сам человек и его духовный наставник определяли возможность занятия очередной ступени в монашеской иерархии. Все это подтверждал ответ Ламайского духовного правления, описывавший процесс принятия сана гелюнга как экзаменационный процесс, не находивший отражения в документации монастыря.

Уже на раннем этапе взаимодействия российского бюрократического аппарата и буддийской церкви наметились серьезные противоречия, основанные на подходе к внутренней организации двух институтов. Жесткая централизация и контроль, характерные для российского государственного аппарата XVIII–XIX вв., не совпадали с децентрализованной структурой буддийской церкви. Данное противоречие неоднократно приводило к политическим конфликтам буддийского духовенства и чиновничества на региональном и российском уровнях.

Наряду с принципом организации внутренней жизни буддийской церкви, вопрос о численности духовенства являлся самым спорным и дискуссионным во взаимодействии российского бюрократического аппарата

[1] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 2. Л. 5.

и буддийской церкви в XIX в. Сложное экономическое положение Калмыцкой степи, неспособность правительства преобразовать социально-экономическую жизнь калмыков, неудачи миссионерской деятельности на протяжении всего XIX в. объяснялись российским правительством как результат деятельности многочисленного, враждебно настроенного и «паразитического» по своей природе калмыцкого духовенства. В этой связи вопрос о численности духовных лиц рассматривался властями как стратегически важный – сокращение буддийского духовенства определялось как панацея от всех социально-экономических проблем Калмыцкой степи.

На этапе становления Ламайского духовного правления вопрос о численности буддийского духовенства также был поднят чиновниками Управления калмыцким народом. Определив подход буддизма к процессу принятия сана духовного лица, региональные чиновники выясняют регламентацию численности служителей отдельного хурула в вероучении буддизма. На соответствующий запрос лама привел традиционную для тибето-монгольской буддийской традиции схему организации внутренней жизни монастыря. Согласно данной схеме для нормального функционирования большого хурула требовалось 50, малого – 25 служителей.[1] На основе этой регламентированной традицией численности лама проанализировал ситуацию, сложившуюся в калмыцкой монастырской системе в 1836 г. Так, при наличии в Калмыцкой степи 30 больших и 46 малых хурулов и требуемых 2 650 человек в общине состояло только 1 667 монахов.[2] Следовательно, тезис правительства о превышенном штате буддийского духовенства у калмыков был опровергнут реалиями того времени и нормативными традициями тибетского буддизма. Г. Ш. Дорджиева отмечает, что в период правления ламы Намкиева было

[1] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 2. Л. 17–17 об.
[2] Там же. Л. 19.

утверждено новое для калмыцкой традиции клерикальное звание – «даянчи», позволившее подспудно расширить штаты духовенства.[1]

Существование официального клерикального органа, регулировавшего жизнь калмыцкой буддийской церкви, которым стало Ламайского духовное правление, создавало для губернских властей возможность проводить политику по ограничению влияния буддийской церкви на социально-экономическую жизнь калмыцкого общества, контролировать экономическую жизнь буддийского духовенства. По распоряжению астраханского губернатора И. С. Тимирязева, поступившему в Ламайское духовное правление 12 января 1837 г., был организован системный сбор информации о подношениях буддийским монастырям и духовенству населением Калмыцкой степи. Казначеям буддийских монастырей предписывалось вести приходно-расходные книги, оформленные в соответствии с требованиями российской бюрократической системы, сдавать ежегодные финансовые отчеты. По распоряжению астраханского губернатора предоставление ежегодной финансовой отчетности становится обязательной для всех буддийских монастырей Калмыцкой степи с 23 января 1837 г.[2]

По предписанию И. С. Тимирязева Ламайское духовное правление разрабатывает систему наделения буддийского духовенства индивидуальными удостоверениями, что продолжало интегрировать буддийскую церковь Калмыцкой степи в российский бюрократический аппарат.[3] Нововведение И. С. Тимирязева решало несколько задач в рамках правительственной политики по ограничению влияния буддийской церкви на социально-политическую жизнь калмыцкого общества. Регулируемая правительством выдача индивидуальных удостоверений позволяла контролировать кадровую политику буддийских монастырей, ранее

[1] Дорджиева Г.Ш. Ламы калмыцкого народа // Ойраты и калмыки в истории России, Монголии и Китая: материалы междунар. науч. конф. Элиста, 2008. С. 133.

[2] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 7. Л. 5.

[3] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 8. Л. 1.

относительно независимую, осуществлять контроль над статистическими подсчетами численности штатов, ограничивать правовую самостоятельность калмыцкой буддийской церкви. С 26 февраля 1837 г. буддийские священнослужители переходили под юрисдикцию российского бюрократического аппарата, в планах которого были систематизация традиции принятия сана в буддийских монастырях, контроль над функционированием монастырей, сокращение численности калмыцкого буддийского духовенства. Примечательны оформление и формулировка свидетельства, в короткие сроки разработанного для буддийского духовенства Калмыцкой степи: в тексте свидетельства были упомянуты Святая Троица и Далай-лама.[1] Заверялось свидетельство «казенной печатью» и подписью российского чиновника.

Ламайское духовное правление активно включается правительством в систему регионального делопроизводства. В мае 1837 г. Департамент духовных дел иностранных исповеданий в инструкции по делопроизводству Ламайскому духовному правлению подтвердил статус и предназначение нового клерикального органа власти.[2] В соответствии с концепцией «правительственного места для духовных дел калмыцкого народа» определялся регламент ведения дел правления. Секретарь заполнял регистры: «Входящие», «Исходящие», «Журнал», «Книгу получаемых пакетов на имя совета», докладывал ламе о времени заседания правления.[3] Положением закреплялась юрисдикция правления: разбор брачно-семейных тяжб, контроль над нравственностью и штатом духовенства.[4] «Положение о порядке письмоводства» в Ламайском духовном правлении было утверждено министром Д. М. Блудовым 22 мая 1837 г.[5]

---

[1] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 8. Л. 3.
[2] РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1222. Л. 2.
[3] Там же. Л. 2 об.
[4] Там же. Л. 2.
[5] Там же. Л. 18.

На этапе формирования бюрократического регулирования жизни буддийской церкви российское чиновничество активизирует сбор информации по правовым основам внутренней жизни духовенства. Периодически возникавшие споры с буддийской церковью правительство стремилось решить, определив юридическую основу существования буддийского духовенства. С этой целью в Ламайское духовное правление следовали запросы о наличии буддийского калмыцкого законодательства. Ранее были определены правовые основы существования церкви, регламентированные законами 1640 г. и «Токтолами» хана Дондука-Даши. Правительство собрало эти законодательные акты еще в XVIII в. Однако их правовой анализ не был осуществлен, т. к. собранный материал долгое время оставался невостребованным в архиве Коллегии иностранных дел.

В ноябре 1837 г. губернатор И. С. Тимирязев обращается с соответствующим запросом в Ламайское духовное правление, стремясь определить для себя механизмы правового регулирования жизни калмыцких буддийских монастырей.[1] Подтверждая ранее выдвинутый тезис о традиционности калмыцкой буддийской церкви, Ламайское духовное правление ссылается именно на законы 1640 г. и законы Дондук-Даши. Более того, оба правовых акта являлись очень распространенными в клерикальной среде, находясь в библиотеках всех крупнейших монастырей и в библиотеке суда Зарго.[2]

Доктрина сокращения штатов буддийского духовенства продолжала реализовываться региональным чиновничьим аппаратом. В 1838 г. уже главный попечитель калмыцкого народа А. М. Фадеев поставил перед ламой и Ламайским правлением задачу по сокращению штата буддийского духовенства до 2 000 человек с перспективами дальнейшего значительного сокращения.[3] К. И. Костенков упоминал распоряжение А. М. Фадеева,

[1] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 10. Л. 1.
[2] Там же. Л. 6.
[3] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 158. Л. 72.

предписывавшего 27 июля 1838 г. запретить оставшимся за штатом духовным лицам сохранять обличие буддийских монахов (бритье головы, монашеские одеяния), проживать на территориях хурулов, вести праздный образ жизни.[1] Второго сентября 1839 г. И. С. Тимирязев предложил Совету Калмыцкого управления подготовить распоряжение о кочевке хурулов при улусных ставках. Улусным попечителям предписывалось осуществлять строгий надзор за жизнью духовенства, монахам запрещалось отлучаться из монастырей по частным делам.[2]

Вместе с тем численность буддийского духовенства в Калмыцкой степи оставалась значительной. В 1841 г. астраханский губернатор сообщал во Второе отделение Департамента духовных дел иностранных вероисповеданий, что «калмыков-ламаитов» в губернии насчитывается 14 314 семей, численность духовенства составила 2 553 человека, число хурулов – 76, из них больших – 30, малых – 46.[3] Верхушка буддийской церкви оспаривала необходимость сокращения численности буддийской церкви, отмечая системное сокращение духовенства в 40-е гг. XIX в. Как сообщало Ламайское духовное правление, по состоянию на 1844 г. численность духовенства составляла 2 503 человека (при необходимой по штату численности 2 650 человек).[4]

Попытка привлечения духовенства к переводу населения Калмыцкой степи к оседлости была сделана и следующим астраханским губернатором П. Е. Чистяковым (1844–1849 гг.). По поручению губернатора в Ламайское духовное управление был направлен запрос о том, сколько средств требуется на строительство дома, организацию стационарного хозяйства и как духовенство может помочь в этом властям.[5]

---

[1] Костенков К.И. О распространении христианства у калмыков // Астрахан. епархиал. вед. 1892. № 13–14. С. 397–398.

[2] Юштин Ф.М. Обозрение мероприятий правительства к распространению христианства между калмыками. Астрахань, 1883. С. 37.

[3] ГА АО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 547. Л. 4 – 4 об.

[4] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 31. Л. 4.

[5] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 39. Л. 1.

После принятия «Положения об управлении калмыцким народом» 23 апреля 1847 г. правительство ищет и находит новые пути по деклерикализации Калмыцкой степи. Об этом министр государственных имуществ П. Д. Киселев писал в сентябре 1848 г. Избегая жесткого решения проблемы, министр предлагал выбрать путь естественного сокращения штатов буддийских монастырей: «…ждать уменьшения по естественной убыли, устраняя утверждения новых, пока штат не установится».[1]

Строгая регламентация жизни буддийской церкви калмыков и сокращение штата духовенства вызывают ответную реакцию. Положение 1847 г. упраздняло звание улусных лам. Вместо них буддийское духовенство вводит институт старших багшей, назначаемых ламой, в дополнение к настоятелям хурулов. Г. Ш. Дорджиева приводит отчет ламы за 1851 г., где фигурируют 9 улусных багшей и 28 багшей хурулов.[2]

Вопрос о штате духовенства неоднократно использовался местными и центральными властями в 40–50-е гг. XIX в. как способ давления на руководство церкви в критические для нее моменты. Так, после смерти ламы Джамбо-багши Габунг Намкиева 10 июля 1847 г. временным председателем Ламайского духовного правления с 27 августа становится гелюнг Цюрюм Джинзен, представлявший в правлении Багацохуровский улус.[3] Вопрос о кандидатуре нового ламы рассматривался чиновниками на протяжении нескольких лет. В 1852 г. Астраханская палата государственных имуществ для начала процедуры выборов нового ламы, ссылаясь на законодательство 1847 г., потребовала сократить число больших хурулов и, соответственно, багшей, имевших право участвовать в выборах. По отчету Ламайского духовного

[1] ГА АО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1628. Л. 11 об.

[2] Дорджиева Г.Ш. Ламаистские хурулы (монастыри) и духовенство Калмыкии во второй половине XIX – начале XX вв. // Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. Элиста, 1980. С. 24.

[3] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 37. Л.1; Адрес-календарь или общий штат Российской империи на 1847 г. Ч. 2. СПб., 1847. С. 6.

правления за 1851 г. больших хурулов значилось 30, больше положенного на 5.[1]

Политика по интеграции буддийской церкви калмыков в российскую бюрократическую систему, начиная с создания Ламайского духовного правления, продолжала реализовываться правительством на протяжении всего XIX в. Рассматривая буддийские монастыри как подведомственные организации региональные власти стремились усилить контроль над ними. В ноябре 1847 г. Ордынское отделение Астраханской палаты государственных имуществ направило предписание в Ламайское духовное правление о необходимости ежегодных отчетов настоятелей монастырей. Для российского бюрократического аппарата это была рядовая отчетность, которую предоставляли все религиозные организации. В реалиях Калмыцкого ханства, а позднее Калмыцкой степи начала XIX в. подобная отчетность не велась и не требовалась.

Калмыцкие буддийские монастыри фактически являлись автономными организациями, содержавшими себя за счет собственного хозяйства и пожертвований. В этой связи национальная светская элита практически не интересовалась социально-экономической жизнью буддийской церкви калмыков. Прямое ежегодное финансирование монастырей не велось, и численность духовенства практически не влияла на внутриполитическую жизнь калмыцкого общества. Однако, как уже отмечалось, российские власти еще со второй половины XVIII в. поднимали вопрос о сокращении численности клерикальной элиты калмыков. Плохое знание законов внутреннего развития калмыцкого социума, стремление найти простое объяснение политическим и социально-экономическим проблемам привело правительство к выводу о паразитическом образе жизни буддийских монахов, который тяжким бременем лежал на экономике Калмыцкой степи. Поэтому сбор сведений о численности монахов и монастырей можно рассматривать как один из шагов к реформе по перспективному сокращению штата буддийской

[1] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 44. Л. 3 об.

церкви. По предписанию Астраханской палаты государственных имуществ каждый настоятель монастыря был обязан ежегодно предоставлять сведения о числе умерших и родившихся в улусе, численности духовенства, вновь построенных зданиях и состоянии хурульного имущества.[1]

Вопрос об участии буддийского духовенства в образовательном процессе Калмыцкого училища был вновь поднят в ноябре 1849 г., когда советник Астраханской палаты государственных имуществ А. Николаев обратился к ламе Цюрюм Джинзену с просьбой обеспечить посещение учеников гелюнгом Аршанского хурула на Калмыцком базаре для проведения праздничных богослужений.[2] Необходимо отметить, что участие буддийского священнослужителя в жизни учеников оговаривалось еще при обсуждении проекта создания училища. Обращают на себя внимание те условия, которыми был окружен процесс приглашения гелюнга. Астраханская палата государственных имуществ особо оговорила отсутствие буддийского священнослужителя в штате училища, предупреждая возможные финансовые тяжбы. Особо был оговорен и режим общения священнослужителя с учениками: систематическое преподавание буддийского вероучения запрещалось, контакты с учащимися были ограничены только событийными ритуальными службами.[3] Допустив буддийского священнослужителя к ученикам Калмыцкого училища, чиновничество постаралось максимально нейтрализовать его возможное влияние на них. Определенный ламой гелюнг Аршанского хурула Лузунг Джимбе не был допущен до преподавания, поскольку «…по молодости лет своих не может быть допущен к отправлению высокой должности наставника юношества».[4] Подобная тактика становится характерной для политики правительства в отношении буддийской церкви калмыков вообще – на ответственные посты старались назначать священнослужителей пожилого возраста, наиболее консервативных взглядов,

[1] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 37. Л. 1.
[2] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 40. Л. 1.
[3] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 40. Л. 8 об.
[4] Там же. Л. 9.

не способных придать новый импульс развитию буддийской церкви. Вот и в случае с проведением служб у потенциальных калмыцких чиновников Астраханская палата государственных имуществ просила «…назначить другого гелюнга, в летах более почтенных и с правилами более кроткими».[1]

Однако в тех сферах жизни калмыцкого общества, куда не успели проникнуть российские официальные учреждения и где существовала необходимость сохранения традиционной сложившейся системы отношений, буддийской церкви было разрешено сохранять относительную автономию. По состоянию на 1850 г. это касалось, в частности, традиционной буддийской медицины. Распространение фельдшерских пунктов в Калмыцкой степи на тот момент только планировалось Министерством государственных имуществ. В этой ситуации правительство закрывало глаза на существование нетрадиционной для российской практики системы медицинского обслуживания и на наличие дополнительного дохода у буддийской церкви. В ответ на донесение ламы от 2 июня 1850 г., в котором он просил сохранить буддийскую врачебную практику, Астраханская палата государственных имуществ на основании предписания министра государственных имуществ от 30 ноября 1847 г. разрешила ее функционирование вплоть до появления стационарных фельдшерских пунктов.[2]

В феврале 1852 г. состоялась одна из первых в XIX в. заочных дискуссий представителя калмыцкой буддийской церкви – ламы Цюрюм Джинсана и представителя российского правительства – министра государственных имуществ П. Д. Киселева. Планировавшуюся правительством реформу в отношении калмыцкого духовенства лама обоснованно воспринимал как угрозу праву калмыцкого народа на свободу вероисповедания. По мнению ламы, сокращение штатов духовенства, осуществлявшего определенные виды ритуалов, регламентированных

[1] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 40. Л. 9 об.
[2] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 42. Л. 1–1 об.

буддийской традицией, приведет к невозможности полноценного существования монастырской системы. Серьезную озабоченность вызывало стремление российского правительства унифицировать религиозные традиции разных национальных групп империи, привязать регламент буддийских религиозных церемоний к православному аналогу: соотнести, например, штаты православного приходского духовенства и буддийских монастырей. На это и обратил внимание лама в своем письме: «…калмыцкий народ, лишаясь вероисповедания своего через разделение духовенства своего подобно русским на приходы, остается в совершенном прискорбии».[1]

В ответ П. Д. Киселев использовал шаблонную схему демонстрации веротерпимости и открытости правительства, сравнивая религиозные традиции русского и калмыцкого народов. Министр отмечал, что в условиях свободы вероисповедания в России правительство никогда не стремилось ограничивать религиозную свободу калмыцкого народа. Вместе с тем количество калмыцкого духовенства несоизмеримо больше духовенства в других традициях.[2] Не призывая вводить приходскую систему, сохраняя соответствие с буддийским монашеским штатным расписанием, П. Д. Киселев вновь обращал внимание ламы на необходимость сокращения штата духовенства и повышение морально-нравственных качеств буддистов: «…распространение в народе религиозных правил зависит не столько от числа духовных лиц, сколько от просвещенного и деятельного их назидания в духе религии…».[3] Отметим, что просьба ламы об изменении штатов в сторону увеличения была отклонена министром под предлогом серьезного контроля над этим процессом со стороны императора.

Со второй четверти XIX в. в этнических локальных группах калмыков, существовавших в европейской части России, взаимодействие буддийской

[1] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 43. Л. 7.
[2] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 43. Л. 7–7 об.
[3] Там же. Л. 8.

церкви с правительством строилось в соответствии с общими тенденциями российской конфессиональной политики рассматриваемого периода.

Буддийская церковь продолжала существовать в Калмыцком округе Войска Донского, несмотря на системную ограничительную политику властей. Общей тенденцией для политики в отношении буддийской церкви калмыков во второй четверти XIX в. становится сокращение численности буддийского духовенства региональными властями. Если у донских калмыков в 1820 г. насчитывалось 253 буддийских монаха, то к 1834 г. численность сократилась до 205 человек.[1]

Несмотря на регламентацию деятельности буддийского духовенства, К. Н. Максимов отмечает увеличение штатов буддийской церкви в Войске Донском в 1846 г. до 264 чел.[2]

В рассматриваемый период в Войске Донском вновь активизируется ограничительная политика по отношению к буддийской церкви. По решению Военного совета военного министерства от 29 июля 1849 г. сокращается количество хурулов в Калмыцком кочевье. Количество монастырских комплексов не должно было превышать число сотен, устанавливался штат одного хурула, определенный в 12 священнослужителей.[3] Отметим, что в Войске Донском использовались методы ограничения численности буддийской церкви, применяемые в Калмыцкой степи Астраханской губернии. В штат монастырей не принимались новые монахи, вакантные места замещались с помощью переводов из других монастырей, в манджи предписывалось принимать выпускников Калмыцкого училища, владевших русским языком.[4]

---

[1] Шовунов К.П. Калмыки в составе российского казачества (вторая половина XVII – XIX вв.). Элиста, 1992. С. 128.

[2] Максимов К.Н. Административные реформы на Дону и образование Калмыцкого округа в составе Войска Донского // Вестн. Калмыц. ин-та гуманитар. исслед. РАН. 2014. № 3. С. 16.

[3] Максимов К.Н. Административные реформы на Дону и образование Калмыцкого округа в составе Войска Донского // Вестн. Калмыц. ин-та гуманитар. исслед. РАН. 2014. № 3. С. 19.

[4] Там же.

В 1851 г. Калмыцкому правлению Калмыцкого округа был представлен список штатных священнослужителей, сокращенный до 156 человек.[1]

Сокращение количества хурулов осуществлялось и в Уральском казачьем войске. При относительно небольшом числе буддийских священнослужителей войсковое начальство проводило системную политику по их сокращению. К 50-м гг. XIX в. в 10 хурулах Уральского казачьего войска значился 21 священнослужитель.[2] Отметим незначительность буддийской церкви донских и уральских калмыков. В этот же период только в 8 хурулах Хошеутовского улуса Калмыцкой степи официально значилось 177 священнослужителей.[3]

Вторая половина XIX – начало XX вв. ознаменовались разработкой Великих реформ Александра II, их внедрением, правлением Александра III и Николая II. После принятия и применения законодательства 1847 г. буддийское духовенство калмыков активно борется за возвращение дореформенного статуса буддийской церкви.

Интеграция клерикальной элиты калмыков в региональную систему управления Калмыцкой степью, сокращение численности буддийского духовенства, контроль над жизнью буддийских монастырей, ограничение участия духовенства в социально-политической жизни Калмыцкой степи – эти положения законодательства 1847 г. стали основой для диалога буддийской церкви калмыков и российского правительства в рассматриваемый период. Социально-политическая активность буддийской церкви калмыков была направлена на выживание в новых условиях, преодоление последствий реформ 1847 г., поиск компромисса с российской властью, консолидацию калмыцкого общества. Г. Ш. Дорджиева отмечала нарушения правительственных положений в калмыцких хурулах, ставшие

---

[1] Статистическое описание кочевья донских калмыков действительного члена комитета Н.А. Маслаковца // Труды Областного Войска Донского статистического комитета / сост. А. М. Савельев. Новочеркасск, 1874. Вып. 2. С. 50.

[2] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. Элиста, 2009. Т. 1. С. 676.

[3] НА РК. Ф. И.-42. Оп. 1. Д. 37. Л. 189.

системными во второй половине XIX в. Монахи стремились сохранить численность церкви, для чего активно использовалась практика передачи грамот умерших духовных лиц духовенству, находившемуся за штатом. Кроме того, в калмыцких монастырях спонтанно создается институт хурульных учеников – «сургулин кебюн».[1]

Со второй половины XIX в. российское правительство начинает системную регламентацию деятельности буддийского духовенства империи: в Департаменте духовных дел иностранных исповеданий был создан «Буддийский и языческий отдел» (один из самых малочисленных, включающий 30–40 штатных чиновников).[2]

Во второй половине XIX в. интенсифицируется миссионерская деятельность Русской православной церкви, разрабатываются новая стратегия и тактика распространения православия среди калмыков.[3]

Правительство системно защищало интересы крещеных калмыков экономическими и политическими мерами. Так, по указу МГИ от 31 декабря 1851 г. крещеные калмыки освобождались от уплаты податей и выполнения казенных повинностей на 20 лет, если они начинали заниматься земледелием.[4]

Новый этап во взаимодействии буддийской церкви и российского правительства в указанный период открыла межведомственная переписка по ходатайству ламы Гелика. В 1854 г. во время пребывания в Санкт-Петербурге лама обратился в МГИ с просьбой о строительстве на урочище Шурал-Чардын (в 140 верстах от Астрахани) малого деревянного хурула с штатом из 8

---

[1] Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики Российской империи (середина XVII – начало XX вв.). Элиста, 1995. С. 70.

[2] Лукьянов С.А. Роль Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД Российской империи в реализации государственной вероисповедной политики. М., 2009. С. 114.

[3] Орлова К.В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX вв. М., 2006. С. 94.

[4] Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. СПб., 1852. Т. 26. С. 209.

гелюнгов, 5 гецулей и 5 манжиков, не предусмотренным Положением 1847 г.[1] Частный, казалось бы, вопрос о строительстве монастыря при резиденции ламы породил значительный межведомственный диалог. Министр П. Д. Киселев писал в МВД, что для сохранения конструктивного взаимодействия с калмыцким духовенством было бы желательно удовлетворить просьбу ламы Гелика. Вместе с тем министр сообщал, что, по сведениям МВД, в 1854 г. в улусах Калмыцкой степи насчитывалось 76 хурулов, несмотря на то, что по законодательству их должно было быть не больше 67.[2]

Министр внутренних дел В. Д. Бибиков 21 апреля 1854 г. отправил запрос астраханскому губернатору о разрешении строительства нового хурула. Министра интересовало наличие в калмыцком буддизме традиций основания ламами личных хурулов, возможность упразднения одного из существующих хурулов и строительства нового за его счет, общее количество хурулов в Калмыцкой степи.[3]

Астраханский военный губернатор контр-адмирал Н. А. Васильев совместно с Палатой государственных имуществ и ламой Геликом подготовил ответ, ставший редким примером совпадения мнений светской администрации и клерикальной национальной элиты. В отношении приведено мнение самого ламы Гелика, который, ссылаясь на исторические примеры строительства хурулов Собинг-ламой, Орчи-ламой, Чунчи-ламой, Арши-багшой, определял необходимость строительства хурула для служителей при верховном ламе.[4] В свою очередь губернатор не находил препятствий для строительства хурула, т. к. это соответствовало калмыцкой традиции и сохраняло численность духовенства на уровне, который определяло «Положение» 1847 г., при условии перевода туда

[1] РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 393. Л. 1.
[2] Там же. Л. 1 об.
[3] Там же. Л. 2 об.
[4] Там же. Л. 5 об.

священнослужителей из других хурулов.[1] Итогом межведомственной переписки стало разрешение МВД, полученное 19 января 1855 г., на строительство монастыря для ламы при условии перевода в него штатного духовенства.[2]

После решения частного вопроса о хуруле при резиденции ламы МВД продолжило расследование в отношении превышения численности калмыцких хурулов. По предписанию МВД Астраханская палата государственных имуществ в июне 1856 г. обращается к ламе с требованием определить пути сокращения хурулов в Малодербетовском и Харахусо-Эрдениевском улусах, а также принимать в духовные лица только при наличии вакансий в монастыре.[3] Лама сообщал о запланированной им ревизии хурулов и совещании с высшим духовенством улусов, после чего им будет принято решение о сокращении штатов и монастырей.[4] Однако позднее лама Гелик предложил сократить лишь один хурул в Харахусо-Эрдениевском улусе, выйдя с этой инициативой на МВД во время своего участия в коронационных торжествах в Санкт-Петербурге в сентябре 1856 г.[5]

Министерство государственных имуществ в ответ на обращение МВД вновь посчитало необходимым значительное сокращение штатов духовенства и монастырей в Калмыцкой степи. В качестве основных причин назывались необходимость соответствия штатов «Положению» 1847 г. и противодействие политической активности самостоятельной кадровой политике ламы Гелика.[6] По сведениям министерства, лама самовольно осуществлял кадровую политику в калмыцких монастырях, не ставя в известность местную администрацию. В этой связи активные политические

[1] РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 393. Л. 6.
[2] Там же. Л. 7.
[3] Там же. Л. 27 об.
[4] РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 393. Л. 28.
[5] Там же. Л. 34.
[6] РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 393. Л. 36 об.

контакты с ламой и удовлетворение его ходатайств не отвечали интересам правительства в Калмыцкой степи.[1]

Несмотря на то, что буддийское духовенство калмыков было включено в чиновничью иерархию, российские региональные и центральные власти старались воздерживаться от тесных контактов с представителями буддийской церкви. Вопросы об аудиенции у российских императоров калмыцких лам могли решаться годами. Так, лама Гелик, подавший просьбу об аудиенции императору Николаю I в мае 1853 г., получил отказ только в августе 1855 г.[2] Позднее лама Гелик все же был включен в список астраханской делегации, побывавшей на коронации Александра II в августе 1856 г.[3] Лама, «…как лицо по званию первосвященника, имеющее в калмыцком народе особое значение..», был пожалован императором 15 октября 1856 г. золотой медалью и суммой двухгодичного оклада.[4]

После смерти калмыцкого первосвященника ламы Гелика в феврале 1858 г. властями астраханской губернии была начата процедура по избранию нового ламы. На время подбора кандидатуры главы буддийской церкви калмыцкое духовенство возглавлял Добджи Аракба Холюн Бухаев, ранее возглавлявший духовенство Харахусовского улуса.[5]

В соответствии с устоявшимися правилами региональные власти формировали список претендентов, куда входили настоятели крупнейших буддийских монастырей Калмыцкой степи. Разработанный список рассылался представителям светской элиты улусов. Владельцы выдвигали претендентов на должность ламы. В 1858 г. светская элита шести улусов поддержала представителя Икицохуровского улуса – багшу Эрдени Шара

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 19. Д. 25496. Л. 4 об.

[2] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 47. Л. 1–3.

[3] Дорджиева Г.Ш. Ламы калмыцкого народа // Ойраты и калмыки в истории России, Монголии и Китая: матералы междунар. науч. конф. Элиста, 2008. С. 134.

[4] НА РК. Ф. 42. Оп. 1. Д. 47. Л. 10 об.

[5] РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1228. Л. 3.

Тохаева, владельцы Большедербетовского улуса предложили кандидатуру багши Артулова, Хошеутовский улус поддержал Аршу Онгоджиева.[1]

Решение владельцев улусов Калмыцкой степи не повлияло на выбор главного попечителя калмыцкого народа В. Н. Струкова. Генерал-майор не разделял мнение светской элиты калмыков, приводя информацию, предоставленную его предшественником – генерал-майором М. И. Тагайчиновым. По мнению главного попечителя, претендент на должность ламы, предложенный большинством владельцев, не отвечал требованиям, предъявляемым к калмыцкому первосвященнику. По мнению генерал-майора В. Н. Струкова, Эрдени Шара Тохаев не был способен искоренить недостатки кочевой культуры и быта, способствовать ассимиляции, приведению к оседлости калмыцкого народа.[2]

Главный попечитель предлагал астраханскому губернатору временно отказаться от избрания ламы. По его мнению, контроль над буддийской церковью калмыков мог продолжать осуществлять Добджи Аракба Холюн Бухаев до определения устраивающего правительство кандидата на должность ламы.[3]

В процессе обсуждения системы управления буддийской церковью в переходный период губернским властям стало известно об участии исполняющего обязанности ламы Добджи Аракба Холюн Бухаева в убийстве, произошедшем в в Харахусовском улусе.[4] На короткое время багша Икицохуровского улуса Эрдени Шара Тохаев становится исполняющим обязанности первосвященника.

Спустя три года после смерти ламы Гелика российские власти все еще не выбрали его приемника. В соответствии с процедурой избрания светская элита улусов Калмыцкой степи вновь определяется с фигурой первосвященника. Новым претендентом становится багша Арша Онгоджиев.

---

[1] РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1228. Л. 3 об.
[2] Там же. Л. 4.
[3] Там же. Л. 4 об.
[4] Там же. Л. 5.

Вновь выбор большинства не повлиял на решение В. Н. Струкова. Главный попечитель выбрал из списка претендентов, на его взгляд, более лояльного правительству священнослужителя. Претендентом на пост ламы стал Габунг Джимбе – багша Эркетеневского улуса.

Дальнейшему утверждению нового претендента на пост ламы помешала смерть Габунг Джимбе 28 февраля 1861 г. В этой ситуации В. Н. Струков был вынужден поддержать кандидатуру, выбранную большинством владельцев – Арши Онгоджиева.[1]

Арши Онгоджиев был представлен астраханским губернатором на утверждение императору. Губернатор А. П. Дегай считал, что лама Онгоджиев будет содействовать реализации одной из главных целей правительственной политики в Калмыцкой степи – сокращению численности буддийского духовенства. Он отмечал, что лама и сам понимал необходимость реформ буддийского духовенства и способен пойти на компромисс.[2]

Десятого ноября 1861 г. Александр II подписал указ о назначении Арши Онгоджиева ламой.[3]

В 1860-е г. Большедербетовский улус отходит к Ставропольской губернии. Новую юрисдикцию получают и монастырские комплексы улуса. Буддийское духовенство (5 хурулов и 119 монахов) контролируется властями Ставропольской губернии.[4] Светские и духовные власти губернии начинают выстраивать систему взаимодействия с калмыками и буддийской церковью.

Христианизация ставропольских калмыков стала одной из задач главного пристава кочующих народов. В 1873 г. властями Ставропольской губернии было основано братство Святого апостола Андрея Первозванного, занимавшееся распространением православия среди калмыков. Ставропольский епископ Герман в 1873 г. посещал калмыцкие кочевья и

[1] РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1228. Л. 6.
[2] Там же. Л. 1 об.
[3] Там же. Л. 15
[4] НА РК. Ф. И.-42. Оп. 1. Д. 50. Л. 3 об.–4.

встречался с гелюнгами хурулов, однако успехи ставропольской православной миссии в конце XIX – начале XX вв. были достаточно скромными.[1]

Новый виток ограничительной политики в отношении буддийской церкви калмыков был связан с деятельностью главного попечителя калмыцкого народа К. И. Костенкова.

В начале своей деятельности на посту главного попечителя К. И. Костенков посчитал необходимым определить истинную численность и экономическую составляющую жизни буддийской церкви калмыков.

В 1862 г. в улусах Калмыцкой степи была проведена проверка буддийских монастырей. Российские чиновники отмечали численность духовенства хурулов, специфику их экономической жизни, объем пожертвований населения в монастырскую казну. Проверка осуществлялась под руководством М. Г. Новолетова – попечителя Яндыковского улуса Калмыцкой степи.

На основании осуществленной проверки К. И. Костенков охарактеризовал буддийское духовенство Калмыцкой степи как праздное сословие, мало занятое в богослужениях и не совершенствующееся в вопросах веры.[2]

В ходе ревизии хурулов были определены источники пополнения бюджета монастырских хозяйств. Главный попечитель пришел к выводу, что источником благосостояния буддийских монастырей являлись пожертвования верующих и собственное хозяйство хурулов. В ходе проверки российские чиновники отметили пребывание в монастырских школах значительного количества обучавшихся там детей.

---

[1] Орлова К.В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX вв. М., 2006. С. 110.

[2] РГИА. Ф. 381. Оп. 8. Д. 3736. Л. 12.

Информация попечителя М. Г. Новолетова об обучающихся при буддийских монастырях мальчиках позволила К. И. Костенкову разработать новое предложение о реформировании буддийской церкви калмыков.[1]

В том же году главный попечитель подготовил обращение в МГИ, в котором поднимал вопрос о законности и целесообразности обучения детей в калмыцких монастырских школах. К. И. Костенков отмечал, что подобная система обучения позволяла готовить смену для дальнейшего пополнения штатов буддийских монастырей.

Докладом главного попечителя заинтересовались чиновники Департамента духовных дел иностранных исповеданий, инспирировавшие межведомственную переписку, положившую начало ограничительным мерам в отношении буддийской церкви калмыков.

Доклад главного попечителя Калмыцкой степи в правительство о принудительном обучении детей в хурульных школах стал основой для нового ограничительного правительственного положения. Шестого сентября 1862 г. было подписано распоряжение МГИ, запрещавшее зачисление детей моложе 16 лет в хурульные школы.[2]

По инициативе К. И. Костенкова были составлены полные списки духовенства улусов Калмыцкой степи. При приеме в духовные лица было предписано проверять уровень знаний и отсутствие ущерба для семьи неофита, увольнение из духовного сословия производить с разрешения Астраханской палаты государственных имуществ.[3]

Буддийское духовенство калмыков в конце XIX – начале XX вв. активно стремилось отменить действие этого положения, ставившего под угрозу само существование буддийской традиции.

---

[1] Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики Российской империи (середина XVII – начало XX вв.). Элиста, 1995. С. 71.

[2] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 3. С. 236.

[3] Костенков К.И. О распространении христианства у калмыков // Астрахан. епархиал. вед. 1892. № 13–14. С. 403.

Ф. М. Юштин рассматривал распоряжение МГИ как важнейший законодательный акт второй половины XIX в., способствовавший распространению православия в Калмыцкой степи.[1]

После смерти ламы Арши Онгоджиева в 1864 г. главный попечитель калмыцкого народа К. И. Костенков в 1865 г., действуя в соответствии с «Положением» 1847 г., предложил список багшей больших хурулов, особо выделяя багшу Малодербетовского улуса Габун-Зунгру Бучиева как представителя самого многочисленного улуса.[2] Однако, как и на всех выборах, у основного претендента присутствовали серьезные конкуренты. Впервые на политической арене возник Зодбо-Аракба Самтанов – старший багша Багацохуро-Муравьевского улуса. За него активно выступали правитель улуса Басангов, владелец Харахусо-Эрдениевского улуса Дугаров, опекун Хошеутовского улуса Маников, бывший правитель Эркетеневского улуса Мазанов, бывший правитель Икицохуровского улуса Эрдениев.[3] За представителя Яндыковского улуса гелюнга Багутова хурула Самтана Оточиева выступал правитель улуса Церенов.[4] Непосредственно за Габун-Зунгру Бучиева – гелюнга Малодербетовского Салган-Чойкорлинг хурула выступили владелец улуса Тундутов и опекун Большедербетовского улуса Шараманджиев.[5]

Таким образом, большинство светских владельцев Калмыцкой степи поддержали кандидатуру Зодбо-Аракба Самтанова. Однако правительство придерживалось позиции астраханского губернатора А. П. Дегая, отмечавшего необходимость выбора представителя Малодербетовского улуса. Министр внутренних дел П. А. Валуев в своем докладе императору 24 ноября 1865 г. рекомендовал избрать ламой Бучиева.[6] Третьего декабря

---

[1] Юштин Ф.М. Обозрение мероприятий правительства к распространению христианства между калмыками. Астрахань, 1883. С. 56–57.

[2] РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1233. Л. 1.

[3] Там же. Л. 2.

[4] Там же. Л. 2 об.

[5] Там же. Л. 3.

[6] Там же. Л. 5 об.

1865 г. Александром II Габун-Зунгру Бучиев был утвержден на должность ламы.[1] Зодбо-Аракба Самтанов возглавил буддийскую церковь только в сентябре 1879 г. после смерти ламы Габун-Зунгру Бучиева.[2]

Новый виток антибуддийской межведомственной полемики начинается после ревизионной поездки в Казанский учебный округ в 1866 г. министра народного просвещения Д. А. Толстого. Казанский учебный округ был образован в числе первых. В него вошло 13 губерний. Астраханская губерния входила в округ с 1803 г. Результатом поездки министра, в частности, становится коренное реформирование духовных учебных заведений – в 1867 г. был утвержден Устав семинарий и духовных училищ.[3] Уделявший значительное внимание влиянию религии на образовательный процесс и на общественную нравственность, Д. А. Толстой в своем отчете о поездке в ноябре 1866 г. подверг острой критике государственную регламентацию жизни буддийского духовенства Калмыцкой степи. По мнению министра, «…с государственной точки зрения факт существования этого грубого, даже безбожного язычества внутри европейского государства составляет факт печальный».[4] Проанализировав результаты инспекторской поездки 1866–1867 гг., Д. А. Толстой организовал сбор статистических сведений о конфессиональной ситуации в округах для подготовки справки в Государственный совет. В ней особо были выделены «ламаиты», из которых «только 2 % приняли христианство, т. к. об обращении их в христианскую веру мало прилагали старание».[5]

В рамках своей концепции «интеграции инородцев в русскую народность» Д. А. Толстой предложил программу борьбы с буддийской традицией калмыков. По мнению министра, для активизации

---

[1] РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1233. Л. 6.

[2] РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 395. Л. 186.

[3] Ставерова Е.Л. Образование и религия в 1860–1870 гг.: взгляд из Министерства народного просвещения // Рос. история. 2010. № 6. С. 77.

[4] РГИА. Ф. 797. Оп. 36. Д. 249. Л. 3.

[5] Костикова М.Н. Вероисповедная политика Министерства народного просвещения в учебных округах Российской империи в XIX в. Курск, 2001. С. 168.

«воцерковления» калмыков было необходимо значительно сократить штат буддийского духовенства – «невежественного и развратного», привлечь к миссионерской работе светскую аристократию и сформулировать новую стратегию православной миссии среди калмыков с привлечением Святейшего Синода, МГИ и МВД.[1] К. В. Орлова отмечает предложения Д. А. Толстого о проповеди православия среди калмыков в регионах, где буддийская церковь была слабо распространена и не могла помешать миссионерам.[2] Соответствующее обращение было отправлено Д. А. Толстым во все заинтересованные министерства, губернатору А. П. Дегаю и астраханскому архиепископу Афанасию. Отметим, что обращения министра стали поводом для создания в Астраханской губернии «Особого комитета о распространении христианства между калмыками-ламаитами» в 1867 г.[3]

В ходе своей работы комитет выбрал тактику активной миссионерской деятельности в районах с незначительным количеством хурулов, среди калмыцких сезонных рабочих, пребывающих вне традиционной культурной среды. Министерство государственных имуществ в том же году проанализировало динамику сокращения штатов буддийского духовенства, определив основными причинами приостановку перемещения из сана в сан, контроль за кадровыми решениями ламы чиновниками Управления калмыцким народом.[4] Общим выводом чиновников МГИ был тезис о том, что духовенство теряет поддержку простолюдинов Калмыцкой степи. Дальнейшее сокращение штатов духовенства, по мнению МГИ, могло оказать значительную помощь православной миссии.[5]

Второго февраля 1870 г. Совет Министерства народного просвещения утверждает концепцию «интеграции инородцев в русскую народность» Д. А. Толстого, по которой предполагалось учитывать вероисповедное

---

[1] РГИА. Ф. 797. Оп. 36. Д. 249. Л. 4–5.

[2] Орлова К.В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX вв. М., 2006. С. 95.

[3] РГИА. Ф. 797. Оп. 36. Д. 249. Л. 14.

[4] Там же. Л. 20.

[5] Там же. Л. 21.

состояние учебных округов, включать местные образовательные системы в общую систему учебных заведений, вводить в их штат учителей веры по региональным конфессиям.[1] В 1870 г. создано Православное миссионерское общество с представительством на местах. В 1871 г. открыты Астраханский епархиальный комитет и Донской епархиальный комитет для проповеди православия среди калмыков.[2]

Региональные власти продолжали практику периодической и внезапной проверки буддийских монастырей калмыков. Подобные ревизии в конце XIX в. позволяли сделать вывод о том, что запрет на обучение детей в монастырских школах игнорировался буддийским духовенством Калмыцкой степи.

Отметим, что в 70-е гг. XIX в. региональные чиновники свидетельствовали о приеме детей на обучение в монастырские школы. В частности, такие факты приводил управляющий калмыками, кочевавшими по Манычу. По его свидетельству багши хурулов принимали детей в монастырские школы, не ставя в известность российских чиновников.[3]

Схожая ситуация отмечалась в Харахусо-Эрдениевском улусе. Замечания проверяющих буддийское духовенство обосновывало существованием санкций на обучение детей в хурулах от Гелик-ламы и Арши-ламы.[4]

Систематические проверки монастырских школ вызывают ответную организованную реакцию со стороны представителей светской и духовной элит Калмыцкой степи. Зайсанги, аймачные старшины и хотонные старосты Малодербетовского, Икицохуровского, Харахусо-Эрдениевского и Багацохуровского улусов выражали недовольство ограничительной политикой правительства в отношении получения буддийского образования

---

[1] Костикова М.Н. Вероисповедная политика Министерства народного просвещения в учебных округах Российской империи в XIX в. Курск, 2001. С. 171.

[2] Орлова К.В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX вв. М., 2006. С. 94, 115.

[3] НА РК. Ф. 9. Оп. 4. Д. 281. Л. 15.

[4] Там же. Л. 21 об.

в монастырях Калмыцкой степи. В обращениях отмечалось, что буддизм является традиционной религией калмыков и дети поступают на обучение в монастырские школы добровольно. Начало обучения в раннем возрасте было необходимо для изучения тибетского языка и буддийской догматики.[1]

Ограничение поступления детей в монастырские школы авторы обращений называли дискриминацией в отношении калмыцкого народа, отмечая возраст абитуриентов светских учебных заведений.[2]

Новый виток внутриведомственной переписки вызывает письмо ламы Зодбо-Аракба Самтанова министру государственных имуществ А. А. Ливену от 21 января 1880 г. В своем обращении к правительству лама поднял сразу несколько злободневных для буддийского духовенства тем.

Важнейшим во внутриведомственной дискуссии XIX в. оставался вопрос о штате буддийских монастырей калмыков. Лама Самтанов рассмотрел эту проблему под ракурсом церемониальных потребностей традиционного буддийского монастыря, апеллируя к практике монастырских комплексов Тибета и Монголии. Необходимость увеличения штатов калмыцкого духовенства лама мотивировал важностью сохранения религиозного мира и социальной стабильности в Калмыцкой степи: «…отсутствие необходимых для этой цели духовных лиц может повлечь за собой нарушение правил веры и вместе с тем недовольство религиозного калмыцкого народа».[3]

Злободневным для буддийской церкви калмыков в конце XIX в. оставался вопрос об ограничении возможности получения религиозного образования, введенного для калмыцких детей в 1862 г. правительством. Лама, подчеркивая специфику буддийского образовательного процесса и справедливо считая, что «…назначение такого возраста равносильно лишению возможности получения калмыками понятия об основных положениях нашей

[1] НА РК. Ф. 9. Оп. 4. Д. 281. Л. 49.
[2] Там же. Л. 49 об.
[3] НА РК. Ф. 9. Оп. 5. Д. 307. Л. 16.

религии…», просил правительство уравнять требования для поступающих в хурулы с требованиями для поступающих в Калмыцкое училище.[1] Ответом на обращение ламы становится разрешение Управления калмыцкого народа от 19 сентября 1881 г. на прием в монастыри более молодых послушников при условии прохождения ими курса улусных училищ и освоения русского языка.[2] Восприняв подобный ответ как отказ, поскольку обучение в улусных училищах занимало четыре года, лама Самтанов просил правительство об отмене данного положения.[3]

Ситуация, сложившаяся после смерти ламы Зодбо-Аракба Самтанова 8 декабря 1886 г., вновь продемонстрировала наличие противоречий внутри буддийской церкви и специфику правительственной вероисповедной политики в Калмыцкой степи. Перед смертью лама Самтанов поручил исполнять свои обязанности старшему багше Багацохуровского улуса Бара-Шара Манджиеву.[4] Представители светской аристократии улусов Калмыцкой степи стали выдвигать кандидатуры из среды буддийского духовенства своих улусов.

Предвыборная ситуация продемонстрировала отсутствие единодушия в буддийской церкви калмыков. При наличии серьезной поддержки кандидатуры Манджиева представителями Бугацохуровского, Яндыковского и Александровского улусов существовали и другие, не менее значимые кандидаты. Так, представители Манычского и Малодербетовского улусов поддержали кандидатуру старшего багши Большедербетовских улусов Очира Явонова.[5] По отзывам представителей поддержавших его улусов, багша являлся знатоком буддизма, автором нескольких философских произведений, составителем русско-калмыцкого календаря, имел правительственные награды

---

[1] НА РК. Ф. 9. Оп. 5. Д. 307. Л. 17.

[2] Дорджиева Г.Ш. Ламаистские хурулы (монастыри) и духовенство Калмыкии во второй половине XIX – начале XX вв. // Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. Элиста, 1980. С. 27.

[3] НА РК. Ф. 9. Оп. 5. Д. 307. Л. 19.

[4] НА РК. Ф. 9. Оп. 5. Д. 308. Л. 2.

[5] Там же. Л. 14, 17.

и хорошо владел русским языком.[1] Несмотря на многочисленные положительные качества Очира Явонова, его кандидатура не была поддержана региональными властями. По подсчетам главного попечителя, большинство голосов представителей улусов было отдано за Бара-Шара Манджиева, утвержденного императором ламой 15 июня 1887 г.[2]

Во второй половине XIX в. ограничительные меры Российского государства в отношении буддийской церкви калмыков были направлены на уменьшение штатов монастырей. Обеспокоенное будущим буддийской традиции духовенство инспирирует обращения к властям представителей аристократии Калмыцкой степи.

В октябре 1889 г. представители калмыцкой светской элиты: Дондуков, Нохаев, Тюмень и Тундутов – направили обращение в Управление калмыцким народом. Калмыцкие владельцы просили власти строить политику в отношении буддийской церкви калмыков на основании законодательства 1847 г., отказаться от планов по сокращению численности духовенства, поскольку это могло сказаться на возможности проведения служб в буддийских монастырях.[3] Вместе с тем, как отмечает Г. Ш. Дорджиева, именно в этот период, по сведениям региональных чиновников, буддийское духовенство калмыков на 750 человек превышало штат, а в монастырских школах значилось 1 594 человека.[4]

Статистические данные подтверждали стабильное функционирование буддийской церкви калмыков и необходимость активизации правительственной ограничительной политики.

А. Н. Басхаев в качестве новой формы борьбы буддийской церкви за свои права в конце XIX – начале XX вв. называет аймачные сходы духовенства и прихожан, выступавших за легализацию нештатных хурулов,

---

[1] НА РК. Ф. 9. Оп. 5. Д. 308. Л. 19.

[2] РГИА. Ф. 1291. Оп. 85. Д. 35. Л. 11.

[3] НА РК. Ф. 9. Оп. 5. Д. 307. Л. 87 об.

[4] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 3. С. 236.

возможность преподавать религиозные нормы и калмыцкую грамоту при монастырских школах.[1] Обращения в правительство представителей различных социальных групп улусов Калмыцкой степи стали реакцией калмыцкой духовной и светской элит на новые попытки реформирования буддийской церкви, угрозу включения обязательного русского языка в программу хурульных школ. Так, только в августе – ноябре 1899 г. на имя губернатора были отправлены обращения представителей Яндыко-Мочажного, Багацохуровского, Малодербетовского улусов с просьбой не вводить русский язык в программу хурульного обучения.[2]

Ситуация с сокращением количества хурулов и запретом строительства новых молитвенных сооружений толкала буддийское духовенство калмыцкой степи на различные ухищрения и политические маневры. В ноябре 1896 г. гецуль второго большого хурула Чонкорлинг Икицохуровского улуса Леджин Ходжигоров обратился к главному попечителю с просьбой разместить в честь коронации Николая II в пределах хурульного комплекса на собственные средства молитвенную кибитку для совершения ежедневного богослужения в честь императорской семьи.[3] Решение о создании культового сооружения, укрепляющего статус правящей династии среди ее подданных, было принято достаточно быстро. Астраханский губернатор М. А. Глазенкампф перенаправил прошение на согласование в МВД, откуда 18 февраля 1897 г. поступило разрешение на размещение молитвенной кибитки.[4]

Г. Ш. Дорджиева отмечает, что в конце XIX в. буддийская церковь для сохранения числа имеющегося духовенства прибегала к дроблению больших хурулов на несколько малых, которые обеспечивались полным штатом священнослужителей.[5]

---

[1] Басхаев А.Н. Буддийская церковь Калмыкии: 1900–1943 гг. Элиста, 2007. С. 27.
[2] НА РК. Ф. 9. Оп. 5. Д. 2667. Л. 123, 132, 142.
[3] НА РК. Ф. 9. Оп. 5. Д. 965. Л. 2.
[4] НА РК. Ф. 9. Оп. 5. Д. 965. Л. 10.
[5] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 3. С. 236.

Пятого июля 1897 г. умирает лама калмыцкого народа Бара-Шара Дельгеркиев.[1] В соответствии с устоявшейся процедурой астраханский губернатор М. А. Глазенкампф начал подбор претендентов на замещение освободившейся должности. Попечители улусов в соответствии с принятым регламентом выборов предлагали своих кандидатов, указывая на их положительные черты. Попечители Александровского, Харахусовского, Икицохуровского, Эркетеневского улусов заявили об отсутствии достойных кандидатур среди духовенства улусов.[2]

Отношения попечителей других улусов выявили несколько претендентов. Багацохуровский попечитель выдвинул старшего багши улусов Джимбе Балдан Делгеркиева, Малодербетский – гелюнга Дунду-хурула Бааза Менкеджуева от северной, Цюрюм Джамбо Убушиева – от южной части улуса, Яндыко-Мочажный – багшу Цюрюм Ширипова.[3] Обращает на себя внимание мотивация попечителей улуса, а также предпочтения правительства при выборе нового ламы. Попечитель Багацохуровского улуса, представляя багшу Джимбе Балдан Делгеркиева, был краток и отметил только то, что претендент заслуживает назначения на должность ламы.[4]

Попечитель Малодербетовского улуса, представляя гелюнга Бааза Менкеджуева, дал претенденту более детальную характеристику. Бааза-багши к тому времени был известным в Калмыцкой степи священнослужителем, совершившим в 1891–1893 гг. паломническую поездку в Тибет и оставившим ее подробное описание, которое перевел профессор А. М. Позднеев.[5] Багше Бааза Менкеджуеву в 1897 г. был 51 год. По мнению

[1] НА РК. Ф. 9. Оп. 5. Д. 953. Л. 1.
[2] Там же. Л. 5–7, 11.
[3] Там же. Л. 4, 8, 9, 12.
[4] НА РК. Ф. 9. Оп. 5. Д. 953. Л. 4.
[5] Сказание о хождении в Тибетскую страну Мало-Дербетского Бааза-багши / калмыц. текст с переводом и примеч., составленными А.М. Позднеевым. СПб., 1897.

попечителя улуса, он пользовался среди калмыков большим уважением, являясь авторитетным буддийским ученым.[1]

По представлению попечителя Яндыко-Мочажного улуса багша Цюрюм Шарипов также являлся заметной личностью в улусе, активно занимаясь благотворительностью.[2] Вместе с тем именно багшу Джимбе Балдан Делгеркиева представил главный попечитель калмыцкого народа астраханскому губернатору М. А. Глазенкампфу 8 октября 1897 г., и именно его 29 января 1898 г. утвердил ламой калмыцкого народа российский император.[3]

Какова была причина выбора ламой именно Делгеркиева? Было ли это препочтение характерным для российской вероисповедной политики по отношению к калмыцкой буддийской церкви в XIX в.? По-видимому, выбор правительством наиболее слабого из претендентов не был случайным. Действительно, предпочтительней для укрепления калмыцкой буддийской церкви, переживавшей сложный период, была фигура База-багши – более молодого, энергичного и образованного ламы. Однако целью правительства являлось не укрепление буддийского духовенства калмыков (об этом в 1865 г. писал П. А. Валуев), а сохранение в Калмыцкой степи политически подконтрольной, консервативной, численно сокращающейся буддийской церкви. По мнению Э. П. Бакаевой, отказ от кандидатуры Бааза Менкеджуева объясняется ограничительной политикой государства в отношении связей Калмыкии с центрами буддизма, опасениями активизации внешних сношений буддийского духовенства калмыков.[4]

Правление ламы Делгеркиева было недолгим. Уже 6 октября 1905 г. лама просил Управление калмыцкого народа передать управление делами

---

[1] НА РК. Ф. 9. Оп. 5. Д. 953. Л. 8 об.

[2] Там же. Л. 9.

[3] Там же. Л. 18.

[4] Бакаева Э.П. Глава калмыцкой церкви (шаджин-лама): процедура избрания // Рос. монголоведение. М., 2001. Бюл. V. С. 321.

буддийской церкви главному багше хурулов Багацохуровского улуса Чимиду Балданову.[1]

В конце XIX в. астраханским губернатором М. А. Глазенкампфом на региональном уровне был поднят вопрос о легитимности существования буддийских монастырских школ в улусах Калмыцкой степи. В ноябре 1897 г. М. А. Глазенкампф поручил попечителям улусов проверить исполнение указа Министерства государственных имуществ 1881 г., запрещавшего обучение в монастырских школах детей, не имевших начального образования, и определить реальное количество обучавшихся в хурулах улусов детей.[2]

Губернатор М. А. Глазенкампф просил отчитаться о проверке к маю 1898 г. За проверкой монастырских школ должна была пройти общая ревизия буддийских монастырей губернии. Информация о хурульных школах собиралась попечителями улусов через чиновников на местах и посредством опросов настоятелей хурулов.[3]

Опасаясь наказания за неисполнение предписания МИГ о необходимости преподавания русского языка, ряд багшей хурулов Калмыцкой степи в 1897–1898 гг. стали обращаться к губернским властям с просьбой о предоставлении пособий для обучения языку в монастырских школах.[4] В 1897 г. М. А. Глазенкампф обращается в правительство за поддержкой в борьбе с внештатным духовенством в буддийских монастырях Калмыцкой степи. Министерство государственных имуществ 13 августа 1898 г. поддерживает инициативу губернатора об исключении из штатов буддийских монастырей духовных лиц, принятых без ведома губернских властей.[5]

---

[1] НА РК. Ф. 9. Оп. 5. Д. 953. Л. 34.
[2] НА РК. Ф. 15. Оп. 4. Д. 980. Л. 1.
[3] Там же. Л. 2–8.
[4] Там же. Л. 9.
[5] НА РК. Ф. 9. Оп. 5. Д. 1477. Л. 12 об.

Клерикальная элита Калмыцкой степи поднимает вопрос об обучении в монастырских школах и в начале XX в.

Лама Джимбе Балдан Дельгеркиев в июне 1900 г. обращается в Министерство земледелия и государственных имуществ с просьбой отменить распоряжение МИГ от 1881 г., угрожавшее, по мнению ламы, самой буддийской традиции приволжских калмыков.[1]

Обращение ламы в правительство вызывает ревизию в монастырях Калмыцкой степи.[2] Таким образом курирующие калмыков министерства стремились понять глубину проблемы. Ревизия хурулов приволжских калмыков определила наличие в монастырях значительного числа монашествующих, получивших статус духовных лиц без разрешения региональных властей. Результатом проверки стало выведение за штат и возвращение в светское сословие лиц, зачисленных без санкции губернских властей, выселение из монастырей внештатных духовных лиц и уголовные дела в отношении настоятелей ряда монастырей Калмыцкой степи. [3]

Наряду с острым кризисом буддийской церкви как социально-политического института, российские чиновники в конце XIX в. отмечали подъем религиозной жизни в Калмыцкой степи. Так, Э. Э. Ухтомский в 1889 г. писал, что «…религиозное настроение в Калмыцкой степи очень сильно… есть люди, ездившие в Ургу и Тибет».[4] Данный тезис подтверждал в 1898 г. и министр земледелия А. С. Ермолов: «…Калмыцкая степь в последнее время начинает посещаться инородцами-ламаитами из других частей империи».[5] А. Н. Басхаев связывает оживление религиозной и общественной жизни на национальных окраинах в конце XIX – начале XX вв. с интенсификацией экономической жизни и кризисом политической

---

[1] Дорджиева Г.Ш. Ламаистские хурулы (монастыри) и духовенство Калмыкии во второй половине XIX – начале XX вв. // Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. Элиста, 1980. С. 29.

[2] НА РК. Ф. 22. Оп. 1. Д. 68. Л. 54.

[3] Там же. Л. 13.

[4] Ухтомский Э.Э. От Калмыцкой степи – до Бухары. СПб., 1891. С. 20–21.

[5] РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 395. Л. 218.

системы, противопоставлением религиозной самобытности правительственным ограничениям и православному миссионерству.[1]

Контакты калмыцкой буддийской церкви с единоверцами в конце XIX – начале XX вв. вызывали озабоченность и противодействие со стороны правительства и региональных властей. Политика, направленная на ослабление буддийской церкви, традиционно оправдывалась властями заботой о благосостоянии калмыцкого народа. Так, реакцией губернатора А. М. Глазенкампфа на визит в Калмыцкую степь Агвана Дорджиева становится письмо в Министерство земледелия и государственных имуществ с просьбой «…не выдавать увольнительные свидетельства и паспорта для поездки в калмыцкие степи» буддийскому духовенству из других регионов империи.[2]

Вместе с тем подлинную причину недовольства региональных властей на активизировавшиеся контакты буддийской церкви Калмыцкой степи с единоверцами определяет реакция губернатора на визит монгольского ламы Саном Джамцо. В своем письме в астраханскую газету «Горожанин» в сентябре 1898 г. губернатор отмечал, что визиты в Калмыцкую степь буддийских проповедников, основная цель которых – сбор денежных средств с верующих и поддержка их религиозного фанатизма, препятствуют распространению в калмыцком народе просвещения и православия.[3] А. Н. Команджаев также приводит сведения о вывозе А. Дорджиевым в 1901 г. из Калмыцкой степи около 20 тыс. рублей золотом.[4]

В конце XIX – начале XX вв. активизируется паломничество калмыков. Исследователи отмечают восстановление связей калмыков с единоверцами Тибета и Китая в 90-е гг. XIX в., фиксируя паломнические поездки гецуля Малодербетовского Дунду-хурула Бааза Менкеджуева, багши хурула

---

[1] Басхаев А.Н. Положение калмыцкой ламаистской церкви в начале XX в. // Теегин герл. 1997. № 6. С. 88.

[2] НА РК. Ф. 9. Оп. 2. Д. 77. Л. 3 об.

[3] Там же. Л. 7 об.

[4] Команджаев А.Н. Положение ламаистской церкви в калмыцком обществе (конец XIX – начало XX вв.) // Orient. 1992. Вып. 1. С. 147.

Денисовской станицы Менке Борманджанова, зайсанга Большедербетовского улуса Овше Норзунова, паломнических групп Пураш-Очир Джунгруева, Леджин Арлуева, Дорджи Сетенова.[1]

Калмыцкая буддийская традиция продолжала существовать и в сопредельных Калмыцкой степи регионах, в районах компактного проживания калмыков, в каждом из которых была своя специфика взаимодействия с российскими властями.

В улусах Калмыцкого округа Войска Донского исследователи отмечают наличие в конце 50-х гг. XIX в. 11 хурулов.[2] «Положение об управлении Войском Донским» 1835 г. вводило ограничение численности буддийского духовенства донских калмыков. Вместе с тем реальное число духовных лиц превышало установленное законодательством. В буддийских монастырях Калмыцкого округа Войска Донского в 1870 г. численность духовенства превышала установленную норму на 486 человек.[3]

Реформирование Войска Донского во второй половине XIX в. создает условие для активизации ограничительной политики в отношении буддийской церкви. В 80-е гг. XIX в. в Калмыцком округе Войска Донского насчитывалось 10 буддийских монастырей.[4]

Значительной ограничительной мерой в отношении буддийской церкви донских калмыков стало упразднение должности багши в 1873 г. Отметим, что власти разрешили выборы только после реформ 1905 г.[5]

Несмотря на ограничительную политику в отношении буддийской традиции Калмыцкого округа Войска Донского, исследователи отмечают

---

[1] Басхаев А.Н. Буддийская церковь Калмыкии: 1900–1943 гг. Элиста, 2007. С. 48; Борманджанов А.Э. Тайная калмыцкая миссия в Тибет // Теегин герл. 1999. № 5. С. 79–80.

[2] Шовунов К.П. Калмыки в составе российского казачества (вторая половина XVII – XIX вв.). Элиста, 1992. С. 90.

[3] Статистическое описание кочевья донских калмыков действительного члена комитета Н.А. Маслаковца // Труды Областного Войска Донского статистического комитета. Новочеркасск, 1874. Вып. 2. С. 43.

[4] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 3. С. 249.

[5] Шовунов К.П. Калмыки в составе российского казачества (вторая половина XVII – XIX вв.). Элиста, 1992. С. 121.

увеличение численности буддийского духовенства во второй половине XIX в. Если в 1857 г. в монастырях Калмыцкого округа насчитывалось 145 человек, то в 1876 г. их численность возросла до 258 человек.[1]

В конце XIX в. число буддийских монастырей в Калмыцком округе Войска Донского увеличилось до 18.[2]

Ограничительная политика властей Ставропольской губернии не повлияла на число буддийских монастырей и штат духовенства в Большедербетовском улусе. Статистические данные свидетельствуют о существовании в рассматриваемый период у ставропольских калмыков 5 хурулов, в которых значилось 126 духовных лиц.[3]

В конце XIX в. буддийская традиция продолжала существовать и у калмыков Терской области. Их численность относительно небольшой – 3 595 чел. к началу XX в.[4] Буддийская церковь терских калмыков была практически автокефальной и мало взаимодействовала даже с духовенством Калмыцкой степи. А. М. Позднеев свидетельствовал, что штат крупнейшего буддийского монастыря Терской области (Большой Кумский хурул) насчитывал 59 монахов.[5] Всего к концу XIX в. у терских калмыков существовало два хурула.[6]

4.4. Восприятие религии калмыков российской властью и обществом

С начала XIX в. в условиях формирования России как полиэтнической империи одной из задач государственной политики стала интеграция

---

[1] Шовунов К.П. Калмыки в составе российского казачества (вторая половина XVII – XIX вв.). Элиста, 1992. С. 128.

[2] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 1. С. 648.

[3] РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 393. Л. 57 об.

[4] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 1. С. 684.

[5] АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Д. 6. Л. 13, 16 об.

[6] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней / сост.: К.Н. Илюмжинов, К.Н. Максимов, Н.Г. Очирова. Элиста, 2009. Т. 1. С. 687.

вошедших в ее состав народов в систему социально-политических и социально-культурных отношений, сформировавшихся в стране. В этой связи конфессиональная политика государства корректировалась под влиянием изменений во внутренней политике. Трансформация национального и конфессионального состава империи предопределяла поиск новых форм взаимодействия правительства с представителями отдельных вероисповеданий, стремившихся к конструктивному сотрудничеству с властями. Вместе с тем правительство отстаивало интересы титульной нации и Русской православной церкви, в состав которых должны были интегрироваться народы, входившие в империю. Стремление распространить православие среди народов империи предопределяло отношение к другим конфессиям, стоявшим на более низкой ступени в правовой иерархии российского законодательства.

Несмотря на легитимность признанных государством («терпимых») конфессий, в российском социокультурном пространстве официальной и доминирующей религией являлось православие, которое рассматривалось российским правительством как основа российской цивилизации и государственного аппарата. Русская православная церковь являлась важнейшим государственным институтом, вовлеченным в конфессиональную и национальную политику империи, имевшим особый правовой статус.

Православие стало частью официальной государственной идеологии, что обусловливало главенство Русской православной церкви в конфессиональной политике и стремление к доминированию во всех регионах империи. Распространение православия среди народов Российской империи рассматривалось как часть государственной политики по объединению многонационального населения страны. Правительство стремилось сформировать консолидированную социально-политическую систему, в которой конфессиональная принадлежность была бы тождественна национальной.

Одним из механизмов этноконфессиональной политики правительства России становится русификация и православная миссия среди инородцев. Проповедь и распространение других конфессий противоречили интересам государства, ограничивались законодательно.

В XIX – начале XX вв. духовенство признанных, «терпимых» государством конфессий было интегрировано в систему государственного управления для регулирования системы национально-конфессиональных отношений, сохранения социально-политической стабильности и лояльности национальных окраин. Духовенство признанных конфессий регулировало и оформляло брачно-семейные отношения, легитимировало политику правительства, вело статистику, осуществляло надзорные функции под контролем местного чиновничества.

В Российской империи буддизм являлся религией, исповедание которой было разрешено подданным, традиционным приверженцам буддийского учения.

Несмотря на проводимую Российской империей конфессиональную политику с провозглашенной религиозной терпимостью, истинное отношение к признанным конфессиям в XIX – начале XX вв. озвучивалось в межведомственной переписке, православной публицистике, работах миссионеров и официально признанных религиоведов. В этой связи анализ отношения чиновничьего аппарата, православных публицистов, ученых-востоковедов к буддизму и буддийскому духовенству позволит сформировать комплексное представление о мотивации конфессиональной политики в отношении буддийской церкви калмыков в рассматриваемый период.

На протяжении XIX – начала XX вв. буддизм, исповедуемый калмыками, и буддийское духовенство становились объектами публичного и закрытого обсуждения в правительственных кругах, среде православной публицистики и в работах российских востоковедов.

За время ревизии в Астраханской губернии в 1827 г. Ф. И. Энгель общался с духовенством улусов, сделав ряд наблюдений. Позднее и он отметил значительное влияние духовенства на население улусов: «…духовенство, хотя в нарочитой степени зависит от владельцев, но имеет силу и влияние в народе…», а также сопротивление буддийских священнослужителей распространению светских школ, обучавших русскому языку.[1]

Программная оценка буддийского духовенства калмыков Святейшим Синодом прозвучала 24 декабря 1832 г. в докладе обер-прокурора С. Д. Нечаева Николаю I. Докладчик не видел серьезного идеологического конкурента в буддизме и буддийском духовенстве, которое «…прежде весьма могущественное, теряет теперь общее доверие и уважение» и не имеет активных контактов с единоверцами Китая и Тибета.[2] Подобная характеристика калмыцкого буддизма станет наиболее распространенной в православной публицистике второй половины XIX в.

Обсуждение доклада С. Д. Нечаева вылилось в длительную переписку, которая отчетливо характеризует позиции отдельных ведомств по вопросу ограничения прав буддийской церкви. Второго мая 1833 г. епископ Саратовский и Царицынский Иаков представил Святейшему Синоду предложения по активизации православной миссии среди калмыков. Епископ предлагал учреждать миссии из трех человек, основывать молитвенные дома, разрабатывать инструкцию для миссионеров, обязанных знать калмыцкий язык, и брать подписку о добровольном крещении с новообращенных.[3]

Министр внутренних дел Д. Н. Блудов в переписке с обер-прокурором Святейшего Синода П. С. Мещерским отмечал, что буддийское духовенство калмыков все еще имеет сильное влияние на культуру, традиции и мировоззрение народа. В этой связи он рекомендовал отложить массовое

---

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 33. Л. 246 об., 250.

[2] РГИА. Ф. 796. Оп. 114. Д. 5. Л. 3 об.

[3] Орлова К.В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX вв. М., 2006. С. 89.

крещение до полной ассимиляции калмыков.[1] Необходимо отметить, что министр, будучи активным участником реформирования положения калмыцкого народа и буддийской церкви, располагал значительной информацией о ситуации в Калмыцкой степи. В 1800–1802 гг. Д. Н. Блудов служил в архиве Коллегии иностранных дел под началом Н. Н. Бантыш-Каменского, входил в круг общения Д. В. Дашкова, автора «Записки».[2]

К.В. Орлова справедливо оценивает позицию региональных клерикальной и светской элит по вопросу христианизации калмыков в первой половине XIX в. как осторожную.[3] Астраханский военный губернатор В. Г. Пяткин в своей переписке 1833 г. с Д. Н. Блудовым также затрагивал тему влияния буддийского духовенства на политику христианизации калмыков. Губернатор подчеркивал, что активное вмешательство буддийского духовенства в дела миссии препятствовало ее успеху. В. Г. Пяткин считал, что клерикальная элита калмыков и аристократия на протяжении всей истории распространения православия в калмыцком народе провоцировали противодействие миссии в среде простолюдинов.[4] В итоге В. Г. Пяткин пришел к неожиданному выводу о недопустимости вмешательства в религиозные дела калмыков и реализации миссионерских целей только через верных правительству владельцев и духовенство, имевших неограниченное влияние на простолюдинов. В своем ответе губернатору от 7 августа 1833 г. министр Д. Н. Блудов согласился с его выводами.[5] Отметим, что ставка на светскую и клерикальную элиты в качестве проводников христианизации характерна для планирования миссионерской деятельности правительством как в XVIII, так и в XIX вв.

Противодействие буддийского духовенства крещению калмыцкого народа как одну из основных причин в целом неудачной миссии среди

---

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 122. Л. 10.

[2] Ружицкая И.В. «Просвещенная бюрократия». 1800–1860 гг. М., 2009. С. 109.

[3] Орлова К.В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX вв. М., 2006. С. 90.

[4] РГИА. Ф. 796. Оп. 114. Д. 5. Л. 64.

[5] Там же. Л. 68.

калмыков выделяли и региональные православные миссионеры. Этот тезис подтверждает рапорт архиепископа Астраханского и Енотаевского Виталия в Святейший Синод от 21 декабря 1834 г. Именно калмыцкое духовенство и светская аристократия названы им виновниками провала миссии.[1]Архиепископ писал о тесной связи светской и духовной элит в калмыцком обществе. В рапорте Виталия содержатся сведения о строгом соблюдении в калмыцком обществе религиозных норм и значительной поддержке национальной аристократией буддийской церкви: «…князья оного народа даже сообщают им (духовенству – А. К.) религиозное образование».[2]

Позднее в дискуссию о перспективах миссии среди калмыков включился и астраханский военный губернатор И. С. Тимирязев. В своем рапорте министру о социально-политической ситуации в Калмыцкой степи от 5 марта 1836 г. он отмечал, что калмыки исповедуют буддизм и буддийское духовенство обладает значительным авторитетом и влиянием в калмыцком обществе.[3] И. С. Тимирязев в очередной раз подчеркивал значительное влияние буддийского духовенства на светскую аристократию, считая клерикальную элиту виновной в экономических проблемах калмыцкого общества, подозревая ее в скрытой оппозиционности российскому правительству.[4] Несмотря на критическое отношение к калмыцкому обществу и его клерикальной элите, губернатор являлся противником насильственной и радикальной христианизации. И. С. Тимирязев считал, что для принятия калмыками христианства потребуется значительное время, что государству необходимо кардинальным образом изменить традиционный быт и национальную культуру калмыцкого народа, в частности, учредить калмыцкое училище.[5]

---

[1] РГИА. Ф. 796. Оп. 114. Д. 5. Л. 21.
[2] Там же. Л. 21.
[3] Там же. Л. 70.
[4] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 122. Л. 24.
[5] Там же. Л. 71.

Показателен сам вывод губернатора, хорошо знавшего внутреннюю жизнь одной из крупнейших этнических групп Астраханской губернии. Предложения о поступательном, эволюционном изменении уклада жизни калмыцкого народа, европеизации калмыцкого общества были несвойственны для центральных российских властей и чаще поступали именно от астраханских губернаторов, лучше других понимавших социокультурную ситуацию в регионе.

Так, И. С. Тимирязев был сторонником изменения стратегии и тактики миссионерской деятельности в калмыцкой среде, считая, что православные проповедники должны владеть калмыцким языком и основами буддийской доктрины. Подобный подход позволил бы миссионерам проводить религиозные диспуты с буддийским духовенством, доказывая преимущество православия перед буддизмом.[1]

В 40–50-е гг. XIX в. к дискуссии о статусе и штате буддийской церкви калмыков подключается и научный мир России. Этнограф и археолог А. В. Терещенко посещал калмыцкие улусы в 40-е гг. XIX в. Материалы этой этнографической экспедиции легли в основу его статьи «Об обращении калмыков в православную веру». Автор характеризует религию калмыков как «идолопоклонство», свидетельствуя о запрете простолюдинам читать и изучать буддийское вероучение, посещать женщинам службы в хурулах.[2] А. В. Терещенко отмечал низкий образовательный уровень буддийского духовенства: многие из гелюнгов не владели тибетским языком, на котором были написаны все богослужебные книги, и отказывались объяснять доктрины буддизма.[3]

В 1857 г. профессор А. В. Попов, в тот период состоявший в штате МГИ, подает на имя министра М. Н. Муравьева докладную записку «О разных предположениях по устройству калмыцкого народа». Отметим, что

---

[1] РГИА. Ф. 383. Оп. 29. Д. 122. Л. 76.

[2] Терещенко А.В. О обращении калмыков в православную веру // Северная пчела. 1848. № 88. С. 352.

[3] Там же.

записка была составлена одним из авторитетных востоковедов своего времени. А. В. Попов (1808–1865 гг.) – русский монголовед и калмыковед, профессор Казанского университета, автор «Монгольской хрестоматии» (1836 г.) и «Грамматики калмыцкого языка» (1847 г.).[1] Ученый много путешествовал по Калмыцкой степи, был привлечен МГИ в качестве эксперта, сделал свои выводы о положении буддизма и буддийского духовенства у калмыков.

Примечательно, что А. В. Попов в целом положительно оценивал буддийскую церковь калмыков, считая ее идентичной классическому буддизму, подчеркивая приверженность монархическим традициям.[2] Вместе с тем духовенство калмыков как социальный институт подвергалось существенной критике исследователя. Автор считал, что буддийские монахи не пользуются былым авторитетом среди простолюдинов, и это в значительной степени облегчит правительству проведение столь необходимых реформ.

А. В. Попов предлагал определить штат больших хурулов в 20 человек, малых – в 13 человек, а также ограничить перемещение монахов пределами монастырских комплексов, определив фиксированную стоимость ритуалов.[3] Автор рассматривал предложенные им реформы как необходимые прежде всего для самого буддийского духовенства. Преобразования буддийской церкви, по мнению А. В. Попова, приведут к повышению нравственности и образованности монашеской общины. Кроме того, он предлагал усилить статус верховного ламы путем проведения открытых и всеобщих выборов высшим духовенством на «чрезвычайном духовном собрании».[4]

Во второй половине XIX в. правительство России продолжило работу по поиску путей сокращения численности буддийского духовенства

---

[1] Ученые-исследователи Калмыкии (XVII–XIX вв.) / сост. П. Э. Алексеева. Элиста, 2006. С. 183.

[2] РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 395. Л. 13.

[3] РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 395. Л. 16 об.

[4] Там же. Л. 17 об.

калмыков. Понимая сложность поставленной задачи, министерские чиновники и региональные власти начинают формировать комплекс аргументов в пользу уменьшения штатов буддийских монастырей в калмыцких улусах. Чиновники разного уровня изучали эволюцию взаимодействия с буддийской церковью калмыков, системы управления калмыцкими улусами, влияние клерикальной элиты на социально-экономическую жизнь калмыцкого народа. Для формирования мотивационных аргументов в пользу реформы буддийской церкви калмыков привлекались и ученые-востоковеды.

В условиях активизации православной миссии в «буддийских регионах» во второй половине XIX в. подготовка миссионеров становится более системной, в связи с чем критика буддизма и буддийского духовенства в региональной православной прессе активизируется и становится более адресной.

В 1854 г. в Казанской духовной академии по решению Святейшего Синода было открыто «противобуддийское» (монгольское) отделение, готовившее преподавателей и практикующих миссионеров. Первым преподавателем отделения, просуществовавшего до 1872 г., стал А. А. Бобровников – один из исследователей и критиков калмыцкого буддизма.[1]Ученый-востоковед, выпускник и преподаватель Казанской духовной академии А. А. Бобровников был автором «Грамматики монголо-калмыцкого языка», исследовал культуру и быт калмыцкого народа в ходе экспедиции 1846 г.[2] В своем «Очерке религиозного состояния калмыков» (1865 г.) он отмечал хорошее знание буддийским духовенством калмыцких

[1] Колесова Е.В. Формы подготовки преподавателей миссионерского противобуддийского (монгольского) отделения Казанской духовной академии (вторая половина XIX в. – 1917 г.) // Запад-Восток: науч.-практ. ежегодник. 2013. № 6. С. 48.

[2] Ученые-исследователи Калмыкии (XVII–XIX вв.) / сост. П. Э. Алексеева. Элиста, 2006. С. 41.

улусов тибетского языка при слабом знакомстве гелюнгов с канонами буддизма.[1]

Традиционная для православной критики буддизма безапелляционность была характерна и для критиков калмыцкого буддизма. Поверхностное знакомство с религиозной ситуацией в калмыцких улусах в течение нескольких месяцев позволяло исследователю делать выводы о глобальном кризисе калмыцкого буддизма и неквалифицированности буддийского духовенства. В той же работе А. А. Бобровников приходит к выводу о том, что калмыки плохо знакомы с основами буддизма и не являются религиозными. Религиозность общества поддерживается исключительно силами духовенства, мотивированного не религиозными убеждениями, а корыстными побуждениями.[2]

В 1884 г. на монгольском отделении Казанской духовной академии была открыта кафедра истории и обличения ламаизма.[3]

Активное участие в дискуссиях о перспективах изменения социально-политического статуса калмыцкого буддийского духовенства и буддийской церкви во второй половине XIX в. принял К. И. Костенков – главный попечитель калмыцкого народа, уделявший в своей работе в калмыцких улусах большое внимание сокращению штатов буддийских монастырей. К. И. Костенков писал, что значительное число представителей буддийского духовенства, в сравнении со светским населением Калмыцкой степи, побудило его изучить буддийскую традицию калмыков, которая рассматривалась им основным препятствием распространению в калмыцком народе грамотности, оседлой культуры и православного христианства.[4]

В своих статьях, обращениях в правительство и законопроектах К. И. Костенков подвергал острой критике калмыцкий буддизм и буддийское

---

[1] Бобровников А.А. Очерк религиозного состояния калмыков // Православное обозрение. 1865. № 7–8. С. 335–336.

[2] Там же. С. 351.

[3] Бобровников А.А. Очерк религиозного состояния калмыков // Православное обозрение. 1865. № 7–8. С. 51.

[4] РГИА. Ф. 381. Оп. 8. Д. 3736. Л. 11.

духовенство, обвиняя их в обострении социально-экономической ситуации в Калмыцкой степи. Вместе с тем, по его мнению, ограничительная политика в отношении буддийского духовенства калмыков не должна была вызывать противодействия со стороны широких слоев населения калмыцких улусов. К. И. Костенков считал, что необходимо сокращать количество буддийского духовенства таким образом, чтобы это не вызывало у калмыцкого народа противодействия и осталось незаметным.[1]

Для К. И. Костенкова буддийское духовенство являлось постоянным источником смуты в калмыцком обществе. По мнению главного попечителя, буддийское духовенство, пользуясь своим влиянием на народ, в ханское время провоцировало многочисленные волнения,[2] продолжая оставаться инициатором антиправительственной деятельности в калмыцких улусах и в начале XIX в. К. И. Костенков приводил сведения о том, что в 1815 г. гелюнги спровоцировали беспорядки в Эркетеневском улусе, для подавления которых командующий войсками на Кавказской линии генерал-майор И. П. Дельпоццо командировал в улус войска во главе с майором Поповым.[3]

Для К. И. Костенкова буддийские священнослужители не являлись носителями калмыцких национальных традиций, духовности и нравственности. Главный попечитель считал, что невежественное праздное духовенство калмыков не обладало даже элементарными знаниями в области буддийской доктрины.[4] На этом фоне, по его мнению, меры правительства против буддийского духовенства «слишком слабы относительно существующего зла», а существование язычества среди народа, живущего в окружении христиан, – вопиющая аномалия.[5]

---

[1] Костенков К.И. О распространении христианства у калмыков // Астрахан. епархиал. вед. 1892. № 23. С. 742.

[2] Костенков К.И. О распространении христианства у калмыков // Астрахан. епархиал. вед. 1892. № 13–14. С. 393.

[3] Костенков К.И. О распространении христианства у калмыков // Астрахан. епархиал. вед. 1892. № 13–14. С. 400.

[4] Костенков К.И. О распространении христианства у калмыков // Астрахан. епархиал. вед. 1892. № 13–14. С. 381.

[5] Там же. С. 400.

Несмотря на свое критическое отношение к буддийскому духовенству, К. И. Костенков адекватно оценивал статус буддийской церкви в калмыцком обществе. Так, он рекомендовал осуществлять православную миссионерскую деятельность в тех регионах, где меньше численность буддийского духовенства и есть возможность посещать православную церковь.[1]

Антибуддийская полемика активно проводилась на страницах журнала «Астраханские епархиальные ведомости», выходившего с сентября 1875 г. Уже в первом номере журнала его основатель и председатель Астраханского епархиального комитета православного миссионерского общества епископ Хрисанф предложил активизировать православную проповедь среди калмыков. Проанализировав причины неудач православной миссии в калмыцких улусах в XVIII–XIX вв., он отметил индифферентизм населения к учению буддизма, видимое сочувствие простолюдинов к христианству, определив необходимость изучения буддийского вероучения православными проповедниками.[2]

В своей речи на крещение Церен Надмит Тюменя 19 октября 1875 г. епископ Хрисанф особо отмечал значимость обращения представителя аристократического рода в «истинную веру», которое может стать примером для соплеменников.[3]

Активным критиком буддийского духовенства калмыков на страницах «Астраханских епархиальных ведомостей» в 70-е гг. XIX в. был А. И. Воронцов. Выпускник Астраханской духовной семинарии, Казанской духовной академии А. И. Воронцов был членом архивной комиссии Астраханской духовной консистории и Петровского общества

---

[1] Костенков К.И. О распространении христианства у калмыков // Астрахан. епархиал. вед. 1892. № 23. С. 737.

[2] Хрисанф (епископ). Предложения председателя Астраханского епархиального комитета православного миссионерского общества // Астрахан. епархиал. вед. 1875. № 1. С. 11–12.

[3] Хрисанф (епископ). Речь к новопросвещенному светом веры Христовой владельцу калмыцкого Хошеутовского улуса // Астрахан. епархиал. вед. 1875. № 9. С. 8.

исследователей Астраханского края.[1] Исследователь выступал последовательным критиком калмыцкого буддизма и буддийских священнослужителей, посвятив им значительное количество своих публикаций в 70-е гг. XIX в.

В статье «Об астраханских калмыках» А. И. Воронцов анализировал состояние буддизма на Нижней Волге. По мнению православного публициста, калмыцкий буддизм отличался «нетрадиционностью» и значительно отошел от канонов и ритуальных традиций первоначального буддизма.[2] При этом автор не приводил аргументы в пользу своего тезиса, а также сравнительную характеристику индийского, тибетского и калмыцкого буддизма. Вместе с тем это положение А. И. Воронцова дублировали практически все региональные критики буддизма XIX–XX вв. Буддийское духовенство калмыков, с позиции А. И. Воронцова, также находилось в состоянии упадка.

Адепты «грубого идолопоклонства» не соблюдали монашеских обетов, были поверхностно знакомы с догматами буддизма и тибетским языком.[3] Миссионер отмечал, что на фоне кризиса традиционного буддизма православие имело значительные перспективы к распространению в калмыцких улусах. А. И. Воронцов свидетельствовал об уважительном отношении калмыков к христианству, православному духовенству и русским обычаям.[4]

В своих заметках о посещении резиденции князей Тюменей А. И. Воронцов отмечал, что простолюдины не знакомы с догматами буддизма, среди калмыков распространено двоеверие, они придерживаются взгляда о

---

[1] Котяева Л.М. Архивная комиссия Астраханской духовной консистории // Астрахан. краевед. чтения. 2009. Вып. 1. С. 262.

[2] Воронцов А.И. Об астраханских калмыках // Астрахан. епархиал. вед. 1875. № 2. С. 16.

[3] Там же. С. 17.

[4] Воронцов А.И. Об астраханских калмыках // Астрахан. епархиал. вед. 1875. № 2. С. 18.

родстве всех религий и с уважением отзываются о христианской религии.[1] Миссионер определял главного противника распространения православия в калмыцких улусах – буддийское духовенство, имевшее значительное влияние на невежественных простолюдинов.[2] А. И. Воронцов приводил факты непосредственного противодействия буддийского духовенства русификации калмыков. По его свидетельству, клерикальная элита калмыков запрещала рядовому духовенству разговаривать по-русски, видя в этом угрозу для буддизма и национальных традиций.[3]

В статье, посвященной современному положению калмыков, кочующих из Астраханской губернии, А. И. Воронцов останавливался на буддийском духовенстве калмыков, вновь подвергая его критике. Сам калмыцкий буддизм автор считал странной смесью многих религий, суеверий и философских систем.[4] Публицист подчеркивал некомпетентность буддийского духовенства в вопросах веры, вместе с тем отмечая сплоченность буддийских монастырских общин и зависимость калмыков в повседневной жизни от обрядов, проводимых духовенством.[5]

А.И. Воронцов связывал бедственное социально-экономическое положение калмыцкого народа с буддизмом и деятельностью буддийского духовенства. Он считал, что калмыцкий народ не умеет пользоваться правами, которыми его наделило Российское государство, вследствие невежества и воздействия духовенства, эксплуатирующего простолюдинов.[6]

А. И. Воронцов, как и большинство православных миссионеров XIX в., считал государственную политику по христианизации калмыков недостаточно активной. В этой связи он отмечал, что Русская православная

---

[1] Воронцов А.И. Несколько дней пребывания моего в Тюменевке // Астрахан. епархиал. вед. 1875. № 13. С. 12.

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] Воронцов А.И. Несколько слов о современном положении калмыков, кочующих в Астраханской губернии // Астрахан. епархиал. вед. 1876. № 22. С. 4.

[5] Там же. С. 6, 8.

[6] Воронцов А.И. Несколько слов о современном положении калмыков, кочующих в Астраханской губернии // Астрахан. епархиал. вед. 1876. № 23. С. 13–14.

церковь должна самостоятельно, не вмешиваясь в государственную политику, распространять христианство среди калмыков-язычников.[1] В более поздних статьях А. И. Воронцов предлагал меры по ограничению влияния буддийского духовенства на быт и культуру калмыцкого народа. Изоляция буддийского духовенства от паствы рассматривалась в качестве основной меры по русификации калмыков. Кроме традиционных для российского чиновничества и православного духовенства предложений по сокращению штатов буддийского духовенства, буддийских монастырей, регулированию численности внештатных духовных лиц, А. И. Воронцов предлагал переместить калмыцкого первосвященника для постоянного жительства в Астрахань, «…что снизило бы его зловредное влияние на калмыков».[2]

Проблема ассимиляции калмыков и преобразования их гражданского быта, по мнению А.И. Воронцова, не могла быть решена без ограничения участия в жизни калмыцкого общества буддийского духовенства. Именно духовенство было заинтересовано в сохранении патриархального быта, традиций и обычаев калмыцкого народа.[3]

Значительный вклад в дело православной миссии в среде калмыков внес П. А. Смирнов. Православный священник, преподаватель Астраханской духовной семинарии П. А. Смирнов более десяти лет занимался активной миссионерской деятельностью в калмыцких улусах, имел опыт общения с буддийским духовенством, был автором цикла статей о быте, культуре и религии калмыков. Он перевел на калмыцкий язык большой объем православной богослужебной литературы и являлся членом Общества археологии, истории и этнографии Казанского университета.[4]

---

[1] Воронцов А.И. Несколько слов о современном положении калмыков, кочующих в Астраханской губернии // Астрахан. епархиал. вед. 1876. № 23. С. 15.

[2] Воронцов А.И. Извлечение из путевого дневника, веденного в Астраханских калмыцких улусах // Астрахан. епархиал. вед. 1877. № 13. С. 9.

[3] Воронцов А.И. По вопросу о необходимости преобразования быта калмыков // Астрахан. епархиал. вед. 1878. № 49. С. 754.

[4] Смирнов П.А. Путевые записки по Калмыцким степям Астраханской губернии. Элиста, 1999. С. 244.

П. А. Смирнов, как и многие миссионеры, интересовался историей распространения православия среди калмыков в XVII–XIX в., анализировал причины относительной неудачи миссионерской деятельности, изучал быт и культуру калмыцкого народа.

Исследователь объяснял неудачу православной и протестантской миссии среди калмыков в XVIII в. тем, что калмыки, не знающие основ буддизма, и к другим религиям относились безразлично. По мнению миссионера, буддийское духовенство сознательно поддерживало безграмотность среди калмыцких простолюдинов, считая знания калмыцкой письменности привилегией светской и клерикальной элит.[1]

В своих исследованиях П.А. Смирнов уделял внимание и буддийскому духовенству, оценивая его негативно. Миссионер отмечал, что в XVII–XVIII вв. буддийское духовенство активно общалось с единоверцами из Тибета и Китая. После 1771 г. взаимообмен делегациями прекратился. П. А. Смирнов одобрял правительственный запрет на дипломатические и паломнические контакты калмыков с Тибетом с 1771 г.[2] Вместе с тем ограничение религиозных контактов повлияло на толкование вероучения и уровень подготовки регионального буддийского духовенства. Этим миссионер объяснял отказ калмыцкого духовенства во второй половине XIX в. от диспутов и объяснений основ буддизма иноверцам.[3]

Во второй половине XIX в. противодействие буддизму на национальных окраинах империи стало одним из направлений деятельности Святейшего Синода. Обер-прокурор Д. А. Толстой (1865–1880 гг.) обратил внимание на недостатки действующего положения о буддийском духовенстве и обратился в МВД для принятия мер по обеспечению активной

---

[1] Смирнов П.А. О походно-улусных церквях для калмыков, кочующих в Астраханском крае // Астрахан. епархиал. вед. 1878. № 29. С. 439.

[2] Там же.

[3] Смирнов П.А. Несколько слов о хурулах, богослужении и празднествах, отправляемых калмыками, кочующими в Астраханской губернии // Астрахан. епархиал. вед. 1879. № 20. С. 322.

проповеди православия среди носителей буддизма.[1] Большая часть обращения была посвящена буддийскому духовенству Сибири, вместе с тем ответный доклад МВД содержал характеристику религиозной ситуации и в Калмыцкой степи. В частности, чиновники МВД пришли к выводу, что «…по малочисленности калмыки не имеют особенного значения и осуждены на вымирание, если по каким-либо причинам не сольются с русским населением».[2]

Отношение обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева (1880–1905 гг.) к буддизму характерно для позиции российской бюрократии в конце XIX – начале XX вв. в целом. При том, что обер-прокурор считал буддизм незначительной конфессией, насильно навязанной простолюдинам светской элитой регионов, в неудачах миссии среди калмыков он винил именно буддийское духовенство. К. П. Победоносцев отстаивал необходимость монолитности общественного механизма, в котором религиозная принадлежность для него была неразрывно связана с национальной и государственной. В этой связи он считал необходимым активизировать контакты светских и духовных властей при строительстве новых буддийских храмов, ужесточить наказание для священнослужителей, совершавших требы для крещеных.[3]

С середины 80-х гг. XIX в. начинается антибуддийская пропагандистская кампания в «Церковном вестнике» и «Московских ведомостях», инспирированная обер-прокурором Святейшего Синода. В частности, архиепископ Вениамин в печати призывал ограничить участие буддистов в самоуправлении инородцев, сократить штаты монастырей и отказаться от государственной легитимации буддийского духовенства.[4]

---

[1] РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 423. Л. 13.

[2] Там же. Л. 17.

[3] Полунов А.Ю. Под властью обер-прокурора. Государство и церковь в эпоху Александра III. М., 1996. С. 99.

[4] Там же. С. 120.

В 80-е гг. XIX в. дискуссия о буддизме и буддийском духовенстве калмыков была продолжена и членами Астраханского православного епархиального миссионерского общества. В 1883 г. главный попечитель калмыцкого народа Н. О. Осипов обратился в общество с запиской о миссионерской деятельности среди калмыков, в которой отметил, что существование «племени низшей культуры среди многочисленного господствующего народа… не только неудобно, но и бедственно».[1]

Главный попечитель считал, что ранее бывшие военными союзниками калмыки к концу XIX в. находятся в бедственном положении и нуждаются в помощи российского государства и общества. По мнению Н. О. Осипова, достижению общих норм цивилизации калмыками мешает исповедуемое ими язычество.[2] В этой связи логичным был следующий тезис исследователя о том, что распространение христианства необходимо для развития быта и культуры калмыцкого народа, а христианизация поможет избавиться от многочисленного буддийского духовенства, живущего за счет общества. Н. О. Осипов выделял благоприятные условия для распространения христианства среди калмыков: незначительное распространение буддийского вероучения среди простолюдинов и религиозное невежество калмыцкого духовенства.[3] Вместе с тем исследователь признавал, что буддизм органически вписался в кочевой быт калмыцкого народа, духовенство оказывает посильную помощь населению, занимается медициной и астрологией, востребованными у калмыков. Н. О. Осипов приходит к выводу, что православному миссионеру необходимо сделаться столь же необходимым для населения калмыцких улусов, как и буддийские священнослужители.[4]

Секретарь Астраханской духовной консистории, коллежский советник Ф. М. Юштин стал автором работы «Обозрение мероприятий правительства

---

[1] Отчет Астраханского православного епархиального миссионерского общества за 1883 г. // Астрахан. епархиал. вед. 1884. № 8. С. 129.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 130.

[4] Там же.

к распространению христианства между калмыками» (1883 г.), составленной по поручению Астраханского епархиального комитета православного миссионерского общества. В работе Ф. М. Юштина был использован значительный комплекс источников по истории христианизации калмыков в XVII–XIX вв. Для автора буддизм – это «мрак суеверия языческого», а причины неудачи православной миссии среди калмыков состоят в отсутствии энергичных мер со стороны правительства, неопытности православных миссионеров и в многочисленности буддийского духовенства.[1]

Миссионер Улан-Эргенского стана К. С. Куранов в статье «Что удерживает астраханских калмыков в ламаизме и вообще затрудняет дело миссии у них» также считал, что одна из причин неудачи православной проповеди – значительное влияние духовенства на народ и владельцев.[2]

К концу XIX в. отношение православных священнослужителей и публицистов к буддийскому духовенству становилось все критичней, оценка перспектив проповеди в калмыцких улусах – все пессимистичней. В отчетной статье Астраханского епархиального комитета православного миссионерского общества за 1897 г. С. В. Малиновский приводит слова епископа Астраханского и Енотаевского Сергия: «В Астраханской губернии жатвы много, а делателей мало».[3] Тем самым епископ Сергий признавал существование кризиса в православной миссионерской деятельности в регионе. В том же отчете назывались и внешние препятствия для распространения православия в калмыцких улусах. По-прежнему немало препятствий православной миссионерской деятельности оказывали калмыцкая знать и буддийское духовенство, «подвергая ищущих крещения тайным и явным наказаниям».[4]

---

[1] Юштин Ф.М. Обозрение мероприятий правительства к распространению христианства между калмыками. Астрахань, 1883. С. 1.

[2] Куранов К.С. Что удерживает астраханских калмыков в ламаизме и вообще затрудняет дело миссии у них // Астрахан. епархиал. вед. 1884. № 10. С. 175.

[3] Малиновский С.В. Отчет Астраханского епархиального комитета православного миссионерского общества за 1897 г. // Астрахан. епархиал. вед. 1898. № 6. С. 215.

[4] Там же. С. 219.

В своем отчете о распространении православия в Калмыцкой степи в 1898 г. астраханские миссионеры определяли одним из факторов, повлиявшим на неудачу православной миссии, деятельность буддийского духовенства и поддерживавшей его калмыцкой знати. Калмыцкое духовенство продолжало оставаться «сильным препятствием на успех у проповеди», нойоны и зайсанги, в свою очередь, также активно мешали миссионерам, поддерживая кочевой уклад и буддизм в калмыцком народе.[1] Православные миссионеры приветствовали решение астраханских властей о допуске в хурульные ученики только мальчиков, прошедших курс обучения в Астраханском калмыцком училище, знавших русский язык. Такой принцип пополнения хурульных учеников, по мнению православных миссионеров, способствовал значительному сокращению буддийского духовенства в будущем. Увеличение численности буддийского духовенства – «…явление печальное для господствующей Православной церкви и радостное для одного ламайского духовенства».[2]

Необходимость консолидации социума многонациональной и поликонфессиональной Российской империи единой общегосударственной идеологией, каковой являлась идеология православия, предопределяла ограничение в отношении легитимных конфессий России. Правительство было вынуждено принимать существование духовенства других конфессий, стремясь интегрировать его в общегосударственную систему управления. Участие духовенства легитимных конфессий в социально-политической жизни не освобождало его от критики со стороны государства и Русской православной церкви, стремившихся уменьшить влияние инославного духовенства на общество. Схожую ситуацию можно отметить и в отношении буддийского духовенства калмыков.

---

[1] Космачевский А.Е. Отчет Астраханского епархиального комитета православного миссионерского общества за 1898 г. // Астрахан. епархиал. вед. 1899. № 8. С. 368.

[2] Там же. С. 369.

В XIX – начале XX вв. окончательно оформилась система взаимодействия российского правительства с буддийской церковью калмыков. Была законодательно оформлена система государственного регулирования, повлиявшая на социально-политическую активность буддийского духовенства. Отношение российской политической элиты и близких к ней общественных кругов к буддийскому духовенству было непримиримо критичным.

В ходе сенатской проверки Ф. И. Энгеля в 1827 г., ставшей отправной точкой в процессе создания нового положения об управлении калмыцким народом, были определены основные направления государственного регулирования буддийской церкви приволжских калмыков в XIX в.: сокращение численности духовенства, ограничение его влияния на социально-политические процессы наряду с легитимацией статуса клерикальной элиты калмыков и ее интеграцией в систему государственного аппарата.

Правительственной комиссией, в которую вошли курирующие калмыков министерства, губернские власти, разрабатывается новое законодательство об управлении калмыками, отвечавшее реалиям времени. В принятом в 1834 г. «Положении об управлении калмыцким народом», кардинально менявшем статус Калмыцкой степи, контролировавшейся МВД, на законодательном уровне началось включение буддийской церкви в аппарат региональной власти. Положение легитимировало привилегированный статус буддийской церкви в калмыцкой социально-политической системе, закрепляло клерикальную иерархию, восстанавливало должность ламы. Новым клерикальным органом региональной власти становилось Ламайское духовное правление. Статус клерикальной элиты Калмыцкой степи утверждался санкцией императора, окончательно становившимся единственный источником легитимации для буддийской церкви калмыков. Буддийская церковь калмыков была официально наделена властными полномочиями, круг которых был сужен до брачно-семейных и внутриобщинных дел. Однако официальный контроль над

буддистами был значительно усилен. Контроль над буддийским духовенством осуществляли как региональные органы власти, так и правительство.

Во второй половине 30-х гг. XIX в. астраханским губернатором И. С. Тимирязевым был инспирирован межведомственный диалог по вопросу реформирования калмыцкого законодательства. В своих проектах И. С. Тимирязев предлагал жестко регламентировать жизнь буддийской церкви, ограничивая ее влияние на простолюдинов, сократить число кочевых монастырей, используя стационарные хурулы при улусных ставках для приведения населения к оседлости. Ламайское духовное правление, не ставшее союзником правительства в ограничительной политике в отношении буддийской церкви, предлагалось значительно сократить. Предложения И. С. Тимирязева были взяты за основу в создании межведомственного комитета по модернизации калмыцкого законодательства, в котором приняли участие представители МГИ, МВД и Канцелярии Его Императорского Величества. Итогом работы комитета стало «Положение об управлении калмыцким народом», утвержденное 23 апреля 1847 г. Николаем I.

Новым законодательством, ставшим основным законодательным актом Калмыцкой степи вплоть до 1917 г., провозглашалась свобода исповедания буддизма приволжскими калмыками, отмечался привилегированный статус буддийской церкви. Менялась система управления буддийской церковью. Ламайское духовное правление, не оправдавшее себя, было ликвидировано. Децентрализованная буддийская церковь с трудом вписывалась в структурированный российский государственный аппарат. По законодательству 1847 г. особыми полномочиями наделялся лама, ставший российским чиновником регионального уровня и утверждаемый императором. В обязанности ламы входило управление буддийской церковью, контроль над которой осуществляли светские региональные и имперские власти. После принятия «Положения» 1847 г. штат буддийских монастырей был вновь значительно сокращен, введены ежегодные отчеты настоятелей монастырей. В 1849 г. по решению Военного совета военного

министерства в Калмыцком кочевье Войска Донского было значительно сокращено количество буддийских монастырей и уменьшен их штат. Сокращение численности буддийского духовенства в 50-е гг. XIX в. произошло и в Уральском казачьем войске. В 50-е гг. XIX в. буддийская церковь приволжских калмыков в переписке с правительственными чиновниками активно выступает против унификации ее штата и особенностей культовой практики с другими конфессиями империи, отстаивая необходимость сохранения численности монастырей.

Серьезной проблемой для буддийской церкви приволжских калмыков стало предписание Министерства государственных имуществ (6 сентября 1862 г.), запрещавшее обучение детей моложе 16 лет в монастырских школах Калмыцкой степи. Буддийская церковь калмыков, оторванная с конца XVIII в. от буддийских образовательных центров Китая и Тибета, лишалась возможности предоставлять специальное образование неофитам и в калмыцких монастырях. Только в 1881 г. было разрешено принимать в монастыри молодых послушников при условии прохождения ими курса улусных училищ и освоения русского языка.

Во второй половине XIX в. правительство обосновывает необходимость реформирования положения буддийской церкви калмыков – сокращения численности духовенства и монастырей. Однако проекты реформирования буддийской церкви, реализация которых позволяла бы ей эволюционировать и усиливала бы ее, не поддерживались властями.

Участие буддийского духовенства в социально-политической жизни калмыков было сопряжено с эволюцией законодательства, регулировавшего управление калмыцкими улусами.

В начале XIX в. правительством были ограничены паломнические поездки калмыков в Тибет, регламентированы поездки в бурятские монастыри. Смерть Собинг-ламы и попытка сформировать светскую и клерикальную династии в Дербетовском улусе светской и духовной элитами

вызывают кризис в буддийской церкви, выходом из которого стал временный отказ правительства от назначения первосвященника в Калмыцкой степи.

Бюрократизация, военизация и системный контроль над внутренней политикой империи затронули и управление иноверческими конфессиями. Правительство с конца XVIII в. осуществляло политику по регламентации деятельности буддийской церкви калмыков, видя в ней социально-политического противника ассимиляции и русификации калмыков, вырабатывало механизмы ограничительной политики, которые были реализованы правительством Николая I. Буддийское духовенство активно интегрируется в систему регионального административного аппарата, с 20-х гг. XIX в. входя в региональные органы власти.

Несмотря на стремление Николая I усилить этноконфессиональную монолитность империи, миссионерская деятельность Русской православной церкви в калмыцких улусах не получила значительного развития. Реализация «Положения» 1834 г. вносит во внутреннюю жизнь буддийской церкви новые инородные институты и нормы: выборы ламы под контролем правительства, Ламайское духовное правление как центральный административный и судебный клерикальный орган власти, систематическую отчетность монастырей и контроль со стороны правительства над их жизнью.

Подобная система взаимодействия помогала правительству контролировать ранее закрытую для влияния со стороны светских властей буддийскую церковь. Излишняя бюрократизация и подотчетность не способствовали внутренней эволюции и развитию основных институтов буддийской церкви (монастырское хозяйство, система образования, обменные паломничества). Буддийская церковь, насильно интегрируемая в российскую социально-политическую действительность законодательными инициативами правительства, теряла собственную идентичность. Для правительства России Ламайское духовное правление стало легитимным и подконтрольным органом клерикальной власти, который был необходим для

реализации основных задач в отношении буддийской церкви: сокращения ее численности и уменьшения влияния на общество. Несмотря на задачи, поставленные правительством перед Ламайским духовным правлением, верхушка буддийской церкви не предоставила властям легитимных механизмов сокращения штатов буддийских монастырей. Вопрос об обоснованности штатов монастырей оставался дискуссионным во взаимодействии российских властей и буддийского духовенства на протяжении рассматриваемого периода.

Вторая половина XIX – начало XX вв. – значительный период во взаимодействии буддийской церкви калмыков и Российского государства. Обеими сторонами был накоплен опыт политических контактов, анализ которого осуществлялся правительством в том числе для разработки «Положения» 1847 г. Буддийская церковь, в свою очередь, отстаивала свои позиции, ссылаясь на взаимодействие и законодательные акты XVIII–XIX вв. Правительство использовало тактику конструктивного сотрудничества с буддийским духовенством, реализуя свои социально-политические цели в калмыцких улусах (ассимиляция калмыков, распространение православия, интеграция их в российское общество, сокращение штата буддийского духовенства, вхождение буддийской церкви в систему управления неправославными конфессиями России), не обостряя ограничительную политику в отношении буддийской церкви.

Правительством делаются попытки интенсифицировать миссионерскую деятельность в калмыцких улусах для создания альтернативного клерикального института. С этой целью продолжается реализация экономических льгот для новообращенных, создаются православное братство Святого апостола Андрея Первозванного в Ставропольской губернии, Астраханский епархиальный комитет, Донской епархиальный комитет.

Необходимо отметить и незначительные успехи православной миссии в калмыцких улусах в рассматриваемый период. Отказавшись от политики

репрессивных реформ и резкого сокращения штатов, стремясь снизить риск социальных выступлений, правительство выбирает курс на системное ослабление буддийской церкви, ее отстранение от социально-политической и культурной жизни калмыков.

При выборах ламы калмыцкого народа правительство сознательно отвергало кандидатов, предложенных представителями калмыцких улусов. Во второй половине XIX в. на разных этапах поддержанные большинством владельцев улусов кандидатуры Эрдени Шара Тохаева, Арши Онгоджиева, Зодбо-Аракбы Самтанова, Очира Явонова, Баазы Менкеджуева были отклонены правительством.

В свою очередь, руководство буддийской церкви стремилось нейтрализовать действие законодательства 1847 г., целенаправленно обращаясь в правительство и формируя общественное мнение привилегированной части калмыцкого общества и простолюдинов, вынужденно нарушая законодательство, предпринимая меры по сохранению необходимых для функционирования монастырей штатов (введение новых должностей в монастырях, разделение монастырей на «большие» и «малые», основание новых монастырей, мемориальных и личных хурулов).

При незначительном сокращении штатов (а в отдельных монастырях и увеличении численности монахов) снизился образовательный уровень калмыцкого духовенства. Удаленность от центров буддийского образования, отсутствие системного обновления буддийской церкви, правительственные ограничения образовательного процесса для неофитов в монастырских школах снижали возможность получения буддийского образования. Проблема началась решаться только с открытием школ буддийской философии Цаннид-Чееря в начале XX в.

На основании анализа межведомственной правительственной переписки, миссионерских отчетов и трудов, православной публицистики, работ ученых-востоковедов можно выстроить систему восприятия

буддийской церкви калмыков российской властью и обществом в XIX – начале XX вв.

Для российской политической элиты буддийское духовенство оставалось виновником кризиса 1771 г., социально-политических кризисов начала XIX в., непроизводящим сословием, ослаблявшим экономическое положение калмыцких улусов. Несмотря на периодическое взаимодействие с буддийским духовенством и включение клерикальной элиты калмыков в систему регионального управления, буддийская церковь воспринималась правительством в качестве антисоциальной, политически опасной части калмыцкого общества. Буддийская церковь являлась существенной преградой на пути русификации, распространения светского образования и ассимиляции калмыцкого народа. Вместе с тем российская политическая элита осторожно относилась к дальнейшему реформированию буддийской церкви калмыков, признавая значительное влияние буддизма и духовенства на население, опасаясь обострения социально-политической ситуации в калмыцких улусах. Свое мнение по вопросу буддийской церкви имели чиновники Святейшего Синода, в XIX в. его обер-прокуроры неоднократно высказывались по поводу буддийского духовенства. Для Святейшего Синода буддизм являлся ослабленной, незначительной, теряющей паству конфессией, навязанной калмыцкому обществу светской и клерикальной элитами.

Калмыцкий буддизм и калмыцкая буддийская церковь стали объектами исследования ряда значительных российских востоковедов XIX – начала XX вв. Критике подвергались элитарность буддизма, слабое знакомство его носителей с доктриной учения, низкий образовательный уровень буддийского духовенства. Ученые-исследователи сходились во мнении о необходимости реформирования буддийской церкви и сокращения штатов буддийских монастырей.

Наиболее активными критиками калмыцкого буддизма и духовенства в XIX – начале XX вв. являлись региональные православные миссионеры и

публицисты. Основными тезисами достаточно активной критики были: противодействие буддийского духовенства православной миссии в калмыцких улусах, противодействие ассимиляции, упадок самой буддийской церкви и ее отход от первоначального буддизма, замкнутость и безграмотность буддийского духовенства, борющегося за сохранение традиционного быта и обычаев калмыцкого народа.

Политическая элита России, Русская православная церковь и ученые-исследователи не были настроены на диалог или комплексное изучение и понимание калмыцкого буддизма. Буддийская церковь калмыков воспринималась российским социально-политическим окружением как религиозный атавизм, сдерживающий развитие калмыцкого общества, его интеграцию в социокультурное пространство России.

В конце XIX–XX вв. этноконфессиональная политика Российской империи переживала кризис, являвшийся частью системного кризиса государственности, вызывавшего социально-политические противоречия в стране. Выходом из сложившейся ситуации стало принятие указа от 17 апреля 1905 г. и манифеста от 17 октября 1905 г., открывших новый этап взаимодействия правительства и буддийской церкви Российской империи.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Начало социально-политических контактов буддийской церкви калмыков и Российского государства относится к периоду добровольного вхождения улусов Хо-Урлюка в состав России в 30-е гг. XVII в. Российское государство, традиционно многонациональное и поликонфессиональное, формировало основы государственной политики в отношении управления религиозными конфессиями. Российская конфессиональная политика строилась на ряде принципов: доминирование государства; преобладание государственной религии (Русской православной церкви); поддержка государством клерикальной элиты, к которой относилось духовенство признанных конфессий, обладавшее особым социально-политическим статусом; проецирование опыта управления государственной религией на официальные конфессии.

К 30-м гг. XVII в. калмыцкая буддийская церковь представляла собой сформировавшийся надгосударственный, наднациональный клерикальный институт с теократической политической программой. В XVII в. буддийская церковь интегрируется в политическую систему ойратского союза, сформировав юридическую и социально-экономическую базу для преобладания в формирующихся ойратских ханствах. В Калмыцком ханстве во второй половине XVII в. буддийские иерархи легитимируют статус торгоутской династии авторитетом буддийской традиции, обеспечивая представительство и контакты в регионе, дипломатическое взаимодействие в ойратском союзе. Буддийская церковь стабилизирует социально-политическую ситуацию в Калмыцком ханстве во второй половине XVII в. Обладая опытом контактов с государственными системами, калмыцкая буддийская церковь стремится уже во второй половине XVII в. наладить политическое взаимодействие с Российским государством для обеспечения статуса субъекта государственной политики, действуя в рамках традиционной для буддизма концепции политического союза «двух

законов». В XVII в. в ситуации, когда российская власть не обладала достаточной информацией о роли буддийской церкви в Калмыцком ханстве, стремление к социально-политическому взаимодействию и контактам было односторонним.

В процессе политогенеза Калмыцкого ханства от системы покровительства к подданству в форме автономии в XVII – начале XVIII вв. буддийская церковь активно участвовала во внутренней и внешней политике ханства.

Политика России в отношении буддийской церкви калмыков видоизменялась вместе с эволюцией взаимодействия с Калмыцким ханством и калмыцкими поселениями на юге России.

Взаимодействие правительства с буддийской церковью строилось на прагматичной основе. Для обеспечения конструктивного взаимодействия с калмыцкой элитой, поддерживавшей военные операции России, сохранения социально-политической стабильности на южном фронтире страны правительство стремилось наладить контакты со всеми значительными институтами калмыцкого социума. В начале XVIII в. контакты Российского государства с буддийской церковью калмыков оставались в рамках сложившейся конфессиональной политики, основанной на относительной веротерпимости. В XVII – начале XVIII вв. правительство не обладало информацией о социально-политическом потенциале и возможностях буддийской церкви, ее структуре и организационных особенностях. Буддийская церковь не рассматривалась правительством в качестве субъекта региональной политики, чему способствовала ориентация духовенства на интеграцию буддийских монгольских ханств под клерикальным протекторатом Тибета. В политической доктрине буддийской церкви в XVII – начале XVIII вв. внешнеполитические цели доминировали над внутриполитическими.

Характерной особенностью взаимодействия Российского государства и буддийской церкви в XVII – первой половине XVIII вв. во внутренней

политике Калмыцкого ханства был относительный консенсус, реализация схожих целей и задач. Взаимодействие Российского государства и буддийской церкви калмыков эволюционирует в период «калмыцкого междоусобья» 20–30-е гг. XVIII в. Если на этапе вхождения калмыцких улусов в состав России в 30-е гг. XVII в. буддийская церковь не рассматривалась правительством в качестве субъекта региональной политики, то в условиях ослабления светской элиты ханства пророссийски настроенная клерикальная элита во главе с первосвященником Шакур-ламой становится основным союзником России в Калмыцком ханстве. Верхушка буддийской церкви и Российское государство преследовали в ханстве схожие задачи: стабилизацию внутриполитической ситуации, борьбу с оппозиционной частью светской элиты. Автохтонная часть буддийской церкви не являлась активным сторонником сближения с правительством, отстаивая интересы национальной светской элиты.

С 20-х гг. XVIII в. в условиях активных социально-политических контактов с пророссийской частью буддийской церкви калмыков правительство начинает формировать систему и подходы к взаимодействию с ее наиболее активными представителями. Общение Российского государства с буддийской церковью калмыков в XVIII – начале XX вв. строилось на основании двух подходов: прагматического и консервативного. Прагматический подход части российского чиновничества основывался на политическом взаимодействии с буддийской церковью и ее лидерами для реализации целей правительственной политики в калмыцких улусах. Он характеризовался временным заключением политических союзов, договоров, активизацией личных контактов, финансированием как отдельных представителей буддийского духовенства, так и ее ритуальной деятельности (паломнические поездки, строительство хурулов и реликвариев), привлечением буддийского духовенства к решению внутри- и внешнеполитических задач (переговоры с единоверцами из других регионов, стабилизация внутриполитической ситуации в калмыцких улусах,

политические консультации, информаторство). Прагматический подход допускал невмешательство во внутреннюю жизнь буддийской церкви калмыков, если это не затрагивало социально-политических интересов России. Сторонниками прагматического подхода являлись как региональные чиновники (астраханские губернаторы: А. П. Волынский, В. Н. Татищев, И. С. Тимирязев), так и представители министерств, курировавших калмыцкие улусы (А. В. Коханов, К. В. Нессельроде, Ф. И. Энгель, В. Д. Блудов). Несмотря на активное взаимодействие сторонников прагматического подхода с буддийском духовенством, буддизм рассматривался ими в качестве реакционной религиозной идеологии, буддийская церковь – как паразитический социальный институт. Временный политический союз с буддийской церковью для этой части правительства не означал отказ от поддержки миссионерской деятельности Русской православной церкви, предполагавшей христианизацию и ассимиляцию калмыков.

Представители консервативно-реакционного направления в правительстве не рассматривали буддийскую церковь в качестве временного политического союзника, выступая за ограничение влияния буддийской церкви на социально-политическую жизнь калмыцкого общества, активизацию миссионерской деятельности Русской православной церкви, сокращение численности духовенства и монастырей. К консервативно-реакционному направлению можно отнести Н. А. Бекетова, П. Н. Кречетникова, А. П. Ермолова, И. И. Попова. Отметим, что на политику России в отношении буддийской церкви калмыков влияли представители обоих направлений, участвовавшие в разработке и реализации законодательных актов по управлению калмыцкими улусами.

Во взаимодействии с буддийской церковью российское правительство в XVIII в. контактировало с разными, зачастую оппозиционными друг другу группировками клерикальной элиты. Временные политические союзы заключались как с автохтонной, так и с протибетски настроенной частью

буддийского духовенства. Социально-политическое взаимодействие правительства и буддийской церкви калмыков было неоднородным в своей интенсивности. Периоды активных контактов сменялись периодами стагнации. На этапе «калмыцкого междоусобия» при политическом доминировании протибетской группировки Шакур-ламы заинтересованность в политических контактах проявляли и буддийская церковь, и правительство. Для части клерикальной элиты союз с правительством был необходим для усиления собственных политических позиций в Калмыцком ханстве, что позволяло реализовать глобальные внешнеполитические задачи, создать условия для «восточного направления откочевки». Правительство, заключая союз с частью клерикальной элиты, приобретало информированного и авторитетного союзника, имевшего возможность реализовывать пророссийскую внутреннюю политику и лоббировать интересы правительства в ханстве.

В 20–30-е гг. XVIII в. буддийская церковь калмыков активно влияла внутреннюю и внешнюю политику Калмыцкого ханства. Военно-политическое поражение наместника Церен-Дондука в 1731 г. и доминирование Дондук-Омбо привели к усилению представителей оппозиционной части духовенства, которое добилось в 1735 г. экстрадиции из улусов верховного ламы со всем его окружением. После экстрадиции Шакур-ламы и верхушки протибетски настроенного духовенства активность взаимодействия правительства и буддийской церкви калмыков значительно снизилась. Светская элита ханства в периоды политической стабилизации оставляла буддийской церкви представительские функции, прибегая к буддийской легитимации собственного статуса в регионе и на внешнеполитической арене. Доминирование в Калмыцком ханстве автохтонной клерикальной элиты, не имевшей политических амбиций, меняет тактику правительства, привлекавшего к политическому сотрудничеству все группировки клерикальной элиты ханства, активизировав миссионерскую деятельность в калмыцких улусах.

Внешнеполитическая активность буддийской церкви калмыков, ее стремление легитимировать формирующуюся династию Дондук-Омбо в конце 30-х – начале 40-х гг. XVIII в. вызывает кризис во взаимодействии правительства и буддийского духовенства. Правительство начинает вытеснять буддийскую идеологию из социально-политической жизни Калмыцкого ханства.

«Кризисное взаимодействие» правительства и буддийской церкви калмыков продолжилось в 1741 г., когда астраханский губернатор В. Н. Татищев осуществлял политические консультации с буддийским духовенством группировок Дондук-Даши и ханши Джан. В период правления Дондук-Даши инициативу к взаимодействию проявляло как российское правительство, так и буддийская церковь калмыков. Правительство привлекало буддийскую церковь к переговорам с джунгарскими владельцами. Активные контакты духовенства и правительства на этом этапе позволили автохтонной части буддистов использовать российские власти для решения внутрицерковных противоречий. В 40-е гг. XVIII в. Дондук-Даши инспирирует репрессии в отношении духовенства улусов Джан, в конце 50-х гг. XVIII в. буддийская церковь Калмыцкого ханства использует правительство для нейтрализации джунгарской оппозиции в лице верховного ламы Делека. Меры по усилению дисциплины в буддийской церкви стали эффективны после дополнения законов 1640 г. «Токтолами» Дондук-Даши. Создание калмыцкой редакции ойратских законов было инспирировано светской и клерикальной элитами ханства и поддержано правительством после длительной переписки. Правительство было заинтересовано в дееспособной буддийской церкви, на определенных этапах являвшейся политическим союзником. Актуализированные законы Дондук-Даши регулировали внутреннюю жизнь буддийской церкви. Конструктивное политическое взаимодействие светской элиты и буддийской церкви с правительством позволяет организовать и реализовать посольство в Китай и Тибет в 1755–1757 гг. Посольство

восстановило взаимодействие буддийской церкви калмыков с иерархами тибетской школы Гелуг и правительством Китая, сформировавшее предпосылки для откочевки Убаши-хана в 1771 г.

Стагнация во взаимодействии правительства и буддийской церкви во внутренней политике Калмыцкого ханства в 60-е гг. XVIII в., отсутствие проправительственной группировки в клерикальной элите, предоставлявшей информацию о политических настроениях в среде буддийского духовенства, не позволили правительству нейтрализовать клерикальную элиту калмыков как активного участника подготовки и реализации откочевки 1771 г. Ослабление пророссийской группировки в буддийской церкви создало условия для реализации внешнеполитической доктрины калмыцкой буддийской церкви по объединению с единоверцами для политического усиления иерархов Тибета. Доктрина буддийского союза ойратских ханств, актуальная в конце XVII – начале XVIII вв., к 60-м гг. XVIII в. перестала отвечать политическим реалиям и интересам тибетских правителей. В условиях уничтожения Джунгарского ханства в 1758 г., политического доминирования Китая в Тибете, отсутствия в тибетской клерикальной элите политической оппозиции китайским властям откочевка калмыков в Джунгарию отвечала только политическим интересам Китая. Поводом для откочевки 1771 г. стали «подзывные грамоты Далай-ламы», апеллировавшие к присоединению калмыков к единоверцам.

Откочевка 1771 г., изменившая социально-политическую ситуацию на юге России, положившая конец Калмыцкому ханству, активизировавшая расселение калмыков на юге России, изменила и систему взаимодействия правительства с буддийской церковью калмыков. В пределах России после 1771 г. осталась незначительная часть буддийской церкви калмыков. Политически активная и наиболее авторитетная часть духовенства откочевала в Китай с Убаши-ханом. Негативно оценивая роль буддийского духовенства в событиях 1771 г., правительство перестает рассматривать буддийскую церковь в качестве временного политического союзника,

способного обеспечить внутриполитическую стабильность в калмыцких улусах. Участие буддийской церкви в социально-политической жизни калмыцких улусов, в значительной степени контролируемой правительством, ощутимо уменьшилось. Именно с конца XVIII в. правительство, негативно оценивавшее влияние буддийской церкви на калмыцкое общество, ориентируется на ограничение воздействия духовенства на светскую элиту и простолюдинов калмыцкого социума. Расценивая буддийскую церковь как непроизводящее сословие, ослаблявшее экономику калмыцких улусов, правительство с конца XVIII в. искало механизмы и способы для сокращения штата буддийского духовенства. Ослабление калмыцкой буддийской церкви отвечало интересам миссионерской политики Русской православной церкви в калмыцких улусах. В последней четверти XVIII в. начинается разработка и реализация системной ограничительной политики правительства в отношении буддийской церкви калмыков при сохранении политического взаимодействия региональных властей с лидерами клерикальной элиты. Практика «кризисного взаимодействия» была продолжена для стабилизации социально-политического положения калмыцких улусов. Отсутствие единого клерикального центра, изолированность от религиозных центров учения, фактическая автокефальность снижает роль буддийского духовенства в социально-политической жизни калмыцкого социума. Буддийская церковь калмыков перестает являться субъектом социально-политических процессов в регионе, становясь объектом ограничительной политики правительства.

Указы Павла I о восстановлении должности наместника и суда Зарго, жалованная грамота Собинг-багше были попыткой выхода из политического кризиса, сложившегося в Калмыцкой степи (в первую очередь в дербетских улусах) в конце XVIII в. Антикризисные меры, заметно усиливавшие часть светской и клерикальной элит, не рассматривались правительством как начало социально-политических реформ в калмыцких улусах. Указы Павла I официально признавали буддизм в качестве религии калмыков, юридически закрепляли автокефальность буддийской церкви и сакральный статус

российских императоров для калмыцких буддистов. С начала XIX в. именно российские императоры утверждали первосвященников буддийской церкви калмыков, что ранее осуществляли иерархи тибетской школы Гелуг. Признание буддийской церковью политического верховенства авторитета российского императорского дома над тибетскими иерархами, связь с которыми была временно утрачена, свидетельствовало об эволюции системы взаимодействия правительства и калмыцкой буддийской церкви от союзничества к подданству. Доктрина «двух законов», традиционная для взаимодействия духовенства и государства, попытка реализации которой была предпринята Шакур-ламой в 1724 г., осуществилась в результате указов Павла I.

В первой четверти XIX в. формируется новая система взаимодействия правительства и буддийской церкви калмыков, потерявшей статус союзника правительства и проводника правительственной политики. Политические институты ламы калмыцкого народа и калмыцкого наместника, восстановленные Павлом I, не вошли в политическую практику российского правительства. Создание клерикальной и светской династий Собинг-багши и Чучея Тундутова не было поддержано правительством Александра I, не заинтересованным в усилении политической самостоятельности национальных окраин. На смену практике наделения буддийской церкви социально-политическими привилегиями, подтверждавшими политический союз буддийского духовенства и правительства, приходит системная ограничительная политика. Отношение правительства к калмыцкой буддийской церкви эволюционировало на протяжении всего правления Александра I. Если в начале XIX в. буддийская церковь рассматривалась как традиционный и значительный социально-политический институт калмыцкого общества, то ко второй половине 20-х гг. XIX в. она окончательно приобретает статус объекта правительственной ограничительной политики. Правительственный бюрократический аппарат при Александре I сформировал комплекс представлений о калмыцком

обществе, его клерикальной и светской элитах, особенностях их взаимодействия, понимание необходимости их интеграции в систему регионального государственного управления. Интеграция и ослабление правительством буддийской церкви проходили параллельно, начиная с первой четверти XIX в.

Правительство легитимировало статус буддийской церкви калмыков и ее первосвященника. Духовенство, в свою очередь, официально признавало право российских императоров утверждать верховного ламу. Институт калмыцких лам впервые был признан правительством России как необходимый для управления и контроля над жизнью буддийской церкви.

При Александре I начинает проводиться системная национальная политика, признанная важнейшим направлением внутренней политики империи. Государство берет под контроль «инославные» конфессии, осуществляя целенаправленную христианизацию и русификацию национальных окраин. Буддийская церковь калмыков не стала на этом этапе объектом активной ограничительной политики правительства. Вместе с тем взаимодействие калмыцких буддистов с единоверцами Китая и Тибета было ограничено, в значительной степени были регламентированы контакты с бурятскими буддистами. Первосвященник буддийской церкви Войска Донского с начала XIX в. утверждался войсковым атаманом, регулировавшим и численность буддийского духовенства.

Вынужденная автокефальность буддийской церкви калмыков, назначение верховного ламы российским императором создавали основу для системных кризисов легитимности, возникавших после смерти очередного первосвященника, в процессе выборов нового ламы и в первые годы его правления.

Первый кризис буддийской церкви калмыков в начале XIX в. был вызван смертью Совинг-ламы в 1806 г. и стремлением духовенства Дербетовского улуса сформировать клерикальную династию. Политический кризис в Калмыцкой степи, обострению которого способствовали и

противоречия в калмыцкой буддийской церкви, позволили правительству временно отказаться от практики назначения ламы калмыков. Обострение социально-политического кризиса в улусах Калмыцкой степи вынуждает правительство привлечь калмыцкую элиту для обсуждения новой редакции национального законодательства. К участию в «Зензелинском съезде» 1822 г. были приглашены и представители клерикальной элиты, сыгравшие активную роль в процессе создания и обсуждения редакций законодательства. Дезинтеграция, улусная разобщенность, отсутствие клерикального центра в калмыцкой буддийской церкви стали одной из причин неудачного завершения законодательного съезда. Отсутствие консенсуса в калмыцких светской и духовной элитах повлияло на решение правительства самостоятельно разработать новое законодательство для управления Калмыцкой степью.

«Правила для управления калмыцкого народа» 1825 г. стали отправным документом в интеграции калмыцкой буддийской церкви в государственную систему управления. В первом правительственном акте XIX в. по управлению калмыцким народом буддийской церкви отводилось незначительное место. Вместе с тем по законодательству клерикальная элита официально привлекалась к регулированию брачно-семейных дел в калмыцких улусах и к работе в Комиссии калмыцких дел.

В период правления Николая I система регулирования жизни буддийской церкви калмыков была окончательно сформирована. При доминанте в государственной политике интересов православия – государственной религии и идеологии ограничительная политика в отношении калмыцкой буддийской церкви разрабатывалась и реализовывалась без использования радикальных мер, способных обострить социально-политическую ситуацию в калмыцких улусах. Создание и осуществление ограничительных положений и мер в отношении буддийской церкви калмыков строилось на комплексном анализе положения духовенства в калмыцком обществе, межведомственном диалоге, в рамках официальной

политики веротерпимости. Управление признанными конфессиями в Российской империи при Николае I осуществлялось в русле общей политики бюрократизации и военизации государственного аппарата и системного контроля над ним. С конца XVIII в. правительство планировало и проводило политику по ограничению, регламентации и интеграции буддийской церкви калмыков, рассматриваемой в качестве дестабилизирующего фактора социально-политической жизни калмыцких улусов, препятствия в процессе ассимиляции и христианизации калмыцкого народа. С конца XVIII в. вырабатывались направления ограничительной политики в отношении буддийской церкви, которые были реализованы после принятия «Положения об управлении калмыцким народом». Подготовке нового «Положения» предшествовали сенатская проверка калмыцких улусов, осуществленная Ф. И. Энгелем, и работа межведомственной комиссии по созданию нового законодательства. К работе над «Положением» в 30-е гг. XIX в. было привлечено Главное управление духовных дел иностранных исповеданий, что подтверждало значимость конфессионального вопроса в системе управления калмыками. По законодательству 1834 г. в Калмыцкой степи, переходившей под юрисдикцию МВД, было узаконено привилегированное положение буддийского духовенства, юридически закреплена клерикальная иерархия, восстановлена должность ламы. Духовенство продолжало привлекаться властями для разбора брачно-семейных дел. Контроль за буддийской церковью осуществлялся на улусном, губернском и министерском уровнях. «Положение» учреждало Ламайское духовное правление – клерикальный совещательный орган при первосвященнике. Клерикальная элита Калмыцкой степи (лама, члены Ламайского духовного правления) стала официально утверждаться санкцией императора после длительной процедуры выборов и утверждения кандидатур, в которых принимали участие региональные власти и калмыцкая светская элита. «Положение» 1834 г. окончательно закрепило автокефальность буддийской церкви Калмыцкой степи.

При направленности правительства на ассимиляцию и христианизацию обращение калмыков в православие при Николае I не стало массовым. Миссионерскую деятельность Русской православной церкви в калмыцких улусах в XIX в. нельзя оценивать как успешную. При ориентации консервативной части правительственных кругов на активизацию миссионерской деятельности, репрессивной ограничительной политики в отношении буддийской церкви такой курс не был поддержан правительством. С 30-х гг. XIX в. происходит бюрократизация и самой буддийской церкви калмыков, внутреннюю жизнь которой все активней контролирует правительство. Принимается и становится традиционной процедура выбора ламы. Ламайское духовное правление функционировало как одно из губернских ведомств. Буддийским монастырям вменялась система экономической и статистической отчетности и делопроизводства, что позволяло правительству контролировать доходы хурулов и их кадровую политику. Ранее закрытая для светских властей жизнь буддийского духовенства калмыков теперь строилась по законам Российской империи. Правительство, вводя системность в жизнь буддийской церкви калмыков, не стремилось усилить ее институты структурированностью. Главной целью правительственной политики было подчинение буддийского духовенства и ослабление его влияния на калмыцкое общество. Интеграция буддийской церкви калмыков в российскую административную систему и ее бюрократизация не были поступательными и эволюционными, навязывались правительством. Реформы административной жизни буддийской церкви калмыков происходили на фоне ограничительной политики правительства в отношении таких традиционных институтов, как обменное паломничество, внутримонастырская система образования, монастырская иерархия.

Вмешательство правительства во внутреннюю жизнь буддийской церкви калмыков наносило урон ее традиционности и идентичности. Несмотря на то, что выборы ламы проводились с участием всех улусов Калмыцкой степи, и они приводили к конфликтам в среде буддийского

духовенства. Итогом выборов не всегда было назначение претендента, получившего поддержку со стороны светской и клерикальной элит большинства улусов. Должность ламы получал претендент, устраивавший правительство. Основным вопросом взаимодействия правительства и буддийского духовенства, на решение которого был направлен диалог между буддистами и чиновниками, становится численность штатов буддийских монастырей. Во многом именно для решения этого вопроса были созданы Ламайское духовное правление и должность ламы. Клерикальная элита калмыков, получившая статус регионального чиновничества, активно привлекалась правительством к подготовке реформы буддийской церкви. Однако на протяжении всего периода существования Ламайского духовного правления буддийские иерархи не предоставили правительству легитимных механизмов для сокращения штата и количества монастырей, не найдя обоснования для этого ни в догматике классического буддизма, ни в традициях калмыцкой монашеской системы. Не придя к компромиссу с проправительственной частью буддийской церкви, российские власти сокращают численность буддийского духовенства приволжских и донских калмыков санкцией Николая I. Со второй половины 30-х гг. XIX в. активизируется межведомственный диалог по вопросу об очередном реформировании управления Калмыцкой степью. В правительственной среде вновь сформировалось два лагеря: прагматический и консервативный, каждый из которых предлагал свой вариант ограничительной политики в отношении буддийской церкви калмыков. Региональный опыт реализации «Положения» 1834 г. и аналитические записки астраханского военного губернатора И. С. Тимирязева легли в основу работы межведомственного комитета по модернизации калмыцкого законодательства. Итогом работы представителей МГИ, МВД и Канцелярии Его Императорского Величества стало «Положение об управлении калмыцким народом», утвержденное Николаем I 29 апреля 1847 г. В законодательстве, на основании которого управление Калмыцкой степью строилось до 1917 г., буддийской церкви

уделялось значительное место. В рамках имперской политики веротерпимости провозглашалась свобода исповедания буддизма в калмыцких улусах, подчеркивался особый, привилегированный статус буддийской церкви. Опыт взаимодействия правительства и калмыцкого духовенства в рамках законодательства 1834 г. показал недееспособность Ламайского духовного правления. Искусственно созданный правительством клерикальный орган власти не стал проводником правительственной политики, не легитимировал правительственные реформы буддийской церкви, не усилил подконтрольность калмыцких буддистов. Правительство упразднило неэффективный институт в новой редакции калмыцкого законодательства, наделив особыми полномочиями ламу, который получил статус регионального чиновника, утверждавшегося императором. Управление буддийской церковью калмыков формально осуществлял первосвященник, в то время как контроль над монастырями осуществляли региональные власти и курировавшие калмыцкие улусы министерства. Штат буддийских монастырей в Калмыцкой степи и Калмыцком кочевье Войска Донского был значительно сокращен после 1847 г. В 50-е гг. XIX в. сокращение штата монастырей калмыков было проведено правительством и в Уральском казачьем войске.

Со второй половины XIX в. активизируется взаимодействие буддийской церкви калмыцких улусов с правительством. Буддийские иерархи, ощутив угрозу самому существованию монастырской системы и традиционному укладу буддийского обрядового ритуала, вступают в диалог с правительственным аппаратом, доказывая необходимость сохранения дореформенного статуса духовенства. В свою очередь, правительство, обладая достаточной информацией о внутренней жизни буддистов, продолжает системную ограничительную политику, нейтрализуя ее влияние на калмыцкое общество. Буддийские иерархи интенсифицируют взаимодействие с региональными чиновниками и курировавшими калмыцкие улусы министерствами. Активизируется борьба за интересы буддийской

церкви и в калмыцких улусах. Буддийское духовенство прибегает к общественной защите собственных интересов. Обращения светской элиты и простолюдинов в правительство с просьбами о сохранении штата буддийских монастырей и традиционной системы хурульного образования становятся массовыми к концу XIX – началу XX вв. Однако правительство и во второй половине XIX в. избегало радикализации антибуддийской политики и активизации православного миссионерства в калмыцких улусах. В условиях глобальных реформ в Российской империи социально-политическая стабильность на национальных окраинах была важнее. Характерной особенностью взаимодействия буддийской церкви калмыков и правительства на этом этапе было стремление государства сохранить конструктивные контакты с важнейшим институтом калмыцкого общества. На фоне стремления правительства избежать социальных волнений в калмыцких улусах во второй половине XIX в. новое развитие получает православная миссионерская деятельность. Правительством создаются миссионерские организации для работы в калмыцких улусах: Православное братство Святого апостола Андрея Первозванного (Ставропольская губерния), Донской епархиальный комитет (Великое Войско Донское), Астраханский епархиальный комитет (Астраханская губерния). Несмотря на создание сети миссионерских организаций, успехи православных миссионеров в калмыцких улусах были незначительными.

Во второй половине XIX в. в правительственных кругах, в среде ученых-востоковедов, в региональных органах государственной власти возникает дискуссия о необходимости продолжения и активизации ограничительной политики в отношении буддийской церкви калмыков. Доводы в пользу сокращения штата буддийских монастырей были традиционны для правительственной антибуддийской риторики XIX в.: несоразмерная общей численности населения калмыцких улусов численность духовенства; экономический ущерб, наносимый содержанием буддийской церкви калмыцкому обществу; противодействие духовенства интеграции

калмыков в российское общество и христианизации калмыцких улусов; низкий образовательный уровень монашествующих; вмешательство буддийских иерархов в светские дела.

Несмотря на усиление в правительственных кругах во второй половине XIX в. консервативно-ограничительных настроений в отношении буддийской церкви, официальные власти не спешили обострять отношения с калмыцкими буддистами. Они избегали новых реформ и ограничительных мер в отношении калмыцких буддистов. Правительство, не заинтересованное в усилении поддержки буддийской церкви населением калмыцких улусов в ответ на усиление ограничительной политики, выбирает путь поступательного ослабления буддийского духовенства для ее окончательного вытеснения из социально-политической и культурной жизни калмыцкого народа. Во главе буддийской иерархии находились назначаемые санкцией правительства ламы, пользовавшиеся ограниченной поддержкой калмыцких улусов. Священнослужители, поддержанные большинством владельцев улусов (Эрдени Шара Тохаев, Арши Онгоджиев, Зодбо-Аракба Самтанов, Очир Явонов, Бааза Менкеджуев), не получали поддержку региональных властей на выборах ламы. На территории Области Войска Донского должность багши была упразднена с 1873 по 1905 гг. Ослабляя клерикальную элиту калмыков, правительство ограничивало возможность обновления духовенства вообще, запретив в 1862 г. обучение детей в монастырских школах Калмыцкой степи.

Вынужденная автокефальность буддийской церкви калмыков, ограничение паломничества и обучения в монастырях Китая и Тибета с начала XIX в. и без того в значительной степени ослабили образовательный уровень калмыцкого духовенства. Оторванность от религиозных центров буддизма калмыцкой буддийской церкви во второй половине XIX в. значительно усилилась. Изолированность калмыцких буддистов и политика правительства формировали новую буддийскую церковь, ограниченную в правах и идеологически ослабленную.

В борьбе за сохранение буддийской церкви клерикальная элита калмыцких улусов во второй половине XIX в. сознательно идет на нарушение действующего законодательства, скрывая от правительства истинную численность духовенства, вводя новые должности и институты в монастырях, их новую градацию. Формально признавая авторитет императора, правительства и региональных властей, буддийская церковь со второй половины XIX в. оказывает им скрытое противодействие, борясь за собственное существование.

Системный кризис российской государственности в конце XIX – начале XX вв. отразился и на этноконфессиональной политике, влиявшей на общую социально-политическую ситуацию в стране. Указ от 17 апреля 1905 г. и манифест от 17 октября 1905 г. внесли значительные изменения в положение и статус буддийской церкви калмыков.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

Неопубликованные источники

1. Архив внешней политики Российской империи историко-дипломатического управления Министерства иностранных дел Российской Федерации.

Ф. 119. Калмыцкие дела.

2. Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН.

Разряд II. Буряты и калмыки.

Ф. 44. Личный фонд А. М. Позднеева.

3. Архив Санкт-Петербургского института истории РАН.

Ф. 178. Астраханская приказная палата.

4. Государственный архив Астраханской области.

Ф. 1. Канцелярия астраханского гражданского губернатора.

Ф. 2. Канцелярия астраханского военного губернатора.

Ф. 394. Астраханская губернская канцелярия.

Ф. 1010. Астраханская приказная изба.

5. Научный архив Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.

Ф. 4. Отдел истории.

6. Национальный архив Республики Калмыкия.

Ф. 1. Главный пристав.

Ф. 9. Управление калмыцким народом.

Ф. 33. Калмыцкая канцелярия.

Ф. 35. Калмыцкая экспедиция при Астраханской губернской канцелярии.

Ф. 36. Состоящий при калмыцких делах при астраханском губернаторе.

Ф. 42. Ламайское духовное правление.

Ф. Р-145. Личный фонд Н. Н. Пальмова.

7. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки.

Ф. 590. Позднеевы Д. М. и А. М.

8. Российский государственный архив древних актов.

Ф. 119. Калмыцкие дела.

Ф. 248. Сенат и его учреждения.

9. Российский государственный исторический архив.

Ф. 381. Канцелярия министра земледелия.

Ф. 383. Первый департамент Министерства государственных имуществ.

Ф. 468. Кабинет Его Императорского Величества.

Ф. 796. Канцелярия Синода.

Ф. 797. Канцелярия обер-прокурора Синода.

Ф. 821. Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД.

Ф. 1072. Князя Э.Э. Ухтомского.

Ф. 1261. Второе отделение собственной Его Величества канцелярии.

Ф. 1284. Департамент общих дел МВД.

Ф. 1291. Земский отдел МВД.

Ф. 1374. Канцелярия генерал-прокурора Сената.

Ф. 1630. Дашковы.

10. Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук.

Разряд II. Рукописи трудов, переданные из библиотеки Академии наук.

Опубликованные источники

Законодательные акты

11. Антология памятников права народов Кавказа. – Элиста ; Ростов н/Д. : НПП «Джангар», 2012. – Т. 9. Памятники права калмыков. – 455 с.

12. Их Цааз («Великое уложение»). Памятник монгольского феодального права XVII в. Ойратский текст [пер., введ. и коммент. С. Д. Дылыкова]. – М. : Наука, 1981. – 148 с.

13. Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собрание первое : в 50 т. – СПб. : Тип. II отд-ния Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. – Т. 6. – 817 с.

14. Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собрание первое : в 50 т. – СПб. : Тип. II отд-ния Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. – Т. 7. – 933 с.

15. Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собрание первое : в 50 т. – СПб. : Тип. II отд-ния Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. – Т. 8. – 1004 с.

16. Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собрание первое : в 50 т. – СПб. : Тип. II отд-ния Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. – Т. 19. – 1083 с.

17. Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собрание первое : в 50 т. – СПб. : Тип. II отд-ния Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. – Т. 23. – 974 с.

18. Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собрание первое : в 50 т. – СПб. : Тип. II отд-ния Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. – Т. 26. – 880 с.

19. Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собрание первое : в 50 т. – СПб. : Тип. II отд-ния Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. – Т. 31. – 941 с.

20. Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собрание первое : в 50 т. – СПб. : Тип. II отд-ния Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. – Т. 34. – 959 с.

21. Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собрание первое : в 50 т. – СПб. : Тип. II отд-ния Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. – Т. 37. – 983 с.

22. Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собрание первое : в 50 т. – СПб. : Тип. II отд-ния Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. – Т. 38. – 1354 с.

23. Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собрание первое : в 50 т. – СПб. : Тип. II отд-ния Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. – Т. 40. – 761 с.

24. Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собрание второе : в 129 т. – СПб. : Тип. II отд-ния Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1836. – Т. 10. – 917 с.

25. Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собрание второе : в 129 т. – СПб. : Тип. II отд-ния Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1848. – Т. 12. – 783 с.

26. Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собрание второе : 129 т. – СПб. : Тип. II отд-ния Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1848. – Т. 22. – 951 с.

27. Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собрание второе : 129 т. – СПб. : Тип. II отд-ния Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1852. – Т. 26. – 753 с.

Сборники документов, материалов, справочные издания

28. Адрес-календарь, или общий штат Российской империи на 1847 г. : в 2 ч. – СПб. : Тип. при Императ. акад. наук, 1847. – Ч. 2. – 206 с.

29. Бентковский, И. В. Жилище и пища калмыков Большедербетовского улуса / И. В. Бентковский // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. – Ставрополь : Тип. губерн. правления, 1868. – Вып. 1. – С. 82–104.

30. Бентковский, И. В. Женщина-калмычка Большедербетовского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношениях улуса /

И. В. Бентковский // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. – Ставрополь : Тип. губерн. правления, 1869. – Вып. 2. – С. 141–167.

31. Бентковский, И. В. Калмыцкий календарь на 1870 г. / И. В. Бентковский // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. – Ставрополь : Тип. губерн. правления, 1870. – Вып. 3. – С. 151–164.

32. Бентковский, И. В. Объяснение калмыцких праздников (религиозных) / И. В. Бентковский // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. – Ставрополь : Тип. губерн. правления, 1876. – Вып. 7. – С. 23–34.

33. Высшие и центральные государственные учреждения России. 1801–1917 гг. / сост. Н. П. Ерошкин. – СПб. : Наука, 1998. – Т. 1. – 302 с.

34. Дипломатическое собрание дел между Россией и Китайским государством с 1619 по 1792 гг. / сост. Н. Н. Бантыш-Каменский. – Казань : Изд. В. М. Флоренским, 1882. – 565 с.

35. Международные отношения в Центральной Азии. XVII–XVIII вв. : док. и материалы / отв. ред. Б. П. Гуревич. – М. : Наука, 1989. – Кн. 2. – 375 с.

36. Министерская система в Российской империи: к 200-летию министерств в России / сост. В. П. Козлов. – М. : Рос. политич. энцикл., 2007. – 920 с.

37. Посольские книги по связям России с Калмыцким ханством 1672–1675 гг. : сб. док. / сост. : Н. М. Рогожин, М. М. Батмаев. – Элиста : Джангар, 2003. – 316 с.

38. Русско-китайские отношения в XVIII в.: материалы и документы. В 2 т. / сост. С. Л. Тихвинский. – М. : Наука, 1978. – Т. 1. – 585 с.

39. Русско-монгольские отношения. 1607–1636. Сборник документов / сост. : Р. М. Гатауллина, М. И. Гольман, Г. И. Слесарчук. – М. : Восточ. лит., 1959. – 350 с.

40. Сословно-правовое положение и административное устройство коренных народов Северо-Западной Сибири (конец XVI – начало XX вв.).

Сборник правовых актов и документов / сост. А. Ю. Конев. – Тюмень : Изд-во ИПОС СО РАН, 1999. – 238 с.

41. Ученые-исследователи Калмыкии (XVII–XIX вв.) / сост. П. Э. Алексеева. – Элиста : Джангар, 2006. – 251 с.

Нарративныее источники

42. Бакунин, В. М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов / В. М. Бакунин. – Элиста : Калмыц. книж. изд-во, 1995. – 158 с.

43. Габан Шараб. Сказание об ойратах / Шараб Габан // Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. – Элиста : Калмыц. книжн. изд-во, 1969. – С. 140–158.

44. Дугаров, Р. Н. «Дэбтэр-Чжамцо» – источник по истории монголов Кукунора / Р. Н. Дугаров. – Новосибирск : Наука, 1983. – 88 с.

45. Из «Истории Тибета» Пятого Далай-ламы [пер. с тиб. Р. Н. Крапивиной] // Буддизм в переводах : альм. / ред.-сост. Е. А. Торчинов. – СПб. : Андреев и сыновья, 1992. – Вып. 1. – С. 153–175.

46. Лунный свет: Калмыцкие историко-литературные памятники / ред.-сост. А. В. Бадмаев. – Элиста : Калмыц. книж. изд-во, 2003. – 475 с.

47. Мэн-гу-юму-цзи: записки о монгольских кочевьях [пер. с кит. П. С. Попова] // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. – СПб. : Изд-во П. О. Яблонского, 1895. – Т. 24. – С. 1–487.

48. Раднабхадра. Лунный свет: История рабджам Зая-Пандиты / Раднабхадра [пер. с ойрат. Г. Н. Румянцева, А. Г. Сазыкина]. – СПб. : Петерб. востоковедение, 1999. – 176 с.

49. Сказание о дербен-ойратах, составленное нойоном Батур-Убуши Тюменем // Калмыцкие историко-литературные памятники в русском

переводе [сост., ред., вступ. ст., предисл., коммент. А. В. Бадмаева]. – Элиста : Калмыц. книж. изд-во, 1969. – С. 13–48.

50. Сказание о хождении в Тибетскую страну Мало-Дербетского Бааза-багши [перевод с калмыц., примеч. А. М. Позднеева]. – СПб. : Тип. Императ. акад. наук, 1897. – 206 с.

51. Смирнов П. А. Путевые записки по Калмыцким степям Астраханской губернии / П. А. Смирнов. – Элиста : Калмыц. книж. изд-во, 1999. – 248 с.

52. Шара-туджи: монгольская летопись XVII в. / свод. текст, пер., введ. и прим. Н. П. Шастиной. – М. : Наука, 1957. – 200 с.

Периодические издания

53. Бадмаев, Н. В. Домашне-религиозный быт приволжских калмыков / Н. В. Бадмаев // Астрахан. вестн. – 1898. – № 3006. – С. 2–3.

54. Бобровников, А. А. Очерк религиозного состояния калмыков / А. А. Бобровников // Православ. обозрение. – 1865. – № 7–8. – С. 335–352, 495–510.

55. Воронцов, А. И. Извлечение из путевого дневника, веденного в астраханских калмыцких улусах / А. И. Воронцов // Астрахан. епархиал. вед. – 1877. – № 13. – С. 3–10.

56. Воронцов, А. И. Несколько дней пребывания моего в Тюменевке / А. И. Воронцов // Астрахан. епархиал. вед. – 1875. – № 13. – С. 10–12.

57. Воронцов, А. И. Несколько слов о современном положении калмыков, кочующих в Астраханской губернии / А. И. Воронцов // Астрахан. епархиал. вед. – 1876. – № 22. – С. 4–13.

58. Воронцов, А. И. Несколько слов о современном положении калмыков, кочующих в Астраханской губернии / А. И. Воронцов // Астрахан. епархиал. вед. – 1876. – № 23. – С. 13–16.

59. Воронцов, А. И. Об астраханских калмыках / А. И. Воронцов // Астрахан. епархиал. вед. – 1875. – № 2. – С. 14–20.

60. Воронцов, А. И. По вопросу о необходимости преобразования быта калмыков / А. И. Воронцов // Астрахан. епархиал. вед. – 1878. – № 49. – С. 754–756.

61. Гурий (архимандрит). Забытая жатва. Миссионерская деятельность среди приволжских калмыков / Гурий (архимандрит) // Православ. собеседник. – 1915. – № 1. – С. 3–49.

62. Гурий (архимандрит). Первая православная миссия калмыков и ее историческая жизнь / Гурий (архимандрит) // Православ. собеседник. – 1914. – № 2. – С. 271–327; № 3. – С. 434–492.

63. Космачевский, А. Е. Отчет Астраханского епархиального комитета православного миссионерского общества за 1898 г. / А. Е. Космачевский // Астрахан. епархиал. вед. – 1899. – № 8. – С. 366–373.

64. Костенков, К. И. О распространении христианства у калмыков / К. И. Костенков // Астрахан. епархиал. вед. – 1892. – № 13–14. – С. 381–404; № 16. – С. 469–478; № 20. – С. 624–634; № 23. – С. 735–743.

65. Костенков, К. И. Распространение христианства у калмыков / К. И. Костенков // Журн. Мин-ва народ. просвещения. – 1869. – Ч. 144. – С. 103–159.

66. Куранов, К. С. Что удерживает астраханских калмыков в ламаизме и вообще затрудняет дело миссии у них / К. С. Куранов // Астрахан. епархиал. вед. – 1884. – № 10. – С. 172–178.

67. Малиновский, С. В. Отчет Астраханского епархиального комитета православного миссионерского общества за 1897 г. / С. В. Малиновский // Астрахан. епархиал. вед. – 1898. – № 6. – С. 212– 221.

68. Отчет Астраханского православного епархиального миссионерского общества за 1883 г. // Астрахан. епархиал. вед. – 1884. – № 8. – С. 122–137.

69. Попов, А. В. Краткие замечания о приволжских калмыках / А. В. Попов // Журн. Мин-ва народ. просвещения. – СПб. : Тип. Акад. наук, 1839. – Ч. 22. – № 4. – С. 17–44.

70. Смирнов, П. А. Несколько слов о хурулах, богослужении и празднествах, отправляемых калмыками, кочующими в Астраханской губернии / П. А. Смирнов // Астрахан. епархиал. вед. – 1879. – № 20. – С. 322–326.

71. Смирнов, П. А. О походно-улусных церквях для калмыков, кочующих в Астраханском крае / П. А. Смирнов // Астрахан. епархиал. вед. – 1878. – № 28. – С. 425–430.

72. Смирнов, П. А. О походно-улусных церквях для калмыков, кочующих в Астраханском крае / П. А. Смирнов // Астрахан. епархиал. вед. – 1878. – № 29. – С. 439–443.

73. Терещенко, А. В. О обращении калмыков в православную веру / А. В. Терещенко // Север. пчела. – 1848. – № 88. – С. 351–352.

74. Хрисанф (епископ). Предложения председателя Астраханского епархиального комитета православного миссионерского общества / Хрисанф (епископ) // Астрахан. епархиал. вед. – 1875. – № 1. – С. 9–13.

75. Хрисанф (епископ). Речь к новопросвещенному светом веры Христовой владельцу калмыцкого Хошеутовского улуса / Хрисанф (епископ) // Астрахан. епархиал. вед. – 1875. – № 9. – С. 5–8.

76. Шестаков, П. Д. Некоторые сведения о распространении христианства у калмыков // Астрахан. епархиал. вед. – 1893. – № 9. – С. 249–262.

77. Шестаков, П. Д. Некоторые сведения по распространению христианства у калмыков / П. Д. Шестаков // Журн. Мин-ва народ. просвещения. – 1869. – Ч. 145. – С. 123–143.

Литература

78. Абаева, Л. Л. Институт перерожденцев (хубилганов) в буддийской традиции монгольских народов / Л. Л. Абаева // Власть. – 2016. – № 11. – С. 122–126.

79. Авляев, Г. О. Калмыцкие хурулы в XIX в. (история создания, административная система, приход, хозяйство) / Г. О. Авляев // Ламаизм в Калмыкии [ред. В. П. Дарбакова, А. И. Наберухин, Н. Л. Жуковская]. – Элиста : Изд-во Калмыц. науч.-исслед. ин-та языка, лит. и истории, 1977. – С. 56–69.

80. Адоратский, Н. (иеромонах). История Пекинской духовной миссии в первый период ее деятельности / Н. Адоратский // История Российской духовной миссии в Китае : сб. ст. [ред. С. Л. Тихвинский]. – М. : Изд-во Свято-Владимирского братства, 1997. – С. 14–164.

81. Алексеева, П. Э. О расселении калмыков на Дону / П. Э. Алексеева // Вестн. КИГИ РАН. – Элиста : Джангар, 2001. – Вып. 16. – С. 291–313.

82. Алексеева, С. И. Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России / С. И. Алексеева. – СПб. : Наука, 2003. – 276 с.

83. Амоголонова, Д. Д. Инославие в православном государстве: буддизм в позднеимперской России (на материалах Бурятии) / Д. Д. Амоголонова // Вестн. Калмыц. ин-та гуманитар. исслед. РАН. – 2017. – № 2. – С. 14–124.

84. Амоголонова, Д. Д. Религия и идентичность в Бурятии: конкуренция православия и буддизма в позднеимперский период (на материалах Санкт-Петербургских архивов) / Д. Д. Амоголонова, М. М. Содномпилова // Гос-во, религия, церковь в России и за рубежом. – 2017. – № 2. – С. 241–263.

85. Аюшеева, М. В. Распространение буддизма во Внутренней Монголии: деятельность Нейджи-тойна (1557–1653) и его учеников / М. В. Аюшеева // Гуманитар. вектор. – 2008. – № 3. – С. 100–107.

86. Бадмаев, А. В. Роль Зая-Пандиты в истории духовной культуры калмыцкого народа / А. В. Бадмаев. – Элиста : Республикан. тип., 1968. – 28 с.

87. Бакаева, Э. П. Богдо Далай-ламин хурул и этническая группа калмыков «богдоин шабинеры» / Э. П. Бакаева // Востоковедные исследования в Калмыкии : сб. науч. тр. [отв. ред. А. В. Цюрюмов]. – Элиста : Изд-во КГУ, 2007. – Вып. 2. – С. 56–62.

88. Бакаева, Э. П. Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки / Э. П. Бакаева. – Элиста : Калмыц. книж. изд-во, 1994. – 128 с.

89. Бакаева, Э. П. Буддизм в Калмыкии: основные этапы истории / Э. П. Бакаева // Буддизм России. – 2009. – № 42. – С. 9–18.

90. Бакаева, Э. П. Глава калмыцкой церкви (шаджин-лама): процедура избрания / Э. П. Бакаева // Рос. монголоведение. – М. : Ин-т востоковедения РАН, 2001. – Бюл. V. – С. 312–324.

91. Бакаева, Э. П. Из истории хурула «Джаран Кашар» / Э. П. Бакаева // Востоковедные исследования в Калмыкии : сб. науч. тр. [отв. ред. А. В. Цюрюмов]. – Элиста : Изд-во КГУ, 2006. – Вып. 1. – С. 50–55.

92. Бакаева, Э. П. Красношапочный ламаизм у калмыков? / Э. П. Бакаева // Обычаи и обряды монгольских народов [сост. А. Г. Митиров]. – Элиста : Изд-во Калмыц. науч.-исслед. ин-та истории, 1989. – С. 77–85.

93. Бакаева, Э. П. Ламаизм в Калмыкии XVII – начала XX вв.: историко-этнографическое исследование : автореф. дис. … канд. ист. наук / Э. П. Бакаева ; Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – М., 1989. – 23 с.

94. Бакаева, Э. П. Об этнических группах калмыков и буддийских хурулах Малодербетовского улуса Калмыцкой степи Астраханской губернии в конце XIX в. / Э. П. Бакаева // Вестн. Бурят. науч. центра СО РАН. – 2013. – № 2. – С. 91–112.

95. Барайдин, Б. Б. Буддийские монастыри / Б. Б. Барайдин // Orient : альм. – СПб. : Утпала, 1992. – Вып. 1. Буддизм и Россия. – С. 61–121.

96. Басхаев, А. Н. Буддийская церковь Калмыкии: 1900–1943 гг. / А. Н. Басхаев. – Элиста : Джангар, 2007. – 240 с.

97. Басхаев, А. Н. Положение калмыцкой ламаистской церкви в начале XX в. / А. Н. Басхаев // Теегин герл. – 1997. – № 6. – С. 88–95.

98. Батмаев, М. М. Внутренняя обстановка в Калмыцком ханстве в конце XVII в. / М. М. Батмаев // Из истории докапиталистических и капиталистических отношений в Калмыкии [сост. Л. С. Бурчинова]. – Элиста : Изд-во Калмыц. науч.-исслед. ин-та языка, лит. и истории, 1977. – С. 34–53.

99. Батмаев, М. М. Калмыки в XVII–XVIII вв. События, люди, быт / М. М. Батмаев. – Элиста : Калмыц. книж. изд-во, 1993. – 382 с.

100. Батмаев, М. М. Социально-политический строй и хозяйство калмыков в XVII–XVIII вв. / М. М. Батмаев. – Элиста : Джангар, 2002. – 400 с.

101. Батырева, С. Г. Старокалмыцкая живопись в фольклорной традиции калмыков / С. Г. Батырева // Калмыцкий фольклор (проблемы издания) [отв. ред. Н. Ц. Биткеев]. – Элиста : КНИИИФЭ, 1985. – С. 65–83.

102. Батырева, С. Г. Старокалмыцкое искусство : альбом / С. Г. Батырева. – Элиста : Калмыц. книж. изд-во, 1991. – 127 с.

103. Белоусов, С. С. Восстановление порядка и управления в калмыцких кочевьях после откочевки в 1771 г. в Джунгарию большей части калмыцкого народа / С. С. Белоусов // Вестн. Калмыц. ин-та гуманитар. исслед. РАН. – 2009. – № 2. – С. 30–33.

104. Беспрозванных, Е. Л. Буддизм и политика. Лидеры Тибета в XVII–XVIII вв. / Е. Л. Беспрозванных. – Волгоград : Изд-во ВГУ, 1998. – 202 с.

105. Беспрозванных, Е. Л. Калмыцко-китайские отношения на втором этапе (середина 20-х – середина 30-х гг. XVIII в.) / Е. Л. Беспрозванных // Стрежень : науч. ежегодник. – Волгоград : Издатель, 2002. – Вып. 1. – С. 147–153.

106. Беспрозванных, Е. Л. Китайские документы о принятии волжских калмыков в цинское подданство (1771 г.) / Е. Л. Беспрозванных // Вестн. Волгоград. гос. ун-та. Сер. 4. История. Регионоведение. Международные отношения. – 2003. – № 8. – С. 82–91.

107. Беспрозванных, Е. Л. Лидеры Тибета и их роль в тибето-китайских отношениях XVII–XVIII вв. / Е. Л. Беспрозванных. – Волгоград : Изд-во ВГУ, 2001. – 354 с.

108. Беспрозванных, Е. Л. Тибето-китайские отношения в XVII–XVIII вв. : учеб. пособие / Е. Л. Беспрозванных. – Волгоград : Изд-во ВГУ, 2005. – 118 с.

109. Бичурин (Иакинф), Н. Я. Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени / Н. Я. Бичурин (Иакинф). – Элиста : Калмыц. книж. изд-во, 1991. – 127 с.

110. Боваев, Б. Э. Клерикальная публицистика Калмыкии конца XIX – начала XX вв. о роли ламаистского духовенства / Б. Э. Боваев // Вопросы истории ламаизма в Калмыкии [сост.: Н. Л. Жуковская, А. Г. Митиров, Б. Б. Дякиева]. – Элиста : Изд-во Калмыц. науч.-исслед. ин-та истории, филологии и экономики, 1987. – С. 5–23.

111. Богоявленский, С. К. Материалы по истории калмыков в первой половине XVII–XVIII вв. / С. К. Богоявленский // Историч. зап. АН СССР. – 1939. – № 5. – С. 48–102.

112. Борисенко, И. В. Очерки по исторической географии Калмыкии. Дореволюционный период / И. В. Борисенко. – Элиста : КИОН АН СССР : О-во охраны памят. истории и культуры, 1991. – 229 с.

113. Борисенко, И. В. Численный состав калмыков в основных ареалах их расселения (XVIII – начало XX вв.) / И. В. Борисенко // Проблемы аграрной истории дореволюционной Калмыкии [отв. ред. К. П. Шовунов]. – Элиста : Изд-во Калмыц. науч.-исслед. ин-та истории, филологии и экономики, 1982. – С. 42–80.

114. Борманджанов, А. Э. Тайная калмыцкая миссия в Тибет / А. Э. Борманджанов // Теегин герл. – 1999. – № 5. – С. 76–96.

115. Броневский, В. Б. История Донского войска, описание Донской земли и Кавказских минеральных вод / Б. В. Броневский. – СПб. : Тип. экспедиции заготовления государств. бумаг, 1834. – Ч. 3. – 232 с.

116. Буддизм в социокультурных и политических процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы / отв. ред. Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ : Бурят. гос. ун-т, 2016. – 456 с.

117. Бюлер, Ф. А. Кочующие и оседло живущие в Астраханской губернии инородцы, их история и настоящий быт / Ф. А. Бюлер // Отечеств. зап. – СПб. : Тип. И. Глазунова, 1846. – Отд. 2. – Т. 47. – № 7. – С. 1–28; № 8. – С. 59–125; Т. 48. – № 10. – С. 57–94; Т. 49. – № 11. – С. 1–44.

118. Витевский, В. Н. И. И. Неплюев и Оренбургский край в прежнем его составе до 1758 г. / В. Н. Витевский. – Казань : Типолитография В. М. Ключникова, 1897. – Т. 1–2. – 630 с.

119. Вишленкова, Е. А. Религиозная политика: официальный курс и «общее мнение» России Александровской эпохи / Е. А. Вишленкова. Казань : Изд-во КГУ, 1997. – 189 с.

120. Волков, С. В. Ранняя история буддизма в Корее (Сангха и государство) / С. В. Волков. – М. : Наука, 1985. – 152 с.

121. Георги, И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей : в 4 ч. / И. Г. Георги. – СПб. : Императ. акад. наук, 1799. Ч. 4. Часть четвертая о народах монгольских, об армянах, грузинах, индийцах, немцах, поляках и о владычествующих россианах с описанием всех именований казаков, также История о Малой России и купно о Курландии и Литве. – 446 с.

122. Гмелин, С. Г. Путешествия по России для исследования трех царств естества : в 4 ч. / С. Г. Гмелин. – СПб. : Императ. акад. наук, 1777. – Ч. 2. – 361 с.

123. Голстунский, К. О. Монголо-ойратские законы 1640 г., дополнительные указы Галдан-хун-тайджия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши / К. О. Голстунский. – СПб. : Императ. акад. наук, 1880. – 143 с.

124. Гуревич, Б. П. Международные отношения в Центральной Азии XVII–XVIII вв. / Б. П. Гуревич. – М. : Наука, 1979. – 311 с.

125. Гурий (архимандрит). Донские калмыки и история их христианского просвещения по трудам Казанского миссионерского съезда / Гурий (архимандрит). – СПб. : Колокол, 1911. – 40 с.

126. Гурий (архимандрит). Очерки истории распространения христианства среди монгольских племен : в 2 т. / Гурий (архимандрит) – Казань : Централ. тип., 1915. – Т. 1. Калмыки. – 254 с.

127. Гурлянд, Я. И. Степное законодательство с древнейших времен по XVII столетие / Я. И. Гурлянд. – Казань : Типолитография Императ. ун-та, 1904. – 112 с.

128. Дагвадордж, Д. Ламаизм и его реакционная сущность : автореф. дис. … канд. филос. наук / Д. Дагвадордж ; Иркут. гос. ун-т им. А. А. Жданова – Иркутск, 1969. – 19 с.

129. Деев, С. Ю. Подготовка и проведение реформы 1892 г. / С. Ю. Деев // Вестн. КИГИ РАН. – 2003. – Вып. 18. – С. 178–194.

130. Деев, С. Ю. Проекты общественного административного и судебного устройства калмыков Астраханской губернии (1860–1882 гг.) / С. Ю. Деев // Вестн. КИСЭПИ. – 2003. – № 1. – С. 164–173.

131. Джунджузов, С. В. Истоки «буддистского инакомыслия», или почему оренбургские калмыки не стали христианами / С. В. Джунджузов // Буддизм Ваджраяны в России : история и современность : материалы конф. – СПб : Unlimited Space, 2009. – С. 321–331.

132. Дорджиева, Е. В. Далай-лама VII Галсан-Джамцо и его роль в подготовке «торгоутского побега» 1771 г. / Е. В. Дорджиева // Материальные и духовные основы калмыцкой государственности в составе России. К 360-

летию со дня рождения хана Аюки : материалы Междунар. науч. конф. (г. Элиста, 22–25 мая 2002 г.). – Элиста : Изд-во Калмыц. гос. ун-та, 2002. – С. 64–67.

133. Дорджиева, Е. В. Имперская политика по отношению к региональным элитам в первой половине XVIII в.: конфессиональный вопрос в Калмыкии / Е. В. Дорджиева // Федерализм. – 2008. – № 1. – С. 165–176.

134. Дорджиева, Е. В. Исход калмыков в Китай в 1771 г. / Е. В. Дорджиева. – Ростов-н/Д. : Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. – 212 с.

135. Дорджиева, Е. В. Конфессиональный вопрос в имперской политике по отношению к традиционной калмыцкой элите в XVIII в. / Е. В. Дорджиева // Изв. Самар. науч. центра РАН. – 2008. – Т. 10. – № 4. – С. 975–982.

136. Дорджиева, Г. Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII − начало XX вв.) / Г. Ш. Дорджиева. – Элиста : Джангар, 1995. – 128 с.

137. Дорджиева, Г. Ш. Буддизм Калмыкии в вероисповедной политике Российского государства (середина XVII – начало XX вв.) / Г. Ш. Дорджиева. – Элиста : Изд-во КГУ, 2012. – 203 с.

138. Дорджиева, Г. Ш. Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX – первой половине XX вв. / Г. Ш. Дорджиева. – М. : Ин-т рос. истории РАН, 2001. – 181 с.

139. Дорджиева, Г. Ш. Ламаистская церковь в Калмыкии как феодальный собственник и эксплуататор / Г. Ш. Дорджиева // Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма [сост. У. Э. Эрдниев]. – Элиста : Изд-во Калмыц. науч.-исслед. ин-та истории, филологии и экономики при Совете министров Калмыц. АССР, 1980. – С. 8–22.

140. Дорджиева, Г. Ш. Ламаистские хурулы (монастыри) и духовенство Калмыкии во второй половине XIX – начале XX вв. / Г. Ш. Дорджиева // Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма [сост. У. Э. Эрдниев]. – Элиста : Изд-во Калмыц. науч.-исслед. ин-та истории,

филологии и экономики при Совете министров Калмыц. АССР, 1980. – С. 23–43.

141. Дорджиева, Г. Ш. Ламы калмыцкого народа / Г. Ш. Дорджиева // Ойраты и калмыки в истории России, Монголии и Китая : материалы Междунар. науч. конф. (г. Элиста, 9–14 мая 2007 г.). – Элиста : Изд-во Калмыц. ин-та гуманитар. исслед. РАН, 2008. – С. 131–141.

142. Дорджиева, Г. Ш. Социальная роль ламаистской церкви в Калмыкии (последняя треть XVII – первая половина XIX в.) : автореф. дис. … канд. ист. наук / Г. Ш. Дорджиева ; АН СССР. Ин-т истории СССР. – М., 1976. – 23 с.

143. Дорджиева, Г. Ш. Социальные корни ламаизма и основные вехи его распространения среди ойратов и калмыков / Г. Ш. Дорджиева // Ламаизм в Калмыкии [ред. : В. П. Дарбакова, А. И. Наберухин, Н. Л. Жуковская]. – Элиста : Изд-во Калмыц. науч.-исслед. ин-та языка, лит. и истории, 1977. – С. 5–13.

144. Дуброва, Я. П. Быт калмыков Ставропольской губернии / Я. П. Дуброва. – Элиста : Калмыц. книж. изд-во, 1998. – 181 с.

145. Ермакова, Т. В. Классическая буддийская философия / Т. В. Ермакова, Е. П. Островская, В. И. Рудой. – СПб. : Лань, 1999. – 544 с.

146. Ерошкин, Н. П. Крепостническое самодержавие и его политические институты (первая половина XIX в.) / Н. П. Ерошкин. – М. : Мысль, 1981. – 252 с.

147. Есикова, Е. М. Миссионерская деятельность Русской православной церкви среди калмыков Оренбургской епархии (1859–1917 гг.) / Е. М. Есикова // Вестн. Челяб. гос. ун-та. – 2009. – № 28 (166). – Сер. История. – Вып. 34. – С. 134–141.

148. Железчиков, Б. Ф. Причины неудачи миссионерской деятельности сарептян среди калмыков / Б. Ф. Железчиков // Новости Сарепты. – 2008. – № 1. – С. 18–19.

149. Житецкий, И. А. Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. / И. А. Житецкий. – М. : Тип. М. Г. Волчанинова, 1893. – 73 с.

150. Жуковская, Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии / Н. Л. Жуковская. – М. : Наука, 1977. – 199 с.

151. Жуковская, Н. Л. Монголия: мир кочевой культуры / Н. Л. Жуковская. – М. : РИОР : ИНФРА-М, 2017. – 240 с.

152. Жуковская, Н. Л. О буддизме и буддистах / Н. Л. Жуковская. – М. : Ориенталия, 2013. – 480 с.

153. Загидулин, И. К. Исламские институты в Российской империи: мечети в европейской части России и Сибири / И. К. Загидулин. – Казань : Татар. книж. изд-во, 2007. – 416 с.

154. Захаров, В. Ю. Конституционализм как вариант модернизации российского абсолютизма в конце XVIII – первой половине XIX вв. / В. Ю. Захаров // Рос. история. – 2011. – № 6. – С. 31–52.

155. Златкин, И. Я. Зая-Пандита как политический деятель / И. Я. Златкин // 320 лет старокалмыцкой письменности : материалы науч. сес. [ред. Д. А. Павлов]. – Элиста : Калмыц. книж. изд-во, 1970. – С. 21–40.

156. Златкин, И. Я. История Джунгарского ханства (1635–1758) / И. Я. Златкин. – М. : Наука, 1983. – 334 с.

157. Златкин, И. Я. Очерки новой и новейшей истории Монголии / И. Я. Златкин. – М. : Изд-во восточ. лит., 1957. – 300 с.

158. Зудина, В. Н. Ставропольские калмыки и буддизм в пространстве юго-восточного фронтира Европейской России в XVIII–XIX вв. (к вопросу о сохранении традиционной веры) / В. Н. Зудина // Вестн. Самар. гос. ун-та. – 2012. – № 8/2. – С. 87–100.

159. Иноуэ, Т. О разработке «Положения об оспопрививании в Калмыцких улусах (1839 г.)» (по материалам переписки И. С. Тимирязева и П. Д. Киселева) / Т. Иноуэ // Астрахан. краеведч. чтения : сб. статей [ред.

А. А. Курапов]. – Астрахань : Изд. Сорокин Р. В., 2013. – Вып. 5. – С. 191–195.

160. Ислаев, Ф. Г. Религиозная политика Российского государства и ее реализация в Волго-Уральском регионе : автореф. дис. … д-ра ист. наук / Ф. Г. Ислаев ; Казанский гос. ун-т. – Казань, 2005. – 38 с.

161. История Калмыкии с древнейших времен до наших дней : в 3 т. / сост. : К. Н. Илюмжинов, К. Н. Максимов, Н. Г. Очирова. – Элиста : Герел, 2009. – Т. 1. – 848 с.

162. История Калмыкии с древнейших времен до наших дней : в 3 т. / сост. : К. Н. Илюмжинов, К. Н. Максимов, Н. Г. Очирова. – Элиста : Герел, 2009. – Т. 3. – 752 с.

163. История Монгольской Народной Республики / гл. ред.: А. П. Окладников, Ш. Бира. – М. : Наука, 1983. – 661 с.

164. Калмыки / отв. ред.: Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская. – М. : Наука, 2010. – 568 с.

165. Калмыцкая степь по исследованиям Кумо-Манычской экспедиции под начальством К. И. Костенкова / сост. К. И. Костенков – СПб. : В. Безобразов и К^0, 1868. – Разд. 3. – С. 1–175.

166. Капустин, Р. Е. Формирование и деятельность органов местного самоуправления у бурят Забайкалья в XIX в. / Р. Е. Капустин // Гуманитар. исслед. в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2012. – № 3. – С. 54–58.

167. Карагодин, А. И. К истории шабинеровского сословия приволжских калмыков / А. И. Карагодин // Ламаизм в Калмыкии [ред.: В. П. Дарбакова, А. И. Наберухин, Н. Л. Жуковская]. – Элиста : Изд-во Калмыц. науч.-исслед. ин-та языка, лит. и истории, 1977. – С. 34–47.

168. Карагодин, А. И. Калмыцкое духовенство в XVII – первой половине XIX вв. / А. И. Карагодин // Вопросы истории ламаизма в Калмыкии [сост.: Н. Л. Жуковская, А. Г. Митиров, Б. Б. Дякиева]. – Элиста : Изд-во Калмыц. науч.-исслед. ин-та истории, филологии и экономики, 1987. – С. 5–23.

169. Карагодин, А. И. Хозяйство и общественно-политический строй приволжских калмыков в последней трети XVIII – первой половине XIX вв. / А. И. Карагодин. – Запорожье : Рукопись, 1988. – 150 с.

170. Китинов, Б. У. К вопросу о роли алтайских лам в истории буддизма у калмыков в середине XVIII в. / Б. У. Китинов // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность [сост.: Н. Д. Алмадакова, А. С. Суразаков. – Горно-Алтайск : Изд-во Горно-Алт. ин-та гуманитар. исслед., 1999. – С. 136–143.

171. Китинов, Б. У. Основные этапы распространения и особенности буддизма у ойратов : автореф. дис. … канд. ист. наук / Б. У. Китинов ; Московский гос. ун-т. – М., 1996. – 25 с.

172. Китинов, Б. У. Религиозные традиции Тибета в истории буддизма у калмыков / Б. У. Китинов // Геше Вангьял. Драгоценная лестница [сост. В. П. Андросов]. – Элиста : Калмыц. книж. изд-во, 1994. – С. 194–214.

173. Китинов, Б. У. Светская и духовная власть у ойратов и калмыков в XVII – в середине XVIII вв. / Б. У. Китинов // Вестн. МГУ. – Сер. 13. Востоковедение. – 2000. – № 4. – С. 87–97.

174. Китинов, Б. У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.) / Б. У. Китинов. – М. : Т-во науч. изд. КМК, 2004. – 190 с.

175. Кичиков, М. Л. Исторические корни дружбы русского и калмыцкого народов: образование калмыцкого государства в составе России / М. Л. Кичиков. – Элиста : Калмыц. книж. изд-во, 1966. – 151 с.

176. Кичиков, М. Л. Образование Калмыцкого ханства / М. Л. Кичиков. – Элиста : Калмыц. книж. изд-во, 1994. – 120 с.

177. Козин, С. А. Джангариада: героическая поэма калмыков / С. А. Козин. – М. ; Л. : Изд-во Акад. наук, 1940. – 250 с.

178. Колесник, В. И. Институт ханской власти у калмыков в XVII–XVIII вв. / В. И. Колесник. – Элиста : Джангар, 1996. – 21 с.

179. Колесник, В. И. Последнее великое кочевье: переход калмыков из Центральной Азии в Восточную Европу и обратно в XVII–XVIII вв. / В. И. Колесник. – М. : Восточ. лит., 2003. – 285 с.

180. Колесова, Е. В. Формы подготовки преподавателей миссионерского противобуддийского (монгольского) отделения Казанской духовной академии (вторая половина XIX в. – 1917 г.) / Е. В. Колесова // Запад-Восток. Науч.-практ. ежегодник. – 2013. – № 6. – С. 48–56.

181. Команджаев, А. Н. Положение ламаистской церкви в калмыцком обществе (конец XIX – начало XX вв.) / А. Н. Команджаев // Orient. – 1992. – Вып. 1. – С. 145–151.

182. Кондаков, Ю. Е. Государство и православная церковь в России: эволюция отношений в первой половине XIX в. / Е. Ю. Кондаков. – СПб. : РНБ, 2003. – 360 с.

183. Корнев, В. И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии / В. И. Корнев. – М. : Наука, 1983. – 248 с.

184. Корнев, В. И. Тайский буддизм / В. И. Корнев. – М. : Наука, 1973. – 167 с.

185. Корсункиев, И. К. Программа обучения в школах при калмыцких хурулах / И. К. Корсункиев // Ламаизм в Калмыкии [ред.: В. П. Дарбакова, А. И. Наберухин, Н. Л. Жуковская]. – Элиста : Изд-во Калмыц. науч.-исслед. ин-та языка, лит. и истории, 1977. – С. 70–77.

186. Костенков, К. И. Исторические и статистические сведения о калмыках, кочующих в Астраханской губернии. Составил главный попечитель калмыцкого народа генерал-майор К. Костенков / К. И. Костенков. – СПб. : С. Нусвальта, 1870. – 170 с.

187. Костенков, К. И. Результаты переписи Калмыцкого народа, произведенной в декабре 1868 г. / К. И. Костенков // Тр. Астрахан. губерн. статист. комитета. – Астрахань : Губерн. тип., 1869. – Вып. 1. – С. 148–163.

188. Костенков, К. И. Статистико-хозяйственное описание Калмыцкой степи / К. И. Костенков. – СПб. : Тип. В. Безобразова и Комп., 1868. – 168 с.

189. Костикова, М. Н. Вероисповедная политика Министерства народного просвещения в учебных округах Российской империи в XIX в. / М. Н. Костикова. – Курск : Изд-во КГПУ, 2001. – 208 с.

190. Котяева, Л. М. Архивная комиссия Астраханской духовной консистории / Л. М. Котяева // Астрахан. краевед. чтения : сб. ст. [ред. А. А. Курапов]. – Астрахань : Изд. Сорокин Р.В., 2009. – Вып. 1. – С. 262–266.

191. Кудрявцев, Ф. А. История бурят-монгольского народа от XVII в. до 60-х г. XIX в. : очерки / Ф. А. Кудрявцев. – Л. : Изд-во Акад. наук, 1940. – 242 с.

192. Кузнецов, Н. Д. Управление делами иностранных исповеданий в России в его историческом развитии / Н. Д. Кузнецов. – Ярославль : Тип. Э. Г. Фалька, 1898. – 472 с.

193. Курапов, А. А. Буддизм в Астраханском крае: этапы исторического развития / А. А. Курапов // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер. История России. – 2010. – № 1. – С. 132–145.

194. Курапов, А. А. Буддизм и власть в Калмыцком ханстве XVII–XVIII вв. / А. А. Курапов. – Элиста : Джангар, 2007. – 247 с.

195. Курапов, А. А. Буддийская монашеская община приволжских калмыков и Российское государство в XVII – начале XVIII вв. / А. А. Курапов // Изв. Алтай. гос. ун-та. Сер. История, политология – 2009. – № 4/4 (64/4). – С. 141–145.

196. Курапов, А. А. Взаимодействие астраханского губернатора А. П. Волынского с буддийской общиной Калмыцкого ханства в 20-е гг. XVIII в. / А. А. Курапов // Касп. регион: политика, экономика, культура. – 2011. – № 2. – С. 12–18.

197. Курапов, А. А. Деятельность и предложения астраханского губернатора И. С. Тимирязева по реформированию религиозной жизни калмыков в 1830–1840-е гг. / А. А. Курапов // Вестн. архивиста. – 2011. – № 4. – С. 204–216.

198. Курапов, А. А. Законотворческая деятельность калмыцкого буддийского духовенства (XVII–XIX вв.) / А. А. Курапов // Изв. Урал. гос. ун-та. – 2010. – № 6 (85). – Ч. 2. – С. 262–269.

199. Курапов, А. А. «Зензелинский съезд» 1822 г. в системе взаимодействия Российского правительства и буддийской общины калмыков / А. А. Курапов // Науч. мнение. – 2015. – № 2. – С. 47–51.

200. Курапов, А. А. Российская государственность и буддийская община калмыков в XVII–XIX вв. / А. А. Курапов // Науч. проблемы гуманитар. исслед. – 2010. – Вып. 4. – С. 87–93.

201. Курас, Л. В. Особенности формирования органов местного самоуправления бурят по Уставу об управлении инородцев 1822 г. М. М. Сперанского в Иркутской губернии (1820–1840-е гг.) / Л. В. Курас, Б. Ц. Жалсанова // Изв. Иркутск. гос. ун-та. – 2012. – № 2. – С. 129–134.

202. Кучера, С. Завоевание монголами Тибета / С. Кучера // Татаро-монголы в Азии и Европе : сб. ст. [сост. С. Л. Тихвинский]. – М. : Наука, 1977. – С. 260–281.

203. Лебединский, А. А. Большедербетовский улус во второй половине XIX в. / А. А. Лебединский // Калмыц. обл. – Астрахань, 1925. – № 2. – С. 90–123.

204. Леонтович, Ф. И. К истории права русских инородцев. Древний монголо-калмыцкий или ойратский устав взысканий / Ф. И. Леонтович. – Одесса : Тип. Г. Ульриха, 1879. – 290 с.

205. Лепехин, И. И. Дневные записки путешествия доктора и Академии Наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 гг. / И. И. Лепехин. – СПб., 1771. – 562 с.

206. Лукьянов, С. А. Роль Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД Российской империи в реализации государственной вероисповедной политики / С. А. Лукьянов. – М. : Спутник, 2009. – 463 с.

207. Львовский, Н. В. Происхождение и история калмыков Большедербетовского улуса Ставропольской губернии / Н. В. Львовский // Уч. зап. Казан. ун-та. – 1893. – Кн. 5. – С. 79–106.

208. Львовский, Н. В. Калмыки Большедербетовского улуса Ставропольской губернии и калмыцкие хурулы: происхождение и история / Н. В. Львовский // Уч. зап. Казан. ун-та. – 1894. – Кн. 2. – С. 1–54.

209. Максимов, К. Н. Административные реформы на Дону и образование Калмыцкого округа в составе Войска Донского / К. Н. Максимов // Вестн. Калмыц. ин-та гуманитар. исслед. РАН. – 2014. – № 3. – С. 12–22.

210. Максимов, К. Н. Калмыкия – субъект Российской Федерации / К. Н. Максимов. – М. : Республика, 1995. – 320 с.

211. Максимович, Л. М. Калмыки / Л. М. Максимович // Новый и полный словарь Российского государства, или Лексикон : в 6 ч. – М. : Университет. тип. издателя Н. И. Новикова, 1788. – Ч. 2. – С. 117–131.

212. Мельниченко, Б. Н. Буддизм и королевская власть (Буддизм в истории сиамского государства в XIII – начале XX вв.) / Б. Н. Мельниченко. – М. : Наука, 1996. – 163 с.

213. Министерство внутренних дел: исторический очерк. 1802–1902 гг. / сост. Д. С. Синягин. – СПб. : Тип. Мин-ва внутр. дел, 1901. – 335 с.

214. Миссионерский сборник статей и заметок о калмыках и киргизах, кочующих в Астраханской губернии / сост. И. И. Савинский. – Астрахань : Изд-во Астрахан. ком. Православ. миссионер. о-ва, 1910. – 304 с.

215. Митиров, А. Г. Ойраты-калмыки: века и поколения / А. Г. Митиров. – Элиста : Калмыц. книж. изд-во, 1998. – 384 с.

216. Мясников, В. С. Империя Цин и Россия в XVII – начале XX вв. / В. С. Мясников, Н. В. Шепелева // Китай и соседи в новое и новейшее время [сост. С. Л. Тихвинский]. – М. : Наука, 1982. – С. 34–90.

217. Мясников, В. С. Китай и Монголия / В. С. Мясников, Н. В. Шепелева // Китай и соседи в новое и новейшее время. – М. : Наука, 1982. – С. 126–153.

218. Наднеева, К. А. Буддизм в Калмыкии: нравственные основы / К. А. Наднеева. – Элиста : Калмыц. книж. изд-во, 1994. – 75 с.

219. Наднеева, К. А. Буддизм махаяны в Республике Калмыкия / К. А. Наднеева. – Элиста : Изд-во КГУ, 2002. – 91 с.

220. Насунов, А. Б. Роль Тибета в осуществлении откочевки основной массы калмыков в Джунгарию в 1771 г. / А. Б. Насунов // Цыбиковские чтения : тез. докл. [сост. Н. В. Абаев]. – Улан-Удэ : Изд-во Акад. наук СССР : Сибир. отд-ние Бурят. ин-та обществ. наук, 1989. – С. 97–98.

221. Небольсин, П. И. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса / П. И. Небольсин. – СПб. : Тип. Карла Крайя, 1852. – 199 с.

222. Небольсин, П. И. Очерки Волжского Низовья / П. И. Небольсин. – СПб. : Тип. МВД, 1852. – 197 с.

223. Нестеркин, С. П. Обновленческое движение в российском буддизме: два проекта реформ / С. П. Нестеркин // Вестн. Бурят. науч. центра Сибир. отд-ния РАН. – 2013. – № 4 (12). – С. 110–116.

224. Нефедьев, Н. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте / Н. Нефедьев. – СПб. : Тип. Карла Крайя, 1834. – 314 с.

225. Новолетов, М. Г. Калмыки: исторический очерк / М. Г. Новолетов // Издание владельца Малодербетовского улуса нойона Церен-Давида Тундутова. – СПб. : Тип. В. Демкина, 1884. – 79 с.

226. Номикосов, С. Ф. Статистическое описание области войска Донского / С. Ф. Номикосов. – Новочеркасск : Обл. правления Войска Донского, 1884. – 762 с.

227. Норбо, Ш. Зая Пандита / Ш. Норбо [пер. со старомонг.]. – Элиста : Калмыц. книж. изд-во, 1999. – 335 с.

228. Оконова, Л. В. К вопросу об ареале расселения калмыков за пределами их основных кочевий в XVII–XIX вв. / Л. В. Оконова // Монголоведение : сб. науч. тр. [сост. Н. Г. Очирова]. – Элиста : Изд-во КИГИ РАН, 2011. – Вып. 5. – С. 65–79.

229. Оконова, Л. В. Первая всеобщая перепись 1897 г. как источник по изучению буддийского населения Астраханской губернии / Л. В. Оконова // Память мира: историко-документальное наследие буддизма : материалы Междунар. науч.-практ. конф. (г. Москва, 25–26 ноября 2010 г.) [сост. В. В. Минаев]. – М. : Изд-во РГГУ, 2011. – С. 202–210.

230. Орлова, К. В. История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX вв. / К. В. Орлова. – М. : Восточ. лит., 2006. – 207 с.

231. Островская-младшая, Е. А. Тибето-буддийский социально-политический проект. История и современность/ Е. А. Островская-младшая. – М. : Наука, 2002. – 147 с.

232. Островская-младшая, Е. А. Тибетский буддизм / Е. А. Островская-младшая. – СПб. : Петербург. востоковедение, 2002. – 400 с.

233. Очерки истории Астраханской епархии за 400 лет ее существования / под общ. ред. Высокопреосвящен. Ионы, архиепископа Астраханского и Енотаевского. – Ростов-н/Д. : Фолиант, 2002. – Т. 1. Очерки истории Астраханской епархии с 1602–1902 гг. – 632 с.

234. Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период / сост. : Н. В. Устюгов, И. Я. Златкин, Е. Н. Кущева. – М. : Наука, 1967. – 479 с.

235. Очиров, У. Б. К вопросу о численности калмыцких этнических групп за пределами калмыцких кочевий в конце XVII–XX вв. / У. Б. Очиров // Монголоведение. – 2003. – № 2. – С. 194–203.

236. Паллас, П. С. Путешествие по разным провинциям Российской империи / П. С. Паллас. – СПб. : Император. акад. наук, 1773. – Ч. 1. – 786 с.

237. Пальмов, Н. Н. Очерк истории калмыцкого народа за время его пребывания в пределах России / Н. Н. Пальмов. – Астрахань : Калмгосиздат, 1922. – 139 с.

238. Пальмов, Н. Н. Этюды по истории приволжских калмыков : в 5 ч. / Н. Н. Пальмов. – Астрахань : Изд-во Калмоблисполкома, 1926. – Ч. 1. – 260 с.

239. Пальмов, Н. Н. Этюды по истории приволжских калмыков : в 5 ч. / Н. Н. Пальмов. – Астрахань : Изд-во Калмоблисполкома, 1927. – Ч. 2. – 231 с.

240. Пальмов, Н. Н. Этюды по истории приволжских калмыков : в 5 ч. / Н. Н. Пальмов. – Астрахань : Изд-во Калмоблисполкома, 1929. – Ч. 3–4. – 391 с.

241. Пальмов, Н. Н. Этюды по истории приволжских калмыков : в 5 ч. / Н Н. Пальмов. – Астрахань : Изд-во Калмоблисполкома, 1932. – Ч. 5. – 187 с.

242. Позднеев, А. М. Монгольская летопись «Эрдэйин эрихэ». Подлинный текст с переводом и пояснениями, заключающими в себе материалы для истории Халхи с 1636 по 1736 гг. / А. М. Позднеев. – СПб. : Тип. РАН, 1883. – 421 с.

243. Позднеев, А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу / А. М. Позднеев. – Элиста : Калмыц. книж. изд-во, 1993. – 512 с.

244. Полунов, А. Ю. Под властью обер-прокурора. Государство и церковь в эпоху Александра III / А. Ю. Полунов. – М. : АИРО-XX, 1996. – 146 с.

245. Попов, И. В. Ламаизм в Тибете: его история, учение и учреждения / И. В. Попов. – Казань : Типолитография Император. ун-та, 1898. – 384 с.

246. Попов, Н. А. Татищев и его время. Эпизод из истории государственной, общественной и частной жизни в России первой половины прошедшего столетия / Н. А. Попов. – М. : В. Грачев и К., 1861. – 803 с.

247. Преображенская, П. С. Из истории русско-калмыцких взаимоотношений в 50–60-х гг. XVII в. / П. С. Преображенская // Зап. Калмыц. НИИЯЛИ. – Элиста : Изд-во Калмыц. науч.-исслед. ин-та языка, лит. и истории, 1960. – Вып. 1. – С. 49–83.

248. Преображенская, П. С. Калмыки в первой половине XVII в. Принятие калмыками (торгоутами и дербетами) русского подданства : автореф. дис. … канд. ист. наук / П. С. Преображенская ; Моск. гос. ист.-архивный ин-т. – М., 1963. – 16 с.

249. Пубаев, Р. Е. Происхождение и сущность буддизма-ламаизма / Р. Е. Пубаев, Б. В. Семичов. – Улан-Удэ : Наука, 1960. – 48 с.

250. Пурбуева, Ц. П. «Биография Нейджи-тойна» как источник по истории буддизма в Монголии / Ц. П. Пурбуева. – Новосибирск : Наука, 1984. – 113 с.

251. Пурэвжав, С. История ламаистской церкви в Монголии в конце XVI – начале XX вв. (социально-экономическое исследование) : дис. ... д-ра ист. наук : 07.00.03 / С. Пурэвжав. – М., 1983. – 372 с.

252. Пурэвжав, С. Ламаистский монастырь Гандан-Дзун-хурэ в Монголии (историко-экономический очерк) : автореф. дис. ... канд. ист. наук / С. Пурэвжав ; Акад. наук СССР. Ин-т востоковедения. – М., 1959. – 11 с.

253. Религия в истории и культуре монголоязычных народов России / отв. ред.: Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская. – М. : Восточ. лит., 2008. – 318 с.

254. Ровинский, И. В. Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губерний по гражданскому и естественному их состоянию в отношении к земледелию, промышленности и домоводству / И. В. Ровинский. – СПб. : Император. тип., 1809. – 527 с.

255. Ружицкая, И. В. «Просвещенная бюрократия». 1800–1860 гг. / И. В. Ружицкая. – М. : Ин-т рос. истории РАН, 2009. – 342 с.

256. Рычков, П. И. Топография Оренбургской губернии / П. И. Рычков. – Оренбург : Тип. Оренбург. отд-ния Императ. рус. географ. о-ва, 1887. – 405 с.

257. Рязановский, В. А. Монгольское право (преимущественно обычное) : историч. очерк / В. А. Рязановский. – Харбин : Тип. Н. Е. Чинарева, 1931. – 351 с.

258. Сазыкин, А. Г. Этико-правовые принципы литературы «народного буддизма» и монгольские законоуложения XVII–XVIII вв. / А. Г. Сазыкин // Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма [сост. У. Э. Эрдниев]. – Элиста : Изд-во Калмыц. науч.-исслед. ин-та истории,

филологии и экономики при Совете министров Калмыц. АССР, 1980. – С. 129–138.

259. Санчиров, В. П. Ойраты и русское государство в конце XVI – начале XVII вв. / В. П. Санчиров // Наука и высшая школа Калмыкии [под ред. С. Д. Дурдусова]. – Элиста : Джангар, 1999. – С. 59–71.

260. Санчиров, В. П. Теократия в Тибете и роль Гуши-хана в ее окончательном утверждении / В. П. Санчиров // Ламаизм в Калмыкии [ред. : В. П. Дарбакова, А. И. Наберухин, Н. Л. Жуковская]. – Элиста : Изд-во Калмыц. науч.-исслед. ин-та языка, лит. и истории, 1977. – С. 14–25.

261. Сафронова Е. С. Буддизм в России / Е. С. Сафронова. М. : Рос. акад. гос. службы при Президенте Рос. Федерации, 1998. – 171 с.

262. Сафронова, Е. С. Буддизм и государство в странах буддийского мира / Е. С. Сафронова // Мировой опыт государственно-церковных отношений : учеб. пособие. – М. : Изд-во РАГС, 1998. – С. 233–240.

263. Сергеев, В. С. Уголовное и гражданское право калмыков XVII–XIX вв.: историко-правовые очерки / В. С. Сергеев, Б. В. Сергеев. – Элиста : Джангар, 1998. – 222 с.

264. Скрынникова, Т. Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия XVI – начала XX вв. / Т. Д. Скрынникова. – Новосибирск : Наука, Сибир. отд-ние, 1988. – 104 с.

265. Скрынникова, Т. Д. Роль буддизма в формировании политических идей в Монголии XIII–XVIII вв. / Т. Д. Скрынникова // Методологические аспекты изучения истории духовной культуры Востока : сб. ст. [под ред. Н. В. Абаева]. – Улан-Удэ : Бурят. ин-т обществ. наук, Сибир. отд-ние АН СССР, 1988. – С. 124–131.

266. Скрынникова, Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингисхана / Т. Д. Скрынникова. – М. : Восточ. лит. РАН, 1997. – 216 с.

267. Соловьев, С. М. Сочинения / С. М. Соловьев. – М. : Мысль, 1993. – Кн. 9. История России с древнейших времен. – Т. 17–18. – 671 с.

268. Сорокин, Ю. А. Павел I / Ю. А. Сорокин // Вопр. истории. – 1989. – № 11. – С. 46–69.

269. Ставерова, Е. Л. Образование и религия в 1860–1870 гг.: взгляд из Министерства народного просвещения / Е. Л. Ставерова // Рос. история. – 2010. – № 6. – С. 70–84.

270. Стариков, Ф. М. Историко-статистический очерк Оренбургского казачьего войска: с приложением статьи о домашнем быте оренбургских казаков, рисунков со знамен и карты / Ф. М. Стариков. – Оренбург : Типолитография Б. Бреслина, 1891. – 249 с.

271. Статистическое описание кочевья донских калмыков действительного члена комитета Н.А. Маслаковца // Труды Областного Войска Донского статистического комитета / сост. А. М. Савельев. – Новочеркасск : Обл. Войск. Донск. тип., 1874. – Вып. 2. – С. 3 – 95.

272. Страхов, Н. И. Нынешнее состояние калмыцкого народа с присовокуплением калмыцких законов и судопроизводства, десяти правил их веры, молитвы, нравоучительной повести, сказки, пословицы и песни Савардин. Сочинил и издал Николай Страхов / Н. А. Страхов. – СПб. : Тип. «Шнора», 1810. – 97 с.

273. Татищев, В. Н. Записки. Письма / В. Н. Татищев. – М. : Наука, 1990. – 438 с.

274. Тепкеев, В. Т. Междоусобная борьба ойратов 1625–1630 гг. и первое поселение калмыков в Северном Прикаспии / В. Т. Тепкеев // Вестн. Калмыц. ин-та гуманитар. исслед. РАН. – 2009. – № 2. – С. 11–15.

275. Тепкеев, В. Т. Русские источники о пребывании хутугты Зая-Пандиты у волжских калмыков в 1645–1646 гг. (по материалам РГАДА) / В. Т. Тепкеев // Память мира: историко-документальное наследие буддизма : материалы Междунар. науч.-практ. конф. (г. Москва, 25–26 ноября 2010 г.) [сост. В. В. Минаев]. – М. : Изд-во РГГУ, 2011. – С. 258–264.

276. Терюкова, Е. А. Департамент духовных дел иностранных исповеданий и этноконфессиональная политика Российского государства

(XVIII – начало XX вв.) / Е. А. Терюкова // Гос-во, религия, церковь в России и за рубежом. – 2010. – № 4. – С. 204–208.

277. Титлинов, Б. В. Правительство императрицы Анны Иоанновны в его отношениях к делам православной церкви / Б. В. Титлинов. – Вильна : Рус. почин, 1905. – 468 с.

278. Трепавлов, В. В. «Белый царь»: образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. / В. В. Трепавлов. – М. : Восточ. лит., 2007. – 225 с.

279. Трепавлов, В. В. «Большой хозяин». Русский царь в представлениях народов России XV–XVIII вв. / В. В. Трепавлов // Отечеств. история. – 2005. – № 3. – С. 124–138.

280. Трепавлов, В. В. Калмыки и Россия в XVII–XVIII вв.: подданные, вассалы или союзники / В. В. Трепавлов // Калмыки в многонациональной России: опыт четырех столетий [под ред. А. Н. Команджаева]. – Элиста : Джангар, 2008. – С. 58–70.

281. Трепавлов, В. В. Российское подданство калмыков в ритуалах и символах (из истории этнической политики XVII–XIX вв.) / В. В. Трепавлов // Вестн. Калмыц. ин-та гуманитар. исслед. РАН. – 2014. – № 4. – С. 8–19.

282. Туччи, Д. Религии Тибета / Д. Туччи. – СПб. : Евразия, 2005. – 415 с.

283. Уланов, М. С. Буддизм в социокультурном пространстве России / М. С. Уланов. – Элиста : Изд-во Калмыц. ун-та, 2009. – 234 с.

284. Уланов, М. С. Буддизм и власть в социокультурном пространстве дореволюционной России / М. С. Уланов // Вестн. Челябинск. гос. ун-та. – 2011. – № 21. – С. 69–72.

285. Уланов, Н. Э. Буддийское ламайское духовенство донских калмыков, его современное положение / Н. Э. Уланов. – СПб. : Паровая скоропечатня «Восток», 1902. – 16 с.

286. Ульянов, И. И. Астраханские калмыки, их домашне-религиозный быт и общественные религиозные нужды / И. И. Ульянов. – СПб. : Герольд, 1910. – 48 с.

287. Ухтомский, Э. Э. Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет / Э. Э. Ухтомский. – СПб. : Паровая скоропечатня «Восток», 1904. – 129 с.

288. Ухтомский, Э. Э. От Калмыцкой степи до Бухары / Э. Э. Ухтомский. – СПб. : Тип. князя В. П. Мещерского, 1891. – 211 с.

289. Федоров, В. А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917 / В. А. Федоров. – М. : Рус. панорама, 2003. – 480 с.

290. Цапник, Г. Е. Шакур-лама как политик / Г. Е. Цапник // Ойраты и калмыки в истории России, Монголии и Китая : материалы Междунар. науч. конф. (г. Элиста, 9–14 мая 2007 г.) [под ред. Н. Г. Очировой]. – Элиста : Изд-во КИГИ РАН, 2008. – С. 120–131.

291. Цепон, В. Д. Шакабпа. Тибет: политическая история / Шакабпа В. Д. Цепон. – СПб. : Нартанг, 2003. – 428 с.

292. Цыремпилов, Н. В. Исторические реалии цензуры буддийской литературы в Российской империи / Н. В. Цыремпилов // Вестн. ИрГТУ. – 2013. – № 3 (74). – С. 233–237.

293. Цюрюмов, А. В. Вопрос о ханском престоле в середине 20-х гг. XVIII в. / А. В. Цюрюмов // Проблемы современного джангароведения : материалы науч. конф. [под ред. Г. М. Борликова]. В 2 кн. – Элиста : Изд-во КГУ, 1997. – Кн. 2. – С. 210–213.

294. Цюрюмов, А. В. Институт ханской власти у калмыков XVII–XVIII вв. / А. В. Цюрюмов // Сословия, институты и государственная власть в России (средние века и раннее новое время) : материалы междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рожд. Л. В. Черепнина [под ред. В. Л. Янина]. – М. : Языки славян. культур, 2010. – С. 890–898.

295. Цюрюмов, А. В. Калмыцкое ханство в 1724–1741 гг. : автореф. дис. … канд. ист. наук / А. В. Цюрюмов ; Ин-т рос. истории. – Волгоград, 1997. – 18 с.

296. Цюрюмов, А. В. Калмыцкое ханство в 1724–1741 гг. : хроники династийных междоусобиц / А. В. Цюрюмов. – Элиста : Джангар, 2005. – 160 с.

297. Цюрюмов, А. В. Калмыцкое ханство в составе России : проблемы политических взаимоотношений / А. В. Цюрюмов. – Элиста : Джангар, 2007. – 464 с.

298. Цюрюмов, А. В. О причинах откочевки калмыков в Китай в 1771 г. / А. В. Цюрюмов // Россия, Сибирь и Центральная Азия: взаимодействие народов и культур : материалы III Междунар. науч.-практ. конф. [под ред. В. С. Бойко]. – Барнаул : Изд-во БГПУ, 2001. – С. 10–15.

299. Цюрюмов, А. В. Политическая обстановка в Калмыцком ханстве во второй половине XVIII в. / А. В. Цюрюмов // Проблемы всеобщей и отечественной истории : сб. науч. тр. – Элиста : Изд-во КГУ, 1997. – Вып. 2. – С. 135–142.

300. Цюрюмов, А. В. Политическое положение Калмыцкого ханства в 20–30-е гг. XVIII в. / А. В. Цюрюмов // VII Междунар. конгресс монголоведов (г. Улан-Батор, август 1997 г.) : докл. рос. делегации. – М. : Изд-во Ин-та востоковедения, 1997. – С. 87–89.

301. Черкасов, И. А. О ламаизме / И. А. Черкасов // Список книг, брошюр и периодических изданий, печатавшихся в астраханских типографиях с 1797 по 1868 гг. – Астрахань : Губернская тип., 1869. – С. 1–37.

302. Чимитдоржиев, Ш. Б. Взаимоотношения Монголии и России в XVII–XVIII вв. / Ш. Б. Чимитдоржиев. – М. : Наука, 1978. – 216 с.

303. Шовунов, К. П. Калмыки в составе российского казачества (вторая половина XVII – XIX вв.) / К. П. Шовунов. – Элиста : Калмыц. ин-т обществ. наук РАН, 1992. – 320 с.

304. Энгель, Ф. И. Русский биографический словарь : в 25 т. / Ф. И. Энгель. – СПб. : Тип. Главн. управления уделов, 1912. – Т. 24. – 367 с.

305. Юхт, А. И. Письма В. Н. Татищева. 1742–1745 гг. / А. И. Юхт // Историч. зап. : в 104 т. [сост. А. М. Самсонов]. – М. : Наука, 1979. – Т. 104. – С. 282–337.

306. Юштин, Ф. М. Обозрение мероприятий правительства к распространению христианства между калмыками / Ф. М. Юштин. – Астрахань : Изд-во Астрахан. духовной семинарии, 1883. – 62 с.

307. Янгутов, Л. Е. Буддизм в социокультурной традиции России / Л. Е. Янгутов, Ч. Ц. Цыренов // Вестн. Бурят. гос. ун-та. – 2016. – № 6. – С. 108–119.

308. Янгутов, Л. Е. Буддизм и государство в Центральной Азии / Л. Е. Янгутов // Мир Центральной Азии – IV : сб. науч. ст. – Иркутск : Оттиск, 2017. – С. 291–293.

309. Янгутов, Л. Е. Взаимоотношения буддизма с государственной властью в период его распространения в Восточной и Центральной Азии. Ч. 1. Китай и Тибет / Л. Е. Янгутов // Вестн. Бурят. гос. ун-та. – 2017. – № 5. – С. 118–128.

310. Янгутов, Л. Е. О проблемах буддизма и трансформации традиционных мировоззрений народов России, Внутренней и Восточной Азии / Л. Е. Янгутов // Вестн. Бурят. науч. центра Сибир. отд-ния РАН. – 2015. – № 4 (20). – С. 237–239.

Литература на иностранном языке

311. Ahmad, Z. Sino-Tibetan Relation in the 17-th century / Z. Ahmad. – Roma : Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1970. – 345 p.

312. Baddeley, J. F. Russia, Mongolia, China / J. F. Baddeley. – London ; New York : Franklin, 1919. – 250 p.

313. Barkman, C. D. The Return of the Torghuts from Russia to China / C. D. Barkman // Journal of Oriental Studies. – 1955. – Vol. II. – N 1. – Pp. 89–115.

314. Bell, C. The Religion of Tibet / C. Bell. – Oxford : The Calerdom press, 1968. – 235 p.

315. Buddhism in Mongolia. Historical Survey. Ulan Bator : Studies of the Cangdanthekheling Monastery, 1981. – 43 p.

316. Inoue, T. Transition between medicine and orientalism: Medical treatments of the Kalmyk Buddhist monks in the nineteenth century Russian Empire / T. Inoue // Orientalism/Occidentalism: languages of cultures. Collected papers [Editor E. Steiner]. – Moscow : Sovpadenie, 2012. – Pp. 165–176.

317. Khodarkovsky, M. War and Politics in Seventeenth-Century Moscovite and Kalmyk Societies as Viewed in One Document : Reinterpreting the Image of the "Perfidious" Nomad / M. Khodarkovsky // Central and Inner Asian Studies. – New York : St. Martins Press, 1989. – Vol. 3. – Pp. 36–53.

318. Khodarkovsky, M. Where Two Worlds Met : The Russian State and the Kalmyk Nomads, 1600–1771 / M. Khodarkovsky. – Ithaca : Cornell University Press, 1992. – 278 p.

319. Kolmas, J. Tibet and Imperial China. Canberra / J. Kolmas // Center of Oriental Studies. The Australian studies : The Australian Nation University, 1967. – 86 p.

320. Miyawaki, J. The birth of oyirad khanship / J. Miyawaki // Central Asiatic Journal. Harrasowitz, Verlag, 1997. – Vol. 41. – Pp. 38–75.

321. Miyawaki, J. The legitimacy of khanship among the oyirad (kalmyk) tribes in relation to the Cinggisid Principle / J. Miyawaki // The Mongol Empire and Its Legasy [Ed. by. R. Amitai-Preiss & D. O. Morgan]. – Leiden : Brill Academic Pub., 1999. – Pp. 319–331.

322. Miyawaki, J. On the oyirad khanship / J. Miyawaki // Aspects of Altaic Civilisation. – Bloomington, Indiana, 1990. – Vol. 145. – Pp. 142–153.

323. Petech, L. China and Tibet in the Early XVIII-th Century : History of the Establishment of Chinese Protectorate in Tibet / L. Petech. – Leiden : Brill, 1972. – 309 p.

324. Rossabi, M. China and Inner Asia. From 1368 – To the Present Day / M. Rossabi. – London : Thames and Hudson, 1975. – 330 p.

325. Rubel, P. The Kalmyk Mongols: a study in continuity and change / P. Rubel. – Bloomington : Indiana University; The Hague : Mouton and Co., 1967. – 282 p.

326. Snellgrove, D. Cultural History of Tibet / D. Snellgrove, H. Richardson. – Boston : Weidenfeld and Nickolson, 1968. – 291 p.

327. Spiro, M. Buddhism and Society / M. Spiro. – New York : Harper, 1972. – 510 p.

328. Tsepon, W. D. Shakabpa. Tibet. A Political History / W. D. Tsepon. – New Haven and London : Yale University Press, 1967. – 369 p.