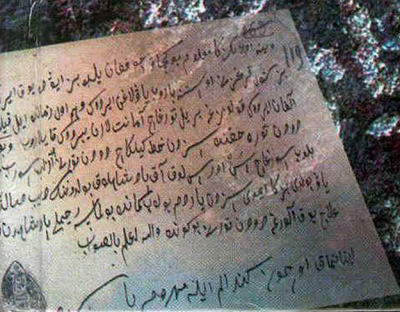


РОЛЬ НОМАДОВ В ФОРМИРОВАНИИ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ КАЗАХСТАНА

НАУЧНЫЕ ЧТЕНИЯ ПАМЯТИ Н.Э. МАСАНОВА



УДК 94(574)
ББК 63.3(5Каз)
Р 68

Редакционная коллегия:

И. В. Ерофеева, Б. Т. Жанаев, Л. Е. Масанова

Р 68 **Роль номадов в формировании культурного наследия Казахстана.** Научные чтения памяти Н. Э. Масанова: Сб. мат-лов Межд. науч. конф. – Алматы: Print-S, 2010. – 544 с. + 42 с. вкл.

ISBN 978-601-289-002-0

В данном издании представлены доклады и сообщения участников международной научной конференции «Роль номадов в формировании культурного наследия Казахстана» (Научные чтения памяти Н. Э. Масанова), состоявшейся в г. Алматы 23–24 апреля 2009 г.

В материалах сборника освещаются самые разнообразные аспекты материального и духовного наследия евразийских кочевников: предметы вооружения кочевых народов центральноазиатского региона, оставленные ими эпистолярные материалы, записи устных родословных-шежире и родоплеменные удостоверительные знаки (тамги), древнетюркские рунические надписи, петроглифы, объекты культовой и мемориальной архитектуры, памятники монументального искусства казахов, ойратов и др.

УДК 94(574)
ББК 63.3(5Каз)

ISBN 978-601-289-002-0

© Казахский научно-исследовательский институт по проблемам культурного наследия номадов, 2010
© ТОО «Print-S», оформление, 2010

А. Е. Рогожинский
(Казахстан)

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ И НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТОВОГО КОМПЛЕКСА ТАМГАЛЫТАС НА РЕКЕ ИЛИ (ИЛИЙСКИЙ КАПШАГАЙ)

Широкая и полноводная р. Или несет свои воды к оз. Балхаш, вбирая на 800-километровом пути многочисленные притоки и разделяя Семиречье на восточное и западное, на левобережье и правобережье. На протяжении многих веков Или становилась труднопреодолимой преградой на путях миграций племен и народов, служила естественной границей их расселения на землях Юго-Восточного Казахстана. Кочевники, освоив под верховую езду коня, одолели водную стихию, сделали Или проходимой, а броды и переправы, соединявшие в среднем течении ее берега, теперь приобрели важное значение в хозяйственной, культурной, политической и военной истории края. Обладание ими обеспечивало господство над главными магистральями, проходившими через Семиречье в оазисы Средней Азии, в Прииссыккулье и Внутренний Тянь-Шань, в Китай и Центральную Азию. В преддверии окружающих дельту Или песков Таукум, Мойынкум и Сарыесик-атырау, где ложе реки образует глубокий и узкий скалистый каньон – капшагай, – сосредоточены три главные переправы западной части Семиречья, которые с XIX в. были известны под названиями Ушарал, Тамгалыюткель и Кызоткель (Илийская переправа). В средней части каньона, в урочище Тамгалытас, что находится ниже одноименного брода, у самого подножия возвышающегося на правом берегу реки утеса Тамгалыжар, расположен замечательный памятник монументального искусства и эпиграфики XVII–XVIII вв. – Тамгалытас (Тамгалы-Тас, или Тамгалы-Таш). История его открытия и изучения удивительна и заслуживает сжатого изложения¹.

Одно из первых упоминаний в русских источниках исторической местности Тамгалытас содержится в документе 1848 г., относящемся

¹ Публикация в настоящем сборнике статьи Ф. П. Григорьева и Б. А. Железнякова, в которой авторы учли практически весь общедоступный перечень литературы по Тамгалытас, позволяет, избегая повторов, в историографическом анализе темы уделить внимание характеристике архивных материалов и исторических данных, ранее не привлекавшихся исследователями памятника.

к переписке султанов и биев Среднего и Старшего жузов с администрацией Аягузского внешнего округа и приставом при киргизах (казахах) Большой орды. Отстаивая права владения казахами Среднего жуза летними и зимними кочевками на правобережной стороне Или, управители родовых подразделений найманов привели свои доказательства: «На Или находится известный камень Тамгалы-Таш, на котором Аблай-хан и султан Абулфеиз положили тамгу (знак подписи, или знак, употребляемый вместо клейма) в удостоверение, что та сторона должна принадлежать уйсунцам, а здешняя – наймановским волостям» [1]. Проведенное нами в 2008–2009 гг. специальное обследование Тамгалытаса, к сожалению, не выявило указанных в документе знаков или надписей, однако сам факт столь раннего упоминания местности, как достопримечательной и хорошо известной в среде казахов Семиречья, заслуживает внимания. Не случайно первым ученым, специально посетившим Тамгалытас с научной целью в 1856 г., был Ч. Ч. Валиханов, устные рассказы которого и зарисовки отдельных надписей с изображениями побудили в дальнейшем П. П. Семенова совершить поездку на Илийский Капшагай перед началом своего второго путешествия на Тянь-Шань [2]. Рисунки Ч. Ч. Валиханова и художника П. М. Кошарова, выполненные более 150 лет назад, запечатлели пейзажи Илийского Капшагай у брода Тамгалытас и передают вид памятника в момент его открытия (рис. 1 и 3).

Однако, не придав большого значения сделанному открытию, первые исследователи ограничились в своих полевых дневниках и опубликованных при их жизни трудах лишь краткими упоминаниями о Тамгалытас и догадками о принадлежности надписей и изображений ко времени джунгарского владычества, а созданные ими образительные материалы долгие годы оставались неопубликованными и малоизвестными. Поэтому во второй половине XIX в. Тамгалытас неоднократно вновь «открывался» разными путешественниками, учеными и просто любознательными посетителями Капшагай, зачастую не имевшими необходимой подготовки и знаний для полноценного изучения памятника [3]. Наибольшую ценность, как источники того времени, имеют рукописные заметки К. А. Ларионова и небольшие статьи Ф. В. Пояркова и Н. Н. Пантусова.

Короткое описание Тамгалытаса с приложением плана, маршрута и рисунка «трех-личного» изображения, скопированного «в двадцатую долю его величины» военный топограф капитан К. А. Ларионов, выполнявший в 1870-е гг. геодезические изыскания и топогра-

фическую съемку в долине р. Или, подготовил в апреле 1877 г. по поручению военного губернатора Семиреченской области Г. А. Колпаковского для представления на IV Археологическом съезде в Казани [4]; заметка К. А. Ларионова была зачитана на съезде, но осталась неопубликованной [5]. Между тем, она является первым подробным описанием памятника, основанным на результатах специального обследования, и содержит некоторые важные сведения, полученные от кочевавших в Капшагае казахов: «...они из рассказов своих предков знают только то, что начерченные изображения и надписи на камнях были сделаны калмыками еще до существования на этих местах киргизов, и что эти изображения означают будто бы калмыцкие образа, а надписи – их молитвы. Место Тамгалы-таш свое название получило уже от киргизов, которое на киргизском языке значит “печатный, или писанный камень”. Этим названием киргизы называют и брод через реку Или, лежащий выше в двух верстах от молитвенного калмыцкого места». Далее К. А. Ларионов приводит описание дороги, ведущей по правобережью Или к броду и одноименному памятнику: «...пройдя этим путем 18 верст, круто поворачивает к реке и, извилисто спустившись в глубокую долину, по склону на протяжении двух верст к броду Тамгалы-таш, от которого по долине реки и доходит до места Тамгалы-таш» [6].

В 1898 г. другой семиреченский краевед, врач Пишпекского госпиталя Ф. В. Поярков, на основе полученных им от очевидцев сведений также составил описание Тамгалытаса, дополнив его некоторыми интересными подробностями. «По словам киргизов, таких фигур и надписей по берегам Или встречается множество. Они думают, что фигуры китайские. Также, по их представлению, около Тамгалы-Тас зарыто большое богатство, и недалеко от этого места через Или был устроен китайский мост, который мог подниматься и спускаться на винтах. Около Тамгалы-Тас видно несколько небольших насыпей, обложенных камнями, по-видимому, могил. Они овальной формы небольшого диаметра. К северной стороне камни крупнее. ...Против главного изображения имеется насыпь, на которой 3 огромных камня, объемом около 20 кубических сажен. Между ними узкий проход, ведущий наверх этих камней. ...Надписи по содержанию совершенно тождественны между собой и составляют заветные для буддистов слова “om mani pad me hum”» [7]. Отметим, что об остатках каменных сооружений или курганов перед скалами Тамгалытас другие исследователи не упоминают.

Годом раньше, 25–27 сентября 1897 г., по заданию Императорской Археологической комиссии совершил свою поездку на Тамгалы-Тас Н. Н. Пантусов (1849–1909), востоковед и археолог-любитель, много лет ведавший делами археологии и охраны памятников Семиреченской области в должности чиновника особых поручений при военном губернаторе. Два месяца спустя описание памятника и 34 фотографических снимка Тамгалытаса были отправлены им в Петербург; вслед за этим, 16 декабря, переданы изготовленные на бумаге три графитные копии одной из надписей [8]. Сегодня эти материалы составляют уникальную архивную коллекцию, научная ценность которой заключается в ее полноте и хорошем качестве, что, безусловно, является профессиональной заслугой Н. Н. Пантусова.

К поездке в Тамгалытас Н. Н. Пантусов готовился задолго и весьма основательно. О местонахождении памятника он был осведомлен еще в начале своей карьеры в качестве уполномоченного агента Императорской Археологической комиссии в Семиречье, когда приступил к систематическому сбору сведений о древностях края [9]. Археологическая экскурсия в Копальский уезд была задумана им в 1895 г.; тогда же он представил в Комиссию для согласования плана будущих работ «беглые заметки о пунктах Копальского уезда, интересных для археологических исследований; в них имеются указания на многие местности, изобилующие камнеписными надписями, которые поскорее желательно запечатлеть фотографическими снимками, ибо с течением времени от атмосферических влияний надписи разрушаются и через несколько десятков лет совсем уничтожатся» [10]. В этом перечне «пунктов» выделяется подробное описание Тамгалытаса, сделанное К. А. Ларионовым.

Обладея уже опытом копирования на бумагу эпиграфических текстов с несторианских надгробий Чуйской долины и сознавая несовершенство этой методики документирования, Н. Н. Пантусов пришел к убеждению, что «при исследованиях надписей и других предметов древности немалая доля труда должна выпасть на фотографические работы, которыми только и возможно воспроизвести точно надписи на камнях и скалах, изображения камнеписные и прочее». При дружеском содействии В. Г. Тизенгаузена он тогда же приобрел собственный походный фотографический аппарат [11]. Однако запланированную поездку пришлось отложить на год.

«Весной 1897 г., – писал Н. Н. Пантусов в Петербург в декабре 1896 г., – мне весьма желательно отправиться в Копальский уезд, об-

следовать там памятники древности, снять их фотографически, собрать о них легенды и тому подобное. Экскурсию эту я желаю совершить на свои средства. Докладывая об этом Комиссии, почтительнейше испрашиваю разрешения ее на это дело, а равно прошу усердно испросить у г-на степного генерал-губернатора разрешения о командировании меня для означенной цели месяца на три в Копальский уезд, где я наметил уже до 27-ми интересных в археологическом отношении пунктов». Получив разрешение Комиссии на проведение археологических исследований (Открытый лист), а также аванс в 300 руб., – «из них 100 руб. на случайное приобретение древностей и 200 руб. на расходы по поездке моей в Копальском уезде, для археологических изысканий», – Н. Н. Пантусов посетил Тамгалытас 26 сентября 1897 г. [12] Его спутниками в поездке и помощниками были Асанов, «человек на почтовых» и двое проводников из аула бия Аскарбека Сарсенбина, располагавшегося в 8 верстах от Тамгалытаса на урочище Ауз-су, где путешественники останавливались для ночевки [13].

Таким образом, в распоряжении Н. Н. Пантусова был полный световой день прекрасной поры семиреченского «бабьего лета», когда низкое солнце давало лучший эффект освещения для фотосъемки надписей и изображений на скалах Тамгалытаса [14]. Времени и усердия помощников оказалось достаточно, чтобы полностью осмотреть скопление камней и выявить на них практически все хорошо видимые надписи, чего ранее не удавалось никому из исследователей. Хорошая техническая оснащенность экспедиции также немало служила успеху предприятия: предусмотрительно взятая с собой деревянная лестница, с помощью которой, по-видимому, сняты некоторые труднодоступные панно; фотоаппарат – новинка техники позапрошлого столетия, благодаря которому в считанные часы удалось создать полноценную документацию памятника. Во всем этом проявились профессионализм, инициативность и готовность Н. Н. Пантусова – пионера археологии Семиречья – к новаторскому решению исследовательских задач (рис. 4).

Итогом работы стал солидный комплект научной документации: фотографические снимки общего вида Тамгалытаса, по которым «можно судить о плане расположения памятников, о расстоянии между ними и приблизительных размерах общей площади, занимаемой ими»; фотоснимки 13-ти [15] выявленных камней с надписями и изображениями, а также бумажные копии с одного из них.

Уже в конце ноября 1897 г. все материалы с пояснительной статьей были отправлены Н. Н. Пантусовым в Петербург. «Прошу усердно Комиссию, — писал он, — дать знатокам препровождаемые снимки для прочтения их и перевода, а затем издать их в трудах Комиссии. Об издании или неиздании сего труда покорнейше прошу уведомить меня в непродолжительном времени; если издание его Комиссией не осуществится, то я войду в сношение с другими обществами об отпечатывании этого описания со снимками» [16]. Фотографии Тамгалытаса были представлены Комиссией известному монголоведу профессору А. М. Позднееву, который вскоре подготовил по ним свое заключение; уже в конце февраля 1898 г. председатель Комиссии граф А. А. Бобринский известил Н. Н. Пантусова, что материалы переданы для издания в Восточное отделение Императорского Археологического общества. Но публикация их затянулась практически на год, и Н. Н. Пантусов, будучи не уведомлен о работе А. М. Позднеева, обратился за помощью в российское консульство в Чугучаке, через которое надеялся скорее получить перевод надписей [17]. Так появился еще один вариант интерпретации текстов и изображений Тамгалытаса, с которым Н. Н. Пантусов поспешил ознакомить Археологическую комиссию в мае 1898 г. Как приложение к своей статье он публикует этот перевод в 1899 г. в протоколах Туркестанского кружка любителей археологии со ссылкой на уже изданную к тому времени работу А. М. Позднеева [18]. Вышедшие почти одновременно, но в разных изданиях, эти статьи явились первыми научными публикациями, специально посвященными Тамгалытасу.

Остается добавить, что оба полученных перевода одинаково разочаровали Н. Н. Пантусова, надеявшегося обнаружить среди надписей Тамгалытаса древние исторические тексты. Подтвержденная прочтением А. М. Позднеева относительно поздняя датировка надписей и, как казалось, исчерпывающее объяснение изображений делали памятник безынтересным в глазах археолога конца XIX в., что фактически лишило Тамгалытас перспективы дальнейшего изучения. Столь энергично начатое исследование памятника оказалось внезапно прерванным и на протяжении более ста лет уже не имело сколько-нибудь значительного продолжения.

Возвращение исследователей к Тамгалытасу в начале нынешнего века вызвано, на наш взгляд, двумя взаимосвязанными обстоятельствами: невиданным доселе подъемом интереса казахстанского общества к отечественной истории и целенаправленной политикой го-

сударства в области сохранения культурного наследия, имеющего как общенациональное, так и выдающееся мировое значение.

Несмотря на то, что памятник с 1981 г. номинально находился под защитой государства, живописный ландшафт и камни Тамгалытаса из-за фактического отсутствия управления и охраны претерпели значительные утраты. Территория урочища давно стала излюбленным местом отдыха для многих тысяч жителей Алматы и Алматинской области, а отвесные скалы Тамгалыжар – одним из основных тренировочных полигонов спортсменов-скалолазов Казахстана, на котором проводятся международные соревнования. В результате бесконтрольного посещения памятника многие камни с изображениями и эпиграфикой стали жертвами «просвещенного вандализма» и несут на своих поверхностях следы глубоких сколов, надписей и т. п. Ситуация в Тамгалытасе начала изменяться лишь в последние годы: с 2008 г. здесь проводятся работы по благоустройству территории памятника для посещения его туристами (НИПФ РГКП «Казреставрация» МКИ РК), выполнены консервационные работы по удалению современных надписей и закрывающих их лишайников (ТОО «Научно-реставрационная лаборатория “Остров Крым”») [19]. Как памятник истории и монументального искусства XVII–XVIII вв., Тамгалытас в 2008–2009 гг. стал объектом исследований большой группы специалистов КазНИИ ПКНН².

Анализ состояния изученности Тамгалытаса выявил неполноту данных по топографии памятника, иконографии изображений и прочтению сопровождающей их эпиграфики, что обусловлено отсутствием полноценной научной документации и каких-либо значимых результатов изысканий последних десятилетий. В связи с этим, первоочередной задачей стало археологическое обследование урочища и прилегающей части долины р. Или, где обнаружено небольшое число стоянок, относящихся к древним периодам и новому времени, а также документирование объекта на методической основе разработанного в предыдущие годы «Стандарта документации памятников наскального искусства Центральной Азии» [20].

Созданная в процессе исследований базовая документация Тамгалытаса содержит археологическую карту обследованного района, индексированные фотопанорамы центральной части памятника с

² См. статью И. В. Ерофеевой «История формирования культового комплекса Тамгалытас (1677–1771 гг.)» в настоящем сборнике.

обозначением выявленных изобразительных поверхностей, план их расположения, а также фотоснимки всех плоскостей и прорисовки отдельных надписей, прочтение которых ранее вызывало затруднения у специалистов (*рис.* 10–11) [21]. Единицей учета принята изобразительная поверхность, или плоскость (грань скалы/глыбы, имеющая постоянное местоположение, азимут простирания и падения) с нанесенными на нее изображениями и надписями. Нами выделено всего 17 плоскостей, размещающихся на 15-ти отдельных глыбах³. Среди них – три плоскости с надписями, обнаруженные на памятнике впервые. Исследование предусматривало регистрацию физико-технических параметров изобразительных поверхностей и надписей/изображений: местоположение и экспозицию плоскостей, ориентировку, величину и технику исполнения фигур. Благодаря этому при последующем анализе удалось выявить порядок расположения изобразительных поверхностей, установить очередность создания фигур и текстов и, что особенно важно – определить принцип организации пространства культового комплекса Тамгалытас и наличие нескольких этапов его формирования. Ниже изложены главные результаты проведенного нами исследования.

Определяющее значение в выборе места и организации пространства культового комплекса сыграл природный ландшафт урочища, доминантой которого выступает скальный массив Тамгалыжар, простирающийся меридионально вдоль реки и возвышающийся сплошной стеной над узкой полосой долины. Скала представляет собой эрозионный уступ протяженностью около 500 м и высотой до 40–45 м, образованный дайкой эффузивных пород [22]. У подножья уступа расположен шлейф делювиально-коллювиальных конусов выноса, сложенных крупными глыбами (от 2–3 до 5–10 м в поперечнике) и щебнем с суглинистой связующей массой.

В средней части уступа проходит глубокая вертикальная трещина, к основанию которой приурочен конус, выделяющийся множеством особенно больших глыб; вершину его венчает крупная глыба с широкой патинированной поверхностью, частично перекрытая более

³ Помимо этого в южной части утеса Тамгалыжар есть еще около 10 плоскостей с современными рисунками, надписями (в том числе имитации древнетюркских рун) и собранием казахских тамг, использовавшихся ранее как фон при кинематографических съемках; здесь же выбиты две строки знаков, выполненных в подражание тибетским надписям Тамгалытаса.

поздними обвалами. Обращенная к юго-западу видимая грань глыбы отличается простираем от таких же патинированных поверхностей на скальном монолите и является обломком древней поверхности уступа. Левый край глыбы, наклонно залегающей на склоне, выступает углом вверх и со стороны долины представляется как пирамидальная вершина конуса; выбитые на поверхности крупные изображения подчеркивают значимость этой скалы. В основании конуса находится скопление обломков меньшей величины, среди которых также имеются камни с патинированной поверхностью, использованные для создания надписей. Основная часть изображений и эпиграфики сосредоточена в юго-западной части гигантского конуса и занимает площадь около 600 м²; на одинаковом удалении от центральной скалы с изображениями, в 50 м выше и ниже по долине, находятся еще три одиночных камня с надписями.

Путем несложных геометрических построений удалось установить, что подавляющая часть надписей и изображений занимает грани камней, ориентированные на юго-запад так, что гравюры видны одновременно из одной и той же точки наблюдения – от берега реки (рис. 11). Крупные размеры фигур и знаков делают их различимыми с расстояния 25–50 м. Небольшая часть надписей занимает плоскости, ориентированные на юг и юг-юго-запад, и только две плоскости, маркирующие с юга и севера культовый центр, обращены на запад и северо-запад. Один из небольших по размеру камней с надписью, возможно, перемещен со своего первоначального места и лежит на склоне в нижней части осыпи; текст на нем выбит крупными знаками, но современное положение камня дает возможность увидеть их только вблизи (№ 16)⁴. В целом, сделанные Н. Н. Пантусовым видовые снимки памятника позволяют заключить, что за минувшее столетие расположение камней на склоне существенно не изменилось.

На четырех плоскостях (№ 10–11, 13 и 17) имеются разновременные надписи, причем более ранние из них занимают лучшие по физическим и визуальным качествам участки поверхностей. Расположение и палеография надписей на этих опорных плоскостях в сопоставлении с остальными помогают установить последовательность создания в Тамгалытасе нескольких групп тибетских и ойратских текстов и связанных с ними изображений.

⁴ Здесь и далее указываются принятые нами номера плоскостей.

На первом этапе создателями культового комплекса использованы практически все наилучшие для изобразительной деятельности поверхности – широкие, ровные, покрытые черной или коричневой патиной (№ 1–6, 11, 13, 16 и 17). Возникшие в этот период тибетские тексты мало отличаются друг от друга по технике исполнения и палеографии: знаки выполнены двойным контуром, имеют большие размеры, глубоко выбиты двусторонними ударами металлическим инструментом с плоским рабочим краем; некоторые отличия в начертании отдельных знаков свидетельствуют скорее об участии в работе нескольких мастеров. Единство техники исполнения надписей и изображений, а также сходство деталей иконографии позволяют отнести к этому же этапу создание фигур Будды Шакьямуни⁵, бодхисатвы Авалокитешвары, Будды Бхайшаджьягуру (№ 4; *рис. 5*) и Будды Нагешварараджи (№ 2).

Камень с изображением Нагешварараджи (*рис. 6*) выделяется своим местоположением. Сравнительно небольшой обломок скалы призматической формы находится у самого края широкой горизонтальной площадки, которая является гранью другой глыбы, уступом возвышающейся над долиной на 3–5 м. Камень развернут к реке лицевой гранью, которая имеет одинаковое простираание с расположенным за ним центральным панно. Не исключено, что в таком положении камень был установлен здесь по замыслу создателей святилища.

Представляет интерес надпись на плоскости № 11. Камень лежит в нижней части конуса выноса на поверхности береговой террасы и по своему местоположению наиболее доступен осмотру. Внизу, на высоте около 1 м от земли, выбита горизонтальная строка переведенной А. М. Позднеевым тибетской надписи «Поклоняюсь Чойчжи Чжалцану» [23], которая по технике и написанию, несомненно, относится к раннему этапу: именно так выглядят подписи под изображениями Шакьямуни и Бхайшаджьягуру на центральном панно (сравн. *рис. 5* и 8–9). Однако по каким-то причинам поверхность камня выше надписи осталась в тот период неиспользованной; лишь значительно позже на нее был нанесен текст, выполненный ойратским письмом.

Первоначальный облик святилища на берегу Или реконструируется в следующем виде: изобразительный ряд включал центральное панно и анэпиграфное изображение Нагешварараджи, создававшее передний план панорамы сакрального участка; эпиграфический фон

⁵ См. статью Ю. И. Елихиной «Иконография буддийских изображений Тамгалы-таса» в настоящем сборнике.

формировался обращениями к Шакьямуни, Бхайшаджьягуру и Авалокитешваре, а также к Будде Манчжушри, изображение которого на памятнике отсутствует, но посвященная ему мантра занимала место справа от центрального панно симметрично изображению Нагешварараджи. Еще одна мантра Манчжушри (№ 17), обращение к панчен-ламе Чойчжи Чжалцану (№ 11) и четыре шестисложные мантры, высеченные на разных камнях по периферии завала (№ 1, 5, 13, 16), маркировали границы сакрального участка.

Второй этап формирования культового комплекса, как видно из размещения надписей на опорных плоскостях, связан с созданием однообразных по технике исполнения, палеографии и содержанию текстов шестисложной мантры *om ta ni pad me hum*, выполненных ойратским «ясным письмом». Они воспроизведены 10 раз на пяти плоскостях, концентрирующихся в нижней части завала (№ 10, 13–15) и на южной границе сакрального участка (№ 17).

Одновременно или немного раньше появления этих надписей изобразительный ряд святилища был дополнен изображением Будды Амитабхи (№ 10). Для его создания использована наиболее ровная часть вертикальной поверхности самого крупного обломка скалы, лежащего в основании конуса выноса (рис. 7, 10: 10). Выбор места, по-видимому, не случаен, так как здесь уже находилась надпись, посвященная панчен-ламе Чойчжи Чжалцану, по тибетской традиции ассоциировавшимся с Амитабхой.

Фигура Амитабхи отличается по технике исполнения от других изображений Будд; отличия можно заметить и в деталях иконографии. Три строки шестисложной мантры выбиты слева от Амитабхи сходной техникой и явно с попыткой выдержать масштаб изображения: длина строк соответствует ширине рисунка, а основание нижней строки – краю лotosового престола. По-видимому, рельеф скальной поверхности помешал резчику продолжить столбец надписей вверх, и четвертая строка мантры вынужденно перенесена к ее нижнему краю; при этом три последних знака оказались под изображением престола.

Таким образом, второй этап характеризуется усложнением структуры культового комплекса за счет выделения еще одного объекта поклонения – образа Будды Амитабхи, вокруг которого с этого момента начинает формироваться новый цикл эпиграфики.

На *третьем этапе* дополнительно к изображению Амитабхи на плоскости № 10 тибетским письмом создается его мантра, которая занимает центральное положение на скале – выше фигуры Будды и ой-

ратских текстов. Надпись выполнена мелкими знаками в четыре параллельные строки; при этом техника выбивки знаков и чрезмерный наклон строк влево, – согласно положению верхнего края скалы, а не ойратских текстов и изображения, – выдают работу другого мастера.

На этом же этапе на разных гранях близлежащих к фигуре Ами-табхи камней возникла целая серия тибетских надписей, в том числе три одиночных строки шестисложной мантры (№ 7, 9, 10), надпись на плоскости № 8 в две строки «...Славься лама с хорошим умом... знание и милосердие...»⁶, возможно, обращенная к Будде, одна вертикальная – на плоскости № 12, а также две мантры Манчжушри – на южной периферии сакрального участка (№ 17).

Заключительным, *четвертым этапом* формирования комплекса стало создание самого длинного в Тамгалытас текста на плоскости № 11. Одиннадцать вертикальных строк ойратского текста занимают все свободное пространство скалы выше тибетской надписи с именем Чойчжи Чжалцана. Надпись заметно выделяется среди остальных текстов Тамгалытаса: это единственный текст, воспроизведенный курсивным «ясным письмом», и также – единственная надпись, в техническом исполнении которой ясно ощущаются небрежность и поспешность мастера (рис. 8–9). В современном переводе Н. С. Яхонтовой текст содержит следующее:

1. Ом сва сти. Могущественного владыки,
2. высшего Оточи и будду Акшобью,
3. владыку Великого сострадательного,
4. чтобы преодолеть опасности [начиная] от болезней до бескор-
мицы,
5. [их образы] воздвигли. В этой
6. стороне прекрасное
7. спокойствие продолжительно и беспрерывно
8. пусть будет.
9. У них (?) на грехе сконцентрированные
10. мысли полностью (?)
11. отброшены.

Таким образом, в заклинании от болезней и бескормицы (ойрат. *zida*; каз. *жyт*) упомянуты представленные в Тамгалытасе Будды

⁶ Прочтение к. филол. н. Н. С. Яхонтовой – старшего научного сотрудника сектора тюркологии и монголистики Института восточных рукописей РАН (г. Санкт-Петербург).

Шакьямуни («могущественный владыка»), Бхайшаджьягуру (назван здесь по-ойратски – Оточи), бодхисатва Авалокитешвара («великий сострадательный»), а также Будда Акшобья. Как благодарение за совершившийся тяжелый исход звучит пожелание обрести продолжительное спокойствие «в этой стороне», в чем слышится намек на реальное историческое событие. В целом, характер самой надписи, ее содержание и выбор места, по-видимому, не случайны: последняя по времени создания она будто «закрывает» когда-то недописанную первую «страницу» истории храма под открытым небом на берегах Илийского Капшагая.

Оценивая комплекс наскальных изображений и надписей Тамгалытаса, следует отметить, что ни по составу представленных здесь персонажей тибетского пантеона, ни по количеству текстов, – разных по содержанию, языку и выполненным с неодинаковым мастерством, памятник в Илийском Капшагае не имеет аналогов в западной части Центральной Азии. На территории Казахстана известно более 20-ти памятников тибетского буддизма XVII – середины XVIII в., среди которых объекты монументального искусства единичны: например, камень-субурган (?) с изображением дракона со ступой в г. Текели (Семиречье) или обломки плит из какого-то разрушенного храма с гравированными изображениями Амитабхи и других Будд, хранящиеся в фондах Тарбагатайского музея в ауле Аксуат (Восточный Казахстан). Функционально и типологически эти памятники несравнимы, а другие нерукотворные святилища, подобные Тамгалытасу, в Казахстане не известны. Среди нескольких десятков зарегистрированных местонахождений тибетской и ойратской эпиграфики преобладают культовые памятники с однообразно тиражируемой молитвенной формулой *om ta ni pad me hum* (Тайгак, Аккайнар, Кегенский арасан и др.).

В то же время, изображения и ранние надписи Тамгалытаса обнаруживают сходство с группой памятников тибетского буддизма в Северном Кыргызстане – Ыссыг-Ата и Тамг⁷. Техника, пропорции и стиль изображения Будды, выбитого на валуне у минерального источника в ущелье Ыссыг-Ата, находят соответствие в изображении

⁷ Ознакомление И. В. Ерофеевой и автора статьи с названными памятниками Кыргызстана состоялось в мае 2009 г. благодаря любезному содействию академика НАН КР В. М. Плоских и старшего научного сотрудника отдела археологии Института истории НАН КР к. и. н. Б. Э. Аманбаевой, которым выражаем здесь свою глубокую признательность.

Амитабхи в Тамгалытас, а сопровождающие его тибетские надписи выполнены в той же манере, что и ранние тексты Илийского Капшага. Палеографическое сходство с эпиграфикой Тамгалытаса первого этапа имеют также молитвенные надписи на одиночных валунах из ущелья Тамга, хотя техника исполнения в граните здесь совершенно другая – барельеф или глубокий контррельеф (до 2,5 см). В целом, Ыссыг-Ата в Чуйской долине, Тамга в Прииссыккулье и Тамгалытас на р. Или как объекты монументального искусства неравноценны, хотя относятся, по-видимому, к одной исторической эпохе и входят в круг ранних памятников тибетского буддизма XVII – середины XVIII в., сохранившихся на территории Кыргызстана и Казахстана. Тамгалытас в Илийском Капшагае заметно выделяется среди них художественной репрезентативностью, разнообразием эпиграфических текстов и длительностью периода их создания, что, безусловно, служит отражением особой значимости памятника в эпоху его возникновения и функционирования.

1. ЦГА РК. Ф. И-374. Оп. 1. Д. 2097. Л. 5–6 об.

2. Семенов-Тянь-Шанский П. П. Путешествие в Тянь-Шань. М., 1958. С. 149–150.

3. См. библиографию в статье Ф. П. Григорьева и Б. А. Железнякова. Из архивных источников упомянем также записку военного топографа капитана Стрельникова «Камень Тамгалык-тас (писаный камень)». – АРГО. Р. 70. Оп. 1. Д. 1.

4. В рапорте от 21 апреля 1877 г. № 13 К. А. Ларионов докладывал Г. А. Колпаковскому: «Во исполнение предложения вашего превосходительства от 11 апреля сего года за № 2758 по исследовании мною места Тамгалы-таша описание его, а также план, маршрут, рисунок с изображений и вид этого места при сем к вашему превосходительству имею честь представить». – НА ИИМК РАН. РА. Ф. 1. Оп. 1. 1895. № 53. Л. 23.

5. Копия заметки К. А. Ларионова включена Н. Н. Пантусовым в «Археологические заметки по Капальскому уезду». – Там же. Л. 17 и об., 19–24.

6. Там же. Л. 22 и об.

7. Поярков Ф. В. Из археологических экскурсий по Пишпекскому уезду и по берегам Иссык-куля // Памятная книжка Семиреченского областного статистического комитета. Т. 2. Верный. 1898. С. 58–61.

8. «В дополнение к материалам, посланным мною в комиссию при донесении от 29 ноября с. г. за № 118. имею честь представить при сем три снимка, сделанных на бумаге графитом с камня на уроч. Тамгалы-Тас, у которого я снят на фотографическом снимке. Сделать снимок лучше не удалось, при всем старании». – НА ИИМК РАН. РА. Ф. 1. Оп. 1. 1896. № 230. Л. 20 и об., 22 и об.

9. Рогожинский А. Е. Архивы и археология Семиречья XIX века: дела минувших лет и некоторые обстоятельства современного состояния памятников Чу-Илийских

гор // Научные чтения памяти Н. Э. Масанова: Сб. материалов науч.-практ. конф. Алматы, 2009. С. 86–98.

10. НА ИИМК РАН. РА. Ф. 1. Оп. 1. 1895. № 53. Л. 22 и об.

11. Телеграмма из Верного от 20 июня 1895 г.: «Для снимков камнеписных надписей [и] археологических исследований необходима фотография. Прошу по выбору [на] усмотрение Комиссии выслать на мой счет соответствующую требованиям Комиссии походную фотографию с принадлежностями [и] новейшими приспособлениями переслать казенными посылками. Уплачу по счету Комиссии. Пантусов». Уже в августе того же года Пантусов сообщил: «Имею честь доложить Комиссии, что купленные для меня у г-на Карпова фотографические принадлежности и высланные Комиссией в одиннадцати посылках получены мною в исправности. Следующие г-ну Карпову по счету 370 руб. отправлены ему мной под почтовую квитанцию от 24 сего августа за № 686, при сем прилагаемую для сведения Комиссии. Усерднейше благодарю Комиссию за исполненное поручение и соединенные с последним хлопоты». – Там же. Л. 13–14, 34 и об.

12. НА ИИМК РАН. РА. Ф. 1. Оп. 1. 1896. № 230. Л. 10 и об., 14.

13. Там же. Л. 67 об. – 68, 71.

14. Выбор времени для поездки Н. Н. Пантусова определили непредвиденные обстоятельства: «...Предполагал было я поехать в сем году на все лето в Копальский уезд для археологических исследований; но это не удалось – меня призвали исправлять должность семиреченского вице-губернатора, и все лето я безотлучно пробыл в Верном...». – Там же. Л. 20 и об.

15. Некоторые надписи, выбитые на разных гранях каменных глыб, были учтены Н. Н. Пантусовым как отдельные «камни». Поэтому данные его подсчетов выглядят противоречиво: сначала он говорит о 18-ти камнях с «более или менее сохранившимися знаками», а затем о семи камнях с надписями помимо трех основных – с изображениями «бурханов», т. е. всего о 10-ти обнаруженных камнях. В комплекте присланных им в Петербург фотографий содержатся снимки надписей и изображений, размещающихся на 13-ти отдельных камнях Тамгалытаса. См.: *Пантусов Н. Н.* Тамгалы-Тас (урочище Капчагай Копальского уезда Балгалинской волости) // ЗВОРАО. Т. XI. 1899. С. 275.

16. НА ИИМК. РА. Ф. 1. Оп. 1. 1896. № 230. Л. 20 об.

17. «...Рассмотрены и прочтены были эти надписи в нашем Чугучакском консульстве при помощи ученого укурдая Чжалана. Насколько нам здесь кажется, научного значения они не имеют, ибо заключают в себе “тарни”, мистические заклинания, которые едва ли могут быть переведены. Писаны “тарни” большей частью на тибетском языке. Надо думать, что эти надписи были сделаны ламами, но время их трудно определить; все-таки полагаем, что они относятся к более позднему времени, чем к Танской династии, к которой их приурочивает Чжалана. Впрочем, кто знает: в глазах ученого, может быть, и эти надписи будут ценны». – Там же. Л. 29–32 об.

18. [Пантусов Н. Н.] Описание фотографически снятых г. Пантусовым надписей в местности «Тамгалы-тас» // ПТКЛА. Год 4-й. Ташкент, 1899. С. 57–59.

19. Тамгалы-Тас. Петроглифы. Буклет. Автор текста Л. Ф. Чарлина / Научно-реставрационная лаборатория «Остров Крым». Алматы, 2009. С. 2–11.

20. *Рогожинский А. Е., Хорош Е. Х., Чарлина Л. Ф.* О Стандарте документации памятников наскального искусства Центральной Азии // Памятники наскального ис-

куства Центральной Азии. Общественное участие, менеджмент, консервация, документация. Алматы, 2004. С. 156–161.

21. В частности, А. М. Позднеев не смог дать полное прочтение самой крупной и содержательной ойратской надписи Тамгалытас, поскольку некоторые строки, закрытые лишайниками, не были видны на фотоснимках Н. Н. Пантусова. См.: Позднеев А. М. Объяснения надписей и изображений Тамгалы-Таса // ЗВОРАО. Т. XI. 1899. С. 282.

22. Здесь и далее в описании участка использованы результаты геоморфологического исследования уроч. Тамгалытас, выполненного в 2009 г. под руководством д. г.-м. н. Б. Ж. Аубекерова. См.: Аубекеров Б. Ж., Кузнецова Л. Л., Перевозов С. В., Сала Р., Деом Ж.-М. Отчет о геоморфологическом и археологическом обследовании района комплекса Тамгалытас в Алматинской области Республики Казахстан. – НА КазНИИ ПКНН. Ф. 3. Оп. 1. Д. 41.

23. Позднеев А. М. Объяснение надписей и изображений Тамгалы-Таса. С. 282.

Түйін

Дереккөздер макаласында Іле Қапшағайдағы Тамғалытастың эригرافика ескерткіштері мен монументалды өнерінің ашылу тарихы мен ХІХ ғ. екінші жартысында зерттелуі баяндалады. Автор ескерткіштерді зерттеуде Н. Н. Пантусов пен А. М. Позднеевтің ғылыми үлестерін атап өтеді. Ары карай КММП ҚазҒЗИ мамандары 2008–2009 жж. қолданған әдістемелері мен Тамғалытасты зерттеудің қазіргі нәтижелерін сипаттау келтірілген. Суретті беттердің топографиясын, техникасын және жартастарға ойылып салынған жазулар мен суреттердің стилін талдау олардың жасалуының бірізділігін анықтауға және ескерткіштің пайда болуын төрт кезенге бөлуге мүмкіндік берді. Тамғалытастағы суреттер мен эпиграфиканы Қазақстан мен Қырғыстанның басқа да ескерткіштерімен салғастыру оның ХVІІ–ХVІІІ ғғ. Орталық Азияның батыс бөлігінде тибеттік буддизмнің таралуының ерте кезеңінде өте маңызды болған деген қорытынды жасауға әкеледі.

И. В. Ерофеева

(Казахстан)

ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТОВОГО КОМПЛЕКСА ТАМГАЛЫТАС (1677–1771 гг.)

Известный памятник буддийского монументального искусства и тибето-ойратской эпиграфики Тамгалытас, расположенный на правом берегу р. Или в центральной части урочища Капшагай, до недавнего времени оставался скрытым почти непроницаемой завесой для профессиональных историков, несмотря на то что его впечатляющий иконографический ряд в течение полутора столетий возбуждал любопытство многих отечественных и зарубежных исследователей.

Благодаря фотографиям и бумажным копиям тибетских и ойратских надписей, сделанным 110 лет назад Н. Н. Пантусовым, по которым монголовед А. М. Позднеев выполнил подстрочный перевод и дал историческую интерпретацию этих религиозных текстов [1], уже в конце XIX в. было установлено, что Тамгалытас представляет собой культовый памятник кочевников-ойратов, населявших долину Или со второй четверти XVII до середины XVIII в., и относится ко времени существования Джунгарского ханства (1635–1758). Однако в прошлом столетии специальных исследований по уточнению предварительной датировки и историко-культурной идентификации памятника не проводилось, поэтому история его происхождения и функционирования на территории Жетысу для казахстанских историков и искусствоведов по-прежнему оставалась закрытой «книгой».

В 2008–2009 гг. Тамгалытас стал объектом комплексных мульти- и междисциплинарных исследований группы специалистов КазНИИ ПКНН, которые в рамках государственной программы «Культурное наследие» занимаются изучением памятников истории и культуры кочевых народов Казахстана позднего средневековья – нового времени и памятных исторических мест освободительной борьбы казахского народа против иноземных завоевателей.

Археологическое обследование и документирование изобразительных плоскостей Тамгалытас выполнено А. Е. Рогожинским с группой сотрудников института. Главными научными результатами новейшего натурного обследования памятника, системного изучения созданной в процессе него базовой документации с учетом данных

современных геоморфологических и искусствоведческих исследований стало выявление сложной структуры памятника и выделение четырех этапов его формирования¹.

Одновременно геологом Б. Ж. Аубекеровым было проведено детальное ландшафтно-геоморфологическое и палеогеографическое обследование урочища Капшагай с прилегающими районами, включающими также традиционные и современные места переправы через Или, сухопутные дороги по правому и левому берегам этой реки от точки слияния ее с р. Кунгес до места впадения в юго-западную часть Балхаша. Полученная в ходе этих работ новая естественно-научная информация и основные выводы исследователя нашли отражение в подготовленном им подробном описании геоморфологического строения места расположения памятника Тамгалытас. На составленной совместно с геологами Л. Л. Кузнецовой и С. В. Перевозовым историко-географической карте бассейна Или показаны все функционировавшие в новое время переправы и шесть соединявших их транзитных кочевых и караванных путей из Зайсанской впадины, предгорьев Джунгарского Алатау и бассейна р. Боротал в направлении района Чу-Илийских гор, долины среднего течения Сырдарьи и смежной с ней Ферганы [2].

В ходе полевых геоморфологических исследований иностранные специалисты Р. Сала и Ж.-М. Деом дополнительно провели археологическую разведку в урочище Капшагай, подготовили высококачественную фотодокументацию памятников комплекса, изобразительных поверхностей и панорамных видов Тамгалытас, благодаря чему получена серия фотоматериалов, детально отражающих иконографические и палеографические особенности буддийских изображений и надписей [3].

Наряду с археологическим и геолого-географическим изучением Тамгалытаса впервые за минувшее столетие были проведены специальные историко-лингвистические и искусствоведческие исследования. Так, старшим научным сотрудником сектора тюркологии и монголистики Института восточных рукописей РАН Н. С. Яхонтовой (Санкт-Петербург) выполнены новые переводы на русский язык тибетских и ойратских текстов, ранее изученных А. М. Позднеевым, и впервые – надписей, выявленных на памятнике в 2009 г. Кроме того,

¹ См. статью А. Е. Рогожинского «История изучения и новые исследования культового комплекса Тамгалытас на реке Или (Илийский Капшагай)» в настоящем сборнике.

ей удалось полностью прочесть самый крупный в Тамгалытасе ойратский текст, изучение которого по фотоснимкам Н. Н. Пантусова вызвало в свое время затруднения из-за тогдашнего состояния поверхности камня.

В настоящем сборнике публикуется также статья Ю. И. Елихиной, старшего научного сотрудника, хранителя тибетской, монгольской и хотанской коллекций Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург), в которой дается современная научная интерпретация канонического содержания изображенных в Тамгалытасе персонажей ламаистского пантеона и буддийской иконографии того времени.

Параллельно с научными исследованиями вышеназванных специалистов автор данной статьи провела целенаправленный поиск малоизвестных источников XVII–XIX вв. В ходе работы юбли выявлены репрезентативные исторические сведения о динамике и направлении разных типов миграций кочевых народов нового времени на территории Семиречья и смежных регионов Центральной Азии, о внутренней и внешней политике джунгарских ханов, религиозно-культурной жизни кочевого населения бывшей Джунгарии. Сопоставление всех собранных и систематизированных фактических данных с материалами и выводами проведенных археологами, геологами и географами, лингвистами и искусствоведами исследований дало возможность выяснить историческое содержание выделенных в формировании Тамгалытаса четырех этапов – самостоятельных «глав» рукотворной летописи памятника и определить исторические даты их «написания».

Исторический процесс формирования комплекса Тамгалытас тесно связан с эпохой наивысшего военно-политического могущества и культурного расцвета Джунгарского ханства, образовавшегося в 1635 г. на основе союза четырех крупных родоплеменных группировок ойратов – *дэрбет*, *хошут*, *чорос* и *торгут* под эгидой чоросских князей и занимавшего к середине XVIII в. обширную территорию в Центральной Азии. В начале XVII в. ойраты, мигрировав на северо-запад с Монгольского Алтая, из верховьев Иртыша и Или, заняли правобережную сторону Среднего Иртыша и район верховий р. Ишим, которые позднее вошли в состав новообразованного Джунгарского ханства. В 20–30-х гг. того же столетия власть ойратских князей распространились от западных склонов Хангайских гор, Тарбагатайского хребта и Северного Тянь-Шаня на всю левобережную сторону долины среднего и верхнего течения Иртыша и прилегающие к ней на западе районы Казах-

ского мелкосопочника, а на юге-западе – территорию Восточного Семиречья до среднего и нижнего течения р. Или. В период с 1635 по 1758 гг. ойраты захватили все Западное Семиречье, вытеснив из района Чу-Илийских гор и Чу-Таласского междуречья основную часть кочевавших там казахских и кыргызских племен на левобережную сторону р. Талас, в Присырдарьинский район. В 1723–1725 и 1735–1739 гг. джунгарские ханы Цэван-Рабдан (1697–1726) и Галдан-Цэрэн (1727–1745) продвинули свои владения в район Туркестана и Ферганы, где установили жесткий военно-административный контроль над присырдарьинскими городами, над земледельческими оазисами и районами расселения кочевников. Ко второй четверти XVIII в. Джунгарское ханство уже занимало огромную территорию, которая простиралась с востока на запад от Черного Иртыша до р. Талас на расстояние 1300 км, с юга на север от вершины Хан-Тенгри до озера Балхаш – на 600 км и на северо-запад от горы Богдо-Ула до Приаральских Каракумов – на 1300 км [4].

Процесс постепенного расширения земельных владений ойратских князей в северо-западной и юго-восточной частях Центральной Азии и Волго-Уральском междуречье сопровождался развитием интеграционных тенденций среди западномонгольских племен и интенсивным распространением ламаистской формы буддизма во всех политических объединениях ойратов: Джунгарском (1635–1757) и Калмыцком (1644–1771) ханствах и Хошутском ханстве (1635–1724) в Кукуноре.

История проникновения тибетского буддизма и буддийской культуры на занятую ойратскими племенами территорию Казахстана и в смежные регионы Западной Монголии охватывает более 250 лет, которые с известной долей условности можно разделить на пять хронологических периодов. Главными критериями для их выделения являются определенные изменения в характере взаимоотношений ойратских князей с высшими иерархами тибето-буддийской теократии, общем содержании их религиозно-культурной деятельности и официальном статусе ламаизма на территории Джунгарского ханства в разные исторические эпохи.

Самый *ранний период* распространения тибетского буддизма в ойратских кочевьях относится к 1610–1640 гг., в течение которых наиболее влиятельные князья всех четырех родоплеменных группировок ойратов приняли ламаизм в форме буддийской школы Гэлугпа и установили непосредственные связи с Далай-ламой Тибета, проложив туда дорогу через Аксу и Баркуль. Около 1616 г. по приглаше-

нию главы хошутов Байбагас-хана (ум. 1640), его братьев и лидеров других кочевых племен из Восточной Монголии в ойратские кочевья прибыл представитель IV-го Далай-ламы Йонтана-Джамцо (1589–1616) Цаган-Номун-хан и посоветовал им приобщиться к ламаизму путем посвящения в тойны по одному из своих сыновей. После этого предводитель дэрбетов Далай-Багадур (ум. 1636), предводитель чоросов Хара-Хула (ум. 1634), его брат Чокур (ум. 1676), лидер торгов Хо-Урлюк (ум. 1644), один из князей хошутов Кунделен-убаши (ум. 1672/1673) и некоторые другие тайджи посвятили в духовный сан по одному из своих сыновей. Правитель хошуты Байбагас-хан, не имевший в то время детей, посвятил в тойны своего приемного сына, одного из сыновей хошутского нойона Бабахана – будущего рабджам Зая-пандиту Намхай-Джамцо (1599–1662). Зая-пандита прибыл в Тибет в 1617 г., где более 20 лет в разных монастырях изучал теорию и ритуальную практику ламаизма, завершив свое обучение получением ученой степени рабджам, или рабджамбы. В 1639 г. он вернулся на родину и с того времени начал проводить активную миссионерскую и культурно-просветительскую деятельность среди ойратов [5].

Около 1616 г. в кочевьях Далай-Багадура-тайджи был возведен один из первых в Джунгарии буддийских храмов, известный в русских документах того времени под названием *Кабалгасун*, или *Калбагасун*, а позднее как *Джалин-обо* по имени правнука Далай-тайджи *Джал*-, или *Джаб*-тайджи (1639–1729), который расположил возле него свою зимнюю ставку. Он был основан на левой стороне Иртыша у речки Калбасунки на расстоянии около 80 км к юго-западу от Ямышевского озера и функционировал среди дэрбетов до 1702 г., когда Джал-тайджи под давлением казахов был вынужден перекочевать из Среднего Прииртышья в низовья Сырдарьи [6]. В течение 1610–1630-х гг. в разных районах ойратских кочевий впервые появились тибетские, монгольские и собственные ламы, проповедовавшие среди ойратов буддийское учение, но количество их тогда еще было невелико.

В последнем десятилетии первого периода распространение ламаизма в местах расселения западных монголов происходило в обстановке обострения борьбы за власть между наиболее влиятельными лидерами родоплеменных групп чоросов и хошуты. В 1635 г. младший брат Байбагас-хана хошутский тайджи Туру-Байху (1582–1654), недовольный провозглашением старшего сына Хара-Хулы, лидера чоросов Хотогоцин-Батура верховным правителем новообразованно-

го Джунгарского ханства под именем Батура-хунтайджи (1635–1654), откочевал вместе с подвластными родами с прежних земель хошутов, расположенных к югу от Тарбагатайского хребта в долине р. Емель и верховьях Или, в прилегающий к Тибету район озера Кукунур. Здесь он основал самостоятельное государство, которым управлял под именем *Гуши-хана* (1637/1638–1654). Но предусмотрительный Батур-хунтайджи, не желая дальнейшего развития междинастийного конфликта среди ойратов, сразу помирился с Гуши-ханом и выдал за муж свою дочь за его племянника Очирту-тайджи (ум. 1680) – правителя оставшейся на территории Джунгарии части хошутов. В результате этого политического компромисса в Джунгарском ханстве с 1638/1639 по 1677 г. установился и функционировал типичный для средневековых кочевых народов Евразии институт соправительства, в соответствии с которым союз четырех ойратских племен возглавлялся уже не одним, а двумя историческими деятелями – Батуром-хунтайджи и Очирту-тайджи, а после смерти первого из них – его старшим сыном Сэнге-тайджи (1655–1670) и Очирту-тайджи [7].

Конец 30-х гг. XVII в. был ознаменован в буддийском мире обострением давнего соперничества между сторонниками «желтой», или «желтошапочной», школы Гэлугпа и «красношапочной» школы Кармапа за религиозную и политическую гегемонию в Тибете и активным вмешательством в этот конфликт ойратских князей на стороне главы первой из них, обратившегося к Гуши-хану с призывом о помощи. В 1638 г. Гуши-хан совершил тайное паломничество в Тибет с целью знакомства с новым V-м Далай-ламой Нгаваном Лобсаном Гьяцо (1617–1682). Во время этого визита Далай-лама пожаловал ему титул *Тензин Чойджал-хан*, или *Тензин Чоки Гьяпо* (тиб. – *bsTan 'dzin chos kyi rgyal po*) – «хан веры, охранитель буддизма» [8]. В отличие от хошута Гуши-хана, генеалогические корни которого восходили к младшему брату Чингиз-хана Хабуту Хасару, менее знатный по происхождению чорос Хотогоцин-Батур получил в 1635 г. в Тибете от того же Далай-ламы и Гуши-хана титул *Эрдени-Батур-хунтайджи* (от китайского *хуан тайцзы*), т. е. «имперский принц-наследник», указывающий на то, что его положение в традиционной монгольской иерархии монархических рангов было ниже статуса хана [9].

В 1640 г. Гуши-хан, разгромив прибывшие в Тибет из Кукунора монгольские войска, ввел в провинции Уй и Цзан войска подвластных ему хошутов и отряды чоросов, возглавляемые Батуром-хунтайджи. В начале 1642 г. он взял главный форт Цзана Шигацзе и в монастыре

Ташилхунпо торжественно передал верховную власть над всем Тибетом официальному главе школы Гэлугпа V-му Далай-ламе Лобсану Гьяцо [10]. С этого момента правители хошуты на протяжении почти 30 лет до начала 1670-х гг. являлись фактическими обладателями политической власти над Центральным Тибетом и во многом определяли официальную позицию главных буддийских иерархов Лхасы по отношению к другим ойратским и монгольским князьям [11].

Завершающим звеном в цепи главных исторических событий первого периода стал знаменитый съезд (*чулган*) монгольских и ойратских князей, состоявшийся в восточных предгорьях Тарбагатайского хребта во владениях хошутского правителя Очирту-тайджи, прямого потомка младшего брата Чингиз-хана Хабуту Хасара. На нем был принят кодекс монголо-ойратских законов *Их цааз* («Великое уложение»). В этом документе буддизм признавался официальной религией всех монгольских народов и обосновывалась идея тесного взаимодействия человеческого (*ми чой*) и божественного (*лха чой*) законов как необходимого условия укрепления верховной власти и процветания монгольских кочевых государств [12].

Вторым периодом распространения буддизма среди ойратов следует считать 1641–1670 гг. В течение этого времени отношения ойратских князей с высшими буддийскими иерархами Тибета приобрели более или менее регулярный характер, внутри Джунгарского ханства развернулось культовое строительство, была создана собственная письменность, и посредством ойратского литературного языка учение Цзонхавы стало быстро проникать во все слои ойратского общества.

Два первых десятилетия второго периода особо отмечены в истории культурной жизни монгольских народов внутренней Евразии целеустремленной подвижнической деятельностью Зая-пандиты, охватившей все земельные владения ойратов от Алтая до Чу-Таласского междуречья и от Тянь-Шаня до Волги. Наряду с посвящением в буддизм он выполнял миротворческую миссию среди западных монголов, принимая непосредственное участие в урегулировании политических конфликтов между ойратскими князьями [13].

Под влиянием проповедей Зая-пандиты в Джунгарском ханстве в 40–50-х гг. XVII в. стало интенсивно развиваться строительство ламаистских храмов и монастырей. Уже к 1670 г. на его территории существовало не менее пяти укрепленных буддийских комплексов: *Дархан-Цорджин-хит* (осн. между 1640–1643 гг.), возведенный близким сподвижником Зая-пандиты ойратским ламой Дарханом-Цорджи-

рабджамбой в месте расположения современного Семипалатинска; безымянная *кумирня* Батура-хунтайджи (осн. в 1644/1645 г.), расположенная в урочище Хобоксар, где в настоящее время находится одноименный административный центр Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР; *Бороталинский монастырь* (осн. в 40-х гг. XVII в.); храмовый комплекс правителя хошутов Кунделена-убаши (осн. в 1644 г.) в Кентском ущелье Каркаралинского мелкосопочного массива, известный в исторической литературе под казахским названием *Кызылкент*; и, наконец, знаменитый *Аблай-хит* (осн. в 1655 г.), который был построен младшим братом Очирту-тайджи Аблаем-тайджи (ум. 1673) на территории его зимней ставки в северных предгорьях Калбинского хребта, в 70 км к юго-востоку от современного Усть-Каменогорска [14].

Главным достижением Зая-пандиты, имевшим определяющее значение для развития духовной культуры западных монголов, было создание в 1648 г. ойратской письменности – *тодо бичиг* («ясное письмо»), максимально приближенной к фонетическим особенностям ойратского разговорного языка. Начиная с этого времени, ойратский просветитель совместно со своими учениками перевел на родной язык более 170 буддийских сутр, тантр, поучений и шаштр, из которых до нашего времени дошло только 47 текстов [15]. Благодаря «ясному письму» Зая-пандита сделал тибетскую литературу более доступной для ойратов, что во многом ускорило приобщение их к ламаизму. При этом необходимо заметить, что новая письменность стала достоянием сравнительно широкого круга образованных степняков лишь спустя полтора-два десятилетия после создания тодо бичиг и появления первых переводов тибетских канонических текстов. Здесь следует учитывать обширность территории Джунгарского ханства, дисперсный характер расселения кочевых племен и родов, а также крайнюю малочисленность тогда среди ойратов служителей ламаистского культа, религиозно-проповедническая деятельность которых способствовала распространению письменной культуры. Соответственно практика создания ойратских религиозных надписей на поверхностях скал в новых культовых центрах, возникавших, как правило, вдоль транзитных кочевых трасс и в местах сосредоточения зимних кочевий ойратов, могла сложиться не ранее конца 1660-х – начала 1670-х гг., так как в предшествующее время абсолютное большинство ойратских лам еще не владели «ясным письмом» и навыками письменной передачи на родном языке буддийских молитвенных текстов.

Другим важным результатом культурно-просветительской деятельности Зая-пандиты было интенсивное развитие двусторонних отношений ойратских князей с высшими иерархами буддийской школы Гэлугпа. В течение 40–60-х гг. XVII в. наиболее влиятельные князья и правители относительно небольших родовых групп кочевников-ойратов постоянно отправляли по одному из своих сыновей в главные буддийские монастыри Тибета для получения духовного образования и посвящения в ламы, а некоторые из них сами время от времени совершали паломничество в Лхасу. V-й Далай-лама по личным просьбам многих представителей ойратской знати также неоднократно отправлял к западным монголам высокообразованных тибетских лам, которые занимались в джунгарских монастырях регулярной проповедью учения ламаизма, религиозным просвещением прихожан, созданием икон и скульптурных изображений различных божеств тибетского пантеона.

Ведущую роль в укреплении религиозных и политических взаимосвязей Джунгарского ханства с Тибетом в это время, как и прежде, играли хошутские князья, в первую очередь, соправитель Батура-хунтайджи, а с 1655 г. его старшего сына и правопреемника Сэнге – Очирту-тайджи, который дважды – в 1653 и 1665/1666 гг. – посетил резиденцию Далай-ламы [16]. Во время второго визита главы джунгарских хошутов в Тибет Далай-лама Лобсан Гьяцо наделил его именем *Цэчен* и титулом «хан» (тиб. – *Se chen rgyal po*). По этому поводу в исторической биографии Зая-пандиты, написанной в конце XVII в. его ближайшим учеником Раднабхадрой, говорится: «В год лошади (1666) [Далай-лама] пожаловал Очирту-тайджи полное одеяние, положенное хану, и соизволил дать ему титул “Очир-Цэчен-хан”... В тот же год лошади Очирту-Цэчен-хан возвратился в свои кочевья» [17].

Приведенное сообщение и многие другие сведения историко-биографического сочинения Раднабхадры однозначно свидетельствуют о том, что распространение учения школы Гэлугпа среди ойратов Джунгарии и Нижнего Поволжья существенно повлияло на повышение статуса Тибета в общественном сознании монгольских народов. В связи с этим в 40–60-х гг. XVII в. Далай-ламе стало принадлежать исключительное право наделения ойратских князей различными титулами монархической власти, в том числе титулом *хан*, который прежде могли иметь только восточномонгольские тайджи – прямые потомки Чингис-хана. Он обозначался в тибетском языке терминами *rgyal po*, *han*, *haan*, *khang* или *khan*, а в монгольском – *qayan*

или *khan*. Среди верховных правителей ойратских племен, получивших высший титул от Далай-ламы, до середины 70-х гг. XVII в. были исключительно выходцы из аристократической династии хошутов: Гуши-хан (тиб. – *bsTan 'dzin chos kyi rgyal po*), его старший сын Даян-хан (тиб. – *bsTan 'dzin rdo rje rgyal po*), правитель джунгарской ветви хошутов Очирту-Цэцен-хан (тиб. – *Se chen rgyal po*) и младший сын Гуши-хана Далай-хан (тиб. – *bsTan 'dzin dala'i rgyal po*). Одновременно с этим званием осуществлялась инвеститура печати, на поверхности которой в шрифте *Thags-pa* обозначался дарованный Далай-ламой полный титул; определенного набора одежды, красного кристалла, святого узла и др. [18]

Пожалование правителю ойратского государства высшего монархического титула и ханских регалий от имени Далай-ламы фактически означало, что он приобретал право суверенно управлять всеми формально зависимыми от него родоплеменными группами ойратов и ойратскими ламами. Правовая легитимность присвоенных этому лицу новых, более широких, властных полномочий освящалась высоким духовным авторитетом Далай-ламы, как носителя сакральной религиозной власти, земного воплощения бодхисаттвы Авалокитешвары, считавшегося покровителем и защитником всех живых существ. Тем самым хан становился наместником Далай-ламы и проводником буддийского учения в среде кочевников-ойратов, а его власть над ними приобретала сакральный характер [19].

В 1638–1671 гг. высшие религиозные иерархи Тибета по политическим мотивам наделяли хошутских правителей Кукунора титулом теократической власти *Тензин-хан* (тиб. – *bsTan 'dzin*) – «хан веры, охранитель буддизма» в масштабе возглавляемого ими государства, указывающим на большую приверженность этих лиц духовным ценностям ламаизма и особую роль каждого из них в укреплении позиций школы Гэлугпа в монгольском мире [20]. В данном случае объектом религиозной сакрализации становился не только институт верховного правителя Хошутского ханства, но и сама личность правящего монарха.

В конце второго периода со смертью в 1668 г. сына Гуши-хана Даян-хана (1660–1668), управлявшего центральной частью Тибета, власть хошутов в его бывших владениях ослабла, в результате чего школа Гэлугпа в лице V-го Далай-ламы стала безраздельно управлять всей страной. В связи с этими изменениями Лобсан Гьяцо и его ближайшие преемники в Потале обрели желанную свободу действий в проводимой

ими инвеститурной политике по отношению к лидерам разных родоплеменных группировок ойратов. Отныне Далай-лама мог по собственному усмотрению, без вмешательства главы кукунорских хошут, наделять титулом *хан* не только выходцев из самых знатных княжеских династий монголов, в частности, хошут, но и других особо отличившихся в распространении учения Цзонхавы влиятельных монгольских князей, ссылаясь исключительно на «божественное право».

В течение 40–60-х гг. XVII в. высшие иерархи школы Гэлугпа успешно использовали приобретенное ими за недолгий срок большое духовное влияние на правящую элиту монгольских народов для укрепления легитимности нового правового статуса Далай-ламы, распространившего свою власть на весь Тибет. Не случайно именно в этот период были разработаны основные положения концепции теократического управления буддийским государством, согласно которым Далай-лама Нгаван Лобсан Гьяцо являлся 55-м земным перерожденцем – *тулку* – бодхисаттвы Авалокитешвары в длинной исторической цепи перерождений этого божества; а второе по значимости после него духовное лицо – IV-й Панчен-лама Лобсан Чойджи Чжалсан (1570–1662), наследный настоятель буддийского монастыря Ташилхунпо в провинции Цзан (с 1601 г.), рассматривался как эманация будды Амитабхи, считавшегося вместе с тем эманацией («отцом») Авалокитешвары. В разные годы IV-й Далай-лама Йонтан Гьяцо (с 1607 г.) и V-й Далай-лама Лобсан Гьяцо (с 1625 г.) проходили обучение у IV-го Панчен-ламы в Ташилхунпо. В результате этого со времени правления в Тибете Йонтана Гьяцо между панчен-ламами и далай-ламами установились отношения духовной неразрывности, связывающей Учителя и Ученика (*зью*, тиб. – *brgyud*) [21].

Согласно специальным исследованиям Ю. И. Елихиной, Лобсан Гьяцо стал наиболее часто отождествлять себя с Авалокитешварой начиная с 1660 г., когда в ходе проведения им одной из ритуальных практик бодхисаттва впервые явился Далай-ламе в форме *Авалокитешвары-Шадакшари*, т. е. одноликим существом, восседающим на лotosовом престоле со скрещенными ногами и четырьмя руками. Две основные его руки были сложены вместе в жесте подношения драгоценности, в третьей (правой) руке он держал четки, а в четвертой (левой) – белый лотос. Позднее этой форме Авалокитешвары Лобсан Гьяцо посвятил одно из своих сочинений [22].

С появлением в 1660-х гг. образа Авалокитешвары-Шадакшари в религиозных ритуалах и «священных текстах» Далай-ламы связано

становление в Тибете иконографии бодхисаттвы в форме «одноликого и четырехрукого» божества, так как процесс художественного воплощения воссозданных фантазией творца образов святых существ на ткани или ином материале – *лхабрима* (живопись) и *лхабзоба* (скульптура) – был неотделим от актов медитации, а живописцами-художниками являлись сами тибетские ламы [23]. Именно эта форма Авалокитешвары представлена в духовных практиках и теологических сочинениях Лобсана Гьяцо божеством-покровителем далай-лам, поэтому, став правителем всего Тибета, он всячески способствовал ее повсеместному распространению в ритуальных службах, а также в разных видах живописи, скульптуре и монументальном искусстве.

Образ Авалокитешвары, как и других буддийских божеств, тибетские монахи создавали по определенным эстетическим и иконометрическим канонам, предписанным специальными богословскими трактатами. Первоначально общие контуры фигур будущих икон рисовались, а затем копировались ксилографическим способом с трафарета, деревянных или металлических досок в самом Тибете [24], откуда их тиражированные образцы в виде различных лекал и готовых живописных произведений (тангка, деревянных икон и т. п.) поступали через тибетских лам в соседние буддийские страны. Эпоха становления тибетской традиции изображения Авалокитешвары в форме одноликого и четырехрукого божества приходится, как уже сказано, на 1660-е гг.; следовательно, на территории тогдашнего Джунгарского ханства этот канонический лик стал воспроизводиться не раньше последней четверти XVII в.

Третий период утверждения ламаизма в ойратских кочевьях охватывает 1671–1697 гг., т. е. эпоху правления младшего брата и непосредственного правопреемника тайджи Сэнге (1655–1670) *Галдана Бошохту-хана* (годы жизни – 1644–1697). Он был единственным верховным правителем Джунгарского ханства, который получил богословское образование в Тибете и имел высший духовный титул *хутухта*, обозначавший знатных «перерожденцев» высокого ранга.

С самого начала своей политической деятельности в качестве главы ойратского чулгана Галдан проявил себя убежденным сторонником всеобщей интеграции ойратов на основе принципа единовластия правящей династии чоросских, или джунгарских, князей и создания сильного централизованного государства. При нем буддизм «желтошапочной» школы Гэлугпа, основательно упрочив ранее приобретенное господствующее положение в религиозно-духовной жизни за-

падных монголов, получил статус *официальной идеологии* проводимой Галданом-хунтайджи централизации власти в Джунгарском ханстве и политики внешних завоеваний. Вместе с тем, бывший хутухта, сменив в 1671 г. мантию монаха на доспехи воина, стал активно использовать учение Цзонхавы для обоснования легитимности присвоения ему титула «хан» и сакрализации своей собственной персоны.

К этому же времени в Джунгарском ханстве сложились все необходимые социально-политические, религиозно-духовные и социокультурные условия для создания тибето-ойратской эпиграфики и произведений буддийского монументального искусства. С этой точки зрения представляется уместным предположение Ф. П. Григорьева и Б. А. Железнякова [25], что центральная часть изображений комплекса Тамгалытас относится именно к периоду правления Галдана Бошохту-хана. Справедливо и то, что такие косвенные данные, как время широкого распространения ойратского письма и сложения ламаистской иконографии Авалокитешвары-Шадакшари, еще недостаточны для установления исторической даты и причин возникновения на берегах Или нерукотворного буддийского храма. Ответы на эти вопросы содержатся, на наш взгляд, в малоизвестных фактах истории духовного пути и политической биографии самого Галдана Бошохту-хана.

Отец Галдана Батур-хунтайджи имел девять жен и от них 12 сыновей. Самыми известными из его детей были старший сын Цэцентайджиги и третий сын Цзотба-Батур. Тайджиги Сэнге и Галдан родились от жены Юмагас и являлись пятым и шестым по счету сыновьями Батура-хунтайджиги [26]. По уточненным данным, Галдан родился в 1644 г. и в возрасте семи лет по сложившейся традиции был отправлен отцом с караваном Зая-пандиты в Тибет для обучения в одном из буддийских монастырей с целью последующего посвящения в ламы [27]. В начале 1651 г. караван прибыл в Лхасу, откуда ойратский мальчик был направлен в западную часть Тибета и определен в монастырь Ташилхунпо как «перерожденец» некоего Долчжен Рагба Чжалсана. Здесь Галдан стал послушником под названием *тулку* (тиб. – *sprul sku*, так обозначались хубилганы – «перерожденцы» знатных духовных лиц) и начал обучаться тибетской грамоте [28]. В течение 12 лет он проходил обучение на религиозном факультете *Цаннид*, т. е. тайного эзотерического знания, дававшего полный курс буддийской философии и богословия, под непосредственным руководством настоятеля монастыря Ташилхунпо IV-го Панчен-ламы Чойчжи Чжалсана, который стал его главным духовным наставником. Этот высокообразован-

ный тибетский иерарх был убежденным проповедником монашеского образа жизни, учил своих воспитанников умению одеваться, питаться, молиться, вести беседы, религиозные диспуты и т. п. [29]

Дети, получавшие духовное образование по программе учебного курса Цаннид, сначала изучали «пять малых предметов»: *грамматику, драму, музыку и танец; астрологию и астрономию, поэтику и композицию; литературную стилистику*; на второй ступени обучения – «пять высших предметов», к которым относились *медицина, санскрит, живопись*, в том числе искусство вычерчивания икон и мандал для тантрических обрядов или посвящений, а также *каллиграфия и риторика, философия религии*. Среди всех этих предметов главной дисциплиной являлась буддийская теология, которая в свою очередь подразделялась на пять основных разделов: *прагману* (логику и диалектику), *праджняпарамиту* (совершенную мудрость, теоретическое и практическое постижение природы высших совершенств, свойственных бодхисаттве), *мадхьямику* (дисциплину ума, срединный путь избежания крайностей), *абхитхарму* (метафизику) и *винаю* (канон монашеской дисциплины) [30].

Обучение было в основном устным, поэтому монахи заучивали на память огромные тексты. С 12 лет учеников обучали искусству ведения диспута. На факультете Цаннид широко практиковалась организация богословских диспутов, которые обычно проводились в специально предназначенном для этой цели просторном учебном дворе дацана – *чойр*, огороженном высокой стеной от остальной части храма [31]. В течение всего процесса обучения учитель лично наставлял ученика, т. е., с одной стороны, передавал ему *Слово* и сам дух учения, а с другой, наделял его сакральной *Силой* через посвящение, или благословение. В результате этой мистической цепи духовной неразрывности наставник-лама пользовался исключительным почетом у своих учеников и почитался ими «выше всех святых, даже самых знаменитых» [32].

Весь образовательный курс продолжался от 20 до 25 лет. Галдан прошел его с пятилетним перерывом, охватившим 1664–1669 гг., за 15 лет и завершил свое духовное обучение получением высшей ученой степени *лхарампа* [33]. Обладатель этой степени мог участвовать в диспутах по вопросам логики и руководить их процедурой на общем собрании монахов всей страны, оглашать тантрические мантры среди множества лам, стекающихся в Лхасу во время *Монлама* – «Великого моления», которое ежегодно проводилось в течение трех не-

дель первого месяца празднования Нового года, и вести проповедническую деятельность среди высшего буддийского духовенства Тибета. Кроме того, он имел право занимать пост настоятеля одного из трех самых крупных тибетских монастырей Гэлугпа – Галдана (осн. в 1409 г.), Брайбуна (осн. в 1416 г.) и Сэра (осн. в 1419 г.), а также претендовать на высшую ступень буддийской иерархии – должность *типа*, т. е. «верховного настоятеля» монастыря Галдан, которую обычно занимал общепризнанный преемник Цзонхавы [34]. В связи с последним преимуществом лучших выпускников тибетских монастырских школ среди духовных лиц Лхасы еще в начале XX в. сохранялось предание, согласно которому «чжунгарский предводитель Галдан-бошокту покинул Тибет для мести за убийство своего отца лишь накануне своего вступления на наместнический трон, чем лишил последующих монголов счастья достигнуть этого удела, потому что духи-хранители, недовольные поступком Галдана-бошокту, стараются не допустить их к престолу» [35].

Однако, несмотря на свою искреннюю религиозность, выдающиеся интеллектуальные способности и проявленное в течение многих лет большое усердие в освоении богословских дисциплин, Галдан с юного возраста мечтал о военной и политической деятельности. Во время правления прямого наследника Батура-хунтайджи светские предпочтения его младшего брата, по-видимому, не являлись секретом для ойратской знати, поэтому одно из народных преданий ойратов, записанное в первой половине XIX в. Батуром-Убаши Тюменем, приписывает тайджи Сэнге следующие слова: «Другие хутухту... будут изучать духовные науки, мой же хутухта будет держать лук и стрелы» [36].

В 1663 г., когда Галдан еще был хутухтой в монастыре Ташилхунпо, Сэнге и другие родственники обратились к нему с просьбой прервать свое религиозное обучение и вернуться на родину, чтобы помочь им предотвратить разрастание кровавых междоусобиц среди ойратских князей и укрепить положение верховной власти в кочевом государстве. 18-летний хутухта живо откликнулся на это предложение и, получив согласие Далай-ламы, уже в начале 1664 г. прибыл в родные края. В русских архивных документах 1664–1669-х гг. неоднократно упоминается его имя, как ближайшего сподвижника тайджи Сэнге в решении разного рода внутри- и внешнеполитических вопросов и непосредственного участника дипломатических переговоров с Российским государством [37].

В 1669 г. Галдан вернулся для продолжения учебы в монастырь Ташилхунпо, где полтора года спустя по случаю успешного завершения учебного курса он получил от Далай-ламы Лобсана Гьяцо почетный дар — *чойчжил* — череп колдуньи с кабалистическими знаками на нем, написанными кровью из носа его бывшего учителя — Чойчжи Чжалсана [38]. В начале 1671 г. ойратский хутухта готовился занять высокий пост верховного настоятеля главного монастыря школы Гэлугпа — Галдан, расположенного в 30 км к востоку от Лхасы, но в тот момент он получил тревожную весть об убийстве Сэнге его старшими братьями Цэценом-тайджи и Цзотба-Батуром из-за отцовского наследства. Известие об угрожавшей ему опасности коренным образом изменило все планы жизни Галдана: он решил не только отказаться от высокого духовного сана, но и вообще снять с себя желтые монашеские одежды и, став светским человеком, начать борьбу с родными братьями и поддерживавшими их родственниками за верховную власть в Джунгарском ханстве [39].

Однако для сложения с себя духовного звания Галдану требовалось официальное разрешение Далай-ламы. Абсолютное большинство биографов Галдана-Бошохту-хана лаконично, без каких-либо ссылок на документальные материалы, утверждают, что главный буддийский иерарх Тибета якобы вполне лояльно отнесся к беспрецедентному решению своего избранника и дал ему свое безоговорочное согласие на отказ от духовного звания. Вопреки общепринятой версии, видный чиновник Азиатского департамента МИД Е. Ф. Тимковский (1790–1875), занимавший в 1820–1825 гг. должность пристава 10-й русской православной миссии в Пекине, в 1824 г. в своем известном труде ретроспективно констатировал несколько иную реакцию Лобсана Гьяцо на заявление будущего верховного правителя Джунгарского ханства. В частности, на основе данных китайских хроник, заимствованных им из рукописных переводов Н. Я. Бичурина, он указал, что на просьбу Галдана дать разрешение на снятие с себя духовного сана «Далай-лама отвечал темно, неопределительно, то есть, что он ему на то ни *да*, ни *нет* сказать не может, а все представляет собственному его произволу» [40].

Такая осторожная позиция Лобсана Гьяцо фактически означала для Галдана, что он может рассчитывать как на формальную, так и фактическую поддержку главы «Буддийского Ватикана» лишь в том случае, если добьется решающего успеха в борьбе со своими противниками и сохранит при этом верность религиозному учению школы Гэлугпа.

В противном случае Далай-лама оставлял за собой право официально дезавуировать свое нарочито невнятное согласие на этот рискованный шаг и считать несостоявшегося верховного наставника главного «желтошапочного» монастыря вероотступником при неблагоприятном для него стечении обстоятельств. При таком двусмысленном разрешении Галдан возвратился в 1671 г. в Джунгарию, где спустя несколько недель перешел в решительное наступление на своих старших братьев и дядю Чокура-убаши, поддержавшего Цэцена-тайджи и Цзотба-Батура в кровавой расправе над Сэнге и родными племянниками.

С самого начала вступления Галдана в междоусобную борьбу с другими представителями княжеской династии чоросов его политические притязания на верховную власть в Джунгарском ханстве встретили активное противодействие влиятельного главы джунгарских хошутов Очирту-Цэцен-хана. Бывший покровитель и тесть молодого лидера чоросских князей сам считал себя верховным правителем союза «четырех ойратов» и чинил различные препоны попыткам Галдана стать единоличным главой ойратского чулгана. Поэтому вполне закономерно, что уже в 1672 г. Галдан был вынужден вступить в военное противоборство с Очирту-Цэцен-ханом. К тому времени на сторону Галдана перешли многие влиятельные тайджи и нойоны ойратов, а также высшие джунгарские ламы, ранее следовавшие за Очирту-Цэцен-ханом, что существенно усилило его позиции в Джунгарском ханстве. В числе основных причин этого успеха документальные источники 70-х гг. XVII в. называют присущие Галдану незаурядные интеллектуальные и волевые качества, а также его высокую религиозную образованность, вызывавшую безусловное уважение к нему со стороны многих степняков. В феврале 1674 г. один из посланников Галдана-хунтайджи в Российское государство говорил по этому поводу дьякам Посольского приказа в Москве: «Как-де брата ево не стало, и после смерти сво учинился тайшею он, Галдан, а до того-де времени был он котухтою, и ныне-де всеми тамошними калмыцкими улусы владеет, а по духовности-де все ево почитают» [41].

Кульминационным моментом военного противостояния Очирту-Цэцен-хана с предводителем чоросов стали 1675–1676 гг. Именно тогда Галдан нанес войскам своего тестя несколько крупных поражений в долине р. Емель и южных предгорьях Тарбагатая, вынудив его отступать вниз по Или до впадения в нее рек Есик (Иссык) и Талгар. По свидетельству непосредственного очевидца этих событий Раднабхадры, «в среднем зимнем месяце года огня-дракона», ко-

торый приходится по монгольскому календарю на декабрь 1676 г., Галдан, переправившись вслед за своим противником на левый берег Или, «пленил Цэцен-хана [в местности] Шара-Бэль. Перезимовав там, Бошокту-хан в среднем весеннем месяце года змеи», т. е. в марте 1677 г., «перекочевал из [урочища] Хабцагай на [реке] Или и лето провел в Цаган-Худжире» [42].

В цитируемом фрагменте «Биографии Зая-пандиты» мы встречаем самое раннее упоминание собственных имен двух смежных географических районов в бассейне нижнего течения р. Или, которые на протяжении более ста лет играли важную стратегическую роль в военно-политической и культурной жизни Джунгарского ханства. Под ойратским топонимом *Хабцагай* уверенно определяется хорошо известное нам урочище *Капшагай*, расположенное к северу от одноименной горы, между устьем левого притока Или – Курты и небольшой степной речки Шенгельды. Но географическое расположение и природные границы исторической местности *Шара-Бэль* в источниках XVII–XIX вв. точно не обозначены, что заставляет специально остановиться на этом вопросе в данной статье.

Ценные сведения о местности Шара-Бэль содержатся в китайских сочинениях XVIII – середины XIX в., авторами которых были весьма компетентные в исторической географии Семиречья маньчжурские чиновники. Так, в китайском сочинении середины XVIII в. «Дай Цин личао шилу» («Хроника правления всех государей Великой династии Цин») говорится, что Шара-Бэль «находится к западу от Или» вблизи местностей «Чу» и «Талас» [43]. В дворцовой хронике того же времени «Дай Цин шэнцзу жэньхуанди шилу» и в написанном почти 70 лет спустя историко-географическом сочинении «Сиюй дау цзи», под названием *Шара-Бэль*, или точнее *Алимату-Шалаболэ*, показана обширная приилийская степь, прилегающая с запада к долине реки *Гурбан-Алимату* («Три Алимату»), т. е. к р. Каскелен с двумя ее притоками – Большой и Малой Алматинками [44]. По этим сведениям нетрудно установить, что южная граница местности Шара-Бэль простиралась в направлении с юго-запада на северо-восток от пригородной зоны современного Алматы вниз по течению р. Каскелен до места впадения в Или и здесь смыкалась с южным рубежом урочища Капшагай, проходившим по долине р. Шенгельды.

Более обстоятельно местность Шара-Бэль описана в 1773 г. в труде видного маньчжурского чиновника Чунь Юаня (князь Циши) «Сиюй вэнь цзянь лу» («Описание виденного и слышанного о Западном

крае»), дважды переводившимся в первой половине XIX в. на русский язык: сначала чиновником Азиатского департамента МИД С. В. Липовцовым, а позднее — известным синологом Н. Я. Бичуриным [45]. Под названием *Шарабек* (т. е. — *Шара-Бэль*) Чунь Юань упоминает протяженную с северо-запада на юго-восток вдоль долины Или «песчаную степь, которая на тысячу *ли* пространства не имеет ни травы, ни воды» [46]. Основываясь на этой информации, известный дореволюционный исследователь Туркестана Н. А. Аристов установил, что ойратский топоним «Шара-Бэль» означает в переводе с монгольского языка «желтые песчаные горы» и в этом смысле полностью соответствует тюркоязычному названию — *Сарытаукум* [47]. По данным специальных географо-топонимических исследований семиреченского краеведа Ю. Балицкого, частично использованных Н. А. Аристовым, *Сарытаукумом* казахи обычно называли «только местность от р. Курту до ключа Каличингильды (совр. Каншенгель. — И. Е.) и далее по урочищам Чингильды, Сюрели, Джувантюбе, Акджал, Кызылтау». Отмечая характерные ландшафтно-геоморфологические особенности песков Сарытаукум, тот же автор писал: «Трудно найти подобную равнину, на которой сплошные громаднейших размеров чашаны (...лога или балки в виде чашек) представляют вид отдельных гор; на всем этом пространстве воды нет вовсе» [48].

Приведенное описание позволяет сделать вывод о том, что северные и западные границы исторической местности Шара-Бэль полностью совпадали с естественными рубежами безводной песчаной пустыни Сарытаукум. На востоке ее граница проходила по пяти степным урочищам, расположенным на правом берегу Или: *Шенгельды* (северо-восточнее аула Байбакты), *Соралы*, *Жуантюбе* (юго-восточнее Байбакты), *Акжал* (северо-западнее аула Кырбалтай) и *Кызылтау* (юго-западнее аула Ащысай) [49]. В этих местах она фактически сливалась с северо-западной периферией урочища Капшагай.

Описывая путевой маршрут движения волжских калмыков в 1771 г. на историческую родину в бывшую Джунгарию, автор сочинения «Сиюй взнь цзянь лу» четко выделил северо-восточную окраину местности Шара-Бэль, назвав ее «урочищем *Тамга*» [50]. В первом русском издании этого труда, подготовленным С. В. Липовцовым, монгольский топоним «Тамга» передан в искаженной транслитерации как *Темуха*, или *Тамуха* [51]. В свое время Н. А. Аристов ошибочно идентифицировал его с географическим районом среднего течения Или, показанным на известной карте Й.-Г. Рената юго-восточнее

Шарынского каньона, между реками Темирлик (Tömerlick) и Тамга (Tamga), к востоку от современного административного центра Уйгурского района Алматинской области аула Шонжы [52]. Но из географического контекста труда Чунь Юаня отчетливо видно, что упомянутое здесь урочище Тамга представляло собой не пересеченную высокими хребтами и обильно обводненную местность, каковой является район северо-западных предгорий хребта Узынкара (Кетмень), а полугую безводную степь, расположенную на незначительном удалении к северо-востоку от песчаных бугров пустыни Сарытаукум.

По информации китайского географа середины XIX в. Фу Цина, извлеченной российским монголоведом П. С. Поповым из его труда «Июй чжу чжицы», «урочище Темуха, иначе называемое Шара-Боро (т. е. Шара-Бэль. – И. Е.), лежало в 700 с лишком ли от новой Кульджи, на границе с бурутами» [53], т. е. примерно в 400 км к юго-западу от этого города, что соответствует расстоянию до юго-западного берега современного Капшагайского водохранилища. При этом обращает на себя внимание сам факт отождествления ойратских топонимов «Тамга» («Темуха») и «Шара-Бэль» (Шарабек, Шарабель, Шарабок, Шалаболэ, Шара-Боро и т. п.) в китайских нарративных источниках Цинского периода. С одной стороны, это указывает на определенное сходство природных ландшафтов и экологических особенностей этих местностей, а с другой – на территориальную близость их взаимного расположения в географическом пространстве.

Отсюда следует очень важный для нашей темы вывод, что под монгольским (ойратским) топонимом «Тамга» («Темуха», «Тамуха») китайские авторы историко-географических трудов середины XVIII – первой половины XIX в. подразумевали собственно *Илийский Катшагай*, а не какое-либо другое степное урочище Семиречья. В пространственном восприятии ойратов оно представляло собой юго-восточную периферию местности Шара-Бэль, которую долина р. Или разделяла на две неравные части. Левобережная часть Шара-Бэля охватывала обширные пустынные земли к западу от долины Или до начала Чу-Илийских гор и от р. Каскелен с ее притоками до северной границы песков Сарытаукум, а правобережная – узкую полосу приилийской степи от р. Шенгельды до местонахождения современного аула Байбакты.

Возвращаясь к указанным в «Биографии Зая-пандиты» историческим событиям конца 1676 – середины 1677 г., отметим, что после решающей победы над своим главным политическим соперни-

ком Галдан-хунтайджи провел около четырех месяцев в местности Шара-Бэль, включавшей, как теперь установлено, территорию Илийского Капшагая. Факт пребывания Галдана в Илийском Капшагае, подтверждаемый аутентичным источником, еще не доказывает его причастность к созданию ранних изображений и надписей Тамгалытас, но цепь последующих событий и совокупность многих известных исторических обстоятельств того времени делают такое предположение наиболее вероятным.

Прежде всего отметим, что разгром войск Очирту-Цэцен-хана, пленение и казнь его ближайших сторонников, захват бывших кочевий влиятельных хошутских и чоросских князей расчистили Галдану путь к установлению в Джунгарии единоличной власти. По общему признанию компетентных современников будущего суверенного хана, уже в скором времени после описываемых событий он провозгласил себя полновластным верховным правителем Джунгарского ханства, а затем по установившейся традиции направил летом-осенью 1677 г. в Тибет к Далай-ламе своего посланника с прошением о пожаловании ему высшего титула монархической власти.

По сведениям тибетских источников, 30 июня 1678 г. Далай-лама Лобсан Гьяцо официально даровал Галдану титул *Галдан Тензин Бошогту-хан* (тиб. – *d' Ga 'ldan bstan 'dzin bo shog thu khan*), т. е. «Благословленный хан веры, опора учения», объявив своему новому избраннику в верительной грамоте, что он стал ханом по «божественному благословению» (монг. – *бурхан тэнгрийн бошгоор хаан болсон*) [54]. Одновременно со званием Тензин-хана Далай-лама наделил Галдана именной печатью, на поверхности которой в шрифте *Thags-pa* был выгравирован присвоенный ему титул, определенным набором одежды и прочими ханскими регалиями [55]. По этому поводу маньчжурский историк Чунь Юань впоследствии писал в одной из своих работ, что «честолюбивый Галдан», одержав военную победу над своим главным соперником, «сделался полным повелителем того народа, которого пред тем искал только союза», и поэтому «не был доволен достоинством тайши, которое имели его предки. Он первым назвал себя ханом с титулом Бошокут, что принадлежало до того одним токмо Чингисовым потомкам» [56].

Выше уже отмечалось, что титул «Тензин-хан», пожалованный V-м Далай-ламой Лобсаном Гьяцо отдельным хошутским правителям в период с 1638 по 1671 г., рассматривался в самом Тибете и за-висимом от него монгольском кочевом мире как символ сакральной

природы олицетворяемой ими верховной власти, обусловленной ее высшим предназначением. По существу он означал, что обладатель этого почетного звания не преследовал в ходе своей борьбы за власть сугубо «эгоистических интересов», а являлся активным поборником «желтого» учения, т. е. действовал на поле брани и в общественно-политической жизни ойратского государства исключительно «от имени учения» и заботился «единственно об учении» [57].

Иными словами, Далай-лама даровал этот титул только тем персонам, от которых он уже получил определенный вклад в Гэлугпа и мог ожидать в дальнейшем еще более значительного вклада в реализацию ее интересов. Следовательно, Галдан должен был для получения буддийского символа хана веры – титула «Тензин-хан» особо отличиться перед Тибетом далеко не только своими выдающимися полководческими и организаторскими талантами, но и определенными заслугами в деле защиты священного учения от его реальных или потенциальных врагов и усиления позиций школы Гэлугпа в духовной жизни кочевников-ойратов. Возникает закономерный вопрос, почему в 1678 г. Далай-лама Лобсан Гьяцо фактически отказался от прежнего *монодинастийного* принципа инвеституры этого титула монгольским князьям, который был главным источником политической гегемонии хошутов в ойратских государствах, и впервые пожаловал выходцу из менее знатной аристократической династии чорос вместо звания «хунтайджи» (им обладал отец Галдана Хотогоцин-Батур) или «хан» (как его бывший соперник Очирту-тайджи) – почетный титул «благословенного хана веры, охранителя буддизма»?

Все современники этих событий отмечают, что Галдан официально заявил о своих претензиях на высший титул в тот исторический момент, когда уже располагал политической поддержкой Далай-ламы. Однако никто из них не сообщает, какими практическими делами новый джунгарский государь заслужил дарованный ему Тибетом высший титул «Тензин-хан». В тибетских и монгольских источниках того периода кратко констатируются лишь отдельные широко известные в соседних странах факты деятельного служения Галдана учению Цзонхавы. В частности, в них встречаются упоминания о создании бывшим хутухтой в 70-х гг. XVII в. в Джунгарском ханстве трех буддийских храмов, в которых «он поклонялся и приносил жертвы», а также об основании при них тантрических школ – «Тарни-ин разанг» (*Tarni-yin rasang*), «Ламрам-разанг» (*Lamram rasang*) и «Шабдан-разанг» (*Šabdan rasang*) [58]. Но в этих истори-

ческих документах ничего не говорится о том, что Галдану принадлежит заслуга возведения осенью-зимой 1677 г. в его зимней ставке, расположенной недалеко от озера Зайсан, крупнейшего в Джунгарии буддийского монастыря *Бошохту-хан-хит* (1677–1689 гг.) общей площадью около трех квадратных километров, который, по данным Г.-Ф. Миллера и П.-С. Палласа, основанным на материалах устного опроса прииртышских ойратов, до начала 90-х гг. XVII в. был самым многолюдным из джунгарских монастырей [59].

При сопоставлении сохранившихся до наших дней письменных свидетельств конца XVII – середины XVIII в. вырисовывается следующая историческая картина. По данным Г.-Ф. Миллера, в 1672 г. правитель джунгарских хошутов Очирту-Цэцен-хан построил крупный буддийский монастырь, называвшийся ойратами *Очирту-хан-хит*, «в пяти днях пути на запад от Аблай-кита», что соответствует фактически расстоянию 200–250 км от бывшего храма тайджи Аблая (ум. в 1674 г.) до озера Шаган (район современного Семипалатинска), где, по свидетельству Раднабхадры, в том году действительно находилась зимняя ставка главного противника Галдана. Монастырский комплекс объединял буддийский храм, библиотеку и несколько помещенный жилого и хозяйственно-бытового назначения [60].

Весной 1676 г. ставка Очирту-Цэцен-хана подверглась нападению Галдана-хунтайджи, который в ходе завязавшихся здесь военных сражений разрушил главный монастырь в хошутских кочевьях и захватил все земельные владения своего тестя. Вслед за этим, опасаясь осуждения со стороны влиятельных адептов буддизма в Джунгарском ханстве и соседних монгольских странах за совершенный им «тяжкий грех» по отношению к Гэлугпа, Галдан построил новый буддийский монастырь, названный *Бошохту-хан-хит*, на правой стороне озера Зайсан «в шести днях пути на юго-восток» (250–300 км) от Аблай-хита [61].

Автор «Биографии Зая-пандиты», отмечая календарные сроки сезонных перекочевков Галдана и географическое расположение его зимних и летних ставок в 70–80-х гг. XVII в., констатировал, что после захвата в плен Очирту-Цэцен-хана новый глава Джунгарского ханства с ноября 1676 до конца марта 1677 г. постоянно находился на территории Шара-Бэль, а летом – в урочище Цаган-Худжир, расположенном в долине р. Аксу к юго-западу от Тарбагатайских гор; зимний период с конца 1677 до середины весны 1678 г. Галдан провел на правом берегу верхнего Иртыша, где прежде находились кочевья его тестя [62].

Так на основании приведенных Раднабхадрой сведений можно заключить, что сооружение Бошохту-хан-хита было осуществлено новым владельцем прииртышских кочевий в период с *ноября 1677 по апрель 1678 г.*, т. е. за два-три месяца до того момента, когда Далай-лама пожаловал ему титул «хана веры и опоры» тибетского буддизма. Возведение самого крупного в Джунгарии буддийского монастыря стало завершающим актом созидательной эпопеи в переломном для Галдана 1677 г., когда создание новых культовых объектов в наиболее посещаемых иностранными послами и тибетскими ламами районах страны являлось для него главным направлением политической деятельности внутри Джунгарского ханства. Таким путем он рассчитывал искупить свои былые «грехи» перед Тибетом за лишение власти прежнего титулованного избранника Далай-ламы и разрушение построенного Очирту-Цэцен-ханом буддийского храма, и одновременно – обеспечить себе репутацию убежденного приверженца школы Гэлугпа и деятельного поборника ее интересов в северной части монгольской ойкумены.

В этой цепи «искупительных» деяний нового джунгарского монарха основание нерукотворного храма в Илийском Капшагае непосредственно после расправы с Очирту-Цэцен-ханом представляется закономерным, тем более что среди пленников Галдана тогда оказались несколько тысяч семей монголов и тибетцев, в том числе тибетских лам, которые, по-видимому, были привлечены для воспроизведения канонических изображений и текстов на скалах Тамгалытаса [63]. Таким образом, наиболее вероятной датой начала создания изобразительного ряда и тибетской эпиграфики комплекса Тамгалытас (соответствует первому этапу, выделяемому А. Е. Рогожинским) представляется период пребывания Галдана-хунтайджи в местности Шара-Бэль с *начала декабря 1676 по март 1677 г.* Наше предположение об этом событии, оставшемся неописанным в источниках, впрочем, как и строительство монастыря Бошохту-хан-хит, – подкрепляется анализом иконографии буддийских божеств, содержания эпиграфических текстов и пространственной организации храмового комплекса Тамгалытас.

Прежде всего, обращает на себя внимание персональный состав изображенных здесь божеств и разнообразие профессионально выполненных стилизованных текстов, свидетельствующие о глубоком знании организатором этой работы буддийской символики, тибетского письма, канонических текстов «Данджура» и сочинений «Сум-бум»

V-го Далай-ламы, композиции, стилистики, техники тибетской живописи, тибетских иконометрических канонов и многого другого. Такими разносторонними познаниями в сфере тантрического богословия и тибетского искусства в тот момент в Джунгарском ханстве обладал только его верховный правитель Галдан Бошохту-хан, которому, на наш взгляд, и принадлежала инициатива создания этого храма.

Не случайно центральной и самой крупной фигурой живописного каменного «иконостаса» стал величественный образ «сострадательного и милосердного» бодхисаттвы Авалокитешвары, символизовавший личность первого суверенного правителя Тибета – «Великого Пятого» Далай-ламы. Примечательно, что Авалокитешвара представлен здесь в образе «одноликого и четырехрукого» персонажа буддизма Ваджраяны, а не в какой-либо иной из 108 известных тибетским ламам иконографических форм этого божества. Несомненно, данное предпочтение обусловлено тем, что высшим божеством-покровителем далай-лам со времени правления V-го Далай-ламы считался Авалокитешвара-Шадакшари, и, начиная с 1660 г., Лобсан Гьяцо чаще всего идентифицировал себя именно с этой формой самого почитаемого в Тибете божества. Создание Галданом на берегу Или впечатляющей на скальной панорамы, объединявшей образы наиболее почитаемых божеств тибетского пантеона, приобретало, таким образом, значение политической демонстрации своей непоколебимой верности учению Цзонхавы, готовности идти на любые жертвы ради него, решимости самому следовать этим путем и вести за собой людей к обретению состояния бодхисаттвы. Символичен, по-видимому, и выбор скальных поверхностей для создания изображений буддийских божеств, обращенных к юго-западу, т. е. в сторону Тибета.

Можно предполагать, что первоначальный замысел предусматривал создание иконографической композиции из пяти изображений божеств тибетского пантеона – Будды Шакьямуни, бодхисаттвы Авалокитешвары, Будды Бхайшаджьягуры, Будды Нагешварараджи и Будды Амиабхи с обращенными к ним и другим божествам тибетскими молитвенными формулами. Но образ Амиабхи, как выяснилось в ходе современного археологического изучения памятника, появился на скалах Тамгалытаса немного позднее исторической даты воспроизведения четырех первых фигур (см. статью А. Е. Рогожинского в этом сборнике). Зато одновременно с ними была сделана надпись, посвященная первому духовному наставнику Галдана – IV-му

Панчен-ламе Чойчжи Чжалсану, умершему в возрасте свыше 90 лет в 1662 г. Среди всех тибетских надписей, созданных на памятнике в тот период, это единственный текст, обращенный не к Будде Амиабхи, земным воплощением которого считался второй по официальному рангу после Далай-ламы буддийский иерарх – Лобсан Чойчжи Чжалсан, а к реальной исторической личности.

Отсутствие в первоначальной композиции фигуры глубоко почитаемого в тибетском буддизме Амиабхи, эманацией которого считался Авалокитешвара, и периферийное местоположение мантры, посвященной Чойчжи Чжалсану – духовному наставнику IV-го и V-го Далай-лам и фактически первому Панчен-ламе, основавшему еще при жизни линию «перерожденцев» от Будды Амиабхи [64], представляется не случайным. Известно, что в течение двух последних десятилетий жизни IV-го Панчен-ламы у него сложились довольно сложные взаимоотношения с Далай-ламой Лобсаном Гьяцо, о чем были неплохо осведомлены все духовные лица, входившие в то время в ближайшее окружение этих высокопоставленных персон [65]. К числу таковых принадлежал и Галдан, обучавшийся на протяжении двенадцати лет у Чойчжи Чжалсана. Поскольку создание буддийского святилища в Илийском Капшагае имело не только религиозную, но главным образом политическую мотивацию, Галдан, как предполагаемый вдохновитель и руководитель проекта, возможно, предпочел в тот момент отказаться от визуализации образа Амиабхи. Изобразительный ряд был дополнен фигурой будды несколько позже и не исключено, что произошло это вскоре после ухода из жизни V-го Далай-ламы. Художественное оформление сакральной территории осуществилось, таким образом, в два этапа, хронологический интервал между которыми невелик и может с большей или меньшей уверенностью установлен при рассмотрении связанных с Илийским Капшагаем исторических событий начала 80-х гг. XVII в.

Безусловно, выбор места для создания буддийского храма в Илийском Капшагае не был случаен и не может объясняться лишь природным своеобразием живописной местности. В рассматриваемый период урочище Капшагай соединялось с основной, левобережной, частью территории Шара-Бэль тремя речными переправами через Или, функционировавшими в течение осеннего и зимне-ранневесеннего сезонов. Одна из переправ, известная с середины XIX в. под названием *Ушарал*, была расположена в 15–20 км к югу от места впадения в Или ее левого притока Курты; другая – *Тамгалы-*

откель – в центральной части урочища, где находится Тамгалытас, и третья – *Кызкешу*, или *Кызоткель* – в междуречье Есик и Талгар, немного ниже по течению устья р. Шенгельды [66].

В 30–80-е гг. XVII в. капшагайские броды через Или играли важную геостратегическую роль в развитии процессов политической интеграции ойратских племен, распространении буддийского учения на территории Джунгарского ханства и в осуществлении его правителями крупномасштабных завоевательных походов в соседние азиатские страны. В связи с этим район Илийского Капшагай на протяжении более полувека являлся узловым пунктом трансрегиональных коммуникаций ойратов.

Один из главных путей с юга на север из Тибета и Северного Тянь-Шаня проходил через капшагайские переправы и оттуда по течению Или до северо-западной периферии Чу-Илийских гор, затем в направлении на северо-запад по «Большой Калмыцкой дороге» через Бетпакдалу в междуречье Волги и Урала, где находилось Калмыцкое ханство – буддийское государство торгутов и дэрбетов. Другой путь пересекал Капшагай в направлении с запада на восток из Ферганы и Чу-Таласского междуречья по северным предгорьям Кыргызского и Заилийского Алатау до Большой Алматинки, потом вниз по течению р. Каскелен к бродам на Или и далее – вдоль северного подножия Джунгарского Алатау до Тарбагатайских гор, верховьев р. Боротал и Черного Иртыша, соединяя Присырдарьинский регион с исторической родиной ойратов – Монгольским Алтаем и Хангайским хребтом [67] (см. *рис. 12*). Таким образом, благодаря занимаемому центральному положению на пересечении двух самых протяженных сухопутных дорог, объединявших географический ареал тибетского буддизма, урочище Капшагай в тот период являлось весьма важным, оживленным транзитным районом, через который в разных направлениях шло активное передвижение торговых караванов и посольских миссий, воинских отрядов ойратов и тибетских лам.

Завоевательная политика Галдана в начале 80-х гг. XVII в. наряду с прочим имела цель насильственно расширить ареал тибетского буддизма на западе Джунгарии от р. Талас до долины Сырдарьи. В 1681–1685 гг. он организовал четыре крупных военных похода в южные казахские и кыргызские земли, рассчитывая силой обратить местных тюркоязычных кочевников-мусульман в буддизм и присоединить занимаемые ими территории к Джунгарскому ханству [68]. По поводу религиозной мотивации совершенных в тот период джунгарским

Тензин-ханом вторжений в присырдарьинские степи его посланники в Россию Аюка-Хашха и Очин-Хашха говорили в 1691 г. иркутскому воеводе Л. Г. Кислянскому: «Посылал-де Бушухту-хан в Казачью орду, чтоб они съединачились и веровали с ним, калмыцким Бушухту-ханом, и с ыными орды в одного Далай их ламу, оттого-де с ними учинилась и ссора, потому что они не похотели по-калмыцки в Далай ламу веровать. И за то-де у них были бои великие, и многие-де их города Бушухту-хан их разорил» [69].

В «Биографии Зая-пандиты» имеется сообщение о том, что первый поход в Южный Казахстан Галдан предпринял зимой в конце 1681 г. Отправившись с войском из района р. Боротал в верховья Сырдарьи, он в скором времени дошел до Сайрама и потребовал от управлявших городом наместников казахского хана Тауке (1680–1715), чтобы они заставили местных жителей сменить ислам на новую веру и принять учение Гэлугпа. Городские аксакалы категорически отказались выполнить это требование, после чего джунгарский хан приказал своим воинам окружить Сайрам и начал долговременную осаду города.

Драматические обстоятельства первого массового вторжения джунгар на территорию Южного Казахстана повлекли за собой серьезные разрушительные последствия для урбанистической инфраструктуры этого региона и глубоко запечатлелись в устной народной памяти, что нашло отражение во многих преданиях и легендах местного населения, записанных в начале XX в. туркестанскими краеведами со слов некоторых городских сартов и казахов-кочевников.

Согласно одному из них, в то время, когда Сайрам еще был «большим городом, в его окрестностях появился... сильный царь по имени коонтаджи (*искаж.* хунтайджи. – И. В.), который решил уничтожить в Туркестане ислам и заменить его язычеством.... Дойдя до Сайрама, коонтаджи потребовал от старшин, чтобы они заставили народ отречься от ислама и поставить в своих мечетях идолов. Никто не согласился это сделать. Тогда коонтаджи решил взять и разграбить город. Жители обратились к основателю и защитнику Сайрама пророку Идрису... с молитвой защитить город от врагов. Пророк сказал, что покуда процветает в Сайраме благочестие, неверные не возьмут города. Мусульмане стали усиленно молиться и тщательно следить за тем, чтобы никто не нарушал заветов Пророка. Так прошло много времени. Неверные стояли лагерем в окрестностях города, но были не в состоянии им овладеть» [70].

По свидетельству Раднабхадры, в связи с приближением зимы Галдан Бошохту-хан осенью 1682 г. был вынужден прервать осаду непокорного города и отправился зимовать на р. Или. Но уже весной следующего года он «совершил [новый] поход на Сайрам», в ходе которого «пленил и привел [в свою ставку] двух султанов» [71]. В позднеосенний и весенний сезоны бурных паводков горных рек, впадающих с левой стороны в русло Или, войска джунгарского хана могли беспрепятственно передвигаться по территории Семиречья в направлении с северо-востока на юго-запад и обратно – с северо-запада на юго-восток только по той транзитной дороге, которая проходила через урочище Капшагай. Это обстоятельство дает основание утверждать, что в конце 1682 – начале 1683 г. урга Галдана Бошохту-хана вновь кочевала по обоим берегам Илийского Капшагая и в смежных с ним районах местности Шара-Бэль, так как они были наиболее близко расположены к основному театру военных действий по сравнению с другими участками правобережья и левобережья Или.

Именно в этот период незавершенный изобразительный ряд буддийского святилища на правом берегу Или, по-видимому, был дополнен образом будды Амитабхи, заметно отличающимся в деталях иконографии и по технике исполнения от других изображений Тамгалытаса. Одновременно появились тексты шестисложной мантры «om ta ni rad me hum», выполненные ойратским «ясным письмом». Поводом к очередным благочестивым деяниям могло послужить стремление Галдана и сопровождавших его ойратских лам заручиться поддержкой высших сил в предстоящем военном походе, чтобы благополучно завершить миссию приобщения кочевых соседей-мусульман к истинной вере. Так, к середине 80-х гг. XVII в. наскальная композиция в Тамгалытасе приобрела заверченный облик, и вместе с этим завершилось создание первого буддийского святилища ойратов на территории Семиречья.

Четвертый период истории буддизма на территории расселения кочевников-ойратов охватывает 1698–1758 гг., т. е. время правления хунтайджи Цэван-Рабдана (1698–1727), Галдан-Цэрена (1727–1745) и их ближайших преемников, завершившееся в 1757 г. гибелью Джунгарского ханства под массированными ударами манчжурских войск. Для него характерно безраздельное господство учения Гэлугпа в религиозно-духовной жизни кочевников-ойратов и повсеместное распространение ясного письма – «тодо бичиг» среди светской и духовной знати ойратских кочевых государств. В первой по-

ловине XVIII в. в связи с установлением политической зависимости Тибета от империи Цинов непосредственные отношения правителей Джунгарского ханства с главными иерархами этого теократического государства были существенно осложнены из-за постоянного вмешательства цинских властей, и тибетские ламы в тот период стали значительно реже посещать ойратские кочевья, чем в годы правления Галдана Бошохту-хана.

В конце XVII в. новый глава Джунгарского ханства хунтайджи Цэван-Рабдан с целью установления более эффективного контроля над территорией Семиречья и пересекавшими ее транзитными путями из Поволжья в Среднюю Азию, Китай и Тибет перенес ханскую ставку из Тарбагатай и бассейна р. Боротал в район среднего и верхнего течения р. Или и ее притоков Шарын и Хоргос, а также в долину р. Текес. Основная дорога из новой урги проходила в Восточное Семиречье, Тарбагатай и район р. Боротал через речные переправы *Борохудзир* и *Керецкий переезд* (совр. Добын), расположенные в верхнем течении Или, между устьями ее притоков Шарын и Хоргос. Направляясь из восточных регионов Джунгарии и правобережной стороны урги в Тибет, путешественники обычно предпочитали пользоваться переправой, которая находилась в месте впадения в Или ее правого притока *Кунгес* (см. рис. 12). В связи с этим в первой половине XVIII в. урочище Капшагай утратило свою прежнюю роль главного транзитного пункта в системе межрегиональных культурных связей ойратов и стало одним из периферийных районов Джунгарского ханства.

В 1728–1731 гг. юго-восточная окраина Шара-Бэля, связанная бродами с правобережной частью Илийского Капшагая, являлась одним из постоянных мест дислокации большого караульного отряда ойратов численностью около 10 тыс. человек во главе с нойоном Лацзан-Цэреном, – зятем хана Галдан-Цэрена, женатым на его родной сестре Даши-Сэбден. Он охранял здесь северо-западные рубежи Джунгарского ханства от военных вторжений казахов в приграничные ойратские кочевья. По сообщению тобольского купца Измаила российскому посланнику к джунгарскому хану Л. Д. Угримову, этот нойон «был послан от Галдан-Черина для охранения от Казахьей орды» в район Чу-Илийских гор и междуречье Каскелена и Курты, где безотлучно находился до апреля 1731 г. В Западном Семиречье ему были подвластны более 30 тыс. хошут, «понеже [он] весьма был своими улусами люден» [72]. В китайской хронике «Сиюй

шуй дау цзи», составленной в первой четверти XIX в., также отмечено, что Галдан-Цэрен в 1730 г. «приказал мужу своей младшей сестры Лобцзян-Цэрену во главе 10-тысячного войска направиться в Алимату-Шалаболэ для обороны от казахов» [73].

В 1731 г. Лацзан-Цэрен, узнав об аресте Галдан-Цэреном в урге его близкого родственника тайджи Лацзан-Данцэна по подозрению в заговоре против хана, бежал вместе с 10 тыс. кибиток хошутов с Шара-Бэля через казахские степи в кочевья волжских калмыков. Но Галдан-Цэрену удалось задержать своего зятя на западном участке Большой калмыцкой дороги, после чего он отправил его в «заточение» в ургу [74].

Согласно данным карты Й.-Г. Рената, к 1732 г. в Джунгарии насчитывалось не менее 65 буддийских монастырей и храмов, 27 из которых находились на территории урги, а остальные – большей частью в северных и южных предгорьях Джунгарского Алатау. На всем обширном пространстве от озера Балхаш до впадения в Или р. Каскелен и от Чу-Илийских гор до хребта Алтын-Эмель в тот период не имелось ни одного стационарного буддийского храма, и урочище Капшагай оставалось единственным более или менее крупным святилищем в северо-западных пределах Джунгарского ханства [75]. Поклонение ойратов-буддистов здесь не прекращалось, о чем свидетельствует серия небольших, выполненных с разным мастерством, молитвенных надписей, обращенных к буддам Шакъямуни, Амитабхе и Манчжуши. Не исключено, что какая-то часть из них была создана в период пребывания на территории Шара-Бэля большой группы хошутов, подвластных джунгарскому нойону Лацзан-Цэрену. К тому же времени следует отнести появление в устном лексиконе ойратов Семиречья монгольского топонима *Тамга*, которым они стали обозначать местность, где располагалось основанное Галданом Бошохту-ханом святилище с наскальными изображениями и надписями, а также прилегающую территорию, включая брод через Или в средней части урочища Капшагай.

Наконец, *пятый период*, завершающий эпоху распространения буддизма на территории Казахстана, охватывает 1758–1870-е гг. от момента гибели Джунгарского ханства до заключения Россией Пекинского (1860 г.) и Петербургского (1881 г.) договоров с Цинским Китаем о «размежевании земель... между двумя государствами» в центральноазиатском регионе. В ту историческую эпоху географический ареал тибетского буддизма сузился в северной части Централь-

ной Азии до нескольких локальных районов Верхнего Прииртышья, Тарбагатай и Семиречья, на территории которых синьцзянские власти дисперсно расселили небольшие группы уцелевших от разгрома джунгарских ойратов и мигрировавших в 1771 г. в Илийский край волжских калмыков. На основании Чугучакских (1864 г., 1883 г.), Борталинского (1882 г.) и Кашгарского (1882 г.) протоколов они были присоединены к Российской империи и вошли в состав Зайсанского уезда Семипалатинской области Степного генерал-губернаторства и Джаркентского уезда Семиреченской области Туркестанского края. Многолетняя религиозно-культурная жизнь ойратов и волжских калмыков в этих местах оставила здесь заметный след в виде отдельных местонахождений наскальной ойратской эпиграфики и нескольких руинированных остатков буддийских монастырей и храмов, функционировавших до последней четверти XIX в. (развалины кумирни в северных предгорьях хребта Манрак, небольшого храма около Рахмановского озера в Восточном Казахстане, монастыря Сумбе в горах Шаартас в среднем течении р. Текес и др.).

В конце 60-х гг. XVIII в. в связи с усилением унитарных тенденций во внутренней политике российского правительства и началом крестьянской колонизации Нижнего Поволжья в Калмыцком ханстве возникла идея возвращения на историческую родину в Джунгарию. В течение нескольких лет калмыцкие тайши и ламы, осведомленные об уничтожении Цинами Джунгарского ханства и незаселенности своих бывших родовых кочевий в верховьях Или, строили планы переселения на территорию Семиречья. Они ошибочно полагали, что Цинская империя непременно выведет свои войска из завоеванных районов, и торгуты смогут заселить пустующие земли и создать там новое суверенное государство ойратов [76].

В 1769 г. российское правительство предъявило требование наместнику Калмыцкого ханства Убаши (1761–1771) о выделении 20 тыс. вооруженных калмыков для участия в войне с Турцией (1768–1774), что подтолкнуло его к принятию решения об откочевке в далекий край [77]. В первых числах января 1771 г. более 180 тыс. калмыков во главе с Убаши двинулись из Волго-Уральского междуречья в направлении на юго-восток.

Переправившись в середине января 1771 г. через Яик, калмыки в течение двух с половиной месяцев продвигались по землям Западного Казахстана: сначала они приблизились к Эмбе, где произошли их первые военные столкновения с казахами Младшего жуза, а затем

прошли через Мугоджарские горы, верховья рек Ирғиз и Торғай и спустились по притокам Торғая к р. Сарысу. С начала апреля до конца первой декады июня калмыки совершили сложный переход через пустыню Бетпакдала к западному побережью Балхаша. Здесь в районе современного аула Тасарал на берегу степной речки Моинты их настигли объединенные воинские отряды казахов трех жузов во главе с ханом Нуралы (1748–1786) и султанами Абылаем (с 1771 г. – ханом) и Абулфеизом (ум. 1783), в результате чего калмыки были вынуждены вступить с ними в сражение. В ходе этой битвы 5 тыс. мигрантов были убиты, и 10 тыс. человек взяты казахами в плен.

Прорвавшись из окружения, Убаши двинулся на юго-восток вдоль западного побережья Балхаша до озера Алаколь. Воды и кормов не было, поэтому люди и скот погибали; когда же калмыки подошли к Алаколю, они стали с жадностью пить горько-соленую воду, что привело к массовой гибели людей и животных. Убаши пытался вывести торгутов из каменистой степи Жусандала, повернув на юго-запад в сторону Чу-Илийских гор. Но, обогнув с юго-запада невысокий горный массив Айтау, калмыки столкнулись здесь с вооруженными отрядами кыргызов, которые стали нападать на них. Чтобы оторваться от кыргызов, Убаши выбрал самый тяжелый маршрут, надеясь, что у его преследователей не хватит сил на его преодоление: отбиваясь по пути от нападавших кыргызов, он пошел на северо-восток к Или через пески Сарытаукум.

Из песков калмыки вышли в конце июня 1771 г. в долину нижнего течения р. Курты, где их уже поджидали обогнувшие пустыню с юга кыргызы. Отрадив вновь их нападения, Убаши со своими людьми прошел от Курты по левому берегу Или до переправы Кызоткель и переправился на правый берег, в урочище Тамга, где калмыков встретили китайские разъездные караулы [78].

Последний отрезок маршрута волжских калмыков, проходивший через пустыню Сарытаукум, подробно описан китайским историком Чунь Юанем в 1773 году: «Когда они достигли южных пределов Шарбековых, то очутились в соседстве с бурутами. Когда услышали о сем буруты, то прыгали от радости и поздравляли друг друга с толиким даром неба... Убаши принужден был уклониться от них к северным Шарбековым пределам и вступить в песчаную степь, которая на тысячу ли пространства не имеет ни травы, ни воды. В сие время была уже третья луна, и погода настала теплая. Люди принуждены были пить кровь из лошадей и рогатого скота, отчего сделалась силь-

ная моровая язва... Через десять дней с крайним затруднением выбрались из песчаных степей: но буруты уже давно ожидали их за степями... Достигши урочища Тамги, они приблизились к китайским пограничным караулам. Тогда буруты, собрав свои войска, отступили» [79]. В более позднем издании труда Чунь Юаня, получившего название «Сиюй цзунчжи» («Обозрение Западного края»), по поводу конечного пункта прибытия калмыков сказано следующее: «Зимой 35-го года Цяньлун от [реки Итиль] прошли через земли казахов, обогнули [озеро] Балхаш и [пустыню] Гоби и в начале июня следующего года прибыли на границу в [местечко] Шалаболэ в Или» [80].

По данным современных исследователей, в урочище Тамга вместе с Убаши прибыло около 75 тыс. человек, т. е. немногим более 40% общей численности калмыков, ушедших с берегов Волги в далекую Джунгарию; остальные погибли в сражениях с кочевыми соседями либо умерли по пути от голода и различных болезней [81]. Казахский хан Абылай, описывая 1 ноября 1771 г. в своем послании генерал-майору С. К. Станиславскому драматические обстоятельства передвижения калмыков по территории Семиречья, в свою очередь, отметил: «В сем году я с тремя сыновьями и четырьмя братьями против изменников калмык ходил в поход военной рукой и имел сражение, в коем калмык нами побито тысяч до пяти, да в полон взято до десяти тысяч человек. И кроме сих калмык, тысяч до двадцати, будучи войском нашим гонимы, страдали голодом и множество от того помирало; а напоследок тысячи в десяти кибиток ушли в китайское подданство» [82].

Согласно сведениям из китайских источников, главнокомандующий цинскими войсками Илийского района (цзяньцзюнь), узнав о прибытии Убаши в урочище Тамга, направил к нему трех высших чинов с несколькими офицерами осведомиться о цели прибытия волжских калмыков в этот регион. В течение последующих семи дней Убаши обсуждал со своими тайшами и ламами, как ему следует поступить, и затем объявил маньчжурским чиновникам о своем решении принять подданство цинского императора [83]. По прибытии в Или все главы родов волжских калмыков были приглашены в летнюю резиденцию императора в Жэхэ, где они получили во владение особые уделы – джасакства в разных, удаленных на большие расстояния друг от друга, регионах бывшей Джунгарии [84].

Оценивая результаты этого трагического исхода, автор сочинения «Мэнгу юму цзи» позднее писал: «После невероятных страданий,

понесенных торгутами в течение их восьмимесячного странствия от России до Чжунгарии, от холода, голода и в особенности от нападения киргизов и бурутов в степях, залегающих по юго-западную сторону озера Балхаш, жалкие остатки их прибыли в Или. Обманувшись в своих ожиданиях сделаться хозяевами этого края, они вынуждены были вступить в подданство Китая» [85].

Таким образом, данные китайских источников позволяют установить, что в урочище Тамга измученные и обессиленные волжские калмыки провели не менее 10–12 дней: один-два дня до встречи с китайскими караулами, неделю – после прибытия представителей илийского цзяньцзюня и 2–3 дня до поездки в Или. Оказавшись в те июльские дни, наконец, в относительно безопасной обстановке, калмыки могли в полной мере оценить огромные масштабы понесенных их народом потерь от преследований иноплеменных номадов, от голода и различных болезней, от бескормицы скота и, вместе с тем, – излить свою благодарность божествам за избавление от неминуемой гибели. Этими настроениями проникнуты одиннадцать строк самого крупного ойратского текста в святилище Тамгалытас, занявшего все свободное пространство на скальной плоскости № 11 над посвящением Панчен-ламе Чойчжи Чжалсану. Содержание надписи, на наш взгляд, очень емко и точно перечисляет те беды и лишения, которые пришлось испытать волжским калмыкам на своем трудном пути в заветную страну. Вдохновленный образами всемогущих будд и «великого сострадательного владыки» Авалокитешвары на скалах Илийского Капшагая, безымянный автор в молитвенном обращении к ним выразил всенародную надежду обрести «продолжительное непрерывное спокойствие» в новых местах². Но последующие события, как известно, не дали осуществиться этим чаяниям, памятным знаком которых остается высеченная на камне надпись в урочище Тамгалытас...

Вышеприведенные исторические факты позволяют сделать вывод, что культовый комплекс Тамгалытас формировался на протяжении 95 лет с 1677 по 1771 г. В тот исторический период он являлся самым крупным буддийским святилищем на территории Северо-Западного Семиречья и играл немаловажную роль в религиозно-духовной жизни населявших его монголоязычных номадов. В заключение хотелось бы отметить, что организованное и проведенное нами в 2008–2009 гг. исследование культового комплекса Тамгалытас, в ко-

² Пер. надписи Н. С. Яхонтовой.

тором приняли участие многие специалисты нашей страны и ближнего зарубежья, лишь приоткрыло непроницаемую трехвековую завесу, скрывавшую до сих пор происхождение и историю этого памятника. Несомненно, впереди еще будут замечательные находки, и в истории Тамгалытаса откроются новые страницы, которые станут продолжением начатого более ста лет назад изучения буддийского храма под открытым небом в центре Илийского Капшагая.

1. [Пантусов Н. Н.] Описание фотографически снятых г. Пантусовым надписей в местности «Тамгалы-Тас» // ПТКЛА. Год четвертый. Ташкент, 1899. С. 57–59; Позднеев А. М. Объяснение надписей и изображений Тамгалы-Таса // ЗВОРАО. Т. 11. СПб., 1899. С. 5–12.

2. Аубекеров Б. Ж., Кузнецова Л. Л., Перевозов С. В., Сала Р., Деом Ж.-М. Отчет о геоморфологическом и археологическом обследовании района комплекса Тамгалытас в Алматинской области Республики Казахстан. – НА КазНИИ ПКНН. Ф. 3. Оп. 1. Д. 41.

3. Там же.

4. Ерофеева И. В., Аубекеров Б. Ж., Рогожинский А. Е. и др. Аныракайский треугольник: историко-географический ареал и хроника великого сражения. Алматы, 2008. С. 9–31.

5. Габан Шараб. Сказание об ойратах (Калмыцкая летопись) // Лунный свет. Калмыцкие историко-литературные памятники / Пер. с калмыцкого; ред.-сост. А. В. Бадмаев. Элиста, 2003. С. 90–91; Батур-Убаши Тюмень. Сказание о дербен ойратах // Там же. С. 139–141; Златкин И. Я. История Джунгарского ханства. 1635–1758. Изд. 2-е. М., 1983. С. 99–102; Бакаева Э. П. Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста, 1994. С. 13–14.

6. Уеримов Л. Д. Карта, сделанная о спорных землях России с зюнгарами. 1737 г. – АВПРИ. Копия – личный архив В. А. Моисеева (Барнаул); Карта реки Иртыша, южную часть Сибирской губернии протекающей и бывших зенгорских калмык владений, сочиненная Иваном Исленьевым. 1777 г. – Редкий фонд Центральной научной библиотеки (г. Алматы); Андреев И. Г. Описание Средней орды киргизкайсаков. Алматы, 1998. С. 98; Чертеж земли сей безводной и малопроходимой каменной степи. Написание степи. Карта // Чертежная книга Сибири, составленная тобольским сыном боярским Семеном Ремезовым в 1701 г. М., 2003; Миллер Г.-Ф. История Сибири. Т. 2. М., 2000. Док. № 118. Приложения. С. 274; Т. 3. М., 2005. С. 33, 382 (Приложение № 165); Мат-лы по истории русско-монгольских отношений (далее – МИРМО). 1607–1636. Сб. док. М., 1959. Док. № 26. С. 70; МИРМО. 1636–1654. М., 1974. С. 292–295, 323, 325, 389, 401; МИРМО. 1654–1685. М., 1996. Док. № 170. С. 23; Риттер К. Землеведение Азии. Т. 3. Алтайско-Саянская горная система в пределах Русской империи и по китайской границе. СПб., 1860. С. 138–139; Радлов В. В. Сибирские древности. Т. 1. Вып. 3. СПб., 1894. С. 58 (Приложения).

7. Златкин И. Я. История Джунгарского ханства. С. 98, 104, 110–111.

8. Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. Т. 1. Новосибирск, 1981. С. 240 (Примечания); Кычанов Е. И., Сазыцкий Л. С. Люди и боги страны снегов. Очерки исто-

рии Тибета и его культуры. Изд. 2-е. СПб., 2006. С. 117; *Кычанов Е. И., Мельниченко Б. Н.* История Тибета с древнейших времен до наших дней. М., 2005. С. 115; *Китинов Б. У.* Светская и духовная власть у ойратов и калмыков в XVII – середине XVIII в. // Вестник Московского Университета. Сер. 13. Востоковедение. 2000. № 4. С. 95; История Калмыкии с древнейших времен до наших дней; Т. 1. Элиста, 2009. С. 298.

9. *Батур-Убаши Тюмень.* Сказание о дербен ойратах. С. 129–131; История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. С. 248, 251.

10. *Златкин И. Я.* История Джунгарского ханства. С. 98; История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. С. 294, 298.

11. *Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.* Люди и боги страны снегов. С. 116–119; *Островская-младшая Е. А.* Тибетский буддизм. СПб., 2008. С. 315–316.

12. Их Цааз («Великое уложение»). Памятник монгольского феодального права XVII в. / Пер. с ойратского С. Д. Дылыкова. М., 1981.

13. *Раднабхадра.* Лунный свет. История рабджам Зая-пандиты / Пер. с ойратского Г. Н. Румянцева и А. Г. Сазыкина. СПб., 1999. С. 54–87.

14. Там же. С. 61; МИРМО. 1607–1636. С. 301 (Приложение); МИРМО. 1636–1654. С. 149–151, 172, 416–417; *Смаилов Ж. Е., Бейсенов А. З.* Исследование Кызыл-кентского дворца в Центральном Казахстане // Некоторые вопросы истории Казахстана. Жезказган, 1996. С. 58–87; *Бородаев В. Б., Контев А. В.* Результаты обследования ламаистских монастырей на Верхнем Иртыше геодезистом Василием Шишковым в 1737 году // Россия, Сибирь и Центральная Азия (взаимодействие народов и культур). Мат-лы II региональной конф. 26 октября 1999 г. Барнаул, 1996. С. 116–132; *Ерофеева И. В.* Памятники тибетского буддизма середины XVII – первой половины XVIII века в Казахстане: новые исследования и находки // Научные чтения памяти Н. Э. Масанова. Сб. мат-лов науч.-практ. конф. Алматы, 25–26 апреля 2008 г. Алматы, 2009. С. 33–45; *Yerofeyeva I. V.* Lamaist Buddhism in Kazakhstan (Seventeenth to Mid Nineteenth Century) // Kazakhstan. Religions and society in the history of Central Eurasia / Edited by Gian Luka Bonora, Niccola Pianciola and Paolo Sartori. Turin – London – Venice – New-York, 2009. P. 137–151.

15. Там же. С. 60–67; *Уланов М. С.* Ойратские ламы как миссионеры и посланники Тибета в Центральной Азии (XVI–XVII вв.) // Международные отношения в Центральной Азии: история и современность. Мат-лы науч. конф. Барнаул, 2008. С. 47.

16. Там же. С. 72, 88–89.

17. Там же. С. 89.

18. *Ishihama Y.* A Study of the Seals and Titles Conferred by the Dalai Lamas // Tibetan Studies. Proceeding of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Narita. 1989. Vol. 2. Naritasan Shinshojl, 1992. P. 503–505, 507–510.

19. *Китинов Б. У.* Светская и духовная власть у ойратов и калмыков в XVII – середине XVIII в. С. 94–95.

20. В 1663 г. этого титула был удостоен сын Гуши-хана, правитель Центрального Тибета Даян-хан (1660–1668 – годы правления), а в 1671 г. – его брат и преемник Кончог-Далай-хан. См.: Там же. С. 95. О них см.: *Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.* Люди и боги страны снегов. С. 121; *Туччи Дж.* Религии Тибета. СПб., 2005. С. 67–71.

21. *Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.* Люди и боги страны снегов. С. 110, 114; *Кычанов Е. И., Мельниченко Б. Н.* История Тибета с древнейших времен до наших дней. С. 109–112.

22. См. статью Ю. И. Елихиной «Иконография буддийских изображений Тамгалыгтаса» в настоящем издании. С. 464–465.

23. *Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.* Люди и боги страны снегов. С. 397.

24. Там же. С. 395–402.

25. См. статью Ф. П. Григорьева и Б. А. Железнякова «Ламаистское святилище Тамгалыгтас на реке Или» в настоящем издании. С. 449.

26. *Pelliot P.* Notes critiques d'histoire Kalmouke. Tableaux genealogiques // *Oeuvre posthumes de Paul Pelliot*. Vol. 6. Paris, 1960. Tableau 1. P. 23; МИРМО. 1607–1636. С. 303 (Приложение); *Кычанов Е. И.* Повествование об ойратском Галдане Бошуктухане. Новосибирск, 1980. С. 6.

27. *Кычанов Е. И.* Повествование об ойратском Галдане Бошуктухане. С. 7, 23.

28. *Heissig W.* Ein Mongolisches Textfragment über den Ölötenfürsten Galdan // *Sinologische Arbeiten*. Bd. 2. 1944. S. 113; *Раднабхадра*. Лунный свет. С. 83.

29. Монголын туухийн бага нэвтэрхий толь. Б. 1. Уланбаатор, 1988. Х. 118; *Цолмон С.* Культурно-религиозная деятельность Галдан-Бошукту // *Средневековая культура монгольских народов*. Новосибирск, 1992. С. 89; *Кычанов Е. И., Мельниченко Б. Н.* История Тибета с древнейших времен до наших дней. С. 111.

30. *Туччи Дж.* Религии Тибета. С. 180; *Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.* Люди и боги страны снегов. С. 364–365; *Островская-младшая Е. И.* Тибетский буддизм. С. 296–297.

31. Там же. С. 183.

32. Там же. С. 70–71; *Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.* Люди и боги страны снегов. С. 365.

33. Монголын туухийн бага нэвтэрхий толь. Х. 118.

34. *Туччи Дж.* Религии Тибета. С. 181; *Островская-младшая Е. И.* Тибетский буддизм. С. 299–300.

35. *Цыбиков Г. Ц.* Избранные труды. Т. 1. Новосибирск, 1981. С. 169.

36. *Батур-Убаши Тюмень*. Сказание о дербен ойратах. С. 114.

37. *Кычанов Е. И.* Властители Азии. М., 2004. С. 532–533; МИРМО. 1654–1685. Док. № 53. С. 120–121; док. № 67. С. 139–141; док. № 70. С. 146; док. № 88. С. 183–189; док. № 96. С. 202; док. № 101. С. 208–209.

38. *Heissig W.* Ein Mongolisches Textfragment über den Ölötenfürsten Galdan. S. 113; *Цолмон С.* Культурно-религиозная деятельность Галдан-Бошукту. С. 89–90.

39. МИРМО. 1654–1685. Док. № 114. С. 228; док. № 116. С. 230; док. № 117. С. 232; *Грумм-Гржимайло Г. Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Т. 2. Л., 1926. С. 601.

40. *Тимковский Е. Ф.* Путешествие в Китай через Монголию в 1820 и 1821 годах. Ч. 1. СПб., 1824. С. 152.

41. МИРМО. 1654–1685. Док. № 130. С. 250; док. № 140. С. 265; *Раднабхадра*. Лунный свет. С. 92–94.

42. *Раднабхадра*. Лунный свет. С. 97.

43. Материалы по истории кыргызов и Кыргызстана (Извлечения из китайских источников II в. до н. э. – XVIII в.). Т. 2. Бишкек, 2003. С. 137, 165.

44. Китайские документы и материалы по истории Восточного Туркестана, Средней Азии и Казахстана XIV–XIX вв. Алматы, 1994. Док. № 5. С. 65; Алматы тарихы мен мәдениетінің жазба дерек көздері (VIII–XX ғ. басы). Письменные источники по истории и культуре Алматы (VIII – начало XX в.). Алматы, 2008. С. 88.

45. О переходе тургутов в Россию и обратном их удалении из России в Зюнгарию // Сибирский вестник. Ч. 12. СПб., 1820. С. 168–189, 214–235, 254–269; [Бичурин Н. Я.] Описание Чжунгарии и Восточного Туркистана в древнем и нынешнем состоянии / Переведено с китайского монахом Иакинфом. Ч. 1–2. СПб., 1829. О них см.: Чернышев А. И. Общественное и государственное развитие ойратов в XVIII в. М., 1990. С. 8.
46. [Бичурин Н. Я.] Описание Чжунгарии и Восточного Туркистана в древнем и нынешнем состоянии. С. 192.
47. Аристов Н. А. Усуни и кыргызы или кара-кыргызы: Очерки истории и быта населения западного Тянь-Шаня и исследования по его исторической географии. Бишкек, 2001. С. 449, 451.
48. Балицкий Ю. Заметки о кочевом населении Верненского уезда // Туркестанские ведомости. 6 февраля 1873. № 6. Часть неофициальная. С. 1.
49. Государственный каталог географических названий Республики Казахстан. Т. 4. Алматинская область. Алматы, 2005.
50. [Бичурин Н. Я.] Описание Чжунгарии и Восточного Туркистана в древнем и нынешнем состоянии. С. 192.
51. О переходе тургутов в Россию и обратном их удалении из России в Зюнгарию. С. 255–259.
52. О карте Й.-Г. Рената и ее цветную репродукцию со шведского оригинала см.: Ерофеева И. В., Аубекеров Б. Ж., Рогожинский А. Е. и др. Аныракайский треугольник: историко-географический ареал и хроника великого сражения. С. 59–62; Аристов Н. А. Усуни и кыргызы или кара-кыргызы. С. 451–452.
53. Мэн-гу-ю-му-цзи. (Записки о монгольских кочевьях) / Пер. с китайского П. С. Попова. СПб., 1895. С. 482.
54. Кычанов Е. И. Властители Азии. С. 547, 553–554; Чимитдоржиев Ш. Б. Национально-освободительное движение монгольского народа в XVII–XVIII вв. Улан-Удэ, 2002. С. 38; Ishihama Y. A Study of the Seals and Titles Conferred by the Dalai Lamas. P. 503, 506.
55. Ishihama Y. A Study of the Seals and Titles Conferred by the Dalai Lamas. P. 511–512.
56. Липовцов С. Обзорение Зюнгарию // Сибирский вестник. Ч. 3. 1821. С. 96.
57. Ishihama Y. A Study of the Seals and Titles Conferred by the Dalai Lamas. P. 506–507.
58. История Кукунора, называемая «Прекрасные ноты из песни Брахмы». Сочинение Сумба-Хамбо / Пер. с тибет., введ. и примеч. Б. Д. Дандарона. М., 1972. С. 103; Heissig W. Ein Mongolisches Textfragment über den Ölötenfürsten Galdan. S. 113.
59. О Бошохту-хан-хите см.: Yerofeyeva I. V. Lamaist Buddhism in Kazakhstan (Seventeenth to Mid Nineteenth Century). P. 144–145.
60. Müller G. F. De scriptis tanguticis in Sibiria repertis commentatio // Commentarii Academiae scientiarum imperialis petropolitanae. T. 1. SPb., 1738. S. 451; Pallas P. S. Sammlungen historisches Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften. T. 2. SPb., 1801. S. 152; Раднабхадра. Лунный свет. С. 97.
61. Ibid.; Черников С. В. Памятники архитектуры ойрат-калмыков // Записки Калмыцкого НИИ языка, литературы и истории Калмыцкой АССР. Вып. 1. Элиста,

1960. С. 130–132.

62. *Раднабхадра*. Лунный свет. С. 97.

63. *Кычанов Е. И.* Властители Азии. С. 547.

64. *Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.* Люди и боги страны снегов. С. 351–353.

65. *Туччи Дж.* Религии Тибета. С. 67–68.

66. *Валиханов Ч. Ч.* Описание Заилийского края // *Валиханов Ч. Ч.* Собр. соч. в пяти томах. Т. 1. Алма-Ата, 1984. С. 174.

67. Там же: Известия академика Фалька о Киргизской и Зюнгорской степи // Полное собрание ученых путешествий по России. Т. 7. СПб, 1825. С. 47–59; Карта Туркестанского генерал-губернаторства. Составлена при Азиатской части Главного штаба корпуса военных топографов штабс-капитаном Люсилиным под руководством Генерального штаба подполковника Нарбут. СПб, 1868. – Картографический фонд БРАН; *Валиханов Ч. Ч.* Описание Заилийского края. С. 174.

68. *Раднабхадра*. Лунный свет. С. 98.

69. МИРМО. 1685–1691. М., 2000. Док. № 134. С. 340.

70. [*Иванов П. П.*] Предание о калмыцком нашествии на Сайрам (Записано со слов сайрамского жителя муллы Турдымеда летом 1920 г.) // Сборник Туркестанского Восточного Института в честь профессора А. Э. Шмидта. Ташкент, 1923. С. 57.

71. *Раднабхадра*. Лунный свет. С. 98.

72. Русско-джунгарские отношения (конец XVII – 60-е гг. XVIII в.). Документы и извлечения. Барнаул, 2006. Док. № 25. С. 40 (примечания к тексту документа).

73. Алматы тарихы мен мәдениетінің жазба дерек көздері. С. 88.

74. *Бичурин Н. Я. (Иакинф)*. Историческое обозрение ойратов, или калмыков, с XV столетия до настоящего времени. Изд. 2-е. Элиста, 1991. С. 60.

75. *Ерофеева И. В., Аубекеров Б. Ж., Рогожинский А. Е. и др.* Аныракайский треугольник: историко-географический ареал и хроника великого сражения. См. карту Й.-Г. Рената.

76. *Чернышев А. И.* Общественное и государственное развитие ойратов в XVIII в. С. 78–79.

77. *Аристов Н. А.* Усуни и кыргызы или кара-кыргызы. С. 449.

78. Описание маршрута движения калмыков по территории Казахстана см.: *Доржиева Е. В.* Исход калмыков в Китай в 1771 г. Ростов-на-Дону, 2002; *Колесник В. И.* Последнее великое кочевье. Переход калмыков из Центральной Азии в Восточную Европу и обратно в XVII и XVIII веках. М., 2003.

79. [*Бичурин Н. Я.*] Описание Чжунгарии и Восточного Туркистана в древнем и нынешнем состоянии. С. 192–193.

80. Цит. по: *Чернышев А. И.* О перекочевке волжских калмыков в Джунгарию в 1771 г. // Общество и государство в Китае: 16-я научная конференция. Тез. докл. Ч. 2. М., 1984. С. 157.

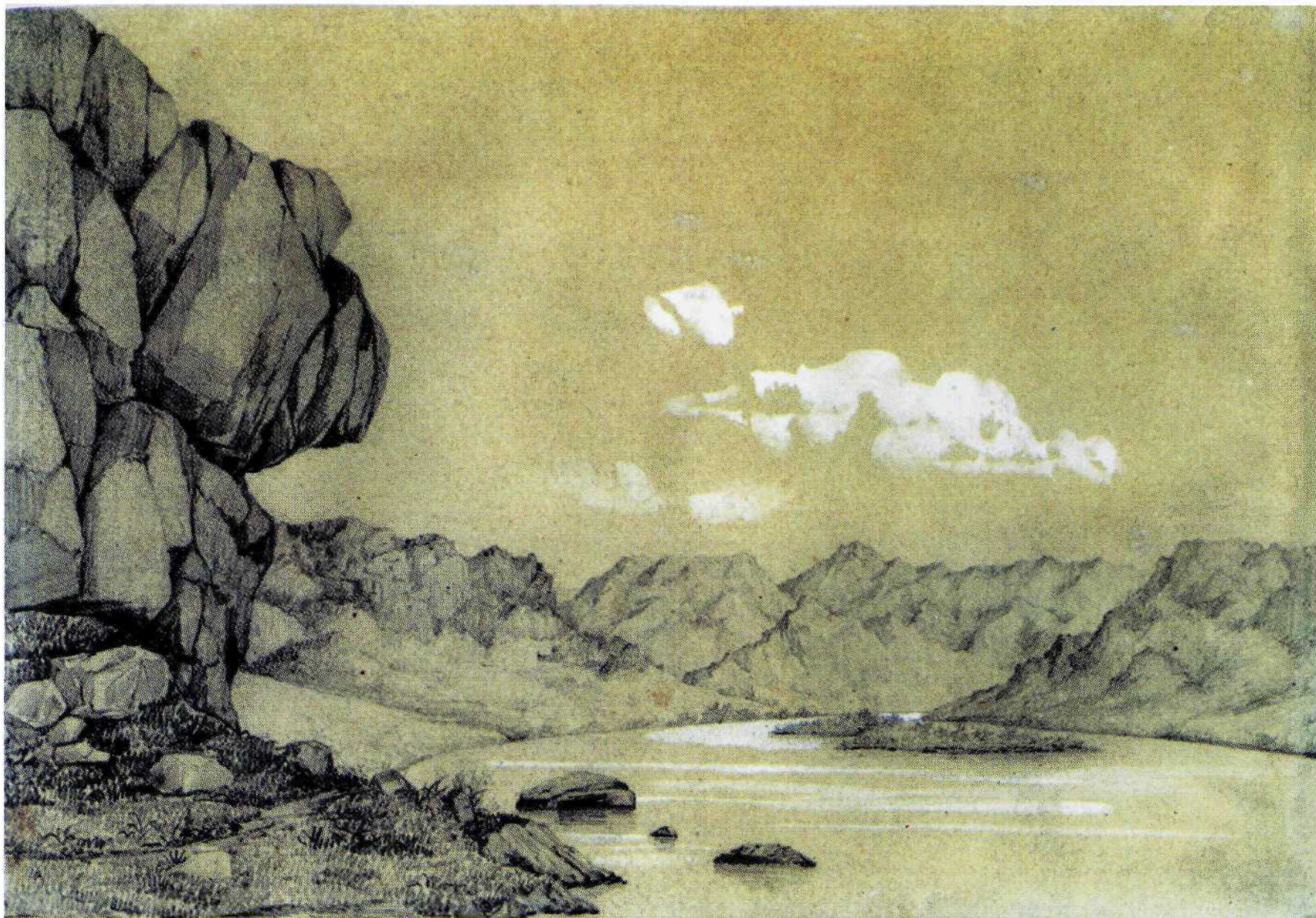
81. *Доржиева Е. В.* Исход калмыков в Китай в 1771 г. С. 162.

82. ГАОО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 170. Л. 293 и об.

83. [*Бичурин Н. Я.*] Описание Чжунгарии и Восточного Туркистана в древнем и нынешнем состоянии. С. 193.

84. *Чернышев А. И.* Общественное и государственное развитие ойратов в XVIII в. С. 81 и др.

85. Мэн-гу-ю-му-цзи (Записки о монгольских кочевьях). С. 438.



*Рис. 1. Переправа Тамгалыоткель в центральной части урочища Капшагай.
Рис. П. М. Кошарова. 1857 г. АРГО. Ф. 58. Оп. 1. Д. 33. Л. 18*



*Рис. 2. Переправа Тамгалыоткель в центральной части урочища Капшагай.
Современный вид. Фото Р. Сала. 2009 г.*



*Рис. 3. Иконографический образ Будды Нагешварараджи. Тамгалытас, плоскость № 2.
Рис. П. М. Кошарова. 1857 г. АРГО. Ф. 58. Оп. 1. Д. 33. Л. 21*



Рис. 4. Исследователь Тамгалытаса Н. Н. Пантусов возле камня с тибетскими надписями (плоскость № 13). Фото 1897 г. НА ИИМК РАН. РА. Ф. 1. 1896 г. Д. 230. Л. 100

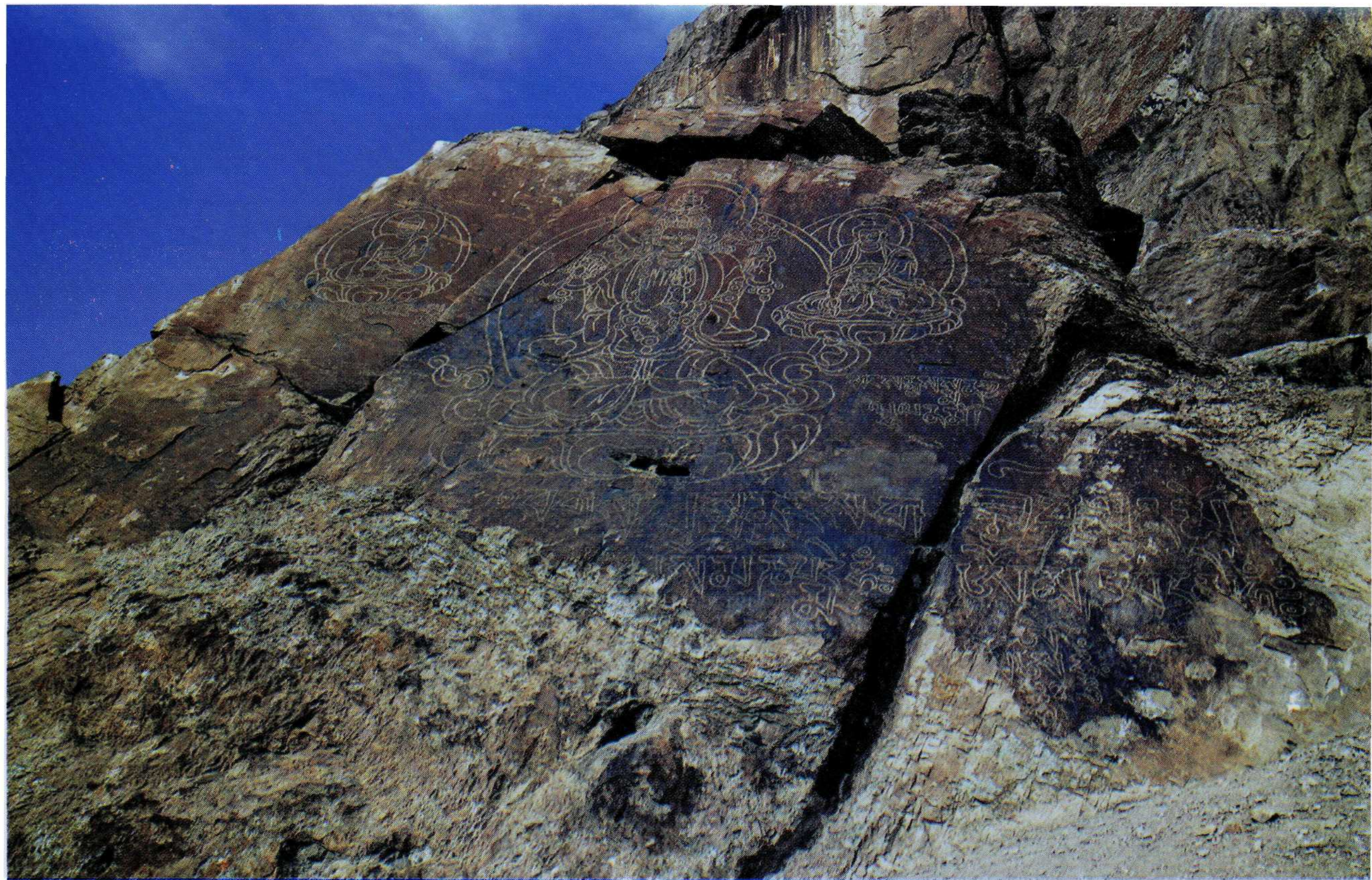


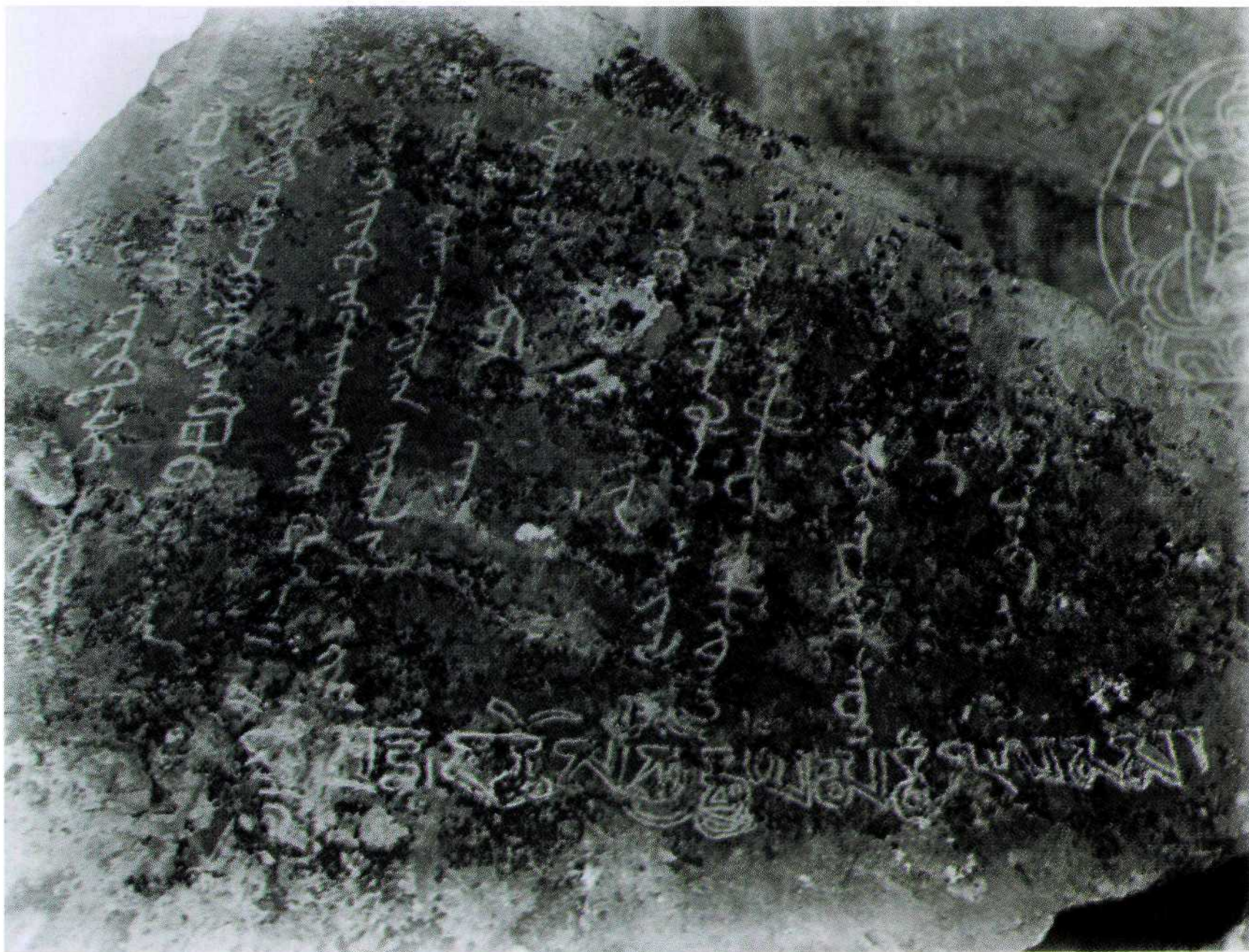
Рис. 5. Изображения Будды Шакьямуни, бодхисаттвы Авалокитешвары и Будды Бхайшаджьягуру (слева направо) и посвященные им тибетские молитвенные надписи на центральном панно комплекса Тамгалытас. Современный вид. Фото Р. Сала. 2009 г.



*Рис. 6. Изображение Будды Нагешварараджи.
Тамгалытас, плоскость № 2.
Фото Р. Сала. 2009 г.*



*Рис. 7. Изображение Будды Амитабхи.
Тамгалытас, плоскость № 10.
Фото Р. Сала. 2009 г.*



*Рис. 8. Ойратская и тибетская надписи. Тамгалытас, плоскость № 11.
Фото Н. Н. Пантусова. 1897 г. НА ИИМК РАН. РА. Ф. 1. 1896 г. Д. 230. Л. 107*



*Рис. 9. Вид надписей после очистки поверхности. Тамгалытас, плоскость № 11.
Современный вид. Фото Р. Сала. 2009*

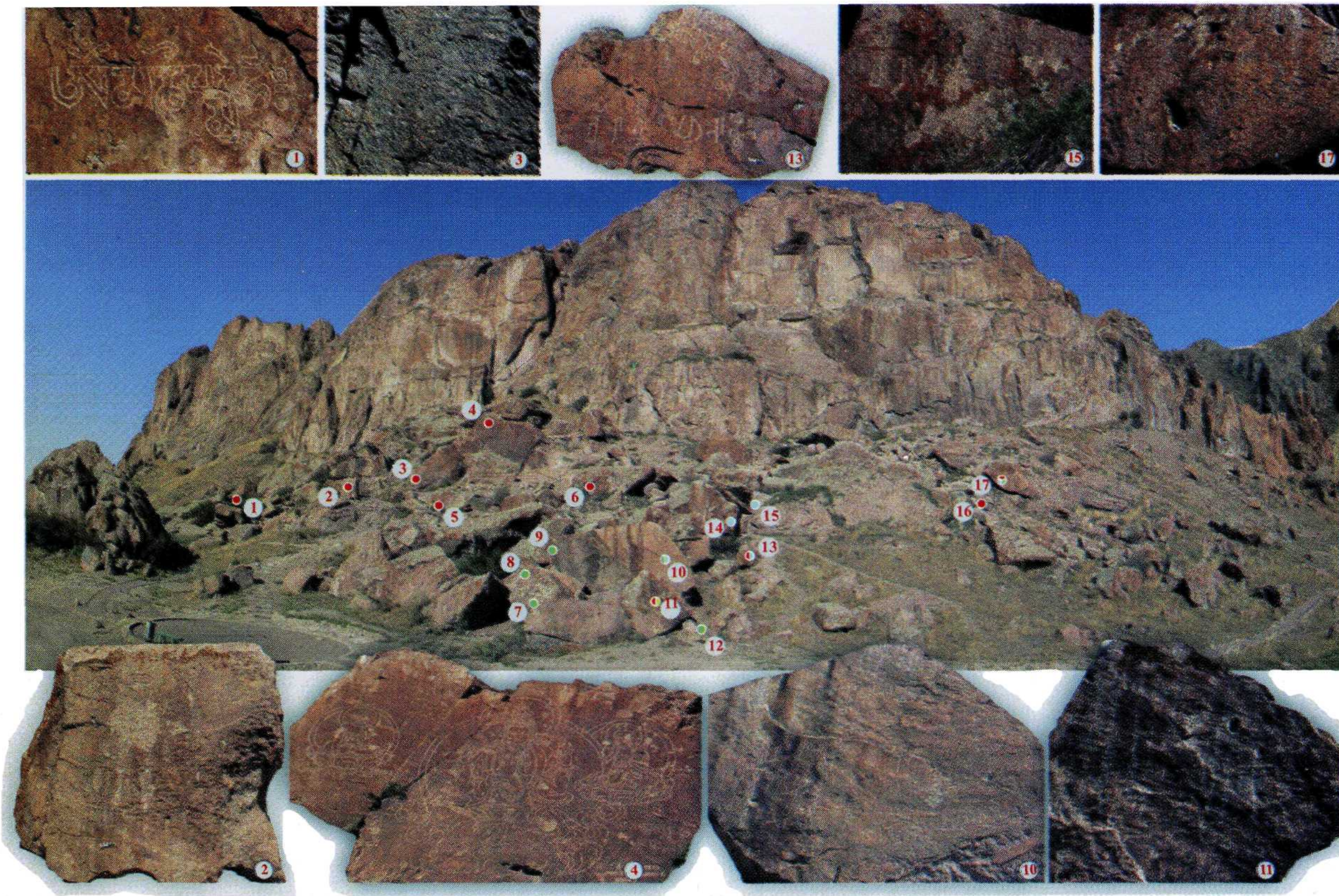


Рис. 10. Индексированная фотопанорама комплекса Тамгалытас с обозначением изобразительных поверхностей.
 Фото А. Е. Рогожинского и Д. С. Сейловой, дизайн Е. Н. Юрковой. 2009 г.

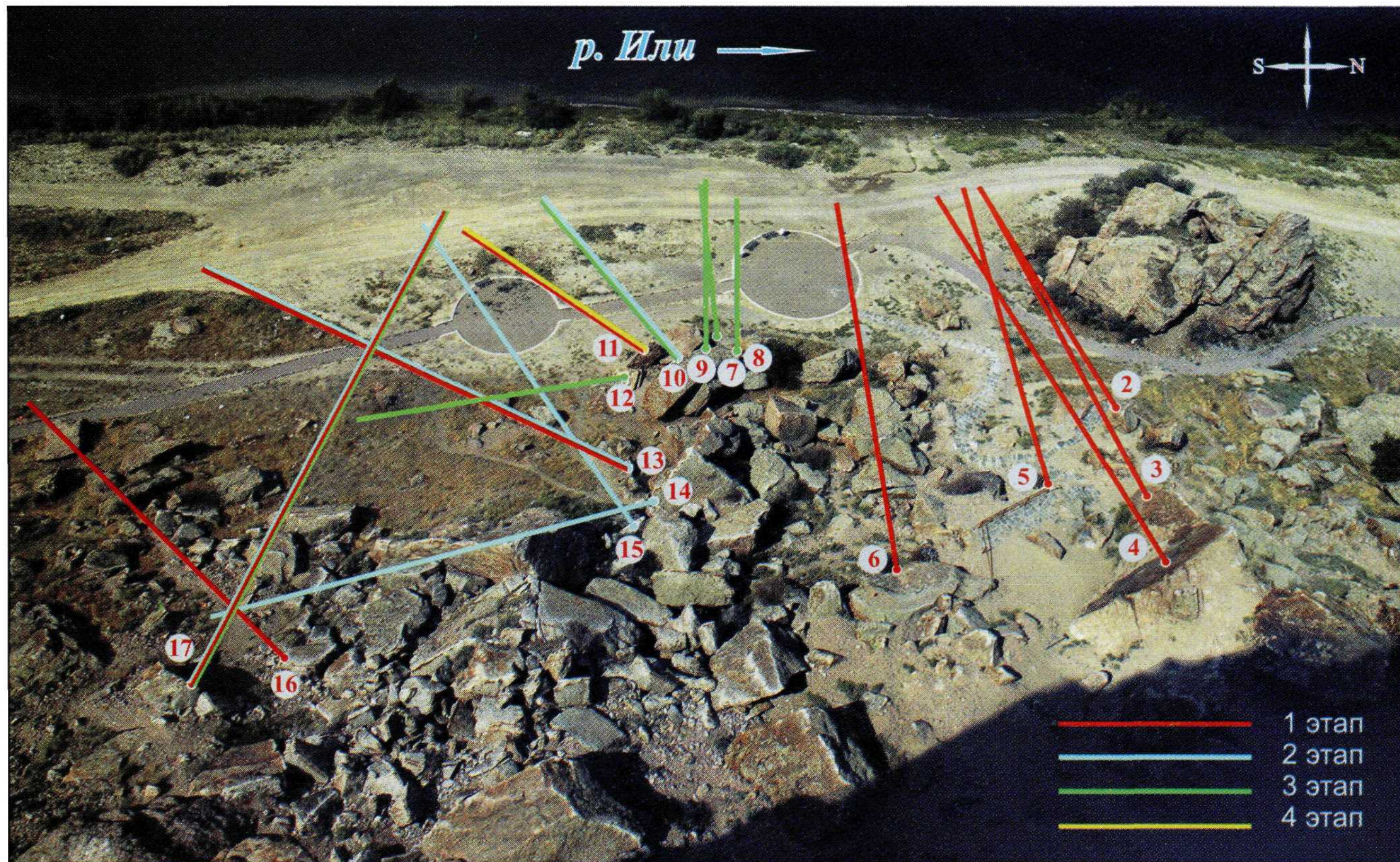


Рис. 11. План расположения и схема экспозиции поверхностей с разновременными гравюрами и надписями в центральной части комплекса Тамгалытас. Фото Р. Сала, дизайн Е. Н. Юрковой. 2009 г.

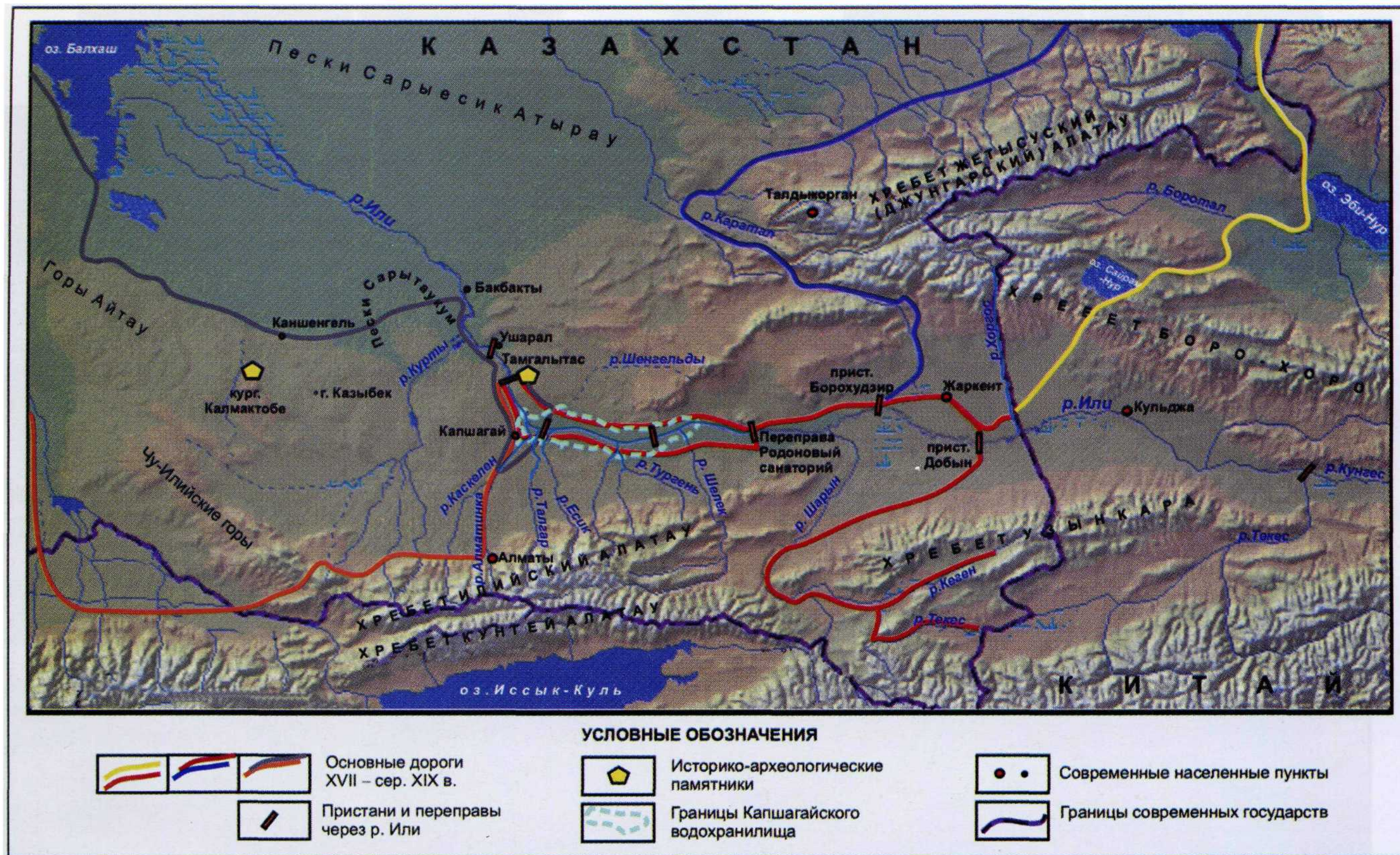


Рис. 12. Схематический план расположения переправ через р. Или и основных дорог XVII – сер. XIX в.
Сост. Б. Ж. Аубекеров, Л. Л. Кузнецова, С. В. Перевозов (по материалам И. В. Ерофеевой). 2009 г.