

*Ю. И. Дробышев**

Военный потенциал тантрического буддизма за и против монголов

Аннотация. В статье раскрывается история применения методов тантрического буддизма в военных действиях периода монгольского доминирования в Евразии. Подробно освещаются попытки использования мощи божества Махакалы против монгольских захватчиков в тангутском государстве Западное Ся (1038–1227), обсуждается вероятность знакомства Чингис-хана (1162?–1227) с культом Махакалы, прослеживаются пути адаптации этого культа монголами в империи Юань (1271–1368). Показано, что в первые десятилетия XIII в. монголы прибегали к традиционным степным способам усиления военных потенциалов: обращению к Вечному Небу и воздвижению и окроплению знамен; позже, при хагане Хубилае (1215–1294, правил 1260–1294) активную роль в военных кампаниях начали играть тибетские ламы, практиковавшие тантрические ритуалы. После падения Юань для предотвращения монгольских набегов тибетцы вновь прибегли к магическим средствам, в том числе связанным с призываниями грозных божеств. Наконец, культ Махакалы был принят на государственном уровне маньчжурами.

Ключевые слова: тантрический буддизм, Махакала, Тиши Репа, война, монголы, Си Ся, Тибет, Юань, Чингис-хан, Хубилай

* *Дробышев Юлий Иванович*, канд. ист. наук, старший научный сотрудник отдела истории Востока Института востоковедения РАН (Москва), altanus@mail.ru

The Military Potential of Tantric Buddhism for and Against the Mongols

Abstract. The article reveals the history Tantric Buddhism methods application in the military operations of Mongol domination in Eurasia period. The article describes in detail the attempts to use Mahakala against the Mongol invaders to the Tangut state of Xi Xia (1038–1227), discusses the probability of Genghis Khan (1162?–1227) familiarization with the cult of Mahakala and traces the ways of adaptation of this cult by the Mongols of Yuan Empire (1271–1368). It is shown that in the first decades of the XIII century the Mongols resorted to traditional steppe methods of strengthening military potencies, namely prayers to the Eternal Sky and banners raising and sprinkling. Later, under the reign of Khagan Kublai (1215–1294, r. 1260–1294), Tibetan lamas who practiced tantric rituals began to play an active role in military campaigns. After the fall of the Yuan, in order to prevent the Mongol raids, the Tibetans resorted to magical methods again, including those associated with invocations of formidable deities. Finally, the cult of Mahakala was adopted at the state level by the Manchus.

Keywords: Tantric Buddhism, Mahakala, Ti-shrī Ras-pa, War, Mongols, Xixia, Tibet, Yuan, Genghis Khan, Kublai

Введение

Вследствие завоевательной политики монгольских ханов в течение XIII в. произошло широкомасштабное, не имевшее аналогов в мировой истории столкновение цивилизаций, сопровождавшееся не только разрушениями и кровопролитием, но и обменом достижениями материальной и духовной культуры. Большие перемены произошли в религиозной сфере. Духовный мир кочевников обогатился идеями и персонажами буддизма, распространенного в тангутском государстве Западное Ся и в Тибете.

^{**} *Drobyshev Yuliy Ivanovich*, Ph. D. (History), Senior Research Associate, Oriental History Department, Institute of Oriental Studies RAS (Moscow), altanus@mail.ru

Хотя буддийская вселенная выглядит не так, как степная тэнгрианская, в некоторых пунктах они перекрываются, а благодаря контактам между представителями разных культур зоны перекрытия становятся шире. Более того, обе имеют принципиально схожую структуру — трехчастное вертикальное строение мира, в котором значительное место занимают невидимые простому человеку божества и духи, количество которых не поддается учету. Они иерархически соподчинены и по отношению к людям могут быть враждебными или милостивыми. Наверное, человек всегда стремился заручиться их поддержкой: в одних случаях для личного спасения (которое понималось, конечно, весьма различно), в других — для достижения сугубо земных, практических целей. Среди последних всегда актуальной была защита от врагов, а равно и расширение сферы своей власти, овладение чужими ресурсами. Поэтому совсем не случайно в начале XIII в. столкнулись военный гений основателя Монгольской империи Чингис-хан и мощь Махакалы — тантрического божества чрезвычайно обширного пантеона буддизма ваджраяны («Алмазной колесницы»), и это имело далеко идущие последствия.

Автор глубоко благодарит своих редакторов и рецензентов — С. В. Дмитриева, Н. А. Орлову, Н. В. Руденко и Е. С. Скрыпник, чьи советы и комментарии позволили уточнить высказанные в настоящей статье суждения, значительно ее обогатили и привели в соответствие с синологическими стандартами.

Чингис-хан и Махакала: столкновение двух традиций

Отправляясь в военные походы, средневековые монголы совершали определенные ритуальные действия, из которых достоверно известны как минимум два: обращенная к Вечному Небу (Мөнх Тэнгри) молитва и окропление знамени (как привычной нам формы, так и традиционного степного бунчука). Оба ритуала должны были обеспечивать победу.

По-видимому, обращение к Небу с просьбами или благодарениями было древним и рутинным явлением в степном мире, но в особых ситуациях, например в случае войны, требовалось непосредственное участие в ритуале главы кочевой империи. Например, перед походом против хорезмшаха Ала ад-Дина Мухаммада

(1200–1220) Чингис-хан поднимался на гору, чтобы быть ближе к Небу и вознести ему молитвы о разгроме врага: «В этом пламенении гнева он поднялся в одиночестве на вершину холма, набросил на шею пояс, обнажил голову и приник лицом к земле. В течение трех суток он молился и плакал, [обращаясь] к господу, и говорил: “О великий господь! О творец тазиков (ираноязычных народов. — *Ю. Д.*) и тюрков! Я не был зачинщиком пробуждения этой смуты, даруй же мне своею помощью силу для отмщения!”. После этого он почувствовал в себе признаки знамения благовестия и бодрый и радостный спустился оттуда вниз, твердо решившись привести в порядок все необходимое для войны» [Рашид ад-Дин 1952, с. 189]. Аналогично поступил в 1236 г. его внук Бату (1209–1255/1256) накануне кыпчакского похода, причем он распорядился, чтобы имевшиеся в его войсках мусульмане тоже молились о победе «соборно» [Рашид ад-Дин 1960, с. 37].

Кроме молитв Чингис-хан перед выступлением на Хорезм провел ритуал со знаменем: «Летом в шестую луну года Цзи-Мао (13 июля — 11 августа 1219 г.) великая армия выступила в карательный поход на запад, и в момент окропления знамени выпал мокрый снег... Это не понравилось его величеству (Чингисхану. — *Ю. Д.*), а его превосходительство (Елюй Чу-цай (1189–1243), киданьский советник. — *Ю. Д.*) сказал: “Это знак победы над врагом”» [Мункуев 1965, с. 70].

Ритуальные действия со знаменами зафиксированы в тюрко-монгольском мире и в более позднее время, например в «Бабур-наме», написанной основателем династии Великих Моголов Захир ад-Дином Бабуром (1483–1530): «Между Бишкентом и Самсираком правое и левое крыло выстроили в ряды и произвели смотр войску. По могольскому обычаю распустили знамена. Хан (Султан Махмуд хан, дядя Бабура. — *Ю. Д.*) сошел с коня. Перед Ханом воткнули в землю девять знамен. Один могол привязал к кости из передней ноги быка длинную белую холстину и держал ее в руке; еще три длинных холстины привязали к трем знаменам ниже кутаса¹ и пропустили их концы под древки знамен. На конец одной холстины наступил ногой Хан, на конец холстины, привязанной к другому знамени, наступил я, а на конец тре-

¹ Кутас — горный бык, в данном случае хвост этого животного, прикрепленный к знамени (бунчуку). Скорее всего, речь идет о яке. — *Ю. Д.*

тьей холстины — Султан Мухаммед Ханике. Тот могол, взяв в руки бычьей кость с привязанной к ней холстиной, что-то сказал по-могольски, смотря на знамя, потом сделал знак. Хан и все те, кто стоял подле него, принялись кропить кумысом в сторону знамени. Все разом задули в трубы и ударили в барабаны, воины, стоявшие в рядах, как один, испустили боевой клич. Все это проделали три раза, а потом сели на коней и с криками обскакали вокруг лагеря» [Бабур-наме 1993, с. 115–116]. Этот пример показывает, помимо прочего, живучесть древних обычаев в мусульманской среде.

Монгольские бунчуки изготавливались из лошадиных грив и были двух цветов: белые и черные. Первые символизировали мир, небесное покровительство, вторые — военную силу (позже черное знамя олицетворяло грозный дух Чингис-хана — *сүлдэ*). Возможно, существовали и пестрые знамена. Их назначение не ограничивалось сигнальной функцией; велика была их символическая роль в организации кочевого социума, консолидации людей вокруг фигуры правителя, с которой, как правило, и ассоциировалось знамя. Более того, оно служило аналогом «мировой оси», т. е. соединяло Небо и Землю, и тем самым обеспечивало приток благотворной небесной силы в сообщество кочевников. Поэтому, как считалось, оно помогало достигать победы².

Благодаря китайскому дипломату Чжао Хуну 趙珙, побывавшему в 1221 г. в ставке монгольского полководца, *го-вана* 國王 (князя государства) Мухали в Северном Китае, мы можем составить некоторое представление о знаменах высших лиц Монгольской империи: «Что касается [личной] церемониальной гвардии при Чингисе, то [в ставке Чингис-хана] водружается большое совершенно белое знамя как [знак] отличия. (...) Ныне у го-вана водружают только одно белое знамя с девятью хвостами. Посередине [знамени] имеется черное [изображение] луны. Когда вы-

² Хороший обзор материалов по культу знамени у кочевников привел С. В. Дмитриев [Дмитриев 2001 а, b; Дмитриев 2002; Dmitriev 2010]; см. также: [Поппе 1932, с. 171–173; Tatar 1990; Советова, Мухарева 2005; Цыбикдоржиев 2008; Бимендиев 2015]. Очень ценны также историко-культурологические выводы Т. Д. Скрынниковой [Скрынникова 1997, с. 81–82, 86–87, 107, 113–115]. См. также 2-е, исправленное и дополненное издание: [Скрынникова 2013, с. 164–165, 170–171, 190, 200–202].

ступают с войсками, то разворачивают его»³ [Мэн-да бэй-лу 1975, с. 76–77].

Мы не располагаем информацией относительно обращения монголов в первые десятилетия XIII в. к помощи каких-либо иных божественных сил в случае войны [Цыбикдоржиев 2003]. Трудно также сказать, был ли у них тогда персонифицированный бог войны⁴, в качестве которого в поздней монгольской мифологии выступает Жамсаран, пришедший из тибетского пантеона (с ним нередко ассоциируется Дайчин-тэнгри)⁵. Однако точно известно, что небесные защитники имелись у их врагов. С яростью одного из них, если верить тибетским сообщениям, монголы столкнулись под стенами тангутской столицы.

Монголо-тангутские войны довольно хорошо освещены в научной литературе, ввиду чего мы не находим необходимости разбирать их здесь. В данном случае нас интересует лишь один драматический эпизод конца 1209 или начала 1210 г. Это был

³ 成吉思之儀衛，建大純白旗，以為識認 (...) 今國王止建一白旗，九尾，中有一黑月，出師則張云。Здесь и далее оригиналы приведены редактором согласно цифровой библиотеке старокитайских текстов Chinese Text Project, если не сказано иное. — *Ред.*

⁴ Аналогично, накопленные к настоящему времени научные знания о религиозных представлениях древних тюрков не позволяют определенно говорить о бытовании в их мифологии специального божества-воина. В «Жизнеописании» знаменитого тюрко-согдийского полководца Ань Лушаня 安祿山 (703–757), служившего китайской империи Тан (618–907), а затем восставшего против нее, говорится о том, что его мать принадлежала к тюркскому клану Ашидэ 阿史德 и была шаманкой. Чтобы иметь сына, она молилась божеству Ялошань 軻犂山 и в итоге родила мальчика, которого назвала в честь этого божества. «Тюрки называют своего бога войны Ялошань», — поясняет источник [Pulleyblank 1951, p. 10]. Однако из собственно тюркских источников это божество неизвестно; возможно, тюрки могли адаптировать его через посредство согдийцев. Благодарю В. В. Тишина за консультацию.

⁵ У бурят известны племенные божества войны Хан-Шаргай нойон, Ажирай бухэ и другие. Есть предположение, что у якутов был особый дух кровожадности, архаичное божество войны Илбис, которому приносили в жертву человека, нередко старого воина, чтобы дух войны вошел в тела воинов. Вероятно, это божество было известно и монголам под именем Алма. Этими сведениями автор обязан М. М. Содномпиловой.

уже третий монгольский набег на тангутское государство Западное Ся (1038–1227), но он качественно отличался от двух предыдущих: если прежние рейды преследовали карательно-грабительские цели, то теперь монголы шли за подчинением врага и в целом добились его: тангутский император признал свою зависимость от Чингис-хана, выдал за него свою дочь и выплатил большую контрибуцию. Возможно, их подлинной целью было уничтожение этого государства, в котором, не исключено, некоторое время томился в неволе сам Чингис-хан [Дробышев 2021], но случайность не позволила довести дело до успешного финала — разлившаяся река затопила монгольский лагерь, вследствие чего кочевникам пришлось снять осаду с Чжунсина 中興, вступить в переговоры с тангутами и в конце концов уйти в родные степи. Вмешательство стихий в человеческие планы — явление в мировой истории достаточно обычное [Дробышев 2018, с. 43–85], однако, оказывается, в этом событии обнаруживается мистическая подоплека: «На короткое время монгольские войска окружили цитадель Ся; они отвели реки и собирались взобраться на стены. Поэтому он (тибетский лама Тиши Репа (1164/1165–1236). — Ю. Д.) изготовил великую тор[му] Махакалы, чтобы повернуть войска вспять, и когда он бросил ее, все время произнося заклинания кладбища Силбицал⁷, ему явился четырехрукий Махакала⁸ в окружении трех Карма Махакал⁹. Вслед за этим он

⁶ *Торма* (санскр. *балин*) — жертвенное изделие из теста с добавлением масла, сахара, пряностей и ароматических трав, которому придается определенная форма в зависимости от божества, которому оно предназначается. О современном ритуале вызова четырехрукого Махакалы в Тибете см.: [Nebesky-Wojkowitz 1996, p. 488–490]. Как выглядел этот ритуал в XIII в., мы не знаем.

⁷ Тиб. *Bsil-tshal*, санскр. *Ситаварна*. Одно из знаменитых кладбищ древней Индии, находившееся к югу от Бодх-Гайи (в совр. штате Бихар) — места, где, согласно традиции, принц Гаутама достиг просветления и стал Буддой. Это кладбище считается обиталищем Кшетрапалы — одного из грозных членов свиты Махакалы. Однако, по Р. де Небески-Войковитцу, Кшетрапала входит в свиту не четырехрукого, а шестирукого Махакалы [Nebesky-Wojkowitz 1996, p. 39–42].

⁸ Тиб. *Mgon-po phyag-bzhi-pa*. Известно не менее 75 форм этого божества, различающихся количеством голов, рук, цветом тела, одеяниями и атрибутами [Nebesky-Wojkowitz 1996, p. 38–67]. См. исследование

увидел, как монгольские войска рассеялись. Вода потекла в обратном направлении, оставив монгольские войска разбитыми, а [тангутов] невредимыми» [Sperling 2004, p. 10]¹⁰.

Рассматриваемые здесь реконструкции Э. Сперлинга базируются на нескольких тибетских источниках, в первую очередь на трех рукописях, полученных им от Таши Церинга из Института Амnye Мачен в Дхарамсале. Одна из них, *'Ba'-rom Dar-ma dbang-phyug-gi rnam-thar ngo-mtshar nor-bu'i sprinchen*, является биографией основателя школы Баром Дхарма Вангчуга (1127–1199), написанной его учеником Тиши Репой. Две других принадлежат перу некоего Мати Ратны: 1) *'Ba'-rom Bka'-brgyud Gnam Tshang-gsardgon-gyi dkar-chags rab-gsal lha-yi me-long*, краткий исторический очерк о монастыре Баромпа в Нанг-чене и его настоятелях (датируется 1988/1989 г.), и 2) *Dpal-ldan 'Ba'-rom Bka'-brgyud-gyi rnams-thar [sic] chos-'byung mdor-bsdus gsal-byed sgron-me*, более развернутый исторический очерк о школе Баром (1985 г.). В последнем сочинении автор ссылается на некоторые источники, не называя их, а также отсылает читателей к труду Кармы Раб-гсала *'Ba'-brom Bka'-brgyud dang nang-so gnyis ri-khag bco-brgyad-kyi 'Byungkhung gsar-bar byed-pa sngon-med gsal-ba'i rnams-thar [sic] 'di ni stag-gi gzung-'dzin dbang-po'i lcags-kyu*, представляющему собой краткое изложение истории Баромпы и датированному 1684/1685 г. В свою очередь, Карма Раб-гсал упоминает использованные им «правдоподобные» (*yid-ches-pa*) источники, включающие различные сочинения традиции Баромпы и одну или несколько не уточненных «тангутских историй». Хотя обе истории Мати Ратны и труд Кармы Раб-гсала относятся к XX и XVII вв. соответственно, значительная часть содержащейся в них информации, по мнению Э. Сперлинга, взята из более ранних источников. В частности, она перекликается со сведениями из биографии Тиши Репы, которая включена в произведение XV в. *Lho-rong chos-'byung*. Этот источник важен тем, что фраг-

по иконографии Махакалы, в котором учтено 394 его образа из различных стран Азии: [Emi Matsushita 2001]. Также см.: [Stoddard 1985; Xiaodeji 2018; Батомункуева 2021; Лепехова 2022].

⁹ Тиб. *Las mgon bya rog gdong can*. Изображается с головой вороны [Nebesky-Wojkowitz 1996, p. 48–49].

¹⁰ Другие версии этих событий см.: [Sperling 2004, p. 16, 18].

менты биографии представлены в нем от первого лица [Sperling 2004, p. 1–3]. Изложенное подводит нас к предположению, что, несмотря на довольно позднее происхождение этих произведений, которые донесли до наших дней любопытную историю о вмешательстве сверхъестественных сил в борьбу за тангутскую столицу, в их основе могут лежать сообщения первой половины XIII в. Разумеется, это не делает их достоверными автоматически, особенно учитывая специфику религиозной тибетской литературы.

Таким образом, согласно тибетским источникам, подлинным избавителем тангутов от врагов был Махакала — гневный защитник Учения (*дхармапала*), проявление бодхисаттвы Авалокитешвары [Зорин 2005]¹¹, а вызвал его тибетский лама. В Тибете Махакала известен с XI в. [Vitali 2001, p. 16–17; Батомункуева 2020, с. 1123]. Век спустя следы его культа уже фиксируются в Западном Ся [Sperling 1994, p. 803].

Поскольку, как отмечалось, Тиши Репа был учеником основателя Баром Кагью, он считается звеном в линии передачи этой традиции. Однако в юные годы он постигал Учение у другой неординарной личности — Жанга Ринпоче (1122–1193), основателя Цал Кагью¹², который охотно прибегал к силовым методам для упрочения влияния своей школы и посвятил Тиши Репу в практику Махакалы. Согласно «Красным анналам» Кунга Дорже (1309–1364), а также опирающемуся на них анонимному сочинению *Gung thang dkar chag* (1782 г.), именно Жанг Ринпоче предсказал, что Тиши Репа два раза сможет магическим путем отогнать врагов Учения, но на третий раз будет бессилен это сделать [Sørensen, Hazod 2007, p. 103; Yamamoto 2012, p. 220–221]. Как оказалось впоследствии, этими врагами были монголы, систематически нападавшие на Западное Ся, где Тиши Репа прожил около 30 лет и в 1220 (?) г. получил высокий ранг «императорского наставника» (*ди ши* 帝師).

В Си Ся существовали должности императорских и государственных (*го ши* 國師) наставников, которые занимало буддийское духовенство. Институт этих наставников сложился меж-

¹¹ Махакала также почитается как защитник жилища и врачеватель; последний аспект раскрыт в работе: [Stablein 1976].

¹² Этой школе тибетского буддизма посвящены фундаментальные исследования: [Everding 2000; Sørensen, Hazod 2007].

ду 1160-ми и 1193 гг., в период долгого правления императора Жэнь-цзуна (1139–1193), когда страна уже находилась под длительным и сильным буддийским влиянием. Как свидетельствуют китайские, тангутские и тибетские источники, с середины XI в. и до гибели Западной Ся в стране действовало от трех до пяти императорских наставников, причем не все они были этническими тибетцами [Dunnell 2011, p. 474–475]¹³. Позже монголы адаптировали эту должность, просуществовавшую в империи Юань вплоть до ее падения. Ввиду того, что магической борьбой с монголами прославился Тиши Репа, имевший должность императорского наставника, можно предположить, что защита государства при помощи тантрических практик входила в круг обязанностей этих лиц (либо они как минимум обладали или могли обладать такими умениями). Они обслуживали тангутский двор и лично императора, передавая знания, почерпнутые из тибетских текстов.

В истории монголо-тангутского конфликта есть менее известный эпизод, в котором вновь фигурирует Тиши Репа и его магические силы. Согласно биографии Тиши Репы, включенной в вышеупомянутый *Lho-rong chos-'byung*, «В год Зайца [1219/1220] меня пригласили в [столицу] Ся. После того как было запрошено посвящение, была представлена должность *диши*. Затем, когда появились монгольские войска, я обеспечил защиту; монгольский командир умер, и войска затем отступили. Более того, когда 160 000 киданьских войск из Китая окружили [город], я выполнял ритуалы, чтобы повернуть войска вспять, появилось покровительство *дхармапалы*, и войска были разбиты и бежали. А затем китайская осада крепости Ланьчжоу [?'Glen-se'u] и крепости Лю [?'Gle'u] обернулась тем же, что и раньше», т. е. неудачей [Sperling 2004, p. 18–19]. О каком появлении монголов говорит Тиши Репа и при чем здесь кидани и китайцы? Смерть какого монгольского полководца помогла тангутам? Судя по имеющейся датировке, речь идет о вторжении около 1223 г., когда в отсутствие Чингис-хана монголы требовали от тангутского императора военной поддержки для борьбы с чжурчженями, которую тот, будучи вассалом

¹³ О государственных и императорских наставниках в Си Ся см.: [Измененный и заново утвержденный кодекс 1989, с. 113; Dunnell 1992; Van der Kuijp 1993; Dunnell 2001, p. 111–120; Кычанов 2008, с. 603–604; Dunnell 2009; Bojun Sun 2018].

монгольского хана, обязан был предоставить, но делал это неохотно. Чтобы заставить его выполнять свой долг, потребовалась карательная экспедиция, в которую были также вовлечены ранее подчинившиеся кочевникам киданьские и китайские контингенты. Общее руководство военными действиями в те годы возглавлял ставленник Чингис-хана — упоминавшийся выше *го-ван* Мухали, скончавшийся в указанном году. Это был второй случай, когда тибетский мастер тантры смог успешно применить свое тайное мастерство против врагов Си Ся. На третий раз, во время финальной кампании 1226–1227 гг., он был уже за пределами обреченного тангутского государства.

К огромному сожалению, источники молчат о каких-либо видениях, которые могли бы явиться осаждавшим Чжунсин войскам. Можно лишь предполагать, что Чингис-хан впоследствии мог узнать о том, что против него были применены магические действия и что владели ими ламы из Тибета, которых в те годы было немало в стране тангутов. В отчете южно-сунских послов, побывавших у монголов в 1230-х гг., есть любопытная деталь — описание жестокой казни государственного наставника, проступки которого кажутся совершенно несоизмеримыми с тяжестью наказания. Китайский дипломат Сюй Тин 徐霆 включил в свой труд рассказ Ван Цзи 王楫 / 王楫 (ок. 1181–1240) — известного китайского перебежчика, с 1211 по 1240 гг. служившего монголам [In the Service of the Khan 1993, p. 176–184]: «Находясь в свите Чингиса, я участвовал в войне против Си-ся. По обычаю страны Си-ся, все, начиная с владетеля и ниже, чтили [своего] государственного наставника. Если у кого была дочь, то во всех случаях прежде преподносили ее государственному наставнику, а только потом осмеливались выдать замуж другому. Когда Чингис уничтожил их государство, то [он] тотчас же разрезал государственного наставника на куски. Государственными наставниками [там] были буддийские монахи» [Мункуев 2023, с. 72]¹⁴. Учитывая, что перед нами —

¹⁴ 某向隨成吉思攻西夏，西夏國俗，自其主以下皆敬國師，凡有女子，必先以薦國師，而後敢適人。成吉思滅其國，先饗國師。國師者，比丘僧也。Ср.: [Мункуев 1970, с. 816; Хэй да ши люэ 2016, с. 53]. Несколько отличается перевод у Р.П. Храпачевского: «Я был вместе с Чэнцзисы (Чингисом. — Ю. Д.) в нападении на Си Ся. В соответствии с обычаями

официальный отчет посла, мы, по-видимому, можем доверять этой информации, но не воспринимать ее буквально. Очевидно, гнев Чингис-хана вызвало вовсе не падение нравов среди тангутского духовенства. Хотя великий хан уважительно относился к представителям разных религий, он вряд ли вникал в соблюдение ими своих дисциплинарных уставов. Можно практически не сомневаться, что в данном случае речь идет о расправе над буддийскими учителями, владевшими (либо подозреваемыми во владении) тантрическими практиками, связанными с культом Махакалы, или какими-то иными приемами военной магии. Об этом говорит сам способ казни — расчленение, что, по монгольским поверьям, вело к окончательной и бесповоротной ликвидации индивида и его духовной силы. Так расправлялись с самыми опасными врагами¹⁵. Кроме того, в данном случае «право первой ночи» могло подразумевать совершение какого-то тантрического ритуала, отнюдь не обязательно связанного с лишением девственности.

государства Си Ся его владетель и все ниже его стоящие ревностно почитают монахов. Но все [эти монахи] имеют женщин и детей, взятые ранее [монашеские] обязательства пришли в упадок, а позже монахи [вообще] посмели жениться. Чэнцзисы, как только истребил их государство, первым делом порезал на куски монахов. Те монахи — это как раз *бхикишу*, буддийские монахи» [Пэн Да-я, Сюй Тин 2009, с. 78]. Данное сообщение цитируют некоторые современные авторы, справедливо связывая его с тантрическими практиками при тангутском дворе, но причину гнева Чингис-хана не вскрывают: [Dunnell 1992, p. 100; Shen Weirong 2008, p. 315; Dunnell 2011, p. 469–470]. Вероятно, первым исследователем, поставившим казнь монахов в прямую зависимость от их антимонгольской деятельности, был А. Г. Юрченко: [Юрченко 2012, с. 205–206]. Интересно, что особая ненависть монгольских захватчиков по отношению именно к буддийским монахам фиксируется, но не объясняется и в биографии Гьялвы Янгёны (1213–1258), основателя монастыря Шприри Намдин, уже в годы правления хагана Мункэ (1251–1259), отправившего военную экспедицию в Тибет [Soyoung Choi 2022, p. 800].

¹⁵ Объяснение лежавших в основе этого способа казни представлений, а также извлеченные из средневековых источников примеры см.: [Рыкин 2009]. Современники победоносных монголов единодушно отмечают их крайнее опасение перед колдовством и радикальные методы расправы с людьми, заподозренными в этом занятии, примеры чего будут приведены ниже. По-видимому, чаще всего мужчин-колдунов расчленяли, а женщин топили в реке.

Кто именно был этот казненный наставник, к сожалению, неизвестно. Когда и при каких обстоятельствах он был захвачен, не сообщает ни один из известных нам источников; можно предполагать, что это случилось в последнюю тангутскую кампанию, так как известно, что упомянутый в цитате Ван Цзи наладил переправу для монгольских войск через реку Вэй 渭 близ г. Тяньшуй 天水 в феврале 1227 г. [In the Service of the Khan 1993, p. 180]. Что касается Тиши Репы, то он остался жив, ибо, как говорилось выше, покинул Си Ся накануне его краха, поскольку, как считается, знал заранее о печальной судьбе тангутской державы, которой был бессилен помочь.

Если мы предполагаем, что Чингис-хан проведаль о несокрушимой мощи Махакалы¹⁶, то в качестве кого он мог его воспринять? В том же самом 1209 г. монголы имели возможность познакомиться с тантрическим буддизмом через посредничество подчинившихся им уйгуров [Elverskog 2010, p. 136]¹⁷, но, скорее всего, просто не успели это сделать, даже если бы у них возникло такое желание. Понятие об эманациях нирванических божеств в *сансаре*¹⁸ едва ли было доступно Чингис-хану; скорее всего, великий завоеватель воспринял Махакалу как божество-хранителя тангутских земель: согласно верованиям кочевых народов Центральной Азии (и не только их), каждый участок земли имеет своего духовного протектора, по сути хозяина, который в случае неподобающего обращения с опекаемой им территорией мо-

¹⁶ Тибетские и монгольские источники, сообщающие о контактах Чингис-хана с тибетскими ламами, порой приводят описания чудес, якобы сопровождавших эти встречи, но ни словом не обмолвливаются о Махакале. При этом подлинность самих контактов вызывает серьезные сомнения.

¹⁷ Более того, по мнению К. Загастера, будущий «Потрясатель Вселенной» мог обсуждать буддийские вопросы уже с уйгуром Тататунгой, который до 1204 г. выполнял секретарские функции при дворе другого кочевого вождя — найманского Таян-хана [Sagaster 2007, p. 380].

¹⁸ В буддизме махаяны различают две категории божеств-хранителей (*дхармапал*) в зависимости от уровня их просветления. К низшему уровню относятся так называемые сансарические божества, которые пока не смогли покинуть круг бытия (*сансару*), тогда как божества высшего уровня — нирванические — благодаря своему духовному развитию уже не подвержены круговороту *сансары*. Однако последние могут направлять в наш мир свои видимые человеческому глазу эманации с целью помощи живым существам и защиты Учения. К ним относится и Махакала.

жет причинить нарушительно сильный вред и даже убить. От гнева этих духов-«хозяев» не спасает даже высокое положение. Напомним в этой связи о болезни хагана Угэдэя (1186–1241, правил 1229–1241), описанной в «Сокровенном сказании монголов» — выдающемся памятнике монгольской средневековой историографии: «Сам же Огодай-хан, в год Зайца (1231), выступил в поход на Китай (имеется в виду чжурчжэньская империя Цзинь (1115–1234). — Ю. Д.). Чжебе был отправлен передовым. Огодай-хан сразу же разгромил Китадскую рать и, ломая ее как сухие сучья, перешел через Чабчияльский перевал и разослал в разные стороны отряды для осады различных Китадских городов. Но тут Огодай-хана постигла болезнь: у него отнялся язык. В великом беспокойстве созвали Китадских шаманов и приказали им ворожить. Ворожба показала, что это жестоко неистовствуют духи, владыки Китадских земель и вод, неистовствуют вследствие захвата их людей и жилищ, а также вследствие разрушения принадлежащих им городов и деревень» [Козин 1941, § 272]. Может быть, неудача под Чжунсином нашла при дворе Чингис-хана аналогичное объяснение, и тогда расправа над монахами находит в глазах номадов полное оправдание.

Духи представлялись монголам, как и остальным кочевникам Центральной Азии, полновластными хозяевами лишь в известных пределах. В отличие от них, Махакала был «глобален», его мощь не знала ни географических, ни государственных границ, как не знало их и само Учение Будды. Возможно, монголам в первые годы XIII в. было сложно охватить эту беспредельность, и Чингис-хан впоследствии не считал нужным прибегать к военной помощи божества, покровительствовавшего, как могло показаться, вполне определенной территории — государству тангутов.

Впоследствии ситуация изменилась радикально. В поздних монгольских источниках сообщается об укрощении Махакалой монгольских «демонов», которые осмелились воспрепятствовать визиту будущего Далай-ламы III Соднам Чжамцо (1543–1588) ко двору тумэтского Алтан-хана (1507–1582) [Цендина 2007, с. 118, 120]. Иными словами, ко времени составления этих хроник (XVII–XIX вв.) в монгольской религиозной культуре уже сложилось ясное представление о превосходстве защитников Учения, к которым принадлежит и Махакала, над локальными божествами (и, очевидно, над их служителями — шаманами). Во время

похода джунгарского полководца Цэрэндондуба в Халху в 1732 г. Махакала, чья статуя находилась в монастыре Эрдэни-Дзу в долине Орхона, якобы нагнал на джунгар панику: «Когда разбойники дошли до Эрдэни-дзу, Гомбогур, находившийся в Дзу, наклонился и двинулся вперед, а каменные львы¹⁹ залаяли. Разбойники испугались, повернули обратно и погибли, попадая в реку Орхон, что была рядом с Дзу» [История Эрдэни-дзу 1999, с. 75].

Вернемся к осаде монголами Чжунсина. Обзор источников, упоминающих это событие, показывает любопытную картину. Прежде всего, удивительно то, что «Сокровенное сказание» ничего не сообщает о попытках монголов взять тангутскую столицу в 1209–1210 гг. По словам его безымянного автора, «В этот же поход побывали и у народа Хашин. Когда подступали к его пределам, Хашинский Бурхан (тангутский император. — Ю. Д.), вступив в мирные переговоры, выслал Чингис-хану царевну, по имени Чаха, и предложил свои услуги быть у Чингис-хана правой рукой» [Козин 1941, § 249]. Очень трудно представить, что автор не знал истинных обстоятельств этой военной кампании. Возникает подозрение, что он намеренно искажает сведения — возможно, именно в целях сокрытия не вполне удачной осады столицы Западного Ся.

Персидский историк Рашид ад-Дин (1247–1318) говорит о ней мимоходом, как о событии явно малозначимом, в рассказе о добровольном подчинении Чингис-хану уйгурского *идикута* (правителя) Барчука Арт-Тегина, ставшего «пятым сыном» великого хана: «Иди-кут был занят приготовлениями [к поездке к Чингиз-хану], и когда наступила осень, он еще не прибыл [к нему], Чингиз-хан [между тем] выступил на войну против [области] Тангут, которую называли Кашин. Он дошел до города, по имени Иргай, и соизволил навести порядок во владении Тангут. Государь Тангута отдал ему дочь, и он вернулся обратно победоносным и по-

¹⁹ Фигуры львов, обычно вытесанные из камня, сочетающие черты льва и собаки и поэтому нередко именуемые «собакольвами», располагаются по обе стороны от входа в буддийские храмы и не только. Они несут охранную службу. Интересно заметить, что у входа в самый высокогорный буддийский дацан России «Пунцогнамдоллинг» («Храм духовного просветления») в поселке Орлик (административный центр Окинского района Республики Бурятия) вместо львов стоят фигуры снежных барсов — животных, встречающихся в Восточных Саянах.

бедителем. Когда [Чингиз-хан] благополучно прибыл назад, идикут прибыл [к нему]» [Рашид ад-Дин 1952, с. 153]. Как видим, никаких подробностей осады историк не приводит и представляет этот поход в очень благоприятном для монголов свете.

Официальная история «Юань ши» 元史 (1369–1370) передает информацию предельно кратко и вполне в конфуцианском стиле не оставляет места сверхъестественному: «[Монголы] заняли окрестности столицы [тангутов] Чжунсина, отвели воды [Хуан]хэ и затопили его [Чжунсин]. Дамбы были прорваны, водой было затоплено все снаружи города. Поэтому [монголы] сняли осаду и вернулись восвояси. В Чжунсин был послан государственный наставник (*тайфу* 太傅) Эда²⁰ объявить повеления²¹ [каана]²² владетелю [Си] Ся. Тангутский владетель, прося мира, отдал дочь в жены [Чин-

²⁰ Р. П. Храпачевский по поводу имени Эда в комментарии пишет: «В тексте [Янь-хуа-да] 言化答, данное имя не монгольское и не китайское, а само это лицо нигде более не зафиксировано в качестве монгольского сановника. В сочетании с не свойственным для раннего государства Чингисхана званием *тайфу*, являвшимся чисто китайским, все это приводит к мысли, что этот Эда был тангутом, который или был захвачен в плен, или перешел к монголам, поэтому его и смогли использовать для данной миссии» [Китайская династийная история 2009, с. 255–256]. («Янь-хуа-да» — по всей видимости, является результатом ошибочного прочтения иероглифа э 訛 как сочетания разных знаков янь 言 и хуа 化, каковое действительно не обнаруживается в текстах рассматриваемой эпохи. Что же касается сочетания эда 訛答, оно использовалось, к примеру, в китайском именовании хорезмского города Отрара (*Эдала* 訛答剌), о взятии которого Чингис-ханом говорится в том же 1-м цзюане «Юань-ши». — *Ред.*)

²¹ Букв.: «завлечь и вразумить» (*чжао юй* 招諭), то есть речь идёт скорее не о диктовке условий победителем побеждённому, но о попытке договориться. — *Ред.*

²² Данная конъектура кажется на первый взгляд вполне уместной (так же, как и перевод конструкции «завлечь и вразумить» как «объявить повеления»), поскольку здесь говорится о посланнике самого Чингис-хана. Однако сейчас общеизвестно, что Чингис при жизни не титуловался кааном (= хаганом), т. е. «ханом ханов». Первым обладателем этого титула стал его сын Угэдэй, и с той поры так обозначали глав единой Монгольской империи.

гисхану]²³» [Китайская династийная история 2009, с. 148]. Собственно, именно эта версия и стала общепринятой в современной науке, тоже дистанцирующей от духовных феноменов²⁴.

Последний поход на Си Ся в поздней монгольской историографии

Поздняя монгольская историография проявляет к покорению Си Ся большой интерес, но толкует его весьма своеобразно. Во-первых, бросается в глаза, что монгольские историки XVII — начала XX в. тоже не говорят о таком ярком эпизоде, как осада Чжунси-на. Их внимание привлечено к последней монголо-тангутской войне 1226–1227 гг., в ходе которой скончался Чингис-хан, а Си Ся было уничтожено. Во-вторых, они украшают эти события мифическими подробностями, что, на наш взгляд, не является случайностью и предоставляет ценный материал для раскрытия нашей темы.

Согласно легенде, излагаемой в одном из самых информативных источников данного периода — «Алтан тобчи» Лубсана Данзана (сер. XVII в.), у последнего тангутского императора была собака, способная заблаговременно чутать опасность. Если государству ничего не угрожало, она весело лаяла, а в случае появления врагов начинала завывать. Чингис-хан в течение трех лет собирался пойти на тангутов и каждый раз поднимал свое знамя, но все-таки отменял поход. Собака, предчувствуя беду, все три года выла. Император решил, что его четвероногий провидец состарился и уже не может знать будущее, поэтому он перестал обращать на него внимание. Тут-то Чингис-хан и двинул против Си Ся войска [Лубсан Данзан 1973, с. 235].

Допустим, рассказ о волшебной собаке-пророчице можно считать выдумкой, но словам о воздвижении Чингис-ханом зна-

²³ 薄中興府，引河水灌之，堤決，水外潰，遂撤圍還。遣太傅訛答入中興，招諭夏主，夏主納女請和。

²⁴ Однажды разлив воды уже выручил тангутов. Во время войны с Сун в 11-м месяце 1081 г. они разрушили дамбы на Хуанхэ и затопили лагеря двух сунских армий. Из-за наводнения и холода потери противника составили несколько тысяч человек. В результате несмотря на первоначальный успех кампании китайские войска были вынуждены отступить [Sawier 2004, p. 292].

мени, скорее всего, мы можем вполне доверять и полагать, что монгольский правитель прибег к традиционному способу обеспечения военной удачи. Кроме того, согласно «Сокровенному сказанию монголов», оскорбленный надменным ответом тангутских послов, Чингис-хан объявил о выступлении против Си Ся и заключил свою эмоциональную речь словами: «Да будет воля Вечного Неба!» [Козин 1941, § 265], что можно понимать как оглашение сакральной формулы — апелляцию к высшей силе. Следовательно, очень вероятно, что дело обошлось без призываний Махакалы или каких-то других заимствованных божеств, и окончательная победа над тангутами была достигнута с использованием старых проверенных магических методов. Любопытно, что источники не донесли какой-либо информации о применении монголами ни в Си Ся, ни позже в Тибете погодной магии с «камнем дождя» (*yadā*), где холодный климат должен был бы сделать это оружие еще более эффективным, тогда как есть сообщения о его успешном использовании во время военной кампании младшего сына Чингис-хана Толуя (1191–1232) против чжурчженей в 1232 г. [Рашид ад-Дин 1960, с. 23–24].

Во многих монгольских летописях XVII–XIX вв. приводится рассказ о поимке воинами Чингис-хана тангутского разведчика по имени Хара-Бодон (Черный Кабан). Действие происходит во время облавной охоты в Хангайских горах по пути в Си Ся²⁵. Чингис-хан якобы предсказывает попадание внутрь облавного кольца трех персонажей: серого волка, красавицы-лани и черного человека. Первых двух надлежало отпустить²⁶, а третьего задер-

²⁵ Возможно, рассказ об этой охоте — отголосок эпизода охоты Чингис-хана на куланов в начале зимы 1225 г., описанный в «Сокровенном сказании», когда он упал с коня и сильно ушибся, но не отменил поход на Си Ся [Козин 1941, § 265]. Допустимо полагать также, что войска действительно устроили облаву в Хангае, поскольку их маршрут лежал от «Тульского Темного Бора» (по И. де Рахевильцу, территория между реками Керуленом и Толой) до Онгийн-гола, где, вероятно, имела место охота на куланов, и оттуда — на Алашань, на тангутские земли [The Secret History 2004, p. 965–967].

²⁶ Волк и лань обычно считаются тотемами монголов (или, по крайней мере, «золотого рода» Чингис-хана) на основании пассажа, открывающего «Сокровенное сказание»: «Предком Чингис-хана был Борте-Чино, родившийся по изволению Вышнего Неба. Супругой его была

жать. Так и было сделано. Задержанный оказался шпионом, обладавшим сверхъестественными способностями: своими клыками он наносил смертельные раны, схватить его прежде не мог никто, а его коня не могли догнать самые быстрые кони. Чингис-хан допросил его и узнал, что тангутский император Шидургу (Ли Сянь 李睨, правил 1226–1227) является оборотнем, превращаясь, в зависимости от времени суток, то в змея, то в тигра, и лишь вечером он принимает облик юноши — вот только тогда его можно убить²⁷. По мнению известного знатока монгольского фольклора С. Ю. Неклюдова, в своей основе мифологизированный образ Шидургу связан с культом огня [Неклюдов 1992/1993, р. 320–321].

Летописи излагают разные версии дальнейшей судьбы Хара-Бодона: либо его просто убивают, либо оставляют в живых по воле великого хана [Sagang Sechen 1967, р. 66]. Дальше чаще всего повествуется о встрече монгольского войска на границе тангутских земель с колдуньей, которая обрушивает на монголов жестокую метель. Опальный брат Чингис-хана Хасар (1157–после 1218), которого к тому времени, скорее всего, уже не было в живых²⁸, якобы смертельно ранит колдунью стрелой, после чего путь на Си Ся становится открытым, и уже там происходит магический поединок Чингиса с Шидургу.

Гоа-Марал» [Козин 1941, § 1]. Эти имена означают «серый волк» и «прекрасная лань».

²⁷ Полагаю, цветовая символика этого императора-оборотня заслуживает внимания специалистов по мифологии и фольклору: желто-пестрый (змея), рыже-пестрый (тигр) либо коричнево-пестрый (барс), светловолосый (юноша), т. е. каждый раз он имеет яркую, чаще всего пеструю, внешность. Бросается в глаза, что ему приписывается светловолосость, не характерная для обитателей Центральной Азии. Наконец, он выдает Чингис-хану секрет, что убить его можно только пестрым шнуром, спрятанным у него в подошве. Ситуация проясняется, если учесть, что в тюрко-монгольской культуре пестрый цвет имеет негативную коннотацию: обычно с ним ассоциируются персонажи подземного мира, например дочери Эрлик-хана с пестрыми, как змеи, косами. У бурят с пестрым цветом связан образ змеи. Змеям приносили в жертву пестрых овец, причем сами овцы такой масти тоже воспринимались отрицательно. За консультацию по данному вопросу благодарю М. М. Содномпилову.

²⁸ Годы жизни Хасара точно неизвестны; мы следуем датировкам В. А. Злыгостева: [Злыгостев 2018, с. 628–639].

Среди монгольских исторических произведений известны два сочинения, восхваляющие не столько Чингис-хана, сколько Хасара: «Алтан тобчи» Мэргэн-гэгэна Лубсамдамбижалцана (1717–1766) и «Болор толи» Джамбадорджи²⁹. Однако их отличие не только в прохасарской ориентации. Повествуя о последнем походе монголов против Си Ся, они утверждают, что снежную бурю, в которой кишат черти, насылает на монгольское войско не колдунья, а сам тангутский шпион, засевший на горе Муна³⁰. Убив его, Хасар вскрывает ему грудь, вынимает сердце и приносит

²⁹ О нем известно из колофона рукописи, обнаруженной в 1957 г. в Южной Гоби. Джамбадорджи был *гэлуном* 格隆 (носителем высшей степени монашеского посвящения) из среднего Уратского *хошуна* Внутренней Монголии, принадлежавшего *гуну* (князю четвертой степени) Лаванринчину. Он начал работу над своим сочинением в 1835 г. и закончил ее в 1838 г. [Пэрлээ 1959]. Скорее всего, интересующую нас информацию Джамбадорджи извлек из труда своего предшественника и земляка Мэргэн-гэгэна — представителя рода Хасара. О соперничестве Чингис-хана и Хасара см.: [Цендина 1998].

³⁰ Прежде высказывалось мнение, что у подножия этой горы Мэргэн-гэгэн основал монастырь Кондэлэн [Жамцарано 1936, с. 53; Heissig 1959, s. 173] (на вклейке № 7 в монографии В. Хайсига приводится репродукция фрагмента рукописной карты с изображением этого монастыря). Согласно современным данным, монастырь Мэргэн (Шашнийг бадруулагч) был основан, предположительно, во второй половине XVII в. примерно в 50 км от современного города Баотоу 包头 Баяннурского аймака Автономного района Внутренняя Монголия, в гористой местности. Мэргэн-гэгэн считается третьим перерожденцем основателя этого монастыря. Помимо «Золотого сказания» он оставил после себя богатое религиозно-философское и литургическое наследие, в том числе и сочинение «Воскурение горе Муна» [Аюшеева 2015]. Возможно, эти обстоятельства и объясняется введение Мэргэн-гэгэном Муны в свой нарратив. Но могли быть и другие основания. Эта гора занимает важное место в цикле преданий о Чингис-хане. Великий хан якобы отметил ее как место, пригодное для упокоения, и там он был погребен при возвращении монголов из поверженного Си Ся. По другой легенде, там создали его кенотаф, захоронив кое-что из его одежды, а тело отвезли на родину и предали земле на склонах священной горы Бурхан-Халдун [Дробышев 2005, с. 125–126]. Выдающийся бурятский ученый Доржи Банзаров полагал, что слово «монгол» могло произойти от названия одноименной реки, протекающей где-то близ Муны [Банзаров 1955].

в жертву этой горе, а вдову, у которой поселился тангут, разрезают на куски и сжигают [Балданжапов 1970, с. 152–153; Джамбадорджи 2005, с. 85]. Эта радикальная расправа возвращает нас к сообщению Сюй Тина о казни тангутского монаха. Совершенно очевидно, что знатоки вредоносной магии, как чрезвычайно опасные противники, должны были уничтожаться бесповоротно. Здесь именно такой случай, но имеет ли он какое-либо отношение к культу Махакалы или других небесных патронов и, вообще, насколько он реален? Пока у нас нет ответов на эти вопросы.

История с поимкой тангутского лазутчика ставит еще один вопрос: почему об этом эпизоде (а равно и о единоборстве Чингис-хана с Шидургу) молчат ранние источники, прежде всего «Сокровенное сказание»? По поводу развития монгольской историографии А. Д. Цендина точно заметила, что в ней «на смену хроникальному началу приходит легендарно-эпическое (а не наоборот, как можно было бы ожидать)» [Цендина 2007, с. 173]. Значительный пласт легендарных мотивов проник в монгольское летописание в послеюаньское время и не вошел ни в тибетскую, ни в китайскую историографию. Некоторые признаки указывают на их происхождение в буддийской среде. Старуха-колдунья, обрушившая заклятья на воинов Чингис-хана, принадлежит к «порode *ракша*», т. е. *ракшасов* — демонических существ индo-буддийской мифологии; Хасар в одной из версий рецитирует магические заклинания *тарни* (*дхарани*), широко распространенные в буддийском культурном ареале; во время поединка противники превращаются в животных, не обитающих в Монголии и Тибете, но типичных для буддийских стран — тигра и льва, а Чингис-хан, кроме того, принимает облик мифического царя птиц Гаруды, чей образ также пришел вместе с буддизмом.

Кажется несомненным, что Чингис-хан испытывал к тангутской державе крайнюю враждебность. Для этого у него могло быть по меньшей мере три причины: предоставление тангутами убежища его личному врагу — наследнику кереитского ханства Нилха-Сангуму, возможное пленение самого Чингис-хана тангутами в ходе военной кампании 1207–1208 гг. и, наконец, успешное применение тантрических ритуалов, связанных с культом Махакалы, против осаждавших Чжунсин монгольских войск. Поэтому автор «Сокровенного сказания» поступил вполне логично, вложив в уста

Чингис-хана триумфальную речь: «Так как я истребил Тангутов до потомков потомков их и даже до последнего раба — мухули-мусхули угай болган, то пусть напоминают мне о таковом поголовном истреблении за каждым обедом, произнося слова: “Мухули-мусхули угай!”» [Козин 1941, § 268]³¹. Конечно, на самом деле тангуты не были поголовно уничтожены, они поступали потом на монгольскую службу, занимали там высокие посты и даже удостоились спонсирования монголами издания буддийского канона на тангутском языке в начале XIV в., но это уже другая история.

Махакала на монгольской службе

Бытует мнение, что Чингис-хан интересовался буддизмом у высших тангутских лам [Shi Jinbo 2014, p. 149] и, более того, принял Махакалу как своего великого защитника, сооружая для него великолепные храмы и обеспечивая сложные ритуалы [Dalton 2011, p. 136–137], но все это выглядит сомнительным и не подкрепляется надежными источниками. По мнению С. Р. Батомункуевой, «Монголы “заинтересовались” Махакалой еще во времена Чингисхана» [Батомункуева 2020 b, с. 187]. В подтверждение своей идеи автор пересказывает историю осады Чжунсина, цитирует соответствующий пассаж из «Юань ши» и связывает это с легендой о призывании на битву Махакалы тибетским «императорским наставником» Тиши Репой [Батомункуева 2020 b, с. 187–188]. Впрочем, из этих событий не следует факт пробуждения у монголов интереса к этому могущественному небесному воину именно тогда: во всяком случае, источники о нем ничего не говорят. Но в краткосрочной перспективе Махакала не мог не привлечь внимание монголов, поскольку его магическая помощь расценивалась ими как, пожалуй, идеальное средство к достижению политического господства, а ведь именно это и являлось целью монгольских ханов. Согласно исследованиям Э. Сперлинга, текст с формулой для захвата царской власти принес в Си Ся из Индии Цами-лоцава (Миньяк-лоцава, XII в.) — член тангутского императорского рода, известный собиратель и переводчик буддийских сочинений. Этот короткий текст, чуть больше трех листов, носит название «Наставления Шри Махакалы: узурпация правления». Его авторство неизвестно, а перевод на тибетский язык выпол-

³¹ Это сложное для перевода выражение означает примерно «Искалеченных-укрошенных [больше] нет» [The Secret History 2004, p. 977–979].

нил сам Цами-лоцава. «Наставление» сыграло важную роль в создании тангутского базиса для последующего почитания Махакалы монголами в контексте императорских полномочий. Тибетский текст с английским переводом опубликовал Э. Сперлинг [Sperling 1994; Sperling 2004]. Другие образцы ритуальных текстов, обращенных к этому божеству и предположительно датированных XIII в., стали недавно доступны широкой читательской аудитории благодаря трудам А. В. Зорина [Zorin 2013 a, b; Буддийские ритуальные тексты 2015].

Махакала стал небесным хранителем монголов уже во второй половине XIII в. Его почитание монголами довольно хорошо освещено в литературе, но вся информация о нем относится к юаньской эпохе либо к еще более позднему времени. Ее обзор в наши задачи сейчас не входит, ниже мы лишь приведем несколько примеров, подтверждающих, что Махакала успешно выполнял «на монгольской службе» те же военные функции.

Скорее всего, более или менее достоверная информация о возможностях тантрического божества стекалась ко двору внука Чингис-хана Годана (1206–1253?), получившего в управление значительные территории бывшего тангутского государства, и вполне возможно, что этот процесс начался еще до знаменательной встречи Годана в 1247 г. с Сакья-пандитой Кунга Гьялцен Пэлсангпо (1182–1251) — знаменитым религиозным и политическим деятелем Тибета, почитаемым как воплощение бодхисаттвы Маньчжури. Однако это не более чем предположение. Принято считать, что первым Чингисидом, получившим посвящение в тантру, был Хубилай, унаследовавший земли Годана, — на тот момент (1253 г.) еще не великий хан. Поскольку божественным патроном школы Сакья был именно Махакала, совершенно естественно он же оказался и покровителем Хубилая и основанной им династии через посредство племянника и духовного наследника Сакья-пандиты Пагба-ламы (1235–1280) [Бира 2013, с. 41–42]. По легенде, именно Махакала помог юному тибетцу обратиться Хубилая в буддизм, явившись ночью к Пагба-ламе в облике старого брахмана с текстом «Хеваджра-тантры»³², который наутро потребовал Хубилай [Getty 1914, p. 144–145].

Махакала также был божеством-защитником государства Дали 大理 (937–1253) [Bryson 2017], которое тем не менее пало

³² О ней см. классическое исследование: [Snellgrove 1959].

под ударами Хубилая. Предпринимались ли там какие-либо попытки привлечь Махакалу для отражения монголов, нам неизвестно, как нет и сведений о его «службе» на стороне захватчиков. Согласно «Юань ши», перед выступлением на Дали в 1252 г. он провел обряд жертвоприношения знамени [Храпачевский 2019, с. 25], т. е. поступил согласно древней степной традиции. Аналогичный ритуал он выполнил в конце 1258 г., отправляясь в поход против Южной Сун (1127–1279) [Храпачевский 2019, с. 28].

Хотя сам факт посвящения Хубилая описывается в источниках с заметным легендарным флером, попытки использовать Махакалу для достижения военных целей в монгольской империи Юань с 1270-х гг. имеют более строгое документальное подтверждение. По крайней мере, мы можем верить таким сообщениям не больше и не меньше, чем рассказам тибетских авторов о роли Махакалы в снятии монгольской осады с Чжунсина. На наш взгляд, отдельного внимания заслуживает то, что они сохранились в китайских источниках.

Имеются любопытные китайские сообщения о «столкновениях» Махакалы («Черного убийцы») ³³ с повелителем Севера — воинственным божеством Чжэнь-у 真武 (Сюань-у 玄武), которое не смогло помочь Южной Сун отстоять независимость. Возможно, эти истории были инспирированы самими монголами [Ma Xiaolin 2014]. Как будет показано чуть ниже, амбивалентность образа Махакалы легко объясняется исходя из того, с какой из противоборствовавших сторон на него посмотреть. Если для китайцев он мог быть убийцей, то для монголов — небесным покровителем их расширяющегося государства.

Глава «Биографии выдающихся буддистов и даосов» ³⁴ в «Юань ши» содержит следующую запись: «Когда в период

³³ Судя по всему, под таким именем Махакала фигурирует в китайских текстах, которые исследовал указанный автор. В резюме к его статье указывается: «After having analyzed the historical and Daoist context of the prototype of the story, which appeared as early as in the 1240s, we identify the Black Killer 黑煞 in this earliest text with Mahākāla» [Ma Xiaolin 2014, p. 239].

³⁴ Точнее — подраздел «[Последователи] Ша[кьямуни] и Лао[цзы]» («Ши-Лао» 釋老) раздела «Вереница преданий» («Ле-чжуань» 列傳), цзюани 202–203. — *Ред.*

правления Юань-мэнь³⁵ (1295–1297) Хайду (1230–1301, правнук Чингис-хана, не признававший легитимность Хубилая и основанной им династии. — Ю. Д.) вторгся на территорию Тибета, император Чэн-цзун (внук Хубилая Тэмур, правивший в 1294–1307 гг. — Ю. Д.) приказал возносить молитвы Махакале. Вскоре после этого стали непрерывно поступать вести о победе^{36,37}. (цит. по: [Wang Yao 1994, p. 119]; ср.: [Debreczeny 2014, p. 138]).

Табличка Лю Гуаня 柳貫 (1270–1342) в храме Хуго (*Хуго-сы* 護國寺) упоминала о военном успехе монголов благодаря поклонению Махакале: «[Монгольские ханы] были в значительной степени успешны благодаря благословению Махакалы. Поэтому [этому бо-жеству] была посвящена служба в большом зале. В то время Дам-па... приехавший в Китай из Тибета проповедовать, попросил [раз-решения] основать храм в Чжочжоу на юго-западе столицы, чтобы приносить жертвы и молиться»³⁸ [Wang Yao 1994, p. 119].

³⁵ Корректно — Юань-чжэнь 元貞. — *Ред.*

³⁶ Букв.: «Закончил — и письмо [с вестью о] победе действительно пришло». — *Ред.*

³⁷ 元貞間，海都犯西番界，成宗命禱于摩訶葛剌神，已而捷書果至。

³⁸ Перевод Ван Яо представляется более близким к пересказу, причем не вполне точному. В действительности в источнике говорится следующее: «Сначала августейший владыка Тай-цзу заложил основы в Лун[чэнских окраинах] и северных [пустынях], [затем] дошло до того, что августейший владыка Ши-цзу, поскольку умиротворил Китай и связал жунов, [поскольку] солдаты [его] преуспели и поход увенчался подвидами, торжественно принёс жертву духу Мохэгла, сочтя его опорой для защиты государства. Оттого также даровал [ему] прозвание “Дух великой защиты” и расположил его [алтари] в шести храмах. Моления сразу получили отклик — и великий ученик святомудрых наставников из Западного края Дяньба также из-за этой дхармы пришёл в государство за высшего совершить моление в храме. Поэтому попросил установить кумирню на юге от стольного града в храме Чжочжоу» 初太祖皇帝肇基龍朔，至於世祖皇帝綏華糾戎，卒成伐功而隆事摩訶葛剌神，以其為國護賴。故又號大護神，列諸六祠。禱輒響應而西域聖師大弟子丹巴亦以其法來國中為上祈祠，因請立廟於都城之南涿州祠。Оригинал приведён согласно репозиторию «Кансэки» (URL: <https://www.kanripo.org/ed/KR4d0505/WYG/009>) и снабжен пунктуацией редактора. — *Ред.*

В этой цитате говорится о самом известном слуге культа Махакалы при юаньском дворе — выходеце из Тибета Анья Дампе (1230–1303), удостоившемся при Хубилае поста «государственного наставника». Он принимал заочное участие в нескольких ключевых сражениях на стороне монголов, проводя соответствующие ритуалы. В рамках масштабной инициативы по небесной поддержке Юань в ее окончательном разгроме Южной Сун в 1276 г. в Пекине к северу от реки Чжу по указанию Пагба-ламы был построен посвященный Махакале храм. Руководство строительством было поручено знаменитому непальскому художнику Аниге (1244–1318) (о нем см.: [Jing 1989; Jing 1994]). Внутри храма установили статую Махакалы, обращенную на юг. Пагба-лама освятил храм, а позже назначил Анья Дампу его настоятелем. Одной из задач постройки было обеспечение гарантии успеха канцлера (*чэнсян* 丞相) Баяна (кит. Бо-янь 伯顔, 1236–1295) (о нем см.: [Cleaves 1956]) в его кампании против оставшихся сил Южной Сун в Цзяннани 江南. Случайно или нет, Баян одержал окончательную победу в том же году, когда храм был закончен [Franke 1984; Sperling 1991; Shen Weirong 2004, p. 202–206; Debreczeny 2014]³⁹.

Еще одно свидетельство можно найти в «О минувших поколениях буддийских патриархов проницательные записи» («Фо-цзу ли-дай тун-цзай» 佛祖歷代通載), написанных Нян-чаном 念常, который в 1316 г. был настоятелем храма Сяньфу 祥符 в Цзясине 嘉興: «Сначала небесные войска спустились на юг. Народ, живший в городе Сян, стал молиться Чжэнь-у. Нисходящая кисть⁴⁰ сказала: “Возникнет великий темный дух, возглавит

³⁹ Хорошим пособием для первоначального ознакомления с проблемой может послужить другая работа последнего автора: [Debreczeny].

⁴⁰ «Большой словарь китайского языка» («Хань-юй да цы-дянь» 漢語大詞典, т. 11, с. 970–971) даёт следующее объяснение этому выражению: «Колдовская техника воззвания к духам с вопросами и гаданиями в старые времена. Колдун держал плетёную корзину над дроблёным рисом, блюдом с песком или бумагой и чертил [ею] надписи, дабы проявить нисходящую волю духа, это называлось “нисходящая корзина”, а также величалось нисходящей кистью». 旧时求神问卜的一种巫术。施术者扶箕在碎米、沙盘或纸上画写成文字，以示神灵降旨，谓之“降箕”，

войска, которые придут с северо-западной стороны, мне тоже нужно скрыться”. После этого [вся] вереница городов, вглядываясь в [дуновения] ветра⁴¹, <пропуск> сдалась. Войска не окровили клинки»⁴² (пер. Н. В. Руденко). Получается, что китайское божество-защитник спасовало перед Махакалой, даже не попытавшись как-то его остановить, и людям не осталось иного выхода, как без боя сдать монголам города. Впрочем, надо признать, что детали этого рассказа больше напоминают одну из многочисленных военных хитростей монголов: распространение в стане врага панических слухов. Из цитированного текста не вытекает, что китайцы видели этого «темного духа».

Наконец, можно привести еще одно сообщение из «Юань ши», которое, однако, трудно истолковать однозначно. Махакала, как и другие грозные божества, был известен в Китае задолго до прихода монголов [Bryson 2017, p. 406–409], но он ли подразумевается в нижеприведенном тексте, мы не знаем: «В день *и-хай* второй луны (5 марта 1280 г.) Чжан И доложил [Хубилаю]: “[Буддийский монах] Гао-хэшан обладает тайными искусствами — может заставить служить демонов в качестве солдат, издав далеко направляя на противника”⁴³. [Хубилай] дал повеление Харахасуну — повести войска и с Гао-хэшаном совместно отправиться на северную границу»⁴⁴ [Храпачевский 2019, с. 361]. Получилось ли у китайского монаха его волшебство в военном походе, неизвестно. Между тем он прославился в другом деле — заговоре против могущественного сановника Ахмада Фенакети (?–1282) двумя годами позже, за что его вместе с двумя сообщниками казнили... путем расчленения [Храпачевский 2019, с. 398]. Напомним, что так монголы поступали с теми, кого обвиняли в колдовстве.

又称降笔。По всей видимости, речь идёт о распространённом гадании *фу-цзи* 扶乩. — *Ред.*

⁴¹ То есть чутко следя за обстановкой и её изменениями. — *Ред.*

⁴² 初天兵南下。襄城居民禱真武。降筆云。有大黑神。領兵西北方來。吾亦當避。於是列城望風□附。兵不血刃。

⁴³ Точнее: «издалека сдерживая противника». — *Ред.*

⁴⁴ 二月乙亥，張易言：「高和尚有秘術，能役鬼為兵，遙制敵人。」命和禮霍孫將兵與高和尚同赴北邊。

Культовая архитектура как оружие

В связи с вопросом строительства монголами культовых сооружений сделаем небольшое отступление от генеральной темы. Помимо обращения к небесным покровителям в буддийском арсенале также имелись иные сверхъестественные средства подавления врагов. Китайско-тангутская билингва на стеле, установленной тангутами в 1094 г. в ознаменование ремонта ступы Ганьтун 感通 в буддийском храме Защиты государства в Лянчжоу 涼州, сообщает о чудесных явлениях, связанных с этой ступой. Она дважды способствовала отражению врагов (в первом случае тибетцев, во втором — китайцев): «Когда войска цянов достигли Лянчжоу, подул сильный черный ветер и стало так темно, что невозможно было видеть сцепленных рук. [Над ступой] ярко сиял свет, окутывавший ступу, и из-за него две армии бежали, потерпев поражение... Вновь сражаясь на китайской территории, вдовствующая императрица сама вышла во главе кавалерии. Именно тогда среди ночи [над ступой] возник луч, сверкавший ярко, как солнце в полдень. Войдя в боевые порядки ханьцев, [наши войска] разгромили их»⁴⁵ [Dunnell 1996, p. 122]. По легенде, это одна из 84 тыс. ступ, воздвигнутых «по всему миру» правителем империи Маурьев Ашокой (273–232 до н. э.) для сохранения реликвий

⁴⁵ Альтернативный перевод: «Цянские армии прибыли атаковать Лянчжоу, в то время чёрный ветер [всё] заполонил-заполонил, на вытянутой руке, сцепленной [с рукой] другого, никто [никого] не различал, [вдруг] фонарный свет [всё] озарил-озарил и охватил ступу, две армии сами собой разгромно бежали. (...) У Хань во второй раз, как только вышла вперёд лошадь, на которой ехала августейшая императрица, в это время в ночи фонарный свет [всё] озарил-озарил: то испускался, то тух. Свет и сияние [тогда] были словно у послеполуденного солнца — и потому глубоко вошло [оно] в местоположение и обзор ханьцев». 羌軍來攻涼州，彼時黑風漠漠，伸手相執莫辨，燈光煌煌繞塔，二軍自然敗走。 (...) 漢中二遍，皇太后所乘坐騎一出，爾時夜間燈光煌煌，一出—滅，光明如過午日，乃深入漢之地望。 Оригинал приведён по: *Ли Дасян* 黎大祥, *Чжан Чжэнь-хуа* 張振華, *Ли Шу-кэ* 黎樹科. Увэй дицзюй Ся Ся ичжи дяоча юй яньцзю 武威地区西夏遗址调查与研究 (Обзор и исследования памятников Западной Ся в районе Увэй). Пекин: Шэхуй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ 社会科学文献出版社, 2016. С. 21. — *Ред.*

Будды, поэтому она имеет чудотворную силу. Таким образом, она служила защитницей Си Ся в эпоху, предшествовавшую эпохе государственных и императорских наставников, и, возможно, косвенно подтверждает их отсутствие в конце XI в.

Впрочем, даже наличие этих наставников, вооруженных тантрическими методиками, видимо, не считалось гарантией безопасности страны. Так, в 1214 г. с целью небесной защиты от монголов был предпринят новый перевод «Сутры золотого блеска» [Solonin 2020, p. 134], но, как известно, и эта мера не спасла Западное Ся от гибели.

Между тем традиция сооружения ступ для обеспечения защиты от проявлений нежелательных сил была принесена и в юаньский Китай. В 1279 г. в западной части Пекина была освящена Белая ступа в тибетском стиле, сохранившаяся до сих пор. Из надписи на ней следует, что прежде, во время империи Ляо 遼 (907–1125), там тоже находилась ступа, но из-за войны это место было заброшено и заросло бурьяном. Несмотря на это, около 1271 г., уже при монгольской власти, ясными ночами над ступой возникал божественный свет, казавшийся предвестником пожара. Однако ни дыма, ни пламени не было. Духовная сила заключенных внутри ступы реликвий стала известной, и люди начали почитать их. Тогда Хубилай дал согласие на реновацию [Franke 1994].

Тангутский лама Янляньчжэньцзя 楊璉真珈, назначенный Хубилаем на должность главного уполномоченного (*цзуншиэ* 總攝) в Цзяннани, стал печально знаменит разорением в 1285 г. могил сунских императоров в Ханчжоу 杭州⁴⁶, на месте которых он воздвиг ступу. Целью строительства этой ступы была нейтрализация божественных заслуг, накопленных императорами Южной Сун, и предотвращение любой возможности возрождения павшей династии или появления здесь каких-либо враждебных монголам лидеров в будущем. Не случайно ее называли «Усмирение Юга» («Чжэнь нань» 鎮南). По словам сунских лоялистов, Янляньчжэньцзя смешал эксгумированные императорские останки с костями скота и поместил их в фундамент этого сооружения, а из черепа императора Ли-цзуна 理宗 (1224–1264) сделал себе чашу для питья. Двум китайским патриотам якобы удалось сберечь что-

⁴⁶ О его деятельности см.: [Linrothe 2009].

то из останков и тайно их перезахоронить [Shen Weirong 2004, p. 219–222; Kaiqi Hua, p. 14–15]. Возможно, здесь допущено немало преувеличений, призванных усилить негативный образ западных пришельцев, но суть дела, скорее всего, передана адекватно: Ян Ляньчжэньцзя прибегнул к спиритуальным методам подавления мощи противников. Аналогично поступали и сами монголы, уничтожавшие буквально по всей Евразии могилы знатных врагов [Дробышев 2005, с. 128–130]. Действовал ли тангутский лама по указанию своего покровителя, главного финансиста Хубилая Сенге (Сангха) (?–1291) (о нем см.: [Petech 1980; In the Service of the Khan 1993, p. 558–583]), хагана Хубилая или по собственной инициативе, точно неизвестно. Учитывая, что, несмотря на предъявленные ему вскоре серьезные обвинения, он (в отличие от самого Сенге) все-таки избежал наказания, можно полагать, что за его спиной действительно стоял великий хан. Хубилай прилагал усилия к тому, чтобы подчинить Юг без излишних жестокостей и унижений, он получал прошения от имени последнего признававшегося монголами легитимным малолетнего южносунского императора Гунцзуна 恭宗 (1274–1276) о недопущении разорения храмов предков, но, возможно, в итоге все-таки решил не отступать от степного правила и сделал это чужими руками.

Тантра в улусах Хулагу и Джучи

Принимая во внимание покровительство, которое оказывал буддистам внук Чингис-хана, основатель ильханата Хулагу (1217–1265), можно допустить, что он, подобно своему брату Хубилаю, мог привлекать их к решению военных задач. К сожалению, важнейший источник по истории ильханата — «Сборник летописей» Рашид ад-Дина — хотя и содержит информацию о наличии буддистов при дворе некоторых Хулагуидов, но не раскрывает интересующих нас подробностей. Вообще, в труде Рашид ад-Дина нет ничего специфически тантрического. Персидский историк употребляет персидский термин *бутхана* («место Будды») [Bailey 1931], но не конкретизирует, где эти места находились, какие постройки там имелись, сколько монахов и какой национальности там проживало и, наконец, какие ритуалы там исполняли ильханы. От этих храмов мало что сохранилось, кроме того, в ряде случаев их трудно однозначно атрибутировать. Воз-

можно, некоторые из них и вовсе были несторианскими святыщами [Scarcia 1975; Arezou Azad 2016].

Йохан Эльверског утверждает, что из мусульманских авторов первым и последним, кто писал о тантре в целом и о культе Махакалы в частности, был Яхья ибн Халид (VIII в.), который был послан в Индию для поиска лекарств и бесед с врачами и учеными [Elverskog 2010, p. 80]. А. Г. Юрченко допускает существование каких-то практик при дворе ильханов, которые можно уподобить тантрическим (расчленение и символическое «поедание» особо опасных государственных преступников, таких как Муин ад-Дин Перване (?–1277), которого обвинили в измене и связях с египетским султаном) [Юрченко 2012, с. 220–224]⁴⁷, но

⁴⁷ Подробности казни Перване изложил армянский политический деятель и историк Гайтон (Гетум, сер. 1240-х – 1310-е): «И он так и сделал, что схватил предателя Перване, и тогда, по обычаю тартар, он его рассек пополам и приказал, чтобы все мясо, которое он будет есть, должны приготовить с плотью Перване, и он так и съел его, и дал также своим людям есть это. И таким образом поступил Абага с предателем Перване» [Naughton 1906, p. 180]. См. также: [Lane 2003, p. 46–47]. Согласно знаменитому персидскому историку и крупному чиновнику на монгольской службе Ала ад-Дину Джувейни (1226–1283), аналогичная участь постигла его личного врага Маджм ал-Мулька, обвиненного в колдовстве. Тело несчастного было растерзано, куски его плоти жарили и ели, а конечности разослали по тем землям, которыми он якобы жаждал владеть [Browne 1912, p. xlv; Lane 2003, p. 206]. Наконец, еще одно сообщение о подобном способе казни на землях бывшего Ильханата, попавших под власть династии Чобанидов (происходили из монгольского племени сулдус), позволяет думать, что это не просто легенды. Тимуридский историк Шихаб ад-Дин Абдаллах ибн Лутфаллах ал-Хавафи, известный под псевдонимом Хафиз-и Абру (?–1430), пишет, что ‘Иззат-Малак — жена шейха Хасана Кючюка Чобани (1327–1343), имевшая любовную связь с его врагом, задушила ночью своего мужа подушкой и бежала с помогавшими ей в этом деле женщинами, но их поймали: «Ту хатун с теми убийцами схватили и предали мучительной казни. Все части ее (‘Иззат-Малак) тела на месте порубили и съели» [Хафиз Абру 2011, с. 175]. По-видимому, к этому времени буддизм в Иране совершенно угас; как минимум о его поддержке Чобанидами ничего не известно, поэтому если поедание тела преступницы действительно случилось, к тантрическим божествам и буддизму это не могло иметь никакого отношения.

остается неизвестным, какое отношение могли иметь эти способы казни к Махакале, даже если мы докажем их истинность.

Получив от своего брата хагана Мункэ наделы в Западном Тибете, Хулагу вступил в контакт с ламами школы Пагмодру и стал их формальным покровителем [Sperling 1990; Everding 2002; Samten, Martin 2014]. Хулагу жертвовал в Тибет деньги, а его духовный наставник Тогдугпа (1203–1267) называл его в письмах «принцем-бодхисаттвой» и посылал ритуальные предметы: *ваджру*, специальные амулеты [Samten, Martin 2014, p. 309–316], в чем можно было бы усмотреть признаки тантрического посвящения. В своих ближневосточных владениях Хулагу построил три буддийских храма: в Хое, Марагхе и на своих летних пастбищах в Армении, что нашло отражение в сочинении армянского церковного деятеля и историка Киракоса Гандзакеци (ок. 1200–1271): «И еще построил [Хулагу] обиталища для огромных идолов, собрав там всяких мастеров: и по камню, и по дереву, и художников. Есть [у них] племя одно, называемое тоинами. Эти [тоины] — волхвы и колдуны, они своим колдовским искусством заставляют говорить лошадей и верблюдов, мертвых и войлочные изображения. Все они — жрецы, бреют волосы на голове и бороды, носят на груди желтые фелоны и поклоняются всему, а паче всего — Шакмони и Мадриду (Шакьямуни и Майтрейе. — Ю. Д.). Они обманывали его (Хулагу), обещая ему бессмертие, и он жил, двигался и на коня садился под их диктовку, целиком отдав себя на их волю. И много раз на дню кланялся и целовал землю перед их вождем, питался [пищей], освященной в кумирнях, и возвеличивал его более всех остальных. И поэтому он собирался построить храм их идолов особенно великолепным» [Киракос Гандзакеци 1976, с. 237–238]. Слова армянского историка о «колдовском искусстве» позволяют предполагать его некоторую информированность о тайных ритуалах, проводимых буддийскими ламами, но, опять-таки, из них нельзя вывести никаких заключений об использовании в ильханате тантры с военной целью.

Учение поддерживали также последующие ильханы: Абага (1265–1282), Аргун (1284–1291) и Гайхату (1291–1295) (последний «дал каждому из представителей религий официальное положение и почтил глав всех учений (догм) — христиан, арабов, евреев и язычников» [История мар Ябалахи 1958, с. 97]). По мне-

нию Й. Эльверскога, церемония инвеституры Гайхату включала тантрическую инициацию, он получил имя Иринчин-дорджи (Ринчен Дорже) [Elverskog 2010, p. 140; Рашид ад-Дин 1946, с. 130]; это, однако, едва ли хоть сколько-нибудь помогло ему в управлении страной и борьбе с врагами. При дворе ильханов подвизались буддийские учителя (*бакии*) из Китая, Кашмира, Индии, Тибета, Восточного Туркестана. Затем ильхан Газан (1295–1304) принял ислам и поставил в своем государстве буддизм вне закона, заставив лам либо сменить веру, либо вернуться на родину. Буддийские храмы разрушались или превращались в мечети. Газан не пощадил даже культовые постройки своего отца Аргуна [Рашид ад-Дин 1946, с. 217–218; Пугаченкова 1954]⁴⁸.

Бытование буддизма подтверждено также для Улуса Джучи, но он известен там, прежде всего, в связи с похоронной обрядностью [Костюков 2006, 2009; Усманова и др. 2015, 2018]. Поэтому можно полагать, что следование Учению являлось там делом исключительно частным, хотя имеются сообщения, что золотоордынский хан Тохта (1291–1312) покровительствовал буддистам-уйгурам [Рашид ад-Дин 1960, с. 84; Elverskog 2010, p. 150], а темник Ногай (1235?–1299/1300) прислал в 1288 г. Аргуну буддийскую реликвию [Рашид ад-Дин 1946, с. 117–118]. В любом случае каких-либо сведений об использовании в Улусе Джучи буддизма в военных целях нам найти не удалось.

Тибетские тантристы против монголов

Известно, что тибетские ламы включили монгольских ханов в буддийский пантеон в качестве манифестаций бодхисаттв Ваджраяны и других, не менее могущественных персонажей тибетской мифологии. Так, Чингис-хан был объявлен земным воплощением Ваджрапани, Хубилай — Маньчжуши, Хулагу — Пехара, а Годана, возможно, посчитали воплощением Авалоки-тешвары, что, однако, не освящало в глазах тибетцев образ рядовых монголов: их расценивали как диких варваров. Более того, это признание произошло не сразу и, вероятно, не было повсе-

⁴⁸ О буддизме в ильханате см.: [Tomoko Masuya 1997; Grupper 2004; Mostafa Vaziri 2012, p. 111–131; Prazniak 2014; Feryameneş, Derin 2020].

местным. Сакьяские или цалские ламы имели все основания обожествлять своих воинственных патронов, но их соперники — едва ли. Для представителей некоторых других школ тибетского буддизма великие ханы были варварскими демонами, которых требовалось подчинить насильственно [Dalton 2011, p. 132]. Идея, что за монгольскими вторжениями стояли демоны, нашла благодатную почву среди тибетцев, и монгольских ханов сравнивали с Рудрой — грозной ипостасью Шивы, а завоевание ими Тибета сопоставляли с захватом мира нечистой силой. Как Рудра построил замок из гниющей плоти, окруженный болотом крови и грязи, так сделали и монголы. Как Рудра распространял болезни, убивал мужчин и порабощал женщин, так поступил и демонический монгольский хан [Dalton 2011, p. 130]. Таким образом, появление монголов на тибетских границах вызвало негативную реакцию и потребовало организации отпора. Парадоксально, но мало что известно о попытках противостоять захватчикам с оружием в руках, хотя тибетские сочинения донесли некоторые интересные подробности применения магических сил.

Приведем пример, относящийся к разведывательному походу в 1240 г. в Тибет Дорда-дархана — полководца Годана. Скорее всего, целью похода было выяснение, с кем в Тибете можно было вести переговоры о подчинении этой политически раздробленной страны монголам. Согласно тибетским источникам, «На седьмой год, в году Железа-Мыши, распространился слух, что монгольские войска достигли Дама. Когда монахи Дихун Тэла собрались бежать, он посоветовал им не бояться и оставаться на месте. Сначала пришел монгольский командующий Мэлик (Миличи). Как только он взглянул в лицо ламы, в нем зародилась вера, и он почувствовал, что они двое подобны отцу и сыну. Он пообещал позднее сделать подношения. Не нанеся вреда ни людям, ни животным, монгольские войска ушли. Через 28 дней Дорта, назначенный командующим, прибыл туда. Когда он схватил за руку Гомпа Шакрина, с неба обрушился дождь камней. Дорта спросил: “Что это?” Они ответили: “Ты схватил Гомпу, принадлежащего Сыну Ама, и Сын Ама недоволен. Недовольство Сына Ама вызвало недовольство небес, и поэтому упали камни”. Дорта поинтересовался: “Что он, Амву, делает?” “Сын Ама не пашет землю. Другие дают подношения ему в руки, а он

поддерживает монашескую общину”. Этот злой человек приумолк, и войска его тоже утихомирились и стали даже спокойней, чем караван торговцев. Поэтому убийства и поджоги храмов прекратились, и случались лишь небольшие проступки» [Гой-лоцзава Шоннупэл 2001, с. 312]; ср.: [Tucci 1949, р. 690–691]. Выпадение этого «каменного дождя» традиционно объясняется магическими действиями настоятеля монастыря [Wylie 1977, р. 107; Soyoung Choi 2022, р. 800]⁴⁹. Добавим, что экспедиция Дорда-дархана вовсе не была мирной прогулкой и повлекла разорение монастырей и убийство около пятисот мирян и монахов [Гой-лоцзава Шоннупэл 2001, с. 70].

Согласно биографиям тантристов школы Ньингма, таких как Сур Ньима Сенге и Сурчен Кункхьенпа, в 1270 г. 30 тыс. воинов Верхнего Хора вошли в Тибет, но либо погибли, либо были вынуждены повернуть назад из-за сильного бурана, который, предположительно, был вызван владевшими тантрическими ритуалами ламами школы Ньингма. Под Верхним Хором тибетцы понимали монголов Чагатайского ханства, в противоположность Нижнему Хору — монголам Юань. При этом предводитель монголов и его тибетские союзники — иерархи Дригунпы — попали в плен [Tucci 1949, р. 16; Petech 1990, р. 21–22; Dalton 2011, р. 137].

По другой версии, монголов прогнал известный мастер тантры Угьянпа Ринченпэл (1230–1309): «После того, как [Угьянпа] вновь пошел в [монастырь] Пал Дэчентэн, где собралось множество божеств и [демонов-]дре, подобных *Brtan ma bcu gnyis* (двенадцати богиням-защитницам *тэнма*. — Ю. Д.), бесчисленные войска выдвинулись с запада. Поскольку они могли причинить ущерб драгоценному учению Будды и угрожали благосостоянию живых существ, его попросили помочь изгнать войска хоров: “Во всем Тибете нет более сильного, чем ты, среди тех, кто практикует дхарму!” [Так] они сказали ему. После этого досточтимый Дубтоб Ринпоче сконцентрировал внимание на чтении неисчислимых молитв, и, когда войска командующего Верхнего Хора, некоего Доржепала, подошли ближе, этот самый Доржепал умер в пути. Затем войска хоров отступили [опять] в верхние [области]» [Everding 2002, р. 116–117]. Угьянпа не был

⁴⁹ Об институте *гомпо* см. работу Э. Сперлинга, где также упоминается этот случай: [Sperling 1987].

сторонником Хубилая. Лишь раз он против воли принял его приглашение, да и то пробыл в столице совсем недолго и отказался принять богатые дары монгольского хана. Поэтому, изгоняя армии Хайду, он отстаивал интересы Тибета, а не Юань⁵⁰.

Подобное отношение к монголам в Стране Снегов пережило период их доминирования и вновь стало актуальным в XVI в., когда они опять начали активно вмешиваться в тибетские дела. Соответственно, вернулась потребность в их отражении, в том числе посредством магии. На этом поприще особенно прославился мастер Ньингмапы Лодрё Гьялцен (1552–1624), заслуживший прозвище Сокдокпа, т. е. «Отгоняющий Монголов». О монгольских вторжениях и тибетской магии, работавшей против них, а также о своем участии в этих практиках он написал труд на 56 листах — «История того, как монголы были отброшены». Текст следует хронологическому порядку, начиная с первого монгольского вторжения в Тибет войск Годана в 1240 г., сопровождавшимся разрушением монастырей в Пеньюле, описывает совместное управление Тибета монголами и представителями Сакья и завершается автобиографическим отчетом Сокдокпы о его собственных усилиях, предпринимавшихся от имени правителей области Цзан и других тибетских лидеров в течение 32 лет в конце XVI — начале XVII вв. [Dalton 2011, p. 133]⁵¹. Сокдокпе были известны «Двадцать пять путей отвращения армий», полученные от его учителя Жигпо Лингпа (1524–1583), среди которых есть как связанные с обращением к гневным божествам (Ямантаке, Ваджракилае, Хаягриве), так и иные [Gentry 2010, p. 132, 136–137].

Успех применения военной магии чаще всего определялся сильными снежными бурями, распространением болезней среди скота и лошадей номадов, внезапной смертью военачальников⁵².

⁵⁰ Угьянпа не имел никаких оснований благоволить монголам, какому бы хану те ни подчинялись. Во время паломничества в долину Сват (на северо-западе нынешнего Пакистана), где, вероятно, находилась буддийская страна Уддияна, связанная с возникновением тантры, он был жестоко избит монгольским разъездом и едва не лишился жизни [Tucci 1940, p. 44–45].

⁵¹ О жизни, деятельности и письменном наследии Сокдокпы см.: [Gentry 2010, 2014, 2017, 2021].

⁵² В зависимости от конкретных обстоятельств средства могли варьироваться в широких пределах. Например, сообщается, что

Причиненный ущерб, в том числе даже массовая гибель животных и людей, не расценивались как нарушение буддийского императива не причинять кому-либо вред. Во-первых, таким способом достигалась защита Учения от воплощенных в монголах демонических сил, а во-вторых, насильственная смерть агрессоров в конечном счете шла на благо им самим, поскольку избавляла от утяжеления собственной кармы из-за совершения все новых и новых злодеяний. Проблема насилия была за века солидно разработана буддийскими мыслителями и к описываемому в данной статье времени получила в целом положительное решение. Она достаточно хорошо освещена в научной литературе [Demiéville 1957; Schmithausen 1999; Sperling 2001; Adolphson 2007; Buddhist Warfare 2010; Meinert 2016].

Заключение

Несмотря на то, что факт знакомства Чингис-хана с военным аспектом тантры в годы его схваток с тангутской державой не может считаться доказанным, есть веские основания думать, что он получил об этом какое-то представление. Однако гораздо менее вероятно, что он пытался поставить тантрические божества себе на службу, даже если узнал о них. Все доступные источники говорят о его приверженности традиционным степным методам усиления воинских потенций: обращению к Вечному Синему Небу и ритуалу воздвижения и окропления знамени. Но его обосновавшиеся в Китае потомки обратили на Махакалу самое серьезное внимание.

Имеющиеся в нашем распоряжении данные позволяют осторожно предположить, что тантрические ритуалы с призываниями Махакалы практиковались не на всем протяжении истории Монгольской империи, а были локализованы в пределах владений хагана Хубилая. Активное применение тибетской военной магии фиксируется со второй половины 1270-х гг., когда война

наставник Закона Мённан — основатель буддийской школы Чудесной печати (*Мудры*) в корейском государстве Силла (57 до н. э. – 935), живший в VII в., посредством эзотерического ритуала дважды топил китайский военный флот, который угрожал стране [Ирён 2018, с. 304].

с Южной Сун вступила в завершающую фазу. Необходимость скорейшего завершения этой войны, а также противодействия войскам Хайду на северо-западе заставили не только мобилизовать людские и технические ресурсы, но и прибегнуть к ресурсам магическим. Хубилай привлек на службу известных тибетских мастеров тантры. Сами монголы, по-видимому, соответствующими знаниями и навыками не владели.

Ильханат поддерживал тесные связи как с юаньскими хаганами, так и с Тибетом. При разделе Тибета между Чингисидами, осуществленном хаганом Мункэ в 1251 г. [Petech 1990, p. 10–14], Хулагу получил территории на западе, но, похоже, среди выходцев оттуда не было значительных фигур лам-тантриков. При дворе Хулагуидов более заметны буддийские мастера из уйгурских земель, Индии и Кашмира. Так, одним из экспертов по буддизму для Рашид ад-Дина был кашмирец Камалашри [Jahn 1965]. Потомки Джучи (1182–1227) своей доли в Тибете не получили⁵³, и, хотя следы буддизма в их улусе фиксируются, о культе тантрических божеств там ничего не известно. Что касается Угэдэидов, то теоретически в распоряжении непокорного Хайду могли иметься знакомые с соответствующими ритуалами уйгурские буддисты, но этот вождь вошел в историю как поборник традиционных степных ценностей, в том числе, наверное, и старых методов ведения войны. Таким образом, вся доступная нам информация о Махакале на монгольской службе истекает из юаньского Китая.

В заключение можно напомнить, что интерес монголов к буддизму в XIII в. обуславливался в первую очередь их желанием воспользоваться могучим арсеналом секретных практик, находившихся в распоряжении тибетских лам, для дости-

⁵³ По мнению Е. И. Кычанова, Бату также остался «недоволен тем, что получила Золотая Орда» на курултае в 1253 г. [Кычанов 2001, с. 40]. Учитывая, что решающую роль в наделении Мункэ ханским достоинством сыграл сын Джучи Бату, все это выглядит довольно странно. Можно предполагать что-то серьезное противодействие этой ветви Чингисидов, в подлинности происхождения которой от Чингис-хана у некоторых из их родственников были сильные сомнения, либо значительную удаленность от Тибета их владений, которые должны были расширяться в западном направлении.

жения мирового господства. Закат Юань оказался и закатом монгольского буддизма, но наследием ушедшей династии три века спустя воспользовались новые завоеватели — маньчжуры⁵⁴. Им тоже была необходима поддержка гневного божества, и уже в 1634 г. они доставили в Мукден статую Махакалы, полученную от подчинившихся им чахаров — последних активных приверженцев чингисидской идеологии: «В этот день Мэргэн-лама привез божество Гур-Махакала. Ранее в эпоху правления Шицзу Юаньской династии Пасба-лама (Пагба-лама) из 1000 лянов золота отлил статую Гур-Махакалы, и она стала объектом поклонения в Утайшане. Позже она была перевезена для поклонения в монгольскую пустыню. Затем Шарбахутугту-лама перевез [божество] к чахарам, потомкам Юаньской империи. Мэргэн-лама сказал, что слава о мудрости и величии хана (маньчжурский император Хунтайцзи (1626–1636). — Ю. Д.) разнеслась далеко по округе. Он принял в свое подданство многие народы и обратил свое знамя в сторону запада, поэтому чахарский хан (Лигдэн (1603–1634). — Ю. Д.), не оказав сопротивления, бежал. Поняв, что для нашего государства пробил час Неба, хан отправил Билигту-нансу встречать божество и сопроводить прибывших в город Мукден» [Правдивые записи 2019, с. 186].

После потери монголами Китая Учение Будды не исчезло в монгольском обществе полностью. Возможно, историческая память о былом покровительстве монгольскими ханами буддийских учителей облегчила обращение монголов в лоно этой религии с последней четверти XVI в. Задачи покорения всей вселенной уже были не актуальны, и простые кочевники искали в буддизме, скорее, средство личного спасения. Махакала мог им помочь и в этом. По иронии судьбы, функцию небесного защитника монгольского народа Махакала разделил со своим бывшим противником — обожествленным Чингис-ханом, тоже вошедшим в буддийский пантеон Монголии.

⁵⁴ Известно, что основатели империи Цин 清 (1644–1912) религиозно-идеологические основы своей власти во многом выстраивали по юаньским образцам. См. классические работы: [Farquhar 1978; Grupper 1984].

Источники и литература

Аюшеева 2015 — *Аюшеева М. В.* Мэргэн-гэгэн Лубсандам-бижалцан и его письменное наследие. Улан-Удэ: Бурятская государственная сельскохозяйственная академия, 2015. 197 с.

Бабур-наме 1993 — Бабур-наме: Записки Бабура / Пер. М. Салье. Ташкент: Главная редакция энциклопедий, 1993. 464 с.

Балданжапов 1970 — *Балданжапов П. Б.* Altan tobci: Монгольская летопись XVIII в. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1970. 415 с.

Банзаров 1955 — *Банзаров Д.* О происхождении имени «Монгол» // Доржи Банзаров. Собрание сочинений. М.: АН СССР, 1955. С. 167–174.

Батомункуева 2020 а — *Батомункуева С. Р.* К истории культа Махакалы в Тибете // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3. № 4. С. 1114–1130.

Батомункуева 2020 б — *Батомункуева С. Р.* К ранней истории культа Махакалы в Монголии // *Буддологические исследования. Религиоведческий альманах*. Вып. 3. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2020. С. 182–194.

Батомункуева 2021 — *Батомункуева С. Р.* Образ Шестирукого Махакалы и его окружения в тексте «Ритуал умилоствления и подношения торма Быстродействующему Защитнику Мудрости — Шестирукому Махакале» // *Oriental Studies*. 2021. Т. 14. № 3. С. 568–580.

Бимендиев 2015 — *Бимендиев А. Ш.* Знамя как символ власти казахских ханов-чингизидов (по изобразительным и этнографическим источникам) // *Отан тарихы*. 2015. № 3. С. 18–46.

Бира 2013 — *Бира Ш.* Монгольская идеология тенгризма и Хубилай-хан // *Золотоордынское обозрение*. 2013. № 1. С. 36–44.

Буддийские ритуальные тексты 2015 — Буддийские ритуальные тексты по тибетской рукописи XIII в. / Факсимиле рукописи А. В. Зорина при участии С. С. Сабруковой. Пер., статья, примеч. и прил. А. В. Зорина. М.: Наука — Восточная литература, 2015. 241 с.

Гой-лоцзава Шоннупэл 2001 — *Гой-лоцзава Шоннупэл*. Синяя Летопись / Пер. с тиб. Ю. Н. Рериха, пер. с англ. О. В. Альбедилы и Е. Ю. Харьковой. СПб.: Евразия, 2001. 768 с.

Джамбадорджи 2005 — *Джамбадорджи*. Хрустальное зеркало / Пер. Б. И. Короля, А. Д. Цендиной // *История в трудах ученых лам*. М.: КМК, 2005. С. 62–154.

Дмитриев 2001 а — *Дмитриев С. В.* Знамя в военно-политической культуре тюрко-монгольских кочевников // *Журнал социологии и социальной антропологии*. 2001. Т. IV. № 4. С. 89–102.

Дмитриев 2001 б — *Дмитриев С. В.* Сульде: к проблеме истории формирования военно-политической терминологии средневековых кочевников Евразии // *Mongolica-V*. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. С. 21–30.

Дмитриев 2002 — *Дмитриев С. В.* Знаменный комплекс в военно-политической культуре средневековых кочевников Центральной Азии (некоторые вопросы терминологии и морфологии) // *Para bellum*. 2002. № 14. С. 47–66.

Дробышев 2005 — *Дробышев Ю. И.* Похоронно-поминальная обрядность средневековых монголов и ее мировоззренческие основы // *Этнографическое обозрение*. 2005. № 1. С. 119–140.

Дробышев 2018 — *Дробышев Ю. И.* Климат и ханы: Роль климатического фактора в политической истории Центральной Азии. М.: ИВ РАН, 2018. 264 с.

Дробышев 2021 — *Дробышев Ю. И.* Тангутский плен Чингисхана // *Ориенталистика*. 2021. Т. 4. № 2. С. 380–405.

Жамцарано 1936 — *Жамцарано Ц. Ж.* Монгольские летописи XVII века. М.; Л.: АН СССР, 1936. 122 с.

Злыгостев 2018 — *Злыгостев В. А.* Герои «Сокровенного сказания». Уфа: Альфа-реклама, 2018. 806 с.

Зорин 2005 — *Зорин А. В.* Символика культа Махакалы в «Гимне Шестирукому Защитнику» // Вторые Торчиновские чтения: Религиоведение и востоковедение. Материалы науч. конференции / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. СПб.: СПбГУ, 2005. С. 121–125.

Измененный и заново утвержденный кодекс 1989 — Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное процветание (1149–1169). В 4 кн. / Издание текста, пер., иссл. и примеч. Е. И. Кычанова. Кн. 2. М.: Наука, 1989. 704 с.

Ирён 2018 — *Ирён.* Оставшиеся сведения [о] трёх государствах (Самгук юса) / Пер., вступит. статья, комм. и указат. Ю. В. Болтач. СПб.: ИД «Гиперион», 2018. 894 с.

История мар Ябалахи 1958 — История мар Ябалахи III и раббан Саумы / Пер. Н. В. Пигулевской. М.: Восточная литература, 1958. 162 с.

История Эрдэни-дзу 1999 — История Эрдэни-дзу / Факсимиле рукописи, пер., комм. и прилож. А. Д. Цендиной. М.: Восточная литература, 1999. С. 254 с.

Киракос Гандзакечи 1976 — *Киракос Гандзакечи.* История Армении / Пер. Л. А. Ханларян. М.: Наука, 1976. 357 с.

Китайская династийная история 2009 — Китайская династийная история «Юань ши (Официальная история [династии] Юань)» / Пер. Р. П. Храпачевского // Золотая орда в источниках. Т. III. Китайские и монгольские источники. М.: [Б.и.], 2009. С. 121–291.

Козин 1941 — *Козин С. А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. М.; Л.: АН СССР, 1941. 619 с.

Костюков 2006 — *Костюков В. П.* Следы буддизма в погребениях золотоордынского времени // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана. 2006. № 1-2. С. 177–208.

Костюков 2009 — *Костюков В. П.* Буддизм в культуре Золотой Орды // Тюркологический сборник 2007-2008. М.: Восточная литература, 2009. С. 189–236.

Кычанов 2001 — *Кычанов Е. И.* Сведения из «Истории династии Юань» («Юань ши») о Золотой Орде // Источниковедение Улуса Джучи (Золотой орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556. Казань: Ин-т истории АН РТ, 2001. С. 30–42.

Кычанов 2008 — *Кычанов Е. И.* История тангутского государства. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008. 767 с.

Лепехова 2022 — *Лепехова Е. С.* Трансформация гневного божества Шивы-Махакалы в бога счастья и удачи Дайкокутэн в японском буддизме // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2022. Вып. 3. С. 135–147.

Лубсан Данзан 1973 — *Лубсан Данзан.* Алтан Тобчи («Золотое сказание») / Пер. Н. П. Шастиной. М.: Наука, 1973. 440 с.

Мункуев 1965 — *Мункуев Н. Ц.* Китайский источник о первых монгольских ханах: Надгробная надпись на могиле Елюй Чу-цая. М.: Наука, 1965. 224 с.

Мункуев 1970 — *Мункуев Н. Ц.* Некоторые проблемы истории монголов XIII века по новым материалам: исследование Южносунских источников: дисс. ... д.и.н. М., 1970. 927 с.

Мункуев 2023 — *Мункуев Н. Ц.* Источники по истории Монгольской империи («Хэй-да ши-люэ», главы 98 и 99 «Юань ши»): перевод и исследование. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2023.

Мэн-да бэй-лу 1975 — *Мэн-да бэй-лу* (Полное описание монголо-татар) / Пер. Н. Ц. Мункуева. М.: Наука, 1975. 288 с.

Неклюдов 1992/1993 — *Неклюдов С. Ю.* Полистадиальный образ духа-хозяина, хранителя и создателя огня в монгольской мифологической традиции // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. 1992/1993. Т. XLVI. Fasc. 2-3. P. 311–321.

Поппе 1932 — *Ponne H. H.* Описание монгольских «шаманских» рукописей // Института востоковедения // Записки Института востоковедения академии наук СССР. Т. 1. Л.: АН СССР, 1932. С. 151–200.

Правдивые записи 2019 — Правдивые записи о монголах Цинской империи. Т. 1: Правление Тайцзу, Тайцзуна и Шицзу / Пер. со старописьм. монг. Е. В. Сундуевой. Иркутск: Оттиск, 2019. 648 с.

Пугаченкова 1954 — *Пугаченкова Г. А.* Буддийская кумирня в Мерве // Краткие сообщения института истории материальной культуры. 1954. Вып. 54. С. 140–146.

Пэн Да-я, Сюй Тин 2009 — *Пэн Да-я, Сюй Тин. Хэй-да шилюэ* (Краткие известия о черных татарах) / Пер. Р. П. Храпачевского // Золотая орда в источниках. Т. III. М.: [Б.и.], 2009. С. 27–120.

Пэрлээ 1959 — *Пэрлээ Х.* Колофон южнообийского списка «Болор толи» // Монгольский сборник: Экономика, история, археология. М.: Восточная литература, 1959. С. 182–187.

Рашид ад-Дин 1946 — *Рашид ад-Дин.* Сборник летописей. Т. III / Пер. А. К. Арендса. М.; Л.: АН СССР, 1946. 340 с.

Рашид ад-Дин 1952 — *Рашид ад-Дин.* Сборник летописей. Т. I. Кн. 2 / Пер. О. И. Смирновой. М.; Л.: АН СССР, 1952. 316 с.

Рашид ад-Дин 1960 — *Рашид ад-Дин.* Сборник летописей. Т. II / Пер. Ю. П. Верховского. М.; Л.: АН СССР, 1960. 253 с.

Рыкин 2009 — *Рыкин П. О.* К вопросу об обычае расчленения и скальпирования у средневековых монголов // Сибирский сборник — 1. Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий / Отв. ред. Л. Р. Павлинская. СПб.: Музей антропологии и этнографии, 2009. С. 169–177.

Скрынникова 1997 — *Скрынникова Т. Д.* Харизма и власть в эпоху Чингис-хана М.: Восточная литература, 1997. 214 с.

Скрынникова 2013 — *Скрынникова Т. Д.* Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. СПб.: Евразия, 2013. 382 с.

Советова, Мухарева 2005 — *Советова О. С., Мухарева А. Н.* Об использовании знамен в военном деле средневековых кочевников (по изобразительным источникам) // Археология Южной Сибири. Вып. 23. Сборник научных трудов, посвященный 60-летию со дня рождения В. В. Боброва. Кемерово: Кузбассвуиздат, 2005. С. 92–105.

Усманова и др. 2015 — *Усманова Э. Р., Дрёмов И. И., Панюшкина И. П.* Монгольские захоронения конца XIII – начала XIV вв. в Улытау // Булантинская битва: История исследований. Научно-информационный альбом / Под ред. Б. С. Кожахметова, Э. Р. Усмановой, Л. Н. Плетниковой, Л. А. Сембиновой. Улытау: Национальный историко-культурный и природный заповедник-музей «Улытау», 2015. С. 162–173.

Усманова и др. 2018 — *Усманова Э. Р., Дрёмов И. И., Панюшкина И. П., Колбина А. В.* Монгольские воины Улуса Джучи по материалам могильника Карасуыр (Улытау, Центральный Казахстан) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2018. Т. 46. № 2. С. 106–113.

Хафиз Абру 2011 — *Хафиз Абру.* Зайл-и джами ат-таварих-и рашиди («Дополнение к собранию историй Рашида») / Пер. Э. Р. Талышханова. Казань: ЯЗ, 2011. 320 с.

Храпачевский 2019 — *Храпачевский Р. П.* «Анналы Хубилая», главный источник по истории правления первого императора династии Юань (цзюани 4–17 «Юань ши») / Пер. и комм. Р. П. Храпачевского. М.: ЦИВОИ, 2019. 744 с.

Хэй да ши люэ 2016 — «Хэй да ши люэ»: источник по истории монголов XIII в. / Отв. ред. А. Ш. Кадырбаев. М.: Наука — Восточная литература, 2016. 254 с.

Цендина 1998 — *Цендина А. Д.* Хасар и Чингис в летописях Мэргэ-гэгэна и Джамбадорджи // *Mongolica-IV*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998. С. 30–35.

Цендина 2007 — *Цендина А. Д.* Монгольские летописи XVII–XIX веков: повествовательные традиции. М.: РГГУ, 2007. 272 с.

Цыбикдоржиев 2003 — *Цыбикдоржиев Д. В.* Происхождение древнемонгольских воинских культов (по фольклорно-этнографическим материалам бурят). Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2003. 292 с.

Цыбикдоржиев 2008 — *Цыбикдоржиев Д. В.* Генезис культа знамени у монгольских народов // *Древние и средневековые кочевники Центральной Азии: Сборник научных трудов* / Отв. ред. А. А. Тишкин. Барнаул: Азбука, 2008. С. 106–109.

Юрченко 2012 — *Юрченко А. Г.* Элита Монгольской империи. Время праздников, время казней. Книга о религиозно-политических суевериях и мифологии Монгольской империи. СПб.: Евразия, 2012. 432 с.

Adolphson 2007 — *Adolphson M. S.* The Teeth and Claws of the Buddha: Monastic Warriors and Sohei in Japanese History. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007. xviii + 213 p.

Arezou Azad 2016 — *Arezou Azad.* Three Rock-Cut Cave Sites in Iran and their Ilkhanid Buddhist Aspects Reconsidered // *Islam and Tibet — Interactions along the Musk Routes* / Ed. by A. Akasoy, Ch. Burnett, R. Yoeli-Tlalim. London; New-York: Routledge, 2016. P. 209–230.

Bailey 1931 — *Bailey H. W.* The Word “But” in Iranian // *Bulletin of the School of Oriental Studies*. 1931. Vol. 6. № 2. P. 279–283.

Bojun Sun 2018 — *Bojun Sun.* A Textual Research on Chos-kyi Sengge, the Xixia State Preceptor // *Journal of Chinese Writing Systems*. 2018. Vol. 2. P. 185–193.

Browne 1912 — *Browne E. G.* Introduction // *The T'arikh-i-Jahan-Gusha of Ala'u d-Din 'Ata-Malik-i-Juwayni* / Ed. by Mirza Muhammad Qazvini. Vol. I. London: Luzac & Co., 1912. P. xiii–xciii.

Bryson 2017 — *Bryson M.* Between China and Tibet: Mahakala Worship and Esoteric Buddhism in the Dali Kingdom // *Chinese and Tibetan Esoteric Buddhism* / Ed. by Y. Bontor and M. Shahar. Leiden: Brill, 2017. P. 402–428.

Buddhist Warfare 2010 — *Buddhist Warfare* / Ed. by M. Jerryson and M. Juergensmeyer. New York: Oxford University Press, 2010. xi + 257 p.

Cleaves 1956 — *Cleaves F. W.* The Biography of Bayan of the Barin in the Yuan Shih // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1956. Vol. 19. № 3/4. P. 185–303.

Dalton 2011 — *Dalton J. P.* The Taming of the Demons: Violence and Liberation in Tibetan Buddhism. New Haven: Yale University Press, 2011. x + 311 p.

Debreczeny — *Debreczeny K.* Faith and Empire: An Overview // Онлайн-журнал по исследованиям и демонстрации искусства Азии. URL: <https://asianart.com/articles/faith-empire/index.html> (дата обращения 26.11.2021).

Debreczeny 2014 — *Debreczeny K.* Imperial Interest Made Manifest: sGa A gnyan dam pa's Mahakala Protector Chapel of the Tre shod Mandala Plain // *Trails of the Tibetan Tradition: Papers for Elliot Sperling* / Ed. by R. Vitali. Dharamshala: Amnye Machen Institute, 2014. P. 129–166.

Demiéville 1957 — *Demiéville P.* Le bouddhisme et la guerre: Post-scriptum à l'Histoire des moines guerriers du Japon de Gaston Renondeau // *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes chinoises*. T. 1. Paris: Presses Universitaires de France, 1957. P. 347–385.

Dmitriev 2010 — *Dmitriev S. V.* Sülde. La formation d'une terminologie militaro-politique chez les nomades médiévaux d'Eurasie // *Representing Power in Ancient Inner Asia: Legitimacy, Transmission and the Sacred* / Ed. by I. Charleux, G. Delaplace, R. Hamayon, S. Pearce. Center for East Asian Studies, Western Washington University, 2010. P. 281–306.

Dunnell 1992 — *Dunnell R.* The Hsia Origins of the Yüan Institution of Imperial Preceptor // *Asia Major*. Third Series. 1992. Vol. 5. № 1. P. 85–111.

Dunnell 1996 — *Dunnell R. W.* The Great State of White and High: Buddhism and State Formation in Eleventh-Century Xia. Honolulu: University of Hawaii's Press, 1996. xxv + 278 p.

Dunnell 2001 — *Dunnell R. W.* Portraiture and Patronage in Tangut Buddhism, 12th-13th centuries // *Embodying Wisdom: Art, Text and Interpretation in the History of Esoteric Buddhism* / Ed. by R. Linrothe, H. H. Sørensen. Copenhagen: The Seminar for Buddhist Studies, 2001. P. 101–137.

Dunnell 2009 — *Dunnell R. W.* Translating History from Tangut Buddhist Texts // *Asia Major*. Third Series. 2009. Vol. 22. № 1. P. 41–78.

Dunnell 2011 — *Dunnell R. W.* Esoteric Buddhism under the XiXia (1038–1227) // *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia* / Ed. by Ch. D. Orzech, H. H. Sørensen, R. K. Payne. Leiden: Brill, 2011. P. 465–477.

Elverskog 2010 — *Elverskog J.* Buddhism and Islam on the Silk Road. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010. 340 p.

Emi Matsushita 2001 — *Emi Matsushita B. A.* Iconography of Mahakala. A Thesis Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Master of Arts in the Graduate School of the Ohio State University, 2001. xxvii + 253 p.

Everding 2000 — *Everding K.-H.* Der Gung thang dkar chag. Die Geschichte des tibetischen Herrschergeschlechts von Tshal Gung thang und der Tshal pa bKa' brgyud pa-Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des Lhasa-Tales in

der Zeit des 12.-19. Jahrhunderts. Tibetischer Text in Edition und Übersetzung. Zweite Auflage. Bonn: VGH Wissenschaftsverlag GmbH, 2000. 289 s.

Everding 2002 — *Everding K.-H.* The Mongol States and their Struggle for Predominance over Tibet in the 13th Century // Tibet, Past and Present. Tibetan Studies I. PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association of Tibetan Studies, Leiden 2000 / Ed. by H. Blezer. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002. P. 109–128.

Farquhar 1978 — *Farquhar D. M.* Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1978. Vol. 38. № 1. P. 5–34.

Feryameneş, Derin 2020 — *Feryameneş M., Derin S.* İlhanlı Sarayında Budizm // MUTAD. 2020. Vol. VII. № 2. P. 485–506.

Franke 1984 — *Franke H.* Tan-pa, a Tibetan Lama at the Court of the Great Khans // *Orientalia Venetiana I* / Ed. by M. Sabatini. Firenze: Leo S. Olschki, 1984. P. 157–180.

Franke 1994 — *Franke H.* Consecration of the “White Stupa” in 1279 // *Asian Major. Third Series.* 1994. Vol. VII. Issue 1. P. 155–183.

Gentry 2010 — *Gentry J.* Representations of Efficacy: The Ritual Expulsion of Mongol Armies in the Consolidation and Expansion of the Tsang (Gtsang) Dynasty // *Tibetan Ritual* / Ed. by J. I. Cabezón. New York: Oxford University Press, 2010. P. 131–163.

Gentry 2014 — *Gentry J. D.* Substance and Sense: Objects of Power in the Life, Writings, and Legacy of the Tibetan Ritual Master Sog bzlog pa Blo gros rgyal mtshan. Ph. D. dissertation. Harvard, 2014. ix + 552 p. // Сайт библиотеки Гарварда. URL: <https://dash.harvard.edu/handle/1/12274200?show=full> (дата обращения 07.12.2021).

Gentry 2017 — *Gentry J. D.* Power Objects in Tibetan Buddhism: The Life, Writings, and Legacy of Sokdokpa Lodrö Gyeltsen. Leiden: Brill, 2017. xvi + 514 p.

Gentry 2021 — *Gentry J. D.* Tracing the Life of a Buddhist Literary Apologia: Steps in Preparation for the Study and Translation of Sokdokpa's Thunder of Definitive Meaning // *Religions.* 2021. Vol. 12. Сайт международного междисциплинарного журнала открытого доступа по религиям и теологии Religions. URL: <https://doi.org/10.3390/rel12110933> (дата обращения 12.12.2021).

Getty 1914 — *Getty A.* The Gods of Northern Buddhism: their History, Iconography and Progressive Evolution through the Northern Buddhist Countries. Oxford: Clarendon Press, 1914. lii + 196 p.

Grupper 1984 — *Grupper S. M.* Manchu Patronage and Tibetan Buddhism during the First Half of the Ch'ing Dynasty // *Journal of the Tibet Society.* 1984. Vol. 4. P. 47–76.

Grupper 2004 — *Grupper S. M.* The Buddhist Sanctuary-Vihara of Labnasagut and the Il-Qan Hulegu: An Overview of Il-Qanid Buddhism and Related Matters // *Archivum Eurasiae Medii Aevi*. 2004. Vol. 13. P. 5–77.

Hayton 1906 — *Hayton*. La Flor des estoires de la terre d'Orient / Flos historiarum terre Orientis // *Recueil des Historiens des Croisades: documents arméniens*. T. II. Paris: Imprimerie nationale, 1906. P. 113–367.

Heissig 1959 — *Heissig W.* Die familien- und kirchengeschichtsschreibung der Mongolen. T. I. 16.–18. Jahrhundert. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1959. iv + 209 s.

In the Service of the Khan 1993 — *In the Service of the Khan*. Eminent Personalities of the Early Mongol-Yüan Period (1200–1300) / Ed. by I. de Rachewiltz, Hok-Lam Chan, Ch'i-Ch'ing Hsiao, and P. W. Geier with the assistance of May Wang. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1993. xxxviii + 808 p.

Jahn 1965 — *Jahn K.* Kamalashri — Rashid al-Din's "Life and Teaching of Buddha": A Source for the Buddhism of the Mongol Period // *Jahn K. Rashid al-Din's History of India: Collected Essays with Facsimiles and Indices*. The Hague: Mouton, 1965. P. xxxi-lxxvii.

Jing 1989 — *Jing A.* Anige (1245-1306): a Nepali Artist at the Yuan Court. A Thesis Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Master of Arts in the Graduate School of the Ohio State University, 1989. 58 p.

Jing 1994 — *Jing A.* The Portraits of Khubilai Khan and Chabi by Anige (1245-1306), a Nepali Artist at the Yuan Court // *Artibus Asiae*. 1994. Vol. 54. № 1/2. P. 40–86.

Kaiqi Hua — *Kaiqi Hua*. Investment for the Karma and the Khan: Remolding Sacred Landscape under Yang Lianzhenjia in Early Yuan Hangzhou (1277-1292). 27 p. // Платформа для обмена академическими исследованиями "Academia". URL: <https://www.academia.edu/41332829/> Investment for the Karma and the Khan Remolding Sacred Landscape under Yang Lianzhenjia in Early Yuan Hangzhou 1277_1292 (дата обращения 28.11.2021).

Van der Kuijp 1993 — *Van der Kuijp L. W. J.* Jayānanda. A Twelfth Century Guoshi from Kashmir among the Tangut // *Central Asiatic Journal*. 1993. Vol. 37. № 3/4. P. 188–197.

Lane 2003 — *Lane G. E.* Early Mongol Rule in Thirteenth-Century Iran: A Persian Renaissance. London: Routledge, 2003. xiv + 330 p.

Linrothe 2009 — *Linrothe R.* The Commissioner's Commissions: Late-Thirteenth-Century Tibetan and Chinese Buddhist Art in Hangzhou under the Mongols // *Buddhism between Tibet and China* / Ed. by M. T. Kapstein. Boston: Wisdom Publications, 2009. P. 73–96.

Ma Xiaolin 2014 — *Ma Xiaolin*. A Textual Study of the Three Versions of the Zhenwu-Mahakala Story in the Mongol-Yuan Period // *Journal of Tibetology*. 2014. Vol. 10. P. 85–98 (на кит. яз. с англ. резюме).

Meinert 2016 — *Meinert C.* Assimilation and Transformation of Esoteric Buddhism in Tibet and China: A Case Study of the Adaptation Processes of Violence in a Ritual Context // *Zentralasiatische Studien*. 2016. T. 45. P. 341–360.

Mostafa Vaziri 2012 — *Mostafa Vaziri*. Buddhism in Iran: An Anthropological Approach to Traces and Influences. N.-Y.: Palgrave Macmillan, 2012. xxii + 262 p.

Nebesky-Wojkowitz 1996 — *Nebesky-Wojkowitz R., de*. Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities. Delhi: Book Faith India, 1996. xi + 572 p.

Petech 1980 — *Petech L.* Sang-ko, a Tibetan Statesman in Yüan China // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1980. Vol. 34. P. 193–208.

Petech 1990 — *Petech L.* Central Tibet and the Mongols. The Yüan — Sa-Skya Period of Tibetan History. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1990. 167 p.

Prazniak 2014 — *Prazniak R.* Ilkhanid Buddhism: Traces of a Passage in Eurasian History // *Comparative Studies in Society and History*. 2014. Vol. 56. P. 650–680.

Pulleyblank 1951 — *Pulleyblank E. G.* The Background and Early Life of An Lu-Shan: Thesis presented for the degree of Doctor of Philosophy in the University of London, 1951. 309 p.

Sagang Sechen 1967 — *Sagang Sechen*. History of the Eastern Mongols to 1662: The Bejeweled Summary of the Origin of the Khans (Qad-un-ü ündüsün-ü Erdeni-yin Tobüi) / Tr. by J. R. Krueger. Bloomington: Mongolia Society, 1967. 89 p.

Sagaster 2007 — *Sagaster K.* The History of Buddhism among the Mongols // *The Spread of Buddhism* / Ed. by A. Heirman, S. P. Bumbacher. Leiden; Boston: Brill, 2007. P. 379–432.

Samten, Martin 2014 — *Samten J., Martin D.* Six Tibetan Epistles of Togdugpa Addressed to the Mongol Rulers Hulegu and Khubilai, as well as to the Tibetan Lama Pagpa // *Trails of the Tibetan Tradition: Papers for Elliot Sperling* / Ed. by R. Vitali et al. Dharamshala: Amnye Machen Institute, 2014. P. 297–331.

Sawier 2004 — *Sawier R. D.* Fire and Water: The Art of Incendiary and Aquatic Warfare in China. Boulder: Westview Press, 2004. 445 p.

Scarcia 1975 — *Scarcia G.* The “Vihar” of Qonqor-Ölōng. Preliminary Report // *East and West. New Series*. 1975. Vol. 25. № 1-2. P. 99–104.

Schmithausen 1999 — *Schmithausen L.* Aspects of the Buddhist Attitude towards War // *Violence Denied: Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian History* / Ed. by Jan E. M. Houben and Karel R. van Kooij. Leiden: Brill, 1999. P. 45–67.

Shen Weirong 2004 — *Shen Weirong*. Magic Power, Sorcery and Evil Spirits: The Image of Tibetan Monks in Chinese Literature during the Yuan Dynasty // *The Relationship between Religion and State (chos srid zung 'brei) in Traditional Tibet: Proceedings of a Seminar Held in Lumbini, Nepal*,

March 2000 / Ed. by Ch. Cuppers. Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2004. P. 189–228.

Shen Weirong 2008 — *Shen Weirong*. A Preliminary Investigation into the Tangut Background of the Mongol Adoption of Tibetan Tantric Buddhism // *Contributions to Tibetan Buddhist Literature* / Ed. by Orna Almogi. Halle: International Institute for Tibetan and Buddhist Studies, 2008. P. 315–350.

Shi Jinbo 2014 — *Shi Jinbo*. Buddhism and Confucianism in the Tangut State // *Central Asiatic Journal*. 2014. Vol. 57. Special Tangut Edition. P. 139–155.

Snellgrove 1959 — *Snellgrove D. L.* The Hevajra Tantra: a Critical Study. Vol. 1–2. London, etc.: Oxford University Press, 1959. xxvi + 337 p.

Solonin 2020 — *Solonin K.* The Formation of Tangut Ideology: Buddhism and Confucianism // *Buddhism in Central Asia I: Patron-age, Legitimation, Sacred Space, and Pilgrimage* / Ed. by C. Meinert, H. H. Sørensen. Leiden, Boston: Brill, 2020. P. 123–147.

Soyoung Choi 2022 — *Soyoung Choi*. From Brutes to Bodhisattvas: the Mongols in Tibetan Sources // *The Mongol World* / Ed. by T. May and M. Hope. London; New York: Routledge, 2022. P. 799–813.

Sørensen, Hazod 2007 — *Sørensen P. K., Hazod G.* Rulers on the Celestial Plain: Ecclesiastic and Secular Hegemony in Medieval Tibet, a Study of Tshal Gung-thang. Vol. 1–2. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007. 1011 p.

Sperling 1987 — *Sperling E.* Some Notes on the early ‘Bri-gung-pa sgom-pa // *Silver on Lapis: Tibetan Literary Culture and History* / Ed. by C. I. Beckwith. Bloomington: Tibet Society, 1987. P. 33–53.

Sperling 1990 — *Sperling E.* Hulegu and Tibet // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1990. Vol. 44. № 1/2. P. 145–157.

Sperling 1991 — *Sperling E.* Some Remarks on sGa A gnyan Dam pa and the Origins of the Hor-pa Lineage of the dKar-mdzes Region // *Tibetan History and Language: Studies Dedicated to Uray Giza on his Seventieth Birthday* / Ed. by E. Steinkellner. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 1991. P. 455–465.

Sperling 1994 — *Sperling E.* Rtsa-mi Lo-tsa-ba Sangs-rgyas grags and the Tangut Background to Early Mongol-Tibetan Relations // *Tibetan Studies: Proceedings of the 6th Seminar of the International Association of Tibetan Studies*. Vol. 2. Oslo: Institute for Comparative Research in Human Culture, 1994. P. 801–824.

Sperling 2001 — *Sperling E.* “Orientalism” and Aspects of Violence in the Tibetan Tradition // *Imagining Tibet — Perceptions, Projections, and Fantasies*. Boston: Wisdom Publications, 2001. P. 317–329.

Sperling 2004 — *Sperling E.* Further Remarks Apropos of the ‘Ba’-rom-pa and the Tanguts // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 2004. Vol. 57. № 1. P. 1–26.

Stablein 1976 — *Stablein W. G.* The Mahakalatantra: A Theory of Ritual Blessings and Tantric Medicine. Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Faculty of Philosophy. Columbia University, 1976. 314 p.

Stoddard 1985 — *Stoddard H.* A Stone Sculpture of mGur mGon-po, Mahakala of the Tent, Dated 1292 // *Oriental Art*. 1985. Vol. 31. P. 278–282.

Tatar 1990 — *Tatar M. M.* New Data about the Cult of Cinggis Qan's Standard // *Altaica Osloensia*. Proceedings of the 32nd meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Oslo, June 12-16, 1989 / Ed. by B. Brendemoen. Oslo: Universitetsforlaget, 1990. P. 325–338.

The Secret History 2004 — *The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century* / Tr. and Comment. by Igor de Rachewiltz. Vol. I-II. Leiden; Boston: Brill, 2004. 1347 p.

Tomoko Masuya 1997 — *Tomoko Masuya*. The Ilkhanid Phase of Takht-i Sulaiman. PhD diss. Institute of Fine Arts, New York University, 1997. lii + 789 p.

Tucci 1940 — *Tucci G.* Travels of Tibetan Pilgrims in the Swat Valley. Calcutta: The Greater India Society, 1940. 106 p.

Tucci 1949 — *Tucci G.* Tibetan Painted Scrolls. Vol. I-II. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1949. 798 p.

Vitali 2001 — *Vitali R.* Sa skya and the mNga' ris skor gsum legacy: the case of Rin chen bzang po's flying mask // *Lungta 14: Aspects of Tibetan History* / Ed. by Tashi Tsering, R. Vitali. Dharamshala: Amnye Machen Institute, 2001. P. 5–44.

Wang Yao 1994 — *Wang Yao*. The Cult of Mahakala and a Temple in Beijing // *Journal of Chinese Religions*. 1994. Vol. 22. № 1. P. 117–126.

Wylie 1977 — *Wylie T. V.* The First Mongol Conquest of Tibet Reinterpreted // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1977. Vol. 37. № 1. P. 103–133.

Xiaodeji 2018 — *Xiaodeji Ms.* Analysis on the Origin of the Dharma Protector Panjarnata (the Lord of Pavilion) and its Artistic Features: Taking the Thangka of Panjarnata Collected in the Potala Palace as an Example // *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*. 2018. Vol. 284. P. 532–538.

Yamamoto 2012 — *Yamamoto C. S.* Vision and Violence: Lama Zhang and the Politics of Charisma in Twelfth-century Tibet. Leiden; Boston: Brill, 2012. xvi + 389 p.

Zorin 2013 a — *Zorin A.* A Collection of Tantric Ritual Texts from an Ancient Tibetan Scroll Kept at the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences // *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies*. 2013. Vol. XVII. P. 46–98.

Zorin 2013 b — *Zorin A.* Texts on Tantric Fierce Rites from an Ancient Tibetan Scroll Kept at the IOM RAS // *Buddhism and Society*. Papers for the International Conference on Buddhism and Society, 13-15 January 2013. Sarnath, Varanasi: Central University of Tibetan Studies, 2013. P. 118–132.