

СТРАНЫ и НАРОДЫ ВОСТОКА

ВЫПУСК
XXXIV



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ
ВОСТОЧНАЯ КОМИССИЯ РУССКОГО ГЕОГРАФИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

СТРАНЫ И НАРОДЫ ВОСТОКА

Вып. XXXIV

Центральная Азия
и Дальний Восток

*Под редакцией
И.Ф. Поповой, Т.Д. Скрынниковой*



МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА «ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА»
2013

УДК 94(5)
ББК 63.3(5)
С83

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Санкт-Петербургского научного центра РАН*

Страны и народы Востока / Ин-т восточных рукописей РАН ;
Вост. комиссия РГО. — М. : Вост. лит. — 1959—.

Вып. XXXIV : Центральная Азия и Дальний Восток / под ред.
И.Ф. Поповой, Т.Д. Скрынниковой. — 2013. — 374 с. — ISBN 978-
5-02-036542-1 (в пер.).

В очередной выпуск продолжающегося издания вошли статьи по вопросам истории, этнографии, культуры стран и народов Востока. Рассматриваются различные аспекты распространения буддизма и положения буддистов в Монголии, публикуются материалы по этнографии народов Центральной Азии и Дальнего Востока, исследуется история литературы и искусства в Китае, Монголии и Бурятии. В разделе «Люди и судьбы» рассказывается о жизни и творчестве известных российских востоковедов — Ч.Ч. Валиханова и М.И. Тубянского.

© Институт восточных рукописей РАН, 2013
© Редакционно-издательское оформление.
Издательская фирма «Восточная литература»,
2013

ISBN 978-5-02-036542-1

II. ИДЕИ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

П. О. Рыкин

**КУЛЬТ НЕБА, ШАМАНИЗМ
И ЭТИОЛОГИЯ СМЕРТИ У МОНГОЛОВ
ЭПОХИ ИМПЕРИИ**

Объединение под властью Чингис-хана всех этнических групп и племенных конфедераций на территории Монголии привело к созданию политической общности нового типа — кочевой империи, получившей название *Yeke mongyol ulus*, букв. «народ великих монголов»¹. Идеологическая легитимация власти имперской элиты в лице Чингис-хана и его окружения потребовала смены религиозной доминанты, поскольку прежняя система шаманистических представлений и культов, в основе которых лежали элементы анимизма и полидемонизма, не могла удовлетворять запросам новой социальной и политической реальности. Своеобразным преломлением этих запросов в сфере религиозных представлений стал универсалистский квазимоноотеистический культ Неба²

¹ Об этом названии см.: *Mostaert A., Cleaves F. W.* Trois documents mongols des Archives secrètes vaticanes // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1952. Vol. 15, № 3/4. P. 486–491; *The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century* / Trans. with a Historical and Philological Commentary by I. de Rachewiltz. Leiden–Boston, 2004. Vol. 2. (Brill’s Inner Asian library; Vol. 7/2.) P. 760–761; *Rachewiltz I. de.* The Genesis of the Name “Yeke Mongyol Ulus” // *East Asian History*. 2006. № 31. P. 53–56. Ср. также: *Ду Шивэй*. 13-р зууны “Монгол Улс”-ын нэр томъёог монгол хэлнээс хятад хэл рүү орчуулах асуудал (Проблемы перевода термина «Монгольский улус», относящегося к XIII в., с монгольского языка на китайский) // *Mongolica: An International Annual of Mongol Studies*. 2006. Vol. 18 (39). С. 159–165.

² Термин *тэнгризм*, предложенный Ж.-П. Ру для обозначения религиозных верований монголов, связанных с культом Неба (*Roux J.-P.* Tängri: Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques // *Revue de l’Histoire des Religions*. 1956. Т. 150, № 2. P. 206–208), и став-

© Рыкин П.О., 2012

(ср.-монг. *tenggeri* ~ *tngrī*³), который выполнял роль официальной религиозной и идеологической системы Монгольской империи, призванной одновременно обосновывать концентрацию власти в руках единого имперского лидера (ср.-монг. *qa'an* ~ *qahan*⁴) и выражать его притязания на безусловное мировое господство⁵.

ший очень популярным среди монгольских авторов (см., напр.: *Бира III*. Монголын тэнгэрийн үзэл: Түүвэр зохиол, баримт бичгүүд. Mongolian Tenggerism: Selected Papers and Documents. Улаанбаатар, 2011), не кажется нам удачным, поскольку он заставляет предполагать, что мы имеем дело с особой формой религии, каковой, на наш взгляд, культ Неба не являлся. Однако это не означает, что нужно отрицать значимость самого культа Неба в религиозных представлениях средневековых монголов, как это делает М.-Л. Беффа, опираясь только на анализ *Тайной истории монголов* (Beffa M.-L. Le concept de *tānggāri*, "ciel", dans *l'Histoire secrète des Mongols* // *Études mongoles et sibériennes*. 1993. Cah. 24. P. 215–236). Достаточно проанализировать другие авторитетные источники эпохи Монгольской империи, чтобы убедиться в обратном.

³ Об этом слове см.: *Krueger J. R.* A Possible Turco-Mongolian Source for *Өгүрү* in Hermas' *The Pastor* // *The American Journal of Philology*. 1963. Vol. 84, № 3. P. 295–299; *Doerfer G.* Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen: Unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit. Bd 2. Wiesbaden, 1965. № 944; *Ligeti L.* Le lexique mongol de Kirakos de Gandzak // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1965. T. 18, fasc. 3. P. 267–270; *Maenchen-Helfen O.J.* *Өгүрү* and *Tengri* // *The American Journal of Philology*. 1966. Vol. 87, № 1. P. 80–83; *Weiers M.* Untersuchungen zu einer historischen Grammatik des prälitterarischen Schriftmongolisch. Wiesbaden, 1969 (*Asiatische Forschungen*, Bd 28). S. 199; *Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu.* «Mongyol-un niyuča tobčiyān»-u jarim üges-ün tayilburi (Толкование некоторых слов из «Тайной истории монголов»). Begejing, 1991. С. 442–443; *Фан Лингуй.* Юань Мин сицзюй чжун дэ мэньгуй (Монгольские слова в юаньских и минских драмах). Шанхай, 1991. С. 113–115, № 27; *Georg S.* Türkisch/mongolisch *tengri* 'Himmel, Gott' und seine Herkunft // *Studia Etymologica Cracoviensia*. 2001. Bd. 6. S. 83–100; *The Secret History of the Mongols*. Vol. 1. P. 226–227; *Rybatzki V.* Die Personennamen und Titel der mittelmongolischen Dokumente: Eine lexikalische Untersuchung. Helsinki, 2006 (*Publications of the Institute for Asian and African Studies*; 8). S. 401–410.

⁴ Об этом титуле см.: *Ramstedt G.J.* Alte türkische und mongolische Titel // *Journal de la Société Finno-Ougrienne*. 1951. Bd. 55, № 2. S. 62–63; 43; *Doerfer G.* Türkische und mongolische Elemente... Bd 3. № 1161; *Kalużyński S.* Tytulatura mongolska w "Tajnej historii Mongolów" // *Przegląd Orientalistyczny*. 1978. № 2 (106). S. 128; *Rachewiltz I. de.* *Qan, Qa'an* and the Seal of Güyük // *Documenta Barbarorum: Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag* / Hrsg. von K. Sagaster und M. Weiers. Wiesbaden, 1983. S. 272–281; *Ibid.* The Title Činggis Qan/Qayan Re-examined // *Gedanke und Wirkung: Festschrift zum 90. Geburtstag von Nikolaus Poppe* / Hrsg. von W. Heissig und K. Sagaster. Wiesbaden, 1989. S. 281–298 (*Asiatische Forschungen*; Bd 108). S. 288–298; *The Secret History of the Mongols*. Vol. 1. P. 222–223; *Таскин В. С.* О титулах шаньюй и каган // *Mongolica: Памяти акад. Б.Я. Владимирцова, 1884–1931*. М., 1986. С. 213–218; *Шервашидзе И.Н.* Фрагмент древнетюркской лексики: титулатура // *Вопросы языкознания*. 1990. № 3. С. 83–84; *Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu.* «Mongyol-un niyuča tobčiyān»-u jarim üges-ün tayilburi. С. 288–290; *Фан Лингуй.* Юань Мин сицзюй чжун дэ мэньгуй. С. 57–65, № 16; *Rybatzki V.* Die Personennamen und Titel... S. 484–489.

⁵ См.: *Kotwicz W.* Les Mongols, promoteurs de l'idée de paix universelle au début du XIV^e siècle // *Rocznik Orientalistyczny*. 1950. T. 16. P. 428–434; *Rachewiltz I. de.* The Ideo-

Прямая зависимость между образованием державы Чингис-хана и установлением культа Неба в качестве господствующей формы религиозных представлений с определенностью выявляется на основе данных средневековых источников; так, армянский автор Гайтон в сочинении *Цветник историй земель Востока* (1307) сообщает о том, что почитание «бессмертного Бога» (христианская интерпретация знаменитой монгольской формулы *töngke tengri* «Вечное Небо»⁶) было утверждено первым же указом Чингис-хана сразу после его вступления на престол:

logical Foundations of Chingis Khan's Empire // *Papers on Far Eastern History*. 1973. Vol. 7. P. 21–36; *Sagaster K.* Herrschaftsideologie und Friedensgedanke bei den Mongolen // *Central Asiatic Journal*. 1973. Vol. 17, № 2/4. S. 223–242; *Franke H.* From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yüan Dynasty. München, 1978 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse; Bd 2). P. 14–25; *Fletcher J.* The Mongols: Ecological and Social Perspectives // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1986. Vol. 46, № 1. P. 30–32; *Коллмар-Пауленц К.* Новый взгляд на религиозную идентичность монголов // *Монгольская империя и кочевой мир*. Улан-Удэ, 2004. С. 448–449; *Kollmar-Paulenz K.* Religiöser Pluralismus im mongolischer Weltreich: Die Religionspolitik der Mongolenherrscher // *Religiöser Pluralismus: Empirische Studien und analytischer Perspektiven* / Hrsg. von M. Baumann, S.-M. Behloul. Bielefeld, 2005. S. 73–76; *Sárközi A.* Conquering the World: The Linguistic Legerdemain of the Mongols // *Florilegia Altaica: Studies in Honour of Denis Sinor On the Occasion of His 90th Birthday* / Ed. by E.V. Boikova and G. Stary with the assistance of E. and Ch. Carlson. Wiesbaden, 2006. P. 193–207 (*Asiatische Forschungen*; Bd 149); *Allsen Th. T.* A Note on Mongol Imperial Ideology // *The Early Mongols: Language, Culture and History: Studies in Honor of Igor de Rachewiltz on the Occasion of his 80th Birthday* / Ed. by V. Rybatzki et al. Bloomington, Ind., 2009. P. 1–8 (*Indiana University Uralic and Altaic Series*; Vol. 173); *Бупа III.* Монголын тэнгэрийн үзэл. С. 16–18, 48–50, 57–58, 216–218.

⁶ Об этой формуле см.: *The Secret History of the Mongols*. Vol. 1. P. 624–625; Vol. 2. P. 819; *Rachewiltz I. de.* Heaven, Earth and the Mongols in the Time of Činggis Qan and His Immediate Successors (ca. 1160–1260) — A Preliminary Investigation // *A Lifelong Dedication to the China Mission: Essays Presented in Honor of Father Jerom Heyndrickx, CICM, on the Occasion of His 75th Birthday and the 25th Anniversary of the F. Verbiest Institute K. U. Leuven* / Ed. by N. Golvers, S. Lievens. Leuven, 2007. P. 107–144 (*Leuven Chinese Studies*; 17). P. 114–116. Следует отметить, что христианские и мусульманские авторы в своих трудах, как правило, описывали религиозные представления у монголов в привычных для монотеистических религий терминах. Ср. анонимный грузинский хронограф XIV в.: «В обычае же было у них (монголов. — П.Р.) поклонение единому богу, которого на языке своем называли Тенгри» (*Цулая Г.В.* Грузинская книжная легенда о Чингисхане // *Советская этнография*. 1973. № 5. С. 115). Однако и сами монголы, как бы подстраиваясь под образ мыслей побежденных, в переводах своих дипломатических посланий на другие языки регулярно передавали понятие Вечного Неба заимствованными из этих языков обозначениями верховного существа, такими как «Аллах», «Deus» и т.п. (*Rachewiltz I. de.* Heaven, Earth and the Mongols... P. 127; ср. также: *Kollmar-Paulenz K.* Religiöser Pluralismus... S. 75). Ср. аналогичную ситуацию с употреблением слова *tängri* в средневековых тюркско-ираноязычных словарях: *Golden P.* Religion among the Qipčaq of Medieval Eurasia // *Central Asiatic Journal*. 1998. Vol. 42, № 2. P. 211–212.

Après ce que Changuis Can fu fait empereor, par la comune volenté e consentement de touz les Tartars, avant que Changuis Can feïst autre chose, il vout savoir si touz lui seroient obeïssans. Dont il comanda III comandemens. Le primer comandement fu que touz deüssent croire e aorer l'inmortel Deu, par la volenté de qui il estoit fait empereor, e dès adonques touz les Tartars comencierent à croire et à nomer le non de Deu en toutes leurs evres.

После того как Шангис Кан (Чингис-хан. — П.Р.) был сделан императором по общему желанию и согласию всех татар и прежде чем Шангис Кан сделал что-либо другое, он захотел узнать, будут ли все ему покорны. Тогда он отдал три приказа. Первый приказ был такой, что все должны верить и почитать бессмертного Бога, по воле которого он был сделан императором, и с тех пор все татары начали верить и призывать имя Бога во всех своих начинаниях⁷.

В довольно искаженном виде идею о вытеснении шаманизма⁸ культом Неба в качестве религиозной доминанты, правда, не связывая это с политическими факторами, передает другой армянский хронист Григор Акнерци (1250–1335) в своей *Истории народа стрелков* (1271):

От самих Татар мы слышали, что они из туркестанской родины своей перешли в какую-то восточную страну, где они жили долгое время в степях, предаваясь разбою, но были очень бедны. У них не было никакого богослужения, а были какие-то *войлочные идола*, которых они и до сих пор переносят с собою для разных волшебств и гаданий. В то же время они удивлялись солнцу, как какой-то божественной силе. Когда они изнурены были этой жалкой и бедственной жизнью, их осенила внезапно здравая мысль: они призвали себе на помощь Бога, Творца неба и земли и дали ему великий обет — пребывать вечно в исполнении Его повелений⁹.

⁷ Hayton. La flor des estoires de la terre d'Orient. Flos historiarum terre Orientis // Recueil des historiens des croisades: Documents arméniens. P., 1906. T. 2: Documents latins et français relatifs à l'Arménie. Livr. III, ch. 3. Перевод со старофранцузского выполнен нами. В переводе этого фрагмента Н.С. Гореловым содержится целый ряд неточностей: «После того как Чингис-хан с всеобщего и единодушного согласия татар стал императором, он решил посмотреть и проверить, насколько этот народ ему подчиняется. И тогда он изрек три приказания, которым все должны были следовать беспрекословно. Первое приказание состояло в том, что все как один обязаны почитать Бога Бессмертного, волею которого Чингис стал императором. И этой заповеди татары с тех пор неукоснительно следуют и славят имя Бога Бессмертного, почитают его превыше всех прочих богов и в любом своем начинании призывают имя Его» (Книга странствий / Пер. с лат. и ст.-фр., сост., статьи и коммент. Н. Горелова. СПб., 2006. С. 250).

⁸ В задачи данной работы не входит обсуждение вопроса о том, образует ли шаманизм особую форму религии или же является совокупностью достаточно разнородных верований и ритуально-магических практик (подробнее см.: *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998. С. 17–23, 367–373; *Потанов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 84–115; *Бурыкин А.А.* Шаманы: те, кому служат духи. СПб., 2007. С. 7–24); мы склоняемся скорее ко второй из этих точек зрения.

⁹ История монголов инока Магакии, XIII в. / Пер. и объясн. К.П. Патканова. СПб., 1871. С. 3–4.

Таким образом, мы вправе рассматривать культ Неба у средневековых монголов как символическое выражение социального порядка, связанного с образованием Монгольской империи как принципиально новой формы политического единства центральноазиатских nomads¹⁰. При этом речь не идет о том, что культ Неба привел к полной ликвидации шаманских верований, восходящих к прежним, доимперским формам социальной организации кочевников¹¹. Шаманы (ср.-монг. *bö'es*, ед. ч. *bö'e*¹²) и характерные для них религиозные практики (гадания, предсказания, заклинания духов, врачевание и т.п.) неоднократно упоминаются различными источниками в монгольском обществе эпохи империи¹³. Однако они были вытеснены на периферию религиозной жизни социума и обслуживали преимущественно сферу семейно-родовой обрядности, тогда как ритуальные действия, имевшие общеимперскую значимость (включая все, что относилось к культу Неба), выполнялись либо самим правителем, либо по его поручению избранными представителями знати или специальными функционерами¹⁴. По существу, есть все основания говорить о своего рода *двоеверии* — параллельном сосуществовании шаманизма и культа Неба у монголов имперского периода. В более общем виде эта идея уже высказывалась известным французским ученым, специалистом по истории религиозных верований алтайских народов Ж.-П. Ру:

Существует большая вероятность того, что алтайский мир знал двойной культ: один официальный, ориентированный на Бога-Небо (*Tängri*)

¹⁰ Упоминания культа Неба или отдельных его элементов в источниках применительно к доимперской эпохе, по-видимому, являются такими же анахронизмами, как и окказиональные употребления титула *qa'an* ~ *qahan*, впервые принятого сыном Чингис-хана Ögödзем в 1229 г., по отношению к самому Чингис-хану и его ближайшим предкам (подробнее см.: *Rachewiltz I. de. Qan, Qa'an and the Seal of Güyüg*).

¹¹ Большинство исследователей монгольской религии склонно напрямую отождествлять культ Неба с шаманизмом или выводить первый из последнего, однако это противоречит сведениям источников о функциональном разграничении шаманов и жрецов культа Неба, в роли которых, как правило, выступали сами монгольские правители. Данные сведения собраны и убедительно проанализированы в работах Т.Д. Скрынниковой (см., напр.: *Скрынникова Т.Д. Шаман или правитель/жрец? // VI Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, август 1992 г.): Доклады российской делегации. М., 1992. Т. 1: История. Источниковедение. Экономика. Археология. Этнография. С. 192–198; она же. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997. С. 118–144).*

¹² Об этом слове см.: *Doerfer G. Türkische und mongolische Elemente... Bd 1. № 112; The Secret History of the Mongols. Vol. 2. P. 653–654; Rybatzki V. Die Personennamen und Titel... S. 234–235.*

¹³ Ср.: *Endicott-West E. Notes on Shamans, Fortune-tellers and Yin-yang Practitioners and Civil Administration in Yüan China // The Mongol Empire and its Legacy / Ed. by R. Amitai-Preiss & D. O. Morgan. Leiden, 1999. P. 224–239.*

¹⁴ См.: *Скрынникова Т.Д. Харизма и власть... С. 100–148.*

и связанный с Государством и Правителем, а другой частный, родовой или семейный (с другими божествами). Так же как в каждом из двух культов существовали свои жертвоприношения, там должны были быть и свои молитвы. Только природа, с одной стороны, местных документов, а с другой — сведений наших иностранных информаторов может объяснить, почему акцент делался на официальном культе¹⁵.

Если распространять это утверждение на все алтайские народы было бы все-таки слишком рискованно, то, по крайней мере, для средневековых монголов оно представляется вполне справедливым и уместным.

Следует отметить, что двойственность религиозной системы средневековых монголов также имела отчетливую социальную основу. С образованием империи прежняя система племенных конфедераций не исчезла полностью, а как бы отступила на задний план, подчинившись требованиям нового социального порядка, который вырос над ней в качестве своеобразной надстройки¹⁶. Аналогичная участь постигла и обслуживавший эту систему шаманизм — из господствующей формы религиозных представлений он был понижен в статусе до вспомогательного и периферийного элемента имперской религиозно-идеологической доктрины, центральное место в которой занимало почитание Вечного Неба. За функционирование культа Неба и связанной с ним обрядовой системы отвечала собственно имперская элита, куда входил сам монгольский ка'ан и вся административная верхушка империи, которую составляли представители обеих категорий знати — потомки Чингисхана (*kö'üt*) и члены других родов (*noyat*), представлявшие как старую племенную (тюркскую и монгольскую) аристократию, так и выходцев из числа перешедших на службу к монголам киданей, чжурчженей и северных китайцев¹⁷. Именно имперская элита играла определяющую роль в формировании культа Неба как особой религиозно-идеологической доктрины, направленной на легитимацию верховной власти в рамках монгольской мировой державы¹⁸, а также

¹⁵ Roux J.-P. La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits. P., 1963. P. 35.

¹⁶ См.: Fletcher J. The Mongols. P. 19–21.

¹⁷ См.: Rachewiltz I. de. Personnel and Personalities in North China in the Early Mongol Period // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 1966. Vol. 9, pt. 1/2. P. 129–136. О *kö'üt* и *noyat* как базовых элементах структуры имперской правящей элиты см.: Рыкин П.О. О двух категориях правящей элиты Монгольской империи // Сибирский сборник-3: Народы Евразии в составе двух империй: Российской и Монгольской / Отв. ред. П.О. Рыкин. СПб., 2011. С. 196–217.

¹⁸ Ср. ценные замечания И. де Рахевильца о роли цзиньских перебежчиков (киданей, чжурчженей и китайцев) на службе у Чингисхана в разработке идеологических основ Монгольской империи (Rachewiltz I. de. The Ideological Foundations... P. 31–36).

в его последующем поддержании и распространении с помощью различных средств, от упоминаний «вечного Неба» (*möngke tngri ~ möñke deyri*) в текстах указов и пайцз¹⁹ до открытой пропаганды²⁰. Кроме того, ка'ан и другие представители элиты выполняли функции жреческого сословия, совершая обряды жертвоприношения Небу и целый ряд других ритуальных действий, связанных с узнаванием и выражением воли верховного божества.

Однако едва ли правильна точка зрения о том, что культ Неба был ориентирован исключительно на имперского лидера и его окружение, тогда как их подданные, простые кочевники, по-прежнему оставались приверженцами шаманистических верований²¹. Известно, что эти верования благополучно существовали даже при дворах членов правящей элиты Монгольской империи²², и, напротив, рядовые монголы вполне искренне принимали выработанную имперской идеологией доктрину божественного Неба²³. Скорее, дифференциация проходила не по социальному, а по ценностному принципу: высшей символиче-

¹⁹ Эти упоминания появляются в инициальных формулах монгольских официальных документов на квадратном и уйгуро-монгольском письме начиная с эпохи Кубилай-ка'ана (1260–1294). См. наиболее полные сборники публикаций подобных документов, составленные Д. Тумуртоого: *Mongolian Monuments in 'Phags-pa Script: Introduction, Transliteration, Transcription and Bibliography* / Ed. by D. Tumurtogoo; With the Collaboration of G. Cecegdari. Taipei, 2010 (Language and Linguistics Monograph Series; 42); *Mongolian Monuments in Uighur-Mongolian Script (XIII–XVI Centuries): Introduction, Transcription and Bibliography* / Ed. by D. Tumurtogoo; With the Collaboration of G. Cecegdari. Taipei, 2006 (Language and Linguistics Monograph Series; A-11). Ср. также специальное исследование монгольских инициальных формул, авторство которого принадлежит В.Л. Котвичу: *Kotwicz W. Formules initiales des documents mongols aux XIII^e et XIV^e ss. // Rocznik Orientalistyczny. 1934. Т. 10. Р. 131–157.*

²⁰ См., в частности, очень показательное свидетельство Киракоса Гандзакеци: «Но обычно они (татары. — П.Р.) рассказывают вот что: государь их — родственник бога, взявшего себе в удел небо и отдавшего землю *хакану*. Говорили, якобы Чингис-хан, отец *хакана*, родился не от семени мужчины, а просто из невидимости появился свет и, проникнув через отверстие в кровле дома, сказал матери [Чингиса]: „Ты зачнешь и родишь сына, владыку земли“. Говорят, так он и родился. Эту [легенду] рассказал нам *ишхан* Григор, сын Марзпана, брат Асланбега, Саргиса и Амира из рода Мамиконянов, который сам слышал ее как-то от одного знатного человека, по имени *Хутун-нуин*, из [татарской] высшей знати, когда тот поучал молодежь (курсив мой. — П.Р.)» (*Киракос Гандзакеци. История Армении* / Пер. с древнеарм., предисл. и коммент. Л.А. Ханларян. М., 1976 (Памятники письменности Востока); № 53. С. 173).

²¹ См., например: *Golden P. Religion among the Qipčaq...* Р. 181–182.

²² К примеру, вдова ка'ана Гүйүка Огул-Каймыш, по свидетельству Рашид ад-Дина, «большую часть времени проводила наедине с шаманами и была занята их бреднями и небылицами» (*Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 2. М.–Л., 1960. С. 122*). О других примерах тесных отношений носителей власти с шаманами в эпоху империи см.: *Endicott-West E. Notes on Shamans...* Р. 227–228.

²³ См. ниже сообщение Пэн Дая.

ской ценностью для всех слоев монгольского общества в эпоху империи, безусловно, обладала официальная доктрина, а влияние шаманизма было ограничено теми аспектами религиозного опыта, которые в имперской системе координат расценивались как гораздо менее важные и символически значимые.

Главенствующая роль культа Неба в религиозном мировоззрении средневековых монголов неизбежно должна была отразиться и на том специфическом комплексе верований, который можно назвать *этиологией смерти*. Речь идет о культурных стереотипах, связанных с происхождением и причинами смерти, ее основными агентами и способами их нейтрализации. У нас нет достаточных данных для того, чтобы охарактеризовать представления о смерти у монголов до образования империи, поскольку источники практически молчат об этом²⁴. Однако мы можем привлечь в качестве сравнительного материала то, что известно об этих представлениях в постимперский период, когда единый и универсальный культ Неба утратил свое значение, лишившись своей социальной и политической основы. Согласно монгольским обрядовым текстам XVII–XIX вв., болезнь или смерть вызывались вмешательством разного рода злых духов, известных под целым рядом названий: *ongyod, eliy-e, čaliy, ada, erlig, kölčin, čidkür ~ jedker, luu, albin, simnüis, todqar*²⁵. Эти духи либо вселялись в тело человека, либо похищали одну из его «душ», в результате чего — при отсутствии должного противодействия со стороны ритуальных специалистов (шамана или ламы) — наступала смерть²⁶.

²⁴ Одно из немногих свидетельств, относящихся к доимперской эпохе, представляет собой рассказ Рашид ад-Дина о неудачном лечении некоего Сайн-тегина из племени конгират: «Для лечения [Сайн-тегина] попросили у татар [прислать] шамана по имени Чаркил-Нудуя. Он пришел и совершил камлание, но Сайн-тегин умер. Над шаманом учинили насилие и отослали домой. После того старшие и младшие братья Сайн-тегина отправились и убили этого Чаркила шамана [к. ам]» (*Рашид-ад-дин*. Сборник летописей. Т. 1, кн. 1. М.–Л., 1952. С. 104). Причины болезни и смерти Сайн-тегина здесь не названы, но приглашение шамана для совершения камлания заставляет думать о том, что они были связаны с действиями злых духов, на борьбе с которыми как раз и специализировались шаманы.

²⁵ См.: Bawden C.R. The Supernatural Element in Sickness and Death according to Mongol Tradition. Pt. 1 // Asia Major. New Series. 1961. Vol. 8, pt. 2. P. 239–248; Sárközi A., Sazykin A.G. Calling the Soul of the Dead: Texts of Mongol Folk-Religion in the St. Petersburg Institute of Oriental Studies. Turnhout, 2004. Vol. 1 (Silk Road Studies; 9.) P. 159–221.

²⁶ Bawden C.R. The Supernatural Element in Sickness and Death. Pt. 2 // Asia Major. New Series. 1962. Vol. 9, pt. 2. P. 153–178; Nim-a. Sünesü. Ongyod. Sitülge (Душа. Духи. Верования). Kökeqota, 1999. С. 1–31. Ср. также: Рыкин П.О. Душа, болезнь и смерть в традиционных представлениях монголов, бурят и якутов // Мифология смерти: структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири (этнографические очерки) / Науч. ред. Л.Р. Павлинская. СПб., 2007. С. 59–64.

Такая концепция смерти хорошо подходила для шаманистического восприятия действительности, в рамках которого она некогда и возникла, но ее основные принципы едва ли согласовывались с религиозной доктриной культа Неба в пору политического могущества монгольской мировой державы. Эта доктрина носила ярко выраженный универалистский характер и имела тенденцию к охвату всех сторон жизни средневековых монголов. Глава китайской дипломатической миссии Пэн Дая 彭大雅, составивший вместе со своим коллегой Сюй Тинем 徐霆 путевые заметки под названием *Хэйда шилюе* 黑鞑事略 (*Краткое описание черных татар*, 1237), писал об этом, по-видимому, без особого преувеличения:

Что касается их (монголов. — П.Р.) повседневных разговоров, то [они] непременно говорят: «Силой Вечного неба и покровительством-счастьем императора!» Что касается дел, которые они собираются совершить, то [они] говорят: «Небо повелевает так!» Что касается дел, уже совершенных человеком, то [они] говорят: «Небо знает это!» [У них] не бывает ни одного дела, которое не приписывалось бы небу. [Среди них] нет таких, которые бы не поступали так, начиная с татарского владетеля и кончая [его] народом²⁷.

Ему вторит и уже упомянутый армянский автор Гайтон:

Les Tartars croient e noment Deus simplement, e dient que est inmortal, e en leur dit mettent Deu tot avant. [Nulli minas inferrent, nisi Deum preponerent, dicendo sic: “Novit Deus quid tibi faciam”, et similia.] Татары верят и призывают Бога по-простому и говорят, что он бессмертен, и в своих речах ставят Бога превыше всего. [И ничего, по их мнению, не может совершиться помимо Божьей воли, а поэтому у них принято говорить: «Видит Бог, что я тебе сделал!» — и прочее]²⁸.

Отсюда ясно, что в объяснительной системе культа Неба наступление смерти не могло восприниматься иначе как только в связи с волей главной и единственной божественной силы — самого Вечного Неба.

²⁷ Мункуев Н.Ц. Некоторые проблемы истории монголов XIII в. по новым материалам: Исследование южносунских источников: Докт. дисс. / Ин-т востоковедения АН СССР. М., 1970. С. 760.

²⁸ Hayton. La flor des estoires de la terre d’Orient. Livr. III, ch. 49. В квадратных скобках приведен фрагмент, который содержится только в латинской версии текста. Перевод со старофранцузского выполнен нами. Перевод Н.С. Горелова искусственно объединяет старофранцузскую и латинскую версии памятника и, кроме того, отличается неточностью, как было отмечено выше: «Они (монголы. — П.Р.) по-простому почитают и славят своего Бога, призывая его во всех своих начинаниях. И считают его единым и бессмертным. И ничего, по их мнению, не может совершиться помимо Божьей воли, а поэтому у них принято говорить: „Видит Бог, что я тебе сделал!“ — и прочее» (Книга странствий, с. 271–272).

На этот счет источники дают нам целый ряд прямых указаний. Так, в знаменитом письме ка'ана Гүйүка папе Иннокентию IV, написанном на персидском языке (1246), содержится любопытная фраза:

Людей этих стран, (именно) Вечное Небо (*x[u]dāi qadīm*)²⁹ убило и уничтожило их. Кроме как по приказу Неба, как может кто-либо убивать, как может (кто-либо) захватывать своей собственной силой (*quvvat*)?³⁰

Здесь наступление смерти объясняется двояким образом: Небо может убивать людей самостоятельно, без всяких посредников, а может отдавать специальные приказы, на основании которых осуществлялось причинение смерти. Адресатами этих приказов, вероятнее всего, выступали ка'аны и другие представители монгольской элиты, которые выполняли их с помощью своих подчиненных. И в том и в другом случае смерть выступала как наказание за нарушение воли Неба и выражающих ее постановлений, имеющих силу закона (например, указов о подчинении, ведении войны, даровании власти и т.п.), а само Небо выступало в роли высшего вершителя судеб³¹.

Небу даже не обязательно было убивать (или приказывать убивать) провинившегося; достаточно было лишить его своей божественной поддержки, что автоматически влекло за собой смерть. Так, при завоевании Армении монголами два монгольских военачальника предлагали полностью разграбить страну и перебить все население, однако встретили противодействие в лице командующего экспедиционным корпусом Чормакана. Наутро они были найдены мертвыми. По сообщению Григора Акнерци,

тогда Чорман (Чормакан. — *П.Р.*), взяв с собой свидетелей происшествия, отправился к главному своему начальнику, Чингиз-Хану, рассказал ему о своем намерении и о замыслах своих сотоварищей, об их гибели и о своем спасении в ту ночь. Изумленный хан, слушая рассказ, сказал Чорману: «То, что задумали оба предводителя, не было угодно Богу, и потому они скоростижно умерли, а ты не умер за свои добрые намерения»³².

²⁹ По справедливому замечанию П. Пелльо и И. де Рахевильца, перс. *x[u]dāi* 'Бог' в тексте письма соответствует монг. *tengri* 'Небо' (*Pelliot P. Les Mongols et la Papauté // Revue de l'Orient Chrétien. 1922–1923. 3^{me} sér. T. 3 (23), № 1/2. P. [20], note 4; Rachewiltz I. de. Heaven, Earth and the Mongols... P. 118*).

³⁰ *Rachewiltz I. de. Heaven, Earth and the Mongols... P. 119*. Перевод этого фрагмента Н.П. Шастиной очень неточен: «В этих землях силою вечного Бога люди были убиты и уничтожены. Некоторые по приказу Бога спаслись, по его единой силе. Как человек может взять и убить, как он может хватать (и заточать в темницу)?» (*Плано Карпини Дж. дель. История могалов // Плано Карпини Дж. дель. История могалов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло / Вступит. ст., коммент. М.Б. Горнунга. М., 1997. С. 393*).

³¹ Подробнее см.: *Rachewiltz I. de. Heaven, Earth and the Mongols... P. 117–120*.

³² История монголов инока Магакии... С. 11.

Однако смерть могла наступить не только в качестве кары за какие-либо проступки, но и как естественное завершение человеческой жизни, ниспосланной и предопределенной Небом. По-видимому, именно это имел в виду Мёнкэ-ка'ан в беседе с послом французского короля францисканцем Вильгельмом де Рубруком, который передал ее в отчете о своем путешествии (1255):

Мы, моалы, — сказал он (Мёнкэ-ка'ан. — П.Р.), — верим, что существует только единый Бог, *благодаря которому мы живем и умираем* (курсив мой. — П.Р.), и именно поэтому имеем прямое сердце³³.

Представления о том, что Небо может как даровать жизнь, так и отнимать ее, а также воскрешать из мертвых, нашли отражение и в одном из важнейших памятников среднемонгольского языка — словаре *Мукаддимат ал-Адаб*. Рукопись этого четырехязычного (арабско-персидско-тюркско-монгольского) словаря датируется 1492 г. и представляет собой список арабско-персидского словаря аз-Замахшарй (1075–1144), который в неизвестное время (предположительно в XIV или XV в.) был дополнен тюркским и монгольским языковым материалом, переданным в арабской графике³⁴. Хорошо известный лингвистам, данный словарь никогда ранее не использовался в качестве источника этнографических данных, хотя содержащиеся в нем сведения представляют огромный интерес для специалистов по культуре средневековых монголов. Безусловно, при изучении словаря нужно принимать во внимание очевидное исламское влияние, которое ко времени составления памятника испытала на себе западная часть монгольского мира, но в тоже время сложно отрицать и тот факт, что словарь сохра-

³³ Перевод А.Г. Юрченко. Стандартный перевод А.И. Малеина в данном случае неточен: «Мы, моалы, — сказал он, — верим, что существует только единый Бог, Которым мы живем и Которым умрем, и мы имеем к Нему открытое прямое сердце» (*Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны // Плано Карпини Дж. дель. История монголов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. С. 169*).

³⁴ Об истории и изучении этого четырехязычного списка словаря см.: *Исломов З. Научный анализ рукописи четырехязычного словаря «Мукаддимат ал-адаб» Махмуда Замахшари // The Muqaddimat al-Adab: A Facsimile Reproduction of the Quadrilingual Manuscript (Arabic, Persian, Chagatay and Mongol). Tōkyō, 2008 (The Japan Society for the Promotion of Science: Grant-in-Aid for Scientific Research (B), № 17320061). P. 15–22; он же. Четырехязычный список словаря «Мукаддимату-л-адаб» Махмуда Замахшари // A Lexical and Grammatical Study of Mongolian and Chagatay in the Muqaddimat al-Adab. Research Report (3): A Study of Mongolian and Chagatay in the Muqaddimat al-Adab: Articles and Materials. Tōkyō, 2008 (The Japan Society for the Promotion of Science: Grant-in-Aid for Scientific Research (B); № 17320061, 2005–2007). P. 17–24; *Saitō Y. The Consonant System of West Middle Mongol // Altai Hakpo: Journal of the Altaic Society of Korea. 2011. № 21. P. 52–55.**

нил целый ряд весьма архаичных слов и выражений, которые отображают различные аспекты монгольской культуры еще доисламского периода. В частности, *Мукаддимат ал-Адаб* содержит определенное число текстов, в которых идея получения и лишения жизни напрямую соотносится с вмешательством божественного Неба: к примеру, *alaba tü:ni tengri* (тенгри убил его) [170b3]³⁵, *ükü'ü:lbe tedeni tengri* (тенгри их предал смерти) [526b4], но также *amidu kibe tengri üküksen* (тенгри воскресил мертвеца) [246b3], *amidu kibe tü:ni tengri* (тенгри воскресил его) [421a2], *tengri qoina orqiba amiduluq* (тенгри отсрочил его смертный час) [335b1], *tonilyaba tü:ni tengri üküle:se* (тенгри спас его от гибели) [403b4], *amiduluq ögbe čimadu tengri* (тенгри дал тебе жизнь) [449a2], *boljal ögbe tengri tü:ni nasundu* (тенгри дал срок длительности его жизни) [419a1], *urtu kibe tengri tü:ni [na]suni* (тенгри сделал его жизнь долгой) [401a1], *urtu nasutu kibe tü:ni tengri* (тенгри дал ему долгую жизнь) [406a1].

Таким образом, можно согласиться с Ж.-П. Ру в том, что Небо в имперских культурах средневековых кочевников Центральной Азии выступало главной причиной смерти, «основным убийцей»³⁶. Однако это не означает, что вытесненная культом Неба на периферию культурной жизни шаманистическая концепция смерти полностью утратила свое влияние и значимость. Уступив лидирующие позиции в обществе более могущественному сопернику, шаманизм нашел возможности сосуществовать с ним на основе своеобразного религиозного консенсуса, когда за культом Неба закреплялись важнейшие религиозные функции общеимперского характера, а в компетенции шаманизма оставались культовые действия более низкого статуса, относящиеся к сфере семейно-родовой обрядности. При этом предметные области культа Неба и шаманизма не находились друг с другом в строго дополнительном распределении — значительный пласт религиозных представлений выступал своего рода общим ресурсом для обеих составляющих системы двоеверия, каждая из которых задействовала его по своему усмотрению и интерпретировала в соответствии со своими

³⁵ В настоящей работе ссылки даются на четырехязычный список *Мукаддимат ал-Адаб* по его факсимильному изданию. Реконструкция монгольской лексики словаря осуществляется по системе, принятой Ё. Сайто (The Mongolian words in the Muqaddimat al-Adab: Romanized Text and Word Index (as of January 2008). Tōkyō, 2008 (The Japan Society for the Promotion of Science: Grant-in-Aid for Scientific Research (B), № 17320061, 2005–2007), с нашими незначительными коррективами. Переводы монгольских форм преимущественно берутся из известной работы Н.Н. Поппе: *Поппе Н.Н.* Монгольский словарь Мукаддимат ал-Адаб. М.–Л., 1938. Ч. 1–3 (Труды Института востоковедения АН СССР. Т. 14).

³⁶ Roux J.-P. La mort... P. 54.

собственными объяснительными принципами. К этому общему ресурсу, вероятно, принадлежали и представления о смерти у средневековых монголов. Иначе было бы сложно понять, почему наряду с вполне логичным для официальной доктрины объяснением смерти волей, приказом или попустительством Вечного Неба мы находим также примеры ее альтернативной трактовки в духе старых шаманистических верований — как результат действий злых духов или колдовства. Так, Киракос Гандзакечи (1201–1272) в своей *Истории Армении* (начата в 1241, закончена в 1265 г.) пишет о монголах:

А когда кто-либо из них умирал или если убивали кого, то, бывало, много дней подряд возили [его труп] с собой, поскольку, [как им казалось], *бес, вселившийся в него* (курсив мой. — П.Р.), говорил вздор и долго бормотал³⁷.

Согласно этому описанию, у монголов имперского периода продолжала сохраняться вера в то, что смерть может наступать вследствие вселения в тело человека злых духов. На это же указывает знаменитая *Монгол-ун ни'уца то[б]ча'ан* «Тайная история монголов»³⁸. В § 272, где говорится о том, что тяжелая болезнь ка'ана Ögödzä была вызвана «[духами–]хозяевами и властителями земли и воды китайского народа» (*kitat irgen-ü qajar usun-u ejet qant*) за то, что монголы во время завоевания Китая грабили народ и разрушали города, причем определение причин болезни и их устранение осуществлялось с помощью «шаманов и гадателей» (*bö'es tölgečin*)³⁹.

³⁷ Киракос Гандзакечи. История Армении. С. 173.

³⁸ Составлена предположительно в середине XIII в. Датировка памятника варьирует от 1228 до 1264 г.; существует гипотеза и о том, что его составление относится к началу XIV в. Ряд исследователей предполагает наличие нескольких редакций сочинения, неоднократно дополнявшихся и перерабатывавшихся до тех пор, пока оно не приняло нынешний вид (см., например: Hung W. The Transmission of the Book Known as *The Secret History of the Mongols* // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1951. Vol. 14, № 3/4. P. 433–492; Doerfer G. Zur Datierung der Geheimen Geschichte der Mongolen // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1963. Bd 113, H. 1. S. 87–111; Rachewiltz I. de. Some Remarks on the Dating of the *Secret History of the Mongols* // Monumenta Serica. 1965. Vol. 24. P. 185–206; Idem. The Dating of the *Secret History of the Mongols* — A Re-interpretation // Ural-Altaische Jahrbücher. N.F. 2008. Bd 22. P. 150–184; The Secret History of the Mongols. Vol. 1. P. xxix–xxxiv, xl–liii; Yü Da-djiün. On the Dating of the *Secret History of the Mongols* // Monumenta Serica. 1986–1987. Vol. 37. P. 277–303).

³⁹ Юаньчао биши (Тайная история династии Юань). Шанхай, 1936. (Сыбу цункань саньбянь шибу.) Цз. XII, л. 21а:4–5. Транскрипция и перевод данного фрагмента монгольского текста *Тайной истории монголов* выполнены автором. В параллельной версии описания этого события у Рашид ад-Дина говорится о том, что, когда ка'ан заболел, «шаманы, по их обычаю, камлали и отмывали его болезнь в воде в деревянной чаше» (*Рашид-ад-дин*. Сборник летописей. Т. 2. С. 24).

Представляет интерес также свидетельство Вильгельма де Рубрука относительно монгольских шаманов, которых он называет «предсказателями» (*divinationes*):

Их призывают также и по другим случаям, когда родится мальчик, чтобы выяснить его судьбу; призывают их и когда кто-либо лишается сил, и тогда они произносят заклинания и выясняют, естественная ли это слабость или от чародейства⁴⁰.

Здесь любопытно прежде всего различие двух видов болезни — «естественной» и произошедшей «от чародейства». Можно предположить, что в первом случае имеется в виду болезнь (в перспективе и смерть), предопределенная Небом не за какие-либо проступки, а просто как естественное завершение человеческой судьбы, тогда как второй явно предполагает использование вредоносной магии, несовместимой с культом Неба, но вполне приемлемой в мировоззренческой системе шаманизма.

Обвинения в колдовстве, якобы повлекшем за собой болезнь или смерть человека, нередко упоминаются в источниках⁴¹. У того же де Рубрука мы читаем:

Меж тем случилось, что первая жена Мангу-хана (Мөнхэ-ка'ана. — *П.Р.*) родила сына, и прорицателей позвали предсказать судьбу младенца; все они пророчествовали счастливое, говоря, что он будет долго жить и станет великим государем. Спустя немного дней случилось, что этот мальчик умер. Тогда мать в ярости позвала прорицателей и сказала им: «Вы сказали, что сын мой будет жить, а вот он умер». Тогда те ответили ей: «Госпожа, вот мы видим ту колдунью, кормилицу Хирины, которая была убита некогда. Она убила вашего сына, и вот мы видим, как она его уносит». А у этой женщины остались в становище взрослые сын и дочь; госпожа в ярости послала за ними и приказала мужчине убить юношу, а женщине — девушку в отомщение за ее сына, про которого прорицатели сказали, что мать их убила его⁴².

Известен также случай, когда в правление Гүйүк-ка'ана (1246–1248) одну из приближенных его матери обвинили в том, что она заколдовала царевича Көдэна, вызвав у него болезнь. После смерти царевича несчастную схватили и предали жестокой казни. Такой же участи подвергся один мусульманин по обвинению в наведении колдов-

⁴⁰ Перевод А.Г. Юрченко. В переводе А.И. Малеина имеются неточности: «Прорицателей зовут также, когда родится какой-нибудь мальчик, чтобы они предсказали судьбу его; зовут их и когда кто-нибудь захворает, и они произносят свои заклинания и решают, естественная ли это немощь или она произошла от колдовства» (*Рубрук Г. де. Путешествие...* С. 172).

⁴¹ См., например: *Endicott-West E. Notes on Shamans...* P. 226–227.

⁴² *Рубрук Г. де. Путешествие...* С. 173.

ства на сына Гүйүка Ходжа-Огула⁴³. В монгольском Иране болезнь ильхана Аргуна (1284–1291), которая в конечном итоге вызвала его кончину, была приписана колдовству, причем причины болезни были выявлены посредством гадания на бараньей лопатке, проведенного шаманами. Подозрение в колдовстве, что само по себе примечательно, пало на представительницу дома Чингис-хана, внучку ильхана Хүлэ'ү, которая была подвергнута пытке и казнена⁴⁴.

Отсюда видно, что двойственность религиозной ситуации в Монгольской империи проявлялась, помимо прочего, в осмыслении такой важной для человеческого существования категории опыта, как смерть, которое в полной мере испытало на себе воздействие религиозного «конфликта интерпретаций» между имперским культом Неба и противопоставленным ему, но также и сосуществующим с ним шаманизмом.

* * *

После изгнания монголов из Китая в 1368 г. имперская эпоха завершилась, а вместе с ней стали достоянием истории идея централизованной власти монгольских ка'анов и обосновывавшая ее политическая доктрина мирового господства. Монгольская знать, которая составляла костяк прежней имперской элиты, вернувшись в степи, все больше утрачивала жесткую зависимость от носителей верховной власти, по мере того как последние теряли свое влияние и авторитет, превращаясь в марионеточные фигуры, используемые в борьбе между различными аристократическими родами⁴⁵. В условиях усиливавшейся социальной дезинтеграции и бесконечных междоусобных войн потребность в универсалистской религиозной системе, соответствовавшей совершенно иным историко-политическим реалиям, разумеется, не могла сколько-нибудь долго сохраняться. Новой форме социального порядка наилучшим образом отвечала старая доимперская шаманистическая идеология с характерным для нее дроблением сферы сакрального и переносом акцента на низшие уровни пантеона; эта идеология и закрепилась в качестве религиозной доминанты постимперского периода⁴⁶.

Оставшись без своей социальной основы, имперский культ Неба должен был приспособливаться к изменившейся ситуации и в конеч-

⁴³ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 2. С. 117.

⁴⁴ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. М.–Л., 1946. Т. 3. С. 126.

⁴⁵ См.: Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов: Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934. С. 147–153.

⁴⁶ Ср.: Пурэвжав С. К вопросу о стадии развития и идеологической концепции древнемонгольского шаманизма // Түүхийн судлал (Исторические исследования). Улаан-Баатар, 1974. Т. 10, fasc. 10. С. 131–132.

ном итоге вошел в систему шаманистических культов, которые некогда сами были им поглощены. Это привело к парцелляризации единого образа Вечного Неба, его членению на множество отдельных культовых персонажей — тэнгриев, каждый из которых получил определенную функциональную специфику⁴⁷. В традиционной культуре позднейших монгольских народов число сверхъестественных существ — тэнгриев, на которые распался образ божественного Неба средневековых монголов, варьировало от двенадцати у монголов провинции Ганьсу⁴⁸ до девяноста девяти у западных бурят⁴⁹, но нигде почитание Неба не имело характера веры в квазимонотеистическое абстрактное начало, которому поклонялись монголы в эпоху могущества их мировой державы. Дискретизация и существенное снижение социальной значимости культа Неба не могли не сказаться и на этиологии смерти, которая лишилась связи с представлениями о воле имперского верховного божества и вновь, как и до образования империи, оказалась включенной в шаманистическую мифологию в качестве одного из ее компонентов. Это состояние фиксируется текстами монгольских обрядников и этнографическими данными, согласно которым в роли инстанции, распределяющей и отбирающей жизненную силу, выступали разного рода божества и духи. Таким образом, мы вправе говорить о непосредственной зависимости между типом социально-политической организации монгольского общества и уровнем развития религиозной системы, тем самым подтверждая гипотезу о социальной детерминации религиозных явлений, выдвинутую Э. Дюркгеймом⁵⁰ и его последователями.

⁴⁷ По-видимому, начало этого процесса знаменуют собой употребления слова *tngrī ~ denri* в сочетании с суффиксами мн. ч. *.nAr, .nUGUd, .s* применительно к божествам буддийского пантеона в монгольских текстах первой половины XIV в., отражающих влияние буддизма (таких как комментариев к переводу *Бодхиচারьяватары*, перевод *Субхашиктаратнанидхи*, монгольская версия *Двенадцати деяний Будды* и пр.). См. перечень соответствующих употреблений в индексах к текстам памятников, опубликованным Д. Тумуртоого (Mongolian Monuments in Uighur-Mongolian Script. P. 584–585; Mongolian Monuments in 'Phags-pa Script. P. 173). После распада империи, в период формирования буддийско-шаманского синкретизма, такая традиция использования данного слова могла быть заимствована и развита шаманизмом.

⁴⁸ Schram L.M.J. The Monguors of the Kansu-Tibetan Border. Philadelphia, 1957. Pt. 2: Their Religious Life (Transactions of the American Philosophical Society. New Ser.; Vol. 47, pt. 1). P. 86–89.

⁴⁹ Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири: Шаманство у бурят Иркутской губернии // Хангалов М.Н. Собр. соч. Улан-Удэ, 1958. Т. 1. С. 289–304; он же. Новые материалы о шаманстве у бурят // Там же. С. 403–417.

⁵⁰ Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life / Transl. from French by J.W. Swain. L., 1915.