

**Ю.И. Дробышев**

ИВ РАН

### **У истоков имперской идеологии средневековых монголов**

То, что ненавидит Небо, воплощается в деяниях людей.  
*Фан Сюаньлин. Цзинь-шу, цз. 103*

Влияние киданьского Ляо на монгольские племена  
и роль киданей как носителей китайской культуры  
также заслуживает изучения.  
*И. де Рахевильц [101, с. 32]*

Поиск причин монгольских завоеваний XIII в., потрясших Евразию, претерпел в мировой науке определённую эволюцию. Первоначальные оценки ряда европейских ориенталистов и историков отличались эмоциональностью. Не отрицая экономических стимулов, но будучи не до конца свободными от религиозных взглядов на исторический процесс и находясь в плену старой китайской историографии, учёные акцентировали «прирождённую дикость и злобу» кочевников, якобы толкавшую их на агрессию в отношении миролюбивых земледельческих государств. О неуёмной жажде грабежа как характерной черте психологии обитателей степей подчас говорят и в наши дни. Однако считать, что среди их вождей царила идеология «атамана разбойничьей шайки» [14, с. 80], значит сильно упрощать проблему. При последующем изучении вопроса, главным образом во второй половине XX в., благодаря совместным усилиям специалистов разных стран стала очевидной экономическая основа «хищного» поведения номадов, их агрессивной внешней политики, в немалой степени являвшейся следствием ограниченности природных ресурсов Центральной Азии. С конца прошлого столетия в трудах Т.Дж. Барфилда, Н.Н. Крадина и их единомышленников получила развитие плодотворная теория «престижной экономики» кочевых империй, удовлетворительно объясняющая механизм политических взаимоотношений Степи и Китая. Наконец, начали появляться работы, нацеленные на выявление идеологической составляющей захватнических войн монголов и других кочевых народов. Роль культа Вечного Неба – Тэнгри в оправдании грабежей и захватов была установлена достаточно быстро: источники периодов

---

© Дробышев Ю.И., 2012

Второго Тюркского каганата и Монгольской империи изобилуют ссылками на волю Неба, даровавшего тюркам, а после них монголам, весь мир, но чтобы понять мотивы, «побудившие» Небо так поступать, исследователям пришлось основательно разбираться в менталитете средневековых номадов.

Известный французский ориенталист Ж.-П. Ру на примере древних тюрков убедительно показал сосуществование в тюркских каганатах двух культов Неба, как бы двух религий, одну из которых он обозначил как «народную», а другую назвал «царской» (см. [107, с. 7]). Первая, получившая освещение в трудах историков и этнологов, не имеет прямого отношения к теме настоящей статьи, поэтому мы её не касаемся. Вторая оказала решающее воздействие на формирование имперской идеологии у древних тюрков и монголов. В конце XX столетия она приобрела название тэнгрианства, или тэнгризма. Её присутствие прослеживается также у хунну и других народов, преуспевших в создании кочевых империй древности и средневековья.

Тэнгрианство обсуждается во многих публикациях (см. [1, с. 1–152; 17, с. 24–33; 18, с. 94–107; 26, с. 276–280; 29, с. 107–121; 31, с. 154–162; 32, с. 119–126; 45, с. 423–433; 74, с. 1–216; 79, с. 133–168; 87, с. 5–67; 88; 104, с. 49–82, 27–54, 173–212; 105, с. 32–66; 106, с. 231–241; 107, с. 1–24]). Нас же сейчас интересует его прикладной аспект, а именно оправдание агрессии, военной экспансии и, наконец, попыток поставить весь мир на колени перед монгольским самодержцем, как апофеоз и логическое следствие развития тэнгрианских идей в предельно милитаризированной кочевой среде. Вместе с тем, мы вполне отдаём себе отчёт в неправомерности переоценки значения культа Неба в событиях, имевших место при контактах кочевого и оседлого миров, и отнюдь не пытаемся объяснять политику номадов лишь исходя из их идеологии.

Одной из примечательных особенностей тэнгрианства является его, так сказать, «пульсирующий» характер. Процесс консолидации власти в кочевьях нуждался в идеологическом обосновании единоначалия и вызывал к новой жизни старую идею о единственном легитимном правителе под единственным Вечным Небом. Кочевые империи оставили немало аутентичных свидетельств в подтверждение этого тезиса. Ссылками на «волю Неба» пестрят тюркские рунические стелы и «Сокровенное сказание монголов». Вот лишь несколько примеров, число которых при желании может быть легко умножено: «По милости Неба, и потому что у меня самого было счастье, я сел [на царство] каганом» [52, с. 35]; «Небо, руководя со своих [небесных] высот отцом моим Ильтеришем-каганом и матерью моей, Ильбильгя-хатун, возвысило их [над народом]» [52, с. 37]; «Так как Небо даровало [им] силу, то войско моего отца-кагана было подобно волку, а враги его были подобны овцам» [52, с. 37]; «По милости Неба он отнял племенные союзы у имевших племенные союзы...» [52, с. 38]; «Небо, дарующее [ханам] государства, посадило меня самого, надо думать, каганом, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа» [52, с. 39]. «Сокровенное сказание» начинается словами, задающими тон всему сочинению: «Предком Чингисхана был Борте-Чино, родившийся по изволению Вышнего Неба» [43, § 1]. В

дальнейшем Небо упоминается в этом памятнике неоднократно в качестве наделённой разумом, волей и силой высшей сущности: «Не иначе, что само Небо меня удерживает» [43, § 80]; «Небо с Землёю нам мощь умножали, Тэнгри могучий призвал, а Земля – Мать-Этуген – на груди пронесла» [43, § 113]; «Небо с Землёй сговорились, нарекли Темучжина царем царства» [43, § 121]; «„О, Вечное Небо, твоя воля!“ – воскликнул Чингисхан...» [43, § 172]; «Я, с помощью Вечного Неба, ниспроверг Кереитский народ и сел на высокий престол» [43, § 187]; и мн. др.

Тэнгрианство в таких условиях переживает расцвет. В степях выстраивается санкционированная Небом «вертикаль власти». Однако при распаде кочевого государства культ Тэнгри слабеет и также распадается на составляющие его мифологемы, что было обнаружено Ж.-П. Ру в наследии тюркских каганатов (см. [107, с. 20]). Г.Р. Галданова констатирует наличие этой же закономерности на монгольском примере: после гибели Монгольской империи единое небесное божество Хухэ Мунхэ Тэнгри стало одним из девяти божеств-тэнгри, которых традиция приравнивала к девяти Сульдэ-тэнгри, а те, в свою очередь, были позже отождествлены с девятью Да-лха (см. [18, с. 106]; см. также [79, с. 146]). Таким образом, небесные события довольно точно следовали событиям земным. Поэтому, может быть, мы вправе говорить о двуединстве и цикличности самого культа Неба в степях: на определённых отрезках центрально-азиатской истории из чисто религиозного представления народных масс он становится государственной идеологией элиты, а затем вновь растворяется в народе по мере утраты элитой властных полномочий. Иными словами, у кочевников не было двух религий с одним и тем же верховным божеством, как полагал Ж.-П. Ру, а существовало два аспекта одной и той же религии.

Важную роль в описываемых процессах играли события в Китае. Кочевники и Китай, а также народы Маньчжурии, – система, в течение многих веков находившаяся в состоянии динамического равновесия. Начало очередного «цикла власти» в Поднебесной, т.е. становление новой централизованной империи, закономерно стимулировало консолидацию Степи. Для объяснения этого парадоксального, на первый взгляд, явления, американский антрополог и историк Т. Барфилд предложил следующую гипотезу. Кочевники были заинтересованы в сильной власти в Китае, поскольку только она могла обеспечить им стабильный приток необходимой продукции, не производившейся степной экономикой: зерна, тканей, ремесленных изделий и т.д. Взамен они не только переставали тревожить Поднебесную набегами, но и охотно помогали ей бороться с внутренними и внешними врагами вместо того, чтобы захватывать земли, которые некому было защищать. Они использовали «стратегию внешней границы», состоявшую из трёх основных элементов: 1) нарочито жестокого нападения, 2) чередования войны и мира и 3) сознательного отказа от оккупации китайских территорий даже после больших побед. Целью этой стратегии было добиться от китайского двора бесперебойных поставок в каганскую ставку «подарков» и открытия приграничных рынков. В этом случае устанавливался мир. Договор мог быть возможен лишь между де-факто равными сторонами: кага-

ном и императором. Поэтому в периоды смут и отсутствия центральной власти в Степи или в Китае осуществление данной стратегии становилось невозможным (см. [5, с. 100–102]). Для её успешной реализации требовался процветающий и густонаселённый Северный Китай, наличие в Китае эффективной административной системы и преобладающее влияние на политику гражданских, а не военных чиновников (см. [5, с. 154]).

Объединяющаяся Степь выдвигала соответствующую центростремительную идеологию. Требовалось ли ей при этом какое-то внешнее идеологическое воздействие, или усиление позиций Вечного Неба в духовной сфере кочевников было имманентно политогенезу? Более или менее стройная концепция мироустройства, которую мы находим у хунну, древних тюрков и уйгуров, волей-неволей подталкивает к сомнениям в её кочевом происхождении, так как очень уж она походит на китайскую модель, известную ещё с эпохи Чжоу (1027–256 гг. до н.э.). Вкратце, она сводится к следующему. Беспристрастное Небо избирает достойнейшего из мужей, наделяет его правом владеть «всем миром», опекает его, хранит и даёт свою силу. Через фигуру верховного правителя, изоморфную Мировой оси, эта благотворная небесная сила перетекает на Землю, где приводит в состояние гармонии как человеческое общество, так и окружающую среду. Границы кочевой империи фактически маркировали рубежи упорядоченного мира; дальше царил хаос. Распространение власти *шаньюя* или кагана на соседние земли знаменовало собой процесс мироустройства. Особенно трудно согласиться с мыслью, что подобные представления могли иметь автохтонное происхождение в случае монголов, поскольку их этническая история, в которой ещё остаётся много неясного, вроде бы указывает на выход монгольских племён на широкую историческую арену из таёжных ландшафтов, а поклонение Небу или некоему высшему небесному божеству у населявших тайгу народов Сибири и Дальнего Востока никогда не приводило к оформлению учения о верховной власти, где Небу отведена чёткая роль «кинг-мейкера»<sup>1</sup>. Социальная структура родовых коллективов у этих народов отличалась простотой, власть в них представляли старейшины, шаманы и «сильные люди», при этом дисперсность населения, обусловленная скудостью природных ресурсов и сложностью передвижения по таёжным ландшафтам, способствовала их изоляции, тогда как объективные стимулы к интеграции отсутствовали. Духовные запросы удовлетворялись культом предков с заметным влиянием анимизма, а роль небесных божеств в жизни людей была менее важной, чем у обитателей степей. В условиях хронической разобщённости имперская идеология зародиться едва ли могла. Так откуда же она взялась у монголов на рубеже XII–XIII вв.?

Над этим вопросом размышляло не одно поколение востоковедов, хотя специальных работ в мировом и отечественном востоковедении ему посвящено совсем немного (см. [8, с. 85–90; 24, с. 1–26; 92, с. 1–85; 101, с. 21–36]). Существующие точки зрения можно разделить на три группы. Одни специалисты считают, что это наследие предыдущих эпох, эстафета, переданная монголам более ранними номадами – творцами кочевых империй. Уже хун-

ну возгласили о себе, что они «любимые сыны Неба» [58, с. 22]; по крайней мере, так сообщает китайский источник. Другие доказывают, что культ Неба, как он известен по многочисленным источникам монгольской эпохи, был заимствован монголами у китайцев (см. [83, с. 350, 355; 92, 18]). Третьи избегают однозначных суждений, склоняясь к мысли, что тэнгрианство, санкционировавшее общемировую власть монгольского владыки, имело более сложное происхождение, отчасти впитав китайские идеи и отчасти унаследовав степную традицию. Признавая, что монгольская концепция дарованной Небом власти близка китайской, выдающийся российский востоковед Е.И. Кычанов выражает сомнение в прямом заимствовании (см. [50, с. 54]). П. Джексон полагает, что происхождение монгольской идеологии мирового господства неясно. Хотя отрицать китайское влияние нельзя, Чингис-хан, скорее всего, заимствовал имперскую концепцию у своих кочевых предшественников, например тюрков VIII в. В то же время, сами тюрки могли извлечь некоторые идеи из наследия Среднего государства. Подобно ряду других кочевниковедов, автор подчёркивает разницу в идеологии древних тюрков и монголов: первые обладали властью над Степью, последние претендовали царствовать над всем обитаемым миром (см. [94, с. 248]; ср. [84, с. 387]). Д. Роджерс указывает, что рассматривать Китай как единственный потенциальный источник идей о сакральном лидерстве преждевременно, так как могло иметь место заимствование иных, не китайских, моделей легитимации верховной власти из культур скифо-сибирского круга, государств Минусинской котловины, Тувы и других регионов (см. [71, с. 160, 170]). Наконец, некоторые историки приписывают сложение доктрины мирового господства и успехи в её частичной реализации гению Чингис-хана. Например, ещё В.В. Бартольд, не соглашаясь с В.П. Васильевым в том, что Чингис-хан всецело находился под влиянием китайцев и принявших китайскую культуру киданей, склонялся к мнению И.Н. Березина о гениальных дарованиях этого монгола, позволивших ему создать империю (см. [4, с. 254]). Несмотря на то, что по данному поводу высказываются многие специалисты, как правило, они редко аргументируют своё мнение. Между тем, эта проблема уже давно ждёт своего решения, как один из важнейших ключей к пониманию феномена Монгольской империи.

Пожалуй, версия о заимствовании у Китая высказывается наиболее часто. В её пользу говорит тот факт, что высшая, космологическая функция монгольского кагана аналогична таковой китайского императора и как будто скопирована с неё. И тот, и другой представляют собой ключевые фигуры Универсума, ибо их сверхзадача – воспринимать в себя и переносить в земной мир благу небесную силу (*хүч* или *дэ* соответственно, у древних тюрков она была известна под именем *күт*), гармонию, благодаря которой растут травы и плодятся скот, текут реки и стоят на своих местах горы, а люди пребывают в добром здравии и согласии. Таким образом, они несли персональную ответственность за благополучие как своих подданных, так и их среды обитания. Различные неблагоприятные или опасные явления природы, болезни, падёж скота, военные неудачи и т.п. обычно расценивались как неприятие Небом данного правителя и могли свидетельствовать об утрате им силы и, следова-

тельно, права на власть. Если в случае Китая исследователи располагают значительным числом текстов, в которых эта мысль обозначена совершенно отчётливо, то степная традиция, особенно ранняя, документирована значительно хуже и к тому же зачастую опять-таки китайскими историографами. В качестве примера приведём отрывок из «Истории государства киданей», демонстрирующий представления о связи между властью и природными феноменами, бытовавшие у этого народа ещё до образования империи Ляо: «Первоначально кидане делились на восемь племён, и главный род назывался Дахэ. Впоследствии названия племён были изменены. Во главе каждого племени стоял глава, которого называли *дажэнь*, но из них всегда выдвигался один, являвшийся князем. Перед ним выставляли знамя и барабан как знак власти над восемью племенами. Через каждые три года [*дажэни*] по порядку сменяли друг друга. Если племена страдали от бедствий и моровых болезней, а скот приходил в упадок, восемь племён собирались на совещание и выставляли знамя и барабан перед следующим *дажэнем*, меняя таким образом князя. Сменяемый считал, что таково первоначальное условие, и не смел протестовать» [30, с. 311].

Эта благая сила и в китайском, и в монгольском понимании обладает рядом сходных свойств. В обеих традициях Небо не даёт силу избранному, оно лишь реагирует на её наличие в правителе; в обеих традициях она получает поддержку снизу путём присоединения силы подданных (см. [74, с. 101–102]). Однако уподоблять монгольское понятие *хуч* китайскому *дэ* можно лишь с известными оговорками. В Китае учение о *дэ* было глубоко разработано, тогда как у кочевников не тратили силы на создание абстрактных философских конструкций вокруг своих основополагающих политических понятий, придавая им достаточно конкретную, зримую форму. Исследованные Т.Д. Скрынниковой обрядовые тексты привели её к заключению, что *хуч* реализовывалась через *сульдэ*. Это слово имеет в монгольском языке широкий спектр значений: духовная мощь, жизненная сила, дух, интеллект, душа, счастье, на роду «написанное» счастье (см. [10, с. 141–142]). Кроме того, в средние века оно обозначало знамя, а также заключённую в нём сакральную силу. Не менее часто оно употреблялось и в отношении Чингис-хана, как обладателя этой силы. В последнем случае Т.Д. Скрынникова предлагает переводить его как «харизма».

По наблюдениям Т.Д. Скрынниковой, харизма Чингис-хана имела другое название (*сульдэ*), чем харизма его преемников, начиная уже с Угэдэя (*су дэали*) (см. [74, с. 123]). Это наблюдение представляется очень важным и, как таковое, может считаться подтверждающим гипотезу о заимствованиях кочевниками политической культуры в Китае. Дело в том, что, согласно китайским воззрениям на сакральную силу императора, основатель династии – *цзу* – тоже обладал иной силой *дэ* по сравнению с продолжателем своего дела по упорядочиванию Поднебесной – *цзунюм*. Поскольку основатели получали страну не по наследству, а добывали её в тяжёлых боях и трудах, считалось, что они проявляли специфическое *дэ* – «*дэ* заложения основы», отличавшееся особой мощью. Обычно у начала новой династии традиция помещала

двух основателей, у первого из которых (*цзу*) сила *дэ* реализовывалась и передавалась в особенном виде, называвшемся *гун* («подвиг», «свершение», «великое деяние», «слава») (см. [55, с. 361]). Здесь можно было бы подозревать перенятие китайского опыта монголами. Действительно, зачем номаду изобретать что-то новое, если есть готовый образец – китайский двор с разработанными до мелочей ритуалами и стройной теорией императорской власти, в которой Небо занимает одно из важнейших мест? Что ещё могло бы послужить для Чингис-хана или какого-либо другого крупного степного лидера эталоном, объектом для подражания?

Известный австралийский востоковед И. де Рахевильц посвятил рассмотрению идеологических основ Монгольской империи одну из своих статей, в которой он отстаивает взгляды на Китай как на источник идеологического влияния среди степных лидеров начиная с эпохи хунну. «Санкционированное Небом царствование – это идея, заимствованная у оседлого общества», – утверждает он [101, с. 29]. Впрочем, автор признаёт, что в первые десятилетия XIII в. монголы не имели прямых связей с Китаем и, скорее всего, не могли заимствовать политические учения непосредственно от их носителей. Разумеется, китайцы могли проникать в степи по своей воле или попадать туда в качестве рабов, но в массе своей это наверняка были простые крестьяне, не обременённые знанием философских принципов, лежавших в основе политики Поднебесной. Другое дело – перебежчики, выходцы из высших слоёв китайского общества, опальные чиновники и полководцы. Эти искали встречи с владыками степей, находя у них покровительство и предлагая в обмен полезную информацию о положении в Поднебесной, а заодно просвещая их в области принципов управления. История донесла имена некоторых таких людей, сыгравших, если верить китайским источникам, просветительскую роль в степях, например, Чжунхан Юэ при хуннском Лаошаншаньюе (174–161 до н.э.) или Шуньюй Таня при жуаньжуаньском кагане Анагуе (519, 521–552). И. де Рахевильц пишет о выходцах из китаизированного чжурчжэньского государства Цзинь, перешедших к Чингис-хану на службу задолго до провозглашения Монгольского государства. В 1208 г. великий хан уже имел четырёх китайских советников из цзиньской столицы, среди которых даже был член Великого Училища (Тай-сюэ). Заслуживает внимания предыстория их появления при монгольском дворе. Трое из них, входя в качестве высоких чиновников в цзиньское правительство, советовали императору Чжан-цзуну (1190–1208) первым атаковать усиливающийся монголов, но тот, заподозрив в этом совете предлог поднять войска с целью получения продвижения по службе, обрёк их на жестокие побои. После этого они вместе с семьями переметнулись на сторону врага и теперь взялись убеждать уже Чингис-хана напасть на Цзинь. Этим и многим другим дезертирам с южной границы монголы были обязаны быстрым захватом Северного Китая и установлением там монгольской администрации по образцу китайской (см. [100, с. 98; 101, с. 31–32]). Именно с Цзинь монголам пришлось иметь наиболее длительные отношения на заре своей государственности, поэтому оно (но необязательно чжурчжэни как этнос) могло послужить передатчиком китайских идей в степи. Существует мнение, что сам Чингис-хан

(тогда ещё Тэмучжин) мог искать убежища у чжурчжэней после поражения, понесённого в 1187 г. от своего «заклятого друга», побратима Джамухи (см. [102, с. 49–50]), а побывавший у монголов южносунский посол Чжао Хун утверждал, будто Тэмучжин в юности свыше десяти лет томился в цзиньском плену и хорошо изучил обычаи Цзинь (см. [60, с. 49]), но это единственный известный источник, сообщающий подобные сведения. Вопрос о более или менее длительном пребывании будущего великого хана на территории чжурчжэньского государства пока остаётся открытым. Не до конца ясно и то, в каком объёме монголы усвоили культуру этого государства.

Видный исследователь Востока М.В. Воробьёв говорит о культурном обмене между чжурчжэнями и монголами в сфере архитектуры, военной техники и вооружения, игр, некоторых обрядов, религии, календаря и т.д. В подтверждение своих слов автор цитирует П. Пелльо: «Монголы, которые многим, в том числе языком и литературой, обязаны тюркам, почти столько же обязаны чжурчжэням», но не обмолвливается о каких-либо политико-идеологических заимствованиях (см. [16, с. 239–240]). В своей весьма содержательной статье, посвящённой культурным связям между монголами и чжурчжэнями, М.В. Воробьёв тоже обходит молчанием заимствования каких-либо политических теорий (см. [15, с. 23–38]). Но вправе ли мы отрицать вероятность таких заимствований? Нам известно кое-что о чжурчжэньском наследии в монгольской духовной и политической культуре из доклада Чжао Хуна, посетившего в 1221 г. ставку полководца Мухали, оставленного Чингис-ханом покорять Цзинь. Наблюдательный китаец записал всё, что смог узнать о монголах. По его мнению, раньше эти номады отличались простотой нравов, но переходящие на их сторону «цзиньские разбойники», т.е. чжурчжэни, сильно их испортили. По Чжао Хуну, монголы переняли у цзиньцев обычай обязательного поклонения Небу в первый день первой луны и в праздник начала лета *чун-у* (см. [60, с. 75]). Впрочем, оба праздника по своему происхождению китайские, а не чжурчжэньские, или выглядят такими в изложении китаец. Более серьёзные опасения посла вызвало усвоение монголами некоторых идеологических традиций: «[Я], глупый, смотрю на это так, что если подождать ещё [несколько] лет, то чиновники цзиньских разбойников, изменившие [своей династии] и бежавшие [к татарам], непременно научат их выбирать день рождения [императоров] и превращать его в праздник, да ещё непременно научат их менять [названия] годов [правления] и установить название [династии]» [60, с. 55]. Однако и это не есть чисто чжурчжэньская практика – она тоже восходит, в конечном итоге, к Китаю, причём тревога Чжао Хуна в этом отношении оказалась беспочвенной – ни то, ни другое не стало для монголов актуальным на долгие годы. Известно, что чжурчжэни переняли китайскую философию и методы управления в гораздо большей степени, чем кидани до них и монголы – после. Для их интенсивной китаизации было много разных причин, но все они были так или иначе связаны с политическим развитием их государства, так как им пришлось управлять всем Северным Китаем, а отношение численности китайцев к чжурчжэням составляло порядка десяти к одному (см. [5, с. 279, 280; 95, с. 51]). Кроме того, чжурчжэни не были степ-



ными кочевниками, их хозяйство и образ жизни более походили на китайские. В зависимости от природных условий, разные группы чжурчжэней ещё в доимперский период своей истории занимались охотой, рыболовством, разведением скота, но постепенно переходили на многоукладное хозяйство, в котором всё более важную роль начинало играть земледелие (см. [16, с. 19]). Монголы в этом плане заметно от них отличались.

Итак, в период возвышения Чингис-хана и становления единой Монголии между Южной Сун, где правили китайцы, и монгольскими кочевьями находились чжурчжэньское государство Цзинь и тангутское Си Ся. Все три государства не ладили между собой, чем умело воспользовались монголы, разбивая их одно за другим. Внешняя политика тангутов и чжурчжэней позволяет высказать догадку, что их державы претендовали на роль региональных гегемонов, но не всего мира. Даже впечатляющие успехи последних в войне с Сун в 1125–1127 гг. и в последующие годы не завершились полной аннексией китайских земель, хотя один из чжурчжэньских государей – Ваньянь Дигунай (Хай-лин-ван, правил в 1149–1161 гг.) предпринял в 1161 г. попытку силой объединить Поднебесную. Попытка эта закончилась катастрофой, а неудавшийся объединитель пал жертвой переворота. Впрочем, на наш взгляд, интересен даже не сам чжурчжэньский бросок на Юг, а его идеологическая подоплёка. Полагают, что Дигунай следовал конфуцианскому тезису «Тот, кто вновь объединит Китай, обеспечит [династии] законность» и лелеял мечту основать такую легитимную китайскую династию (см. [16, с. 253; 95, с. 68–69]). Что касается Си Ся, то это было по существу национальное государство, мало склонное к экспансионизму и довольствовавшееся признанием и «подарками» со стороны Китая. Оно весьма скоро стабилизировалось в тех границах, в которых просуществовало до своего разгрома монголами в 1227 г., и лишь в 1136–1137 гг. несколько приросло территорией в районе озера Кукунор. Американская исследовательница Р. Даннелл высказала обоснованную мысль, что тангутское государство не претендовало на управление «всем под Небом» (см. [91, с. 160]). Вероятно, и тангуты, и чжурчжэни осознавали недостаточность своего военного потенциала и административного опыта для установления собственной власти над всем Китаем, и желания их правителей не шли дальше того, чтобы сравняться по статусу с китайским императором, хотя они усвоили и активно использовали китайское учение о «Сыне Неба» и сопутствующих понятиях политико-философского арсенала Поднебесной. Со своей стороны, Южная Сун тоже была неспособна вернуть себе монополию на власть. В Восточной Азии сложился паритет сил, пока Чингис-хан не уничтожил одно из трёх государств (Си Ся), а его сын Угэдэй (1229–1241) – второе (Цзинь). Южная Сун не сумела извлечь выгоды из разгрома своих соперников и недолгое время спустя тоже погибла в результате слаженных действий монгольских армий и массового дезертирства в китайских войсках. Получается, на первый взгляд, что брать пример монголам было не с кого. В конце концов, всякое заимствование представляет интерес лишь тогда, когда образец подражания доказывает свои преимущества. В случае с монголами это явно было не так. Зачем им было перенимать идеологию побеждённых? Разве сам факт поражения не свидетельствует, в глазах

«варваров», о слабости или даже отсутствии небесной протекции рухнувшей под их ударами династии?

Можно предположить, что необходимую идеологическую систему, легитимировавшую хаганскую власть ссылками на волю Неба, монголы унаследовали от своих предшественников в степях, однако, кто были эти предшественники? Вопрос усложняется тем, что «имперских номадов», пользуясь выражением Л. Квэнтина, в степях не существовало с середины IX в., трансляция централизованной власти прервалась, и образца для подражания не было. Попробуем проследить цепочку, по которой учение об освящённой Небом власти могло передаваться на просторах Центральной Азии. Прежде всего, остановимся на хунну – первом кочевом народе, не только создавшем империю, но и попытавшимся стать вровень со Средним государством. «Культе неба средневековых монголов – наследие хунну», – считает П.Б. Коновалов [44, с. 72]. Исключать такую вероятность нельзя. По мнению П.К. Дашковскогo и И.А. Мейкшана, разработка сакральной концепции власти хунну укреплялась желанием выступать на паритетных началах с Китаем и до какой-то степени могла являться результатом подражания (см. [25, с. 174, 175]). В целом, мы принимаем эту точку зрения как отправную. Надо заметить, что в некоторых деталях хунну даже превзошли ханьский двор: например, размер посылавшихся *шаньюем* китайскому императору писем был больше, чем у приходивших от него (см. [77, с. 336]). Однако, говоря о хуннских изобретениях в области идеологии, важно помнить, что одним из её активнейших разработчиков был китайский перебежчик – евнух Чжунхан Юэ. Если верить китайскому источнику (а хуннских, увы, в нашем распоряжении нет), он-то и научил *шаньюя* титуловаться в переписке с императором «Небом и Землей рождённый, солнцем и луной поставленный, великий шаньюй сюнну» [77, с. 336]. Остаётся лишь удивляться, почему этот чётко прописанный у Сыма Цяня факт столь часто ускользает от внимания исследователей. Его игнорирование приводит порой к возникновению курьёзных гипотез.

Так, Д.Ф. Балдаев в одной из глав своей диссертации, посвящённой происхождению культа Неба в древнем Китае, пытается установить его роль в формировании центрально-азиатского тэнгрианства. Вопреки практически общераспространённой и надёжно обоснованной точке зрения, он доказывает, что источником легитимности власти у хунну были светила, а не Небо, поскольку *шаньюя* якобы ставят на царство солнце и луна (см. [3, с. 105]), как это отмечается в вышеприведённой цитате. Касаясь не только хунну, но и более поздних кочевников, Д.Ф. Балдаев склоняется в пользу значительного идеологического влияния Китая, способствовавшего сложению степных теорий легитимности в ходе создания полиэтнической имперской государственности, причём в своём классическом виде культ Неба появился в Центральной Азии лишь в XII–XIII вв., в период формирования Монгольской империи, и выполнял те же функции, что и в Китае (см. [3, с. 118–119, 127]). В своих рассуждениях автор исходит из постулата, что все кочевые государства до Чингис-хана были моноэтничными и, следова-

тельно, не нуждались в едином, интегрирующем небесном культе, согласно известному изречению Ф. Энгельса: «Единый бог не мог бы появиться без единого царя». Классик, очевидно, прав, но считать все до-чингисовы степные империи моноэтничными нет достаточных оснований.

Обсуждая вероятность заимствований хунну у Китая, Е.И. Кычанов отмечает, что «Трудно избежать китайских параллелей, так же как трудно решить, где здесь возможное влияние, а где общее, идущее из недр восточно-азиатской и центральноазиатской истории» [48, с. 7], и пока отсутствуют свидетельства, которые бы подтверждали основание хуннуской концепции власти *шаньюя* на китайском учении о мандате Неба (см. [48, с. 8]). В другом месте своей монографии автор приходит к заключению, что идеологические основы власти у народов Центральной Азии и у древних китайцев развивались самостоятельно, хотя нельзя исключать взаимопроникновение идей (см. [48, с. 278]). Таким образом, процесс включения в духовную культуру хунну китайских представлений о сакральном характере верховной власти ещё очень далёк от того, чтобы считаться полностью прояснённым.

С III в. до н.э. по середину IX в. н.э. власть в кочевом мире переходила от хунну к сяньби, потом к жуаньжуаням, затем к древним тюркам, а от них – к уйгурам. При этом, по словам академика АН Монголии Ш. Биры, «традиции политических представлений кочевых народов непрерывно передавались от одних народов другим» [8, с. 86]. Весьма немного известно о взглядах на власть сяньби и жуаньжуаней. Конечно, она санкционировалась Небом, но существовала ли какая-либо примесь китайских идей, мы не знаем, хотя в источниках сообщается о наличии при некоторых степных правителях китайских советников. К сожалению, эти народы не оставили ничего подобного испещрённым руническими письменами тюркским стелам. Чрезвычайно интересны перемены в идеологии у осевших на севере Китая потомков сяньбийцев – племени тоба – как яркий образец эволюции политических представлений при переходе от кочевого образа жизни к оседлому в процессе создания мощной империи Северная Вэй (386–534), фактически занявшей место Срединного государства (см. [27, с. 106–120]).

Анализ текста Вэй шу («История [династии Северная] Вэй») позволил М.В. Исаевой заключить, что Северная Вэй занимает в нарисованной там картине мира положение Срединного государства – Чжун-го. Земли к югу от Янцзы получили статус «внешних», а правившие там китайские династии Сун и потом Ци обозначены на основе ортодоксального толкования схемы «девять чжоу» как «островные варвары И» (см. [34, с. 68, 161]). В случае смерти только по отношению к северовэйскому императору применяется термин *бэн* 'рухнул', тогда как правители прочих государств удаивались слов «умер» или «скончался» (см. [34, с. 65]). Императоры Северной Вэй переняли стиль китайской дипломатии и находили себя вправе диктовать правила поведения буквально всему миру: «... добродетели великой династии Вэй в таком же расцвете, [как в свое время] были добродетели династий Чжоу и Хань, благодаря чему она владеет Центральной равниной и даёт указания восьми сторонам света» [57, с. 278]. В 518 г. император Су-цзун (Сяо-мин-ди, 515–528) приказал объявить жуаньжуаням, присланным для подне-

сения дани, указ, в котором выражалось порицание за нарушение этим народом правил поведения, предусмотренных для владений, служащих заслоном Северной Вэй (см. [57, с. 279]). В ответ на просьбу кагана жуаньжуаней Юйчэна о заключении брачных отношений (476 г.), император Тоба Хун II (471–499) изрёк: «Жуаньжуани, подобно диким птицам и зверям, алчны и не помнят о долге» [57, с. 277]. Не обошлось и без известного китайского тезиса «у варваров сердца диких зверей» [57, с. 284], в данном случае опять же адресованного жуаньжуаням. Можно оставить эти высказывания на совести автора *Вэй шу*, но идеологические тенденции, имевшие место в Северной Вэй, позволяют допускать авторство самих тобасцев.

Обильную пищу для размышлений дают древнетюркские материалы. П. Голден полагает, что древнетюркское понятие верховной власти демонстрирует немалое сходство с китайским, хотя было бы ошибкой считать это результатом полного заимствования со стороны тюрков, которые в большей или меньшей мере унаследовали политический и культурный аппарат своих предшественников в степях – хунну, сяньби и жуаньжуаней. Сверх того, многие элементы, типичные как для кочевой, так и для китайской культур, несомненно, были результатом симбиоза (см. [93, с. 48]). Более определённо о происхождении кочевнического и, в частности, тюркского тэнгризма (тэнгрианства) от китайского «универсизма» говорит Л.Ю. Тугушева, разделяющая взгляды на этот предмет Г. Дёрфера и Э. Эсин. «Универсизм» обозначает китайское учение о трёх космических началах, на которых зиждется Универсум: Небе, Земле и Человеке. Л.Ю. Тугушева полагает, что тэнгризм появился изначально как ответвление «универсизма», а в дальнейшем получил самостоятельное развитие (см. [82, с. 144–145, 155]).

Приходится признать, что считать китайцев «духовными учителями» древних тюрков некоторые основания имеются, но, скорее, это будет верно по отношению к тюркам Второго каганата (682–744), чем Первого (551–630), на которых большое влияние оказывали согдийцы. Стремительная экспансия тюрков на Запад во второй половине VI в. обычно объясняется их желанием установить контроль над торговыми путями из Китая в страны Запада, а не жадной к захвату всего мира. Как правило, там они удовлетворялись признанием своего сюзеренитета и получением дани. Что касается восточных тюрков, возродивших своё государство в конце VII в., то в течение полувекового подчинения танскому Китаю их элита приобрела наглядное представление о придворном церемониале и, очевидно, близко познакомилась с политической философией Поднебесной. Возможно, знаменитая «мудрость» каганского советника Тоньюкука (646–724), многократно подчёркиваемая в высеченной в его честь рунической надписи, простекала, в конечном счёте, именно из придворных кругов Китая, к которым он в молодости принадлежал в качестве заложника (см. [36, с. 27–30; 37, с. 202–205; 52, с. 56–73]). О себе он говорит: «Я сам, мудрый Тоньюкук, получил воспитание под влиянием культуры народа табгач» [52, с. 64].

Казалось бы, тюркским каганам не была чужда мысль о господстве над всей землёй. В первой же строке Большой надписи Кюль-Тегина постулиру-

ются поистине глобальные, можно даже сказать, космического масштаба претензии: «Когда было сотворено (*или* возникло)верху голубое небо [и]внизу тёмная (*букв.*: бурая) земля, между [ними] обоими были сотворены (*или*: возникли) сыны человеческие (*т.е.* люди). Над сынами человеческими воссели мои предки Бумын-каган и Истеми-каган» [52, с. 36]. Таким образом, поименованные каганы, сами возникшие неизвестно откуда, были абсолютно легитимными владыками всего человечества. Однако некоторые из «сынов человеческих» проявили непокорность: «Четыре угла (*т.е.* народы, жившие вокруг по всем четырём странам света) все были (им) врагами; выступая с войском, они покорили все народы, жившие по четырём углам, и принудили их всех к миру. Имеющих головы они заставили склонить (головы), имеющих колени они заставили преклонить колени» [52, с. 36]. Таким образом, ойкумена была усмирена. Малая надпись Кюль-Тегина декларирует от имени Бильге-кагана: «Впереди, к солнечному восходу, справа, (в стране) полуденной, назад, к солнечному закату, слева (в стране) полуденной, – (повсюду) там (*т.е.* в этих пределах) живущие (*букв.* находящиеся внутри) народы – все мне подвластны; столь много народов я всех устроил» [52, с. 34]. Подобные мысли высказываются и в тексте Онгинского памятника: «Наш предок Бумын-каган четыре угла (мира) притеснил, повалил, победил, раздавил» [53, с. 9]. Бильге-каган (716–734) заявляет о своих подвигах: «После того как я, благодаря благости Неба, сам воссел на трон, я привёл в порядок и устроил народы четырёх стран [света]» [53, с. 23]. Совершенно ясно, что цитированные утверждения следует понимать в смысле власти тюркских каганов над всеми степными народами, кочевавшими вокруг политического центра каганата – Отюкенской черни, где находилась главная ставка кагана. Ни Китай, ни Иран, ни Тибет, ни Бохай, ни более-менее удалённые от Центральной Азии таёжные народы Сибири не были вассалами древних тюрков. Они просто не рассматривались авторами мемориальных рунических надписей как принадлежавшие к «четырёх странам (углам) света». Такова была тюркская обитаемая вселенная. Функции кагана, как они обрисованы в рунике, сводились к «мироустроению» только в пределах кочевых степей: переселению побеждённых племён, распределению захваченных земель между своими тюрками, «устроению» тюрков на их коренных землях; иными словами, утверждалась забота лишь о своих кочевых сородичах и некоторых полезных иммигрантах, таких как согдийцы (см. [12, с. 81–89; 39, с. 101]). В отличие от своих китайских «коллег», чья благая сила в теории не признавала границ и должна была упорядочивать «всё под Небом»<sup>2</sup>, тюркские властители не были обязаны нести моральную ответственность за весь мир (см. [38, с. 243–244]).

Аналогичными были взгляды уйгуров, перенявших у тюрков эстафету власти в 744 г. Вскоре после 753 г. была высечена так называемая Терхинская надпись, описывающая первые годы правления Элетмиш Бильге-кагана (747–759). Помимо прочего, в ней говорится: «Народы, обитающие впереди [на востоке], там, где восходит солнце, народы, обитающие позади [на западе], там, где восходит луна, народы всех четырёх стран света отдают [мне свои] труды и силы, а мои враги утратили свою долю» [40, с. 41].

Здесь сохранены представления как о структуре географического пространства (четыре страны света), так и о тождестве этих «четырёх стран» со всем обитаемым миром.

Представляется, что горизонты монголов уже в начале XIII в. были значительно шире, несмотря на то, что они тоже маркировались в понятиях суточного хода солнца по небосводу. Однако теперь вместо слов о народах, живших в стороне восхода и в стороне заката, которых каганы подчиняли своей власти, просто идёт речь о всей земной поверхности, причём отнюдь не только покрытой степью. Талантливые чингис-хановы полководцы Джэбэ и Субэдэй передали в Нишапур копию ярлыка великого хана, где говорилось: «Да ведают эмиры, вельможи и подданные, что всю поверхность земли от [места] восхода солнца до [места] захода Господь всемогущий отдал нам. Каждый, кто подчинится [нам], – пощадит себя, своих жён, детей и близких, а каждый, кто не подчинится и выступит с противодействием и сопротивлением, погибнет с жёнами, детьми, родичами и близкими ему!» [70, с. 211]. Угэдэй в письме к венгерскому королю Бела IV (1206–1270) выразил эту же идею: «Я хан, посланник Царя Небесного, которому он даровал власть над землёй: возвеличивать тех, кто мне подчинился, и подавлять тех, кто сопротивляется» [92, с. 16]. Покорным обещалась комфортная жизнь. «Когда силою вечного Бога весь мир от восхода солнца и до захода объединится в радости и в мире, тогда ясно будет, что мы хотим сделать», – извещал французского короля Людовика IX (1214–1270) победоносный хаган Мункэ (1251–1259), опять-таки мысливший глобально [19, с. 176]. В определённом смысле он не лукавил: Монгольская империя действительно не знала сколько-нибудь крупных межэтнических столкновений, а торговые пути стали достаточно безопасны и связали удалённые уголки Евразии. Но начавшиеся вскоре конфликты среди чингисидов свели эти достижения на нет.

Обычно считается, что после крушения Уйгурского каганата в 840 г. в степях наступил длительный период «политического вакуума», когда единого государства там не существовало, и который завершился с объединением Монголии Чингис-ханом. Если принять одну из наиболее обоснованных на сегодня гипотез о миграции монгольских племён на территорию нынешней Монголии, имевшей место как раз в этот период, то получается, что перенимать кочевой имперский опыт им было не у кого, так как разбитые кыргызами уйгуры фактически покинули свои земли и ушли за пределы Монголии, вскоре с монгольских земель ушли и сами кыргызы, а политическое устройство племенных объединений татар, найманов, онгутов, керейтов, меркитов и других кочевников можно считать лишь предгосударственным. По мнению В.В. Трепавлова, «с падением Уйгурского каганата... хунно-тюркская традиция трактовки верховной власти пресеклась» [81, с. 64]. Возможно, это не совсем так. В степях были толкователи старой традиции, но их усилия не шли дальше слов и неудачных попыток её возрождения. Показательна судьба правителя найманов Таян-хана, который, узнав о возвышении Чингис-хана, якобы в гневе произнёс: «Сказывают, что в северной стороне есть какие-то там ничтожные монголишки и что они

будто бы напугали своими сайдаками<sup>3</sup> древлеславного великого государя Ван-хана и своим возмущением довели его до смерти. Уж не вздумал ли он, Монгол, стать ханом? Разве для того существует солнце и луна, чтобы и солнце и луна светили и сияли на небе разом? Так же и на земле. Как может быть на земле разом два хана? Я вот выступлю и доставлю сюда этих, как их там, Монголов!» [43, § 189]<sup>4</sup>. Похоже, что найманский хан считал себя политическим наследником Ван-хана. Судя по эпизоду с попыткой сделать голову Ван-хана объектом поклонения (см. [43, § 189; 69, с. 132]), в стане Таян-хана признавали наличие в керейтском лидере благой силы – харизмы (см. [74, с. 170]). Видимо, теперь, после случайной гибели Ван-хана от рук найманского воина, Таян-хан находил себя единственным достойным избранником Неба, и Монголия должна была принадлежать ему одному. Рассуждая о невозможности сосуществования на земле двух ханов, правитель найманов, вне всякого сомнения, имел в виду лишь территорию, ненамного превышавшую нынешнюю Монголию, где кочевали различные монгольские и тюркские племена, т.е. тогдашнюю центрально-азиатскую ойкумену. Земли Северного Китая, находившиеся под властью чжурчжэньских императоров, а также Тибет, тангутское государство Си Ся, Южная Сун, уйгурские владения на территории Восточного Туркестана и пр. из его геополитической схемы выпадают, как выпадали они и у древних тюрков и самих уйгуров, пока они кочевали по монгольским степям. Жаль, что нам неизвестны политические воззрения Ван-хана, хотя можно уверенно полагать, что и они не отличались особой масштабностью.

Впрочем, необходимо отметить, что кочевники не игнорировали Западный край и систематически стремились утвердить там свое господство. Этот регион занимал важнейшее стратегическое положение, связывая Дальний Восток с Ближним Востоком и Европой. Должное внимание уделили ему и монголы. Согласно О.В. Зотову, «оазисно-кочевое двуединство Монголии и царства Кочо» в Восточном Туркестане являлось геополитическим ядром империи Чингис-хана. Великий хан якобы не стремился к утверждению своего господства в Иране и Китае, а хотел стабилизировать рубежи империи (см. [33, с. 86–94]). Кроме того, любая кочевая империя нуждалась в бесперебойных поставках зерна, для чего кочевники Центральной Азии старались не только урегулировать этот вопрос с Китаем, но и овладеть Таримским бассейном, чтобы управлять оседлыми земледельцами оазисов и присваивать плоды их труда.

Вернёмся ненадолго к уйгурам. Многие историки подчёркивают их сильное культурное влияние на монголов. Письменность, использование печатей, выбор места для закладки столицы империи города Каракорум, некоторое количество политических и религиозных понятий и т.п., – всё это бесспорный уйгурский вклад в становление монгольской культуры и управления в первой половине XIII в., который невозможно отрицать. Но уйгурские *идикуты* даже в лучшие годы по военной мощи и влиянию не могли равняться со своими славными кочевыми предками, да и сам их титул, возможно, был не уйгурским, а басмыльским (см. [54, с. 164]). Гань-

чжоуское княжество окончило свои дни в войне с тангутами ещё в 1028 г., а Турфанское, хотя и просуществовало до 1283 г., но признало зависимость от каракиданей, а в 1209 г., после убийства их наместника, добровольно пришло в подданство к Чингис-хану. Говорить об активном бытовании имперской идеологии в этих осколках Уйгурского каганата едва ли приходится (хотя какая-то память о ней, вероятно, сохранялась: см. легенду о происхождении уйгурского правящего клана у Джувейни (см. [96, с. 53–61])), ввиду чего мы не можем считать уйгуров и только их именно тем звеном, через которое данная идеология была передана монголам от более ранних кочевников. Известная фигура Тататунги – уйгурского хранителя печати у найманского Таян-хана, – который был захвачен монголами и стал служить Чингис-хану, нисколько не даёт оснований приписывать уйгурам абсолютно все культурные достижения монголов в начале эпохи завоеваний. Напомним, что речь идёт, прежде всего, об идеологическом оправдании беспрецедентно широкомасштабных захватнических походов по благословению Вечного Неба. Каких-либо указаний на передачу уйгурскими советниками подобных идей монголам нам не встречалось.

Между тем, строго говоря, никакого «политического вакуума» в Центральной Азии после гибели Уйгурского каганата не наблюдалось: монгольские степи после ухода кыргызов сравнительно быстро попали в сферу интересов киданей, провозгласивших в 916 г. империю и начавших походы на запад вплоть до Джунгарии. Из источников известно, что монголы были союзниками киданей и приносили им дань, а позже вступили на их стороне в борьбу с чжурчжэнями. Эта борьба продолжалась и после гибели Ляо и закончилась в 1234 г. полным крахом Цзинь. Историки, изучающие киданьскую империю, в частности, Г.Г. Пиков, а также те, кто исследует раннюю историю монголов (Л.Л. Викторова и др.), полагают, что монголы немало заимствовали у киданей в области идеологии, мифологии и т.д., и именно оттуда проистекает «акцент на силе и воле Неба», являвшийся отличительной чертой монгольской имперской идеологии XIII в. (см. [63, с. 194; 64, с. 83]). Согласно Г.Г. Пикову, основатель киданьского государства Елюй Абаоцзи (907–926) перенял китайское представление об императоре как о Сыне Неба, получающем на правление небесный Мандат, а из степной традиции он взял идею о мировом правлении, санкционированном Вечным Небом. К. Виттфогель и Фэн Цзя-шэн по этому поводу пишут следующее: «Старая китайская идея, что их император управлял „всем-под-небом“ и что другие страны были их данниками, была заимствована императорами Ляо, но с любопытной модификацией; собственно Китай не классифицировался среди подчинённых государств, разве что от случая к случаю» [110, с. 317]. Таким образом, киданьский император фактически становился наместником Неба на Земле и, следовательно, правителем всех правителей. В результате он получал право творить свой миропорядок и подчинять на вечные времена всё пространство. Соседним народам в этой схеме предназначалась роль потенциальных членов новой империи (см. [63, с. 194; 64, с. 82–83; 66, с. 115]). Не исключено, что, отведи судьба Абаоцзи больше лет, он постарался бы



покорить всю Центральную Азию, но после его смерти вектор киданьской агрессии на долгое время сместился на юг, несмотря на грандиозный образ мир-империи Ляо, который развернул в 929 г. перед его сыном и преемником Дэгуаном (926–947) государственный деятель Елюй Юйчи: «Если они (бохайцы. – *Ю.Д.*) вернутся в свои старые жилища и получают также щедрые дары из дерева, железа, соли и рыбы, они непременно будут жить в мире и наслаждаться своим делом. Впоследствии мы сможем выбрать некоторых [из них] и выдвинуть их охранять наш левый [фланг], тогда как тюрки, дансяны и шивэй помогут нашему правому. Мы сможем благодаря этому сидеть здесь и контролировать Южные страны, объединить весь мир, завершить предприятия, которые не были достигнуты нашими божественными предками, и передать безграничное счастье последующим поколениям» [110, с. 112]. Однако этому плану не суждено было осуществиться. По мнению Г.Г. Пикова, кидани ушли от этноцентрической концепции, но не успели создать мироустроительную. Незавершённость этого перехода от представлений о военном и политическом преобладании к имперскому миропониманию значительно ослабляла киданьское государство (см. [64, с. 103–104]). Несмотря на это, Г.Г. Пиков высоко оценивает значение киданьской империи как образца для подражания у монголов и позже у маньчжуров (см. [65, с. 158]). Кидани сумели наладить систему дуального управления, когда кочевники управлялись согласно кочевым законам, а оседлые жители Ляо – по канонам оседлого (прежде всего китайского) мира. Они не являлись в этом плане новаторами: уже в середине IV в. кочевники-мужуны успешно применили этот принцип в государственном устройстве Ранней Янь (348–370), но особенно больших успехов в его реализации достигла уже упоминавшаяся сяньбийская империя Северная Вэй. Такой метод позволял до некоторой степени сглаживать противоречия между номадно-скотоводческим и оседло-земледельческим хозяйством и создавать более диверсифицированную и, тем самым, более стабильную экономику, чем типичная экономика кочевой империи. После гибели своего государства в 1125 г. восточные кидани оказались в подчинении у своих бывших данников – чжурчжэней.

В монгольских кочевьях киданьские перебежчики появились довольно рано. Уже в 1203 г. к Чингис-хану примкнул Елюй Ахай, служивший цзиньским посланником при ставке кереитского Ван-хана, а немного раньше он в знак своей лояльности и гарантии перехода на сторону монголов оставил у Чингис-хана в заложниках своего младшего брата Елюй Тухуа. Оба киданя вместе со своим патроном «пили грязную воду Бальчжуна» в тяжёлый для него момент, когда он скрывался, разбитый войском Ван-хана, а позже воевали против Цзинь (см. [89, с. 112–122]). И. де Рахевильц полагает, что эти братья, а особенно Елюй Ахай, являлись наиболее влиятельными советниками Чингис-хана по делам Китая до появления при его дворе знаменитого Елюй Чу-цая. Скорее всего, именно Елюй Ахай был ответственен за раннее принятие монголами китайских бюрократических и административных практик (см. [100, с. 112]). В период натиска монголов на Цзинь присутствие в монгольском лагере этих братьев – наследственных лидеров, потомков правящего дома, вероятно, давало ещё остававшимся лояльными чжурчжэнь-

скому императору киданям мощный стимул для дезертирства, чтобы не воевать с Чингис-ханом (см. [100, с. 98]). Вполне возможно, что кидани надеялись восстановить свою государственность его руками.

Однако Чингис-хан едва ли помышлял о реставрации Ляо. Хотя он искал и привлекал к себе на службу отпрысков киданьской императорской фамилии Елюй, никто из них не снискал чести быть возведённым им на восстановленный ляоский престол. Среди неразберихи и хаоса, вызванных монгольскими вторжениями в Цзинь, на землях Северо-восточного Китая было провозглашено ни много ни мало три государства Ляо, самое известное и долгоживущее из которых Восточное Ляо (1211–1220) основал мятежный тысячник чжурчжэней Елюй Люгэ, а два остальных – восставшие против него сподвижники. Елюй Люгэ ввёл девиз правления *Юань-тун* («Начало правления»). Ему хватило благоразумия не принимать императорского титула и не обострять отношений с монголами, но после его смерти это государство было превращено всего лишь в одну из областей Монгольской империи (см. [47, с. 167]). Гениальному монгольскому стратегу были нужны союзники в борьбе с чжурчжэнями, а не потенциальные господа.

Л.Л. Викторова выдвинула перспективную идею, что «Сам Чингис рассматривал себя как законного преемника политического и этнокультурного наследия киданьской империи Ляо, отомстившего чжурчжэням за её разгром» [13, с. 175]<sup>5</sup>. Действительно, власть Чингис-хана как универсального монарха выглядела бы более легитимной, если бы он смог доказать её преемственность от власти не менее высокой. Его собственные предки могли претендовать лишь на правление в некоем объединении монгольских племён – *Хамаг монгол улус*, само существование которого оспаривается многими специалистами. Но даже если оно существовало, то не охватывало всю Монголию. Выступить наследником Ляо – это уже гораздо более серьёзная претензия, на которую он имел, по крайней мере, некоторые, пусть и зыбкие, формальные основания, как потомок союзников киданей. В принципе, нельзя полностью исключать и какое-то отдалённое генеалогическое родство предков Чингис-хана с киданьским двором или, по крайней мере, создание ложной генеалогии, аналогично генеалогии его, не отличавшегося знатностью, отца Есугая, которому, как считают некоторые историки, посмертно было приписано родство с Хугула-ханом для придания в Степи большего авторитета и легитимности самому Чингис-хану (см. [76, с. 56–57]). В своё время преемниками киданьской империи Ляо, а не какой-либо китайской династии, объявляли себя и чжурчжэни (см. [20, с. 19]). Таким образом, возможно, Ляо являлось источником легитимации для династий, претендовавших на власть на землях Северного Китая в рассматриваемую эпоху.

Говоря о киданьском влиянии, невозможно пройти мимо советника Чингис-хана и Угэдэя – прославившегося своей мудростью и гуманностью киданя Елюй Чу-цая (1189–1243), потомка древнего правящего рода. Он был принят монголами на службу ещё весной 1218 г. и сыграл чрезвычайно большую роль в налаживании гражданской администрации на оккупированных землях Северного Китая. Просвещая своих патронов в области налого-

обложения покорённого населения, участвуя в подборе управленческих кадров и разрабатывая придворный церемониал, он, несомненно, знакомил монгольскую элиту с принципами универсального правления, применявшимися в государствах дальневосточного культурного круга. Однако с момента падения династии Ляо прошёл век, и Елюй Чу-цай, родившийся и выросший уже в чжурчжэньском, а культурно – по существу, китайском государстве, вряд ли может считаться носителем собственно киданьской культуры и киданьских политических представлений. Несмотря на бесспорные заслуги этого человека в приобщении монгольских владык к достижениям оседлой цивилизации, он, как истинный конфуцианец по образованию и буддист по вероисповеданию, являлся выразителем не столько киданьской или чжурчжэньской культуры, сколько китайской, тем более что своим родным языком он считал китайский. Даже если бы он или его соплеменники проповедовали перед Чингис-ханом чисто киданьские представления (если вообще можно говорить о бытовании таких представлений в описываемое время), та парадигма власти, которую мы видим у монголов эпохи завоеваний, не является простой репликой киданьской парадигмы. Последняя, как отмечалось выше, более походит на китайскую, и не случайно император киданей Дэгуан даже сумел некоторое время посидеть на троне Поздней Цзинь (936–947) в Далине, тогда как Центральная Азия была всё-таки на периферии киданьских интересов (см. [5, с. 265]). Завоевывать весь обжитой человеком мир кидани, видимо, не собирались, и даже захват Центральной равнины не был их целью (см. [63, с. 195; 99, с. 157–162]), хотя 16 китайских областей в 936 г. отошло к Ляо. В 1042 г. киданьский император Син-цзун (1031–1055) уже не мог ручаться за безусловную победу в случае нападения на Сун (см. [30, с. 146–147]), превосходство которой кидани были вынуждены признать. Не удалось им и сломить тангутов. Фактически, их концепция власти – это концепция регионального лидера, но не более.

Сделаем небольшое отступление. В связи с Дэгуаном нелишне будет затронуть вопрос внешнеполитического протокола, нашедший отражение в императорских (хаганских) указах. Возводя в том же 936 г. на престол Поздней Цзинь свою марионетку Ши Цзин-тана, Дэгуан написал на его имя довольно унижительную грамоту, обильно украшенную выдержками из китайского канона *Шу цзин* («Книги истории»). Преамбула грамоты гласила: «О! Когда впервые начались изменения в природе, вызванные взаимодействием тёмных и светлых сил, под их влиянием появились и правители. Однако воля Неба на царство непостоянна, она поддерживается добродетельными деяниями самих правителей. Поэтому, когда добродетели правителей династии Шан ослабли, засияли добродетели династии Чжоу; когда добродетели династии Цинь пришли в упадок, возвысилась династия Хань. Как в древности, так и в настоящее время нет разницы в связях между действиями людей и волей Неба» [78, с. 86]. Здесь не видно ничего самобытного, киданьского; нет и намёка на «аромат степи». Однако можно ли поручиться, что подобного рода декларации и манифесты, наверняка сочинённые китайскими или сильно окитаившимися придворными знатоками ритуалов, не выглядели в глазах

«варварских» самодержцев всего лишь неизбежной риторикой, к которой сами они не питали ни доверия, ни какого-либо интереса?

В отличие от политической культуры Китая или синизированных режимов, где преамбула (адресант) императорских указов довольно многословная, обстоятельно вводящая в круг понятий традиционной китайской космологии, легендарной истории и политической философии, в степях существовала своя внешнеполитическая традиция, очень явно звучащая в указах великих ханов Монголии. Монгольская преамбула – краткая и чёткая, сразу отсылает к источнику законности требований, т.е. непосредственно к Небу: «Силой Вечного Неба!» Далее обычно следуют ещё две короткие строки, более сложные для истолкования и сейчас имеющие для нас меньший интерес: «Великого благоденствия пламени покровительством великого хана веление наше» (см. [21, с. 132–156; 22, с. 198–218; 23, с. 17–33; 97, с. 131–157; 109, с. 378–413]). О какой бы китаизации мы ни говорили, данное указание на силу Неба сохранилось практически неизменным даже при Юань в императорских эдиктах и на *пайцзах*: «Силою [вечного] Тенгри и величием императора слово наше хуан-цзы Аньси ван'а» [68, с. 61]; «Силою вечного Тенгри и покровительством великого могущества наш императорский указ» [68, с. 65]; и др. Аналогично начинались и указы улусных ханов, например: «Силой высшего Неба, милостью хагана, мой, Аргуна, указ» [109, с. 399]; «Силой вечного Неба, счастьем хагана, мой, Алджигида, указ королю Франции» [109, с. 400]. Прямой аналогии монгольскому адресанту ни в китайской, ни в кочевой политической культуре не прослеживается. Возможно, это связано с утратой соответствующих документов, но можно также предположить, что аналогов и не существовало, и перед нами – подлинно монгольская инновация. Если бы удалось доказать истинность сделанного предположения, можно было бы говорить об особой, монгольской политической традиции.

Когда она обнаружила себя? Грамота, выданная в 1223 г. Чингис-ханом даосу Чан-Чуню (о нём ниже) имеет более короткий адресант, состоящий всего из одной строки и на современный русский язык переводящийся как «Чингиса императора повеление» (см. [23, с. 22; 62, с. 374–376]). Велика вероятность того, что переписку с Чан-Чунем вёл находившийся в это время при хаганской особе Елюй Чу-цай, и он же составил текст грамоты (см. [101, с. 32–33]). Ссылок на силу Неба здесь нет. Аналогичен адресант в грамоте хагана Угэдэя (1229–1241) от 1235 г. (см. [23, с. 23]). Допустимо думать, что автором (или редактором) грамоты и в этом случае был всё тот же Елюй Чу-цай, верой и правдой служивший Угэдэю, как ранее он служил его отцу. П. Рачневски утверждает, что рассматриваемая формулировка вошла в употребление при Хубилае, остро нуждавшемся в идеологическом укреплении своей власти (см. [103, с. 150]), однако, ссылки (причём на тюркском языке) появляются впервые в письме хагана Гуюка (1246–1248) папе римскому Иннокентию IV в 1246 г.<sup>6</sup> (кстати, уже после смерти знаменитого киданьского советника, последовавшей в 1243 г.), и в дальнейшем становятся обязательными. Их происхождение нам пока неясно, но китайское влияние здесь представляется маловероятным. Монгольский адресант

вполне соответствует тому, что писал о высказываниях монголов о Небе сунский посол Пэн Да-я: «Они [чёрные татары] в обычных разговорах всегда говорят: „Полагаюсь на силу и мощь бессмертного Неба и на покровительство счастья императора!“ Если имеется дело, которое они хотят [совершить], то тогда говорят: „Пусть Небо сделает таким-то образом!“ Если есть дело, которое уже совершено кем-то, то тогда [он] говорит: „Небо знает!“ Нет ни одного дела, которое бы не относили к [влиянию] Неба – [так делают все] от владетеля татар, до его подданных, и никак иначе» [86, с. 46–47]. Следовательно, можно полагать, что и апеллировали монгольские владыки отнюдь не к китайскому Небу – *тянь*, а к своему – *тэнгри*.

Не вполне также ясно, какими словами начинались указы древних тюрков. Очевидно, что в сношениях со степными племенами они передавались устно гонцом, и пространные вводные слова, скорее всего, были просто неуместны. В самом деле, кажется очень сомнительным, чтобы тюркские каганы прибегали к китайским риторическим «украшениям» в своих обращениях к подвластным кочевым вождям или народам, обитавшим за пределами дальневосточного культурного ареала, тяготевшего к Китаю. В посланиях же к китайским императорам они не забывали подчеркивать своё небесное происхождение, но упоминали ли они силу Неба, доступные источники не сообщают. Вот как, например, начал своё письмо императору династии Суй каган Шаболио (582–587) в 584 г.: «В лето Чень в десятый день девятого месяца рождённый Небом великий Тукюе, мудрейший и святейший в поднебесной Сын Неба Или Гйюлу-ше Мохэ Шыболо-хан посылает грамоту императору великого Дома Суй» [9, с. 237].

Итак, мы приходим к выводу, что ни Цзинь, ни Ляо, ни тем более Си Ся не посягали на весь мир. Иное нужно сказать о монголах. Каждому, кто хотя бы немного знаком с их историей, известно убеждение монгольских хаганов в том, что Небо отдало в их руки всю землю. Поэтому, с их точки зрения, всё под солнцем принадлежало монголам и всякий, кто сомневался в этом, заслуживал смерти. Хотя в данном случае мы можем констатировать универсализм, подобный китайскому, где кроме единственного цивилизованного государства – Китая на земле живут лишь «варвары», от которых следует добиваться подчинения единственному легитимному монарху – китайскому императору, а санкционирует этот порядок вещей само Небо, сходство исчерпывается, когда дело касается целей и методов проведения воли Неба на Землю. В теории, китайский Сын Неба распространял небесный порядок посредством своей благой силы *дэ*, совершенствуя себя в гуманном управлении и «любя живое» (*хао шэн*). Идея приведения «варваров» к покорности силой была отброшена ещё при Ранней Хань (206 до н.э. – 8 н.э.), хотя иногда и принималась на вооружение опять, как, например, в начале правления Танской и Минской династий. Монголы тоже не мирились с существованием независимых государств, но насаждали волю Неба, как они её понимали, «огнём и мечом». Ещё более разительно различаются цели «мироустройства». Если китайский император должен был бескорыстно нести всему сущему благоденствие и гармонию, то монгольский хаган был озабочен, в первую очередь, подчинением всего и вся интересам собственной династии. Рашид ад-Дин вложил в уста

Чингис-хана откровенно «варварскую» сентенцию: «[Величайшее] наслаждение и удовольствие для мужа состоит в том, чтобы подавить возмущившегося и победить врага, вырвать его с корнем и захватить всё, что тот имеет; заставить его замужних женщин рыдать и обливаться слезами, [в том, чтобы] сесть на его хорошего хода, с гладкими крупами меринов, [в том, чтобы] превратить животы его прекраснотеликих супруг в ночное платье для сна и подстилку, смотреть на их розовощекие ланиты и целовать их, а их сладкие губы цвета грудной ягоды сосать!» [70, с. 265]. Неспроста Монгольскую империю расценивают обычно как родовую собственность чингисидов.

В политической философии Поднебесной различались два варианта реакции внешнего мира на благотворное влияние китайского императора: нормативный ответ *зуй шунь* («предаться власти [императора], сообразуясь [с мировым законом]») и аномальный *ни мин* («идущие против воли Неба»). К последним было необходимо применить силу, после чего их определяли как *зуй сян* («предавшиеся власти в результате капитуляции»); позже за особые заслуги их могли переквалифицировать в категорию *зуй шунь*. Иных вариантов не предусматривалось (см. [56, с. 42–43]). Эта схема принципиально близка монгольской классификации народов и стран, в которой, как известно, тоже насчитывалось лишь две категории: покорившиеся и взбунтовавшиеся. Ни союзников, как равных, ни нейтральных стран в картине мира монголов имперской эпохи не было. Аналогично китайскому универсализму, монгольский универсализм последовательно не признавал существование независимых государств. Важно то, что «бунтовщики» могли даже и не слышать о монголах и их великом хане – всё равно, на них смотрели как на нарушителей мирового порядка, осмелившихся бросить вызов самому Небу (ср. китайское *ни мин*). Уберечь их от монгольского меча могло только своевременное, по первому же требованию, изъявление покорности. Вынужденно-добровольное, как выбор меньшего из зол, подчинение правителей Чингис-хану или кому-то из его преемников внешне мало отличается от их подчинения китайскому императору. Чингис-хан не раз говорил, что он «наставлял на путь истинный» другие народы, однако, чаще всего для этого была нужна война. Китайская доктрина тоже предусматривала жёсткие меры как крайнее средство, но в норме должно было быть иначе: «преобразившись» и обретя «искренность» (*чэи*), «варвары» сами съезжались отовсюду к Сыну Неба, чтобы эту «искренность» выразить (см. [56, с. 45–46]). При этом идеология универсального монарха, который правил «народами всех языков», обеспечивала монгольского владыку даже большей легитимностью руководить всем миром, чем китайского императора, который не имел возможности распространить свою власть на Индию и Тибет (см. [92, с. 55]).

В китайском учении о Сыне Неба его посредническая роль между Небом и Землей была актуальна всегда, начиная с момента своего появления в эпоху Чжоу. Поднебесная не могла существовать без такого посредника. В степях же понятие о поставленном Небом кагане актуализировалось в периоды централизации власти. Среди кочевниковедов практически общепризнано, что номады не нуждаются в государстве и верховном вожде для

осуществления своего обычного хозяйственного цикла. Потребность в предводителях появляется в случае угрозы нападения или для организации набегов на соседей. Тэнгрианское мировоззрение требует наличия посредника в сношениях с Небом – кагана, тогда как шаманистическое вполне без него обходится. Можно указать ещё на много исторически обусловленных несовпадений между Китаем и Степью в идеологии, внешней и внутренней политике, не говоря об экономике и военном деле.

В то же время, идея не то чтобы мирового господства, но даже безраздельной власти в степях не была «врождённо» монгольской. Она вообще не этнична. В течение нескольких десятилетий монгольские ханы занимали сравнительно скромное место в степной иерархии, будучи вынуждены мириться с наличием более сильных или примерно равных по силе соперников из других народов – татар, кереитов, найманов и других, не говоря уже о цзиньских Алтан-ханах. Можно лишь гадать, витали ли в политически раздробленной Центральной Азии идеи единоначалия, сохранялась ли память о великих империях прошлого и о правителях, которым подчинялась вся степная ойкумена<sup>7</sup>. В условиях, когда не было единства, имперская идеология, по-видимому, была обращена скорее в прошлое, чем в будущее, хотя это вовсе не значит, что в кочевом обществе не хватало честолюбивых лидеров. Конечно, они были. Просто амбиции необходимо подкреплять силой оружия. Степные лидеры не имели достаточно сил, чтобы претендовать на господство над всей Центральной Азией, не говоря уже о чём-то большем, пока из их среды не вышел талантливый политик и полководец Чингис-хан, о котором настал черёд поговорить отдельно. Исследователи более или менее единодушны во мнении, что первое время он не помышлял о мировом господстве и вёл себя как обычный, хотя и весьма удачливый, кочевой вождь. Он мог бы создать кочевую империю – и он её создал, но не остановился на этом, а выступил с претензией на абсолютную власть. Считается, что эту амбициозную мысль ему внушил шаман (?) Тэб-Тэнгри (Кокочу) – сын хонхотанского Мунлика. Он вошёл в доверие к Чингис-хану, пророча ему великое будущее, и утверждал, что Вечное Небо дарует ему власть над всеми народами. Эта информация имеет для нас чрезвычайно большое значение, но, к огромному сожалению, остаётся неизвестным, откуда появились такие мысли в голове самого Тэб-Тэнгри (если, конечно, они не были ему приписаны *post factum*), и что именно он понимал под «поверхностью земли», дарованной Небом Чингис-хану. Если ответ на последний вопрос представляется более или менее очевидным – весь обитаемый мир, то о традиции, выразителем которой выступил Тэб-Тэнгри, можно только догадываться. Считается, что этот человек обладал сверхъестественными способностями, а его влияние на Чингис-хана было очень большим: «Обычай его был таков, что он раскрывал тайны, предсказывал будущие события и говорил: „Бог со мною беседует, и я посещаю небо!“. Он всегда приходил к Чингиз-хану и говорил: „Бог повелел, чтобы ты был государем мира!“. И чингиз-ханов прозвание ему дал он, сказав [при этом]: „Повелением бога имя твое таково должно быть!“... У Тэб-Тэнгри вошло в привычку в [самое] сердце зимы, в местности Онон-Кэрүлэн, одной из самых холодных [местностей] тех областей,

садиться голым на лёд. От тепла его [тела] замерзшая вода растаивала, и от воды поднимался пар<sup>8</sup>. Монгольское простонародье и отдельные лица говорят, – и [это] стало общеизвестным, – что он ездил на небо на белом коне. [Разумеется], [всё] это – несообразности и враньё простых людей, но он владел каким-то обманом и притворством; с Чингиз-ханом он говорил дерзко, но так как некоторые [его слова] действовали умиротворяюще и служили поддержкой Чингиз-хану, то последнему он приходился по душе» [69, с. 167; 70, с. 253; 96, с. 39]. Однако о состоянии шаманского транса сведений нет, поэтому мы считаем более обоснованным искать источник этих представлений не столько в личности самого Тэб-Тэнгри, сколько в тех политических силах, которые за ним, возможно, находились. «Сокровенное сказание» и «Сборник летописей» Рашид ад-Дина однозначно изображают его алчущим власти. Ввиду скудости данных, в настоящее время утверждать что-либо более определённое нельзя, но можно не сомневаться, что взгляды самого Чингиз-хана на власть претерпели в ходе его политической карьеры весьма существенную эволюцию не в последнюю очередь благодаря влиянию подобных незаурядных людей того времени.

Спор о том, вынашивал ли Тэмучжин мечту стать универсальным монархом с самого детства или жизненные обстоятельства сделали его основателем гигантской империи помимо его желания, вряд ли сможет когда-либо завершиться убедительной победой одной из сторон. То, что он был рождён по изволению Вечного Неба, да ещё сжимая в кулачке сгусток крови, – всего лишь позднейшие легенды. Официальное признание своих соплеменников он впервые приобрёл только в 1189 г., когда знатные борджигины Алтан и Хучар с предводителем чжуркинцев Сача-беки поставили его ханом. Как хорошо известно, это положение в кочевом обществе описываемой эпохи мало что гарантировало его обладателю. Не принесло оно славы или безопасности и Тэмучжину. Впоследствии, укоряя своих протеже, он утверждал, что не стремился к власти и уступил их настоятельной просьбе. Но отказ мог быть и ритуальным. Известно, что и кидани в ходе ритуала инаугурации тоже сначала отказывались от трона в пользу своих «более достойных» родственников, ссылаясь на свое слабое *дэ*, как поступали и китайские императоры (см. [110, с. 221]).

За помощь в избиении татар Тэмучжин получил от цзиньцев звание пограничного чиновника-военачальника *джаутхури*, нечто вроде европейского сотника. Участвовавший в этой же кампании керейтский вождь Тоорил обрёл гораздо более высокий титул *вана*, что, в принципе, соответствовало его реальному влиянию в степях, и стал зваться Ван-ханом. Тоорил и отец Тэмучжина Есугай были побратимами, поэтому «усыновление» Тэмучжина Тоорилом кажется шагом довольно последовательным. В обличительном послании, направленном керейтскому хану после предательского нападения, Тэмучжин называл его «мой хан и отец» (см. [43, § 177]). Вряд ли это только дипломатическая вежливость. Таковым было соотношение их сил, но продлилось оно не долго. Тэмучжин не только избавил себя от этого неблагодарного «отца», но время спустя сам обрёл первого названного «сына» – уйгурского *идикута* Барчука Арт-тегина, за которого выдал свою дочь.



Брачные союзы, где имела значение не любовь, а политика, недвусмысленно демонстрировали субординацию породняющихся правящих домов. Очень строго за этим следили в Китае, где император приравнялся к отцу большой семьи. Отдать принцессу за какого-либо правителя означало приобрести над ним старшинство и политическое превосходство, какое в теории тесть имеет над зятем. Поэтому китайские династии при заключении мира с усилившимися «варварами» посылали им принцесс (как правило, не настоящих), но сами невест от «варваров» не принимали. Такие союзы назывались «союзами мира и родства» (*хэцин*). В случае с Барчуком Чингис-хан осознанно или неосознанно последовал этому правилу, но годом ранее, в 1210 г., он нарушил его, взяв себе в жёны дочь тангутского императора Ань-цзоаня (1206–1211), когда тот был вынужден заключить с монголами мир. Позже он нарушил его ещё раз, когда женился на дочери чжурчжэньского Ваньянь Сюня (Вэйшао-вана), к которому не питал ни малейшего уважения (см. ниже). Эти отклонения объясняются тем, что династические браки монголов преследовали цель включения в состав «своего» социума чужаков, причём не только тех конкретных индивидуумов, которые получали в жёны монголку, а всей стоявшей за женихом социальной группы. Заключение браков являлось одним из символов превращения «мятежников» в «просто людей». В отличие от китайской системы родства, статус тестей и зятьёв в монгольской империи не имел принципиальных различий: в конце концов, и те и другие подчинялись Чингис-хану и его «золотому роду» (см. [73, с. 28–38]). Поэтому брачные связи воцарившейся в Китае монгольской династии Юань были уникальными: из всех династий только она (да ещё маньчжурская Цин) поддерживала браки с иноплеменниками (см. [111, с. 31]). Это даёт нам дополнительные основания думать, что если Чингис-хан и следовал китайскому образцу, то довольно произвольно. Для кочевого вождя дочь разбитого противника представляла собой престижный трофей. Китайцы объясняли это совершенно иначе, как знак вассалитета (см. [108, с. 7]).

По-видимому, древние тюрки Второго каганата придерживались стандартов Поднебесной более строго (некоторая китаизированность их элиты не вызывает особых сомнений: она проявляется в структуре элитных похоронно-поминальных комплексов, использовании некоторых элементов китайской символики власти и др.) либо интересующая нас информация просто не сохранилась, а сохранившаяся допускает различное толкование. В руническом памятнике, где речь идёт о погребении и оплакивании Кюль-тегина, Бильге-каган называет владетеля соседнего государства своим сыном: «От народа „десяти стрел“ и от сына моего, кагана тюркешского, пришли Макрач, хранитель печати, и хранитель печати Огуз-Бильге» [52, с. 43]. Поскольку Кюль-тегин был похоронен в ноябре 731 г., каганом тюркешей в это время был Су-лу (Сулук, 717–738), следовательно, Бильге говорит о нём. Су-лу поддерживал с восточными тюрками мир и дружбу и был женат на дочери их кагана. В принципе, он мог быть и зятем Бильге. Теоретически, брачная связь давала право Бильге-кагану называть Су-лу «сыном» (в смысле «зятем»), но более вероятно, что здесь имелся в виду вассальный статус последнего, на что указывают китайские хроники. К такому выводу склоняется большин-

ство исследователей<sup>9</sup>. При этом письма императоров Тан восточно-тюркским каганам адресовались «Моему сыну, кагану тюрков» [98, с. 377–380].

Летом 1204 г. монголы разбили найманов, их хан Таян погиб. Тэмучжин имел разговор с хранителем золотой найманской печати Татагунгой. В передаче *Юань ши* («Истории [династии] Юань»), предводитель монголов сказал многозначительную фразу: «Люди и земли Таяна – всё *вернулось* (курсив наш. – *Ю.Д.*) ко мне» [49, с. 76]. Когда у Тэмучжина в Монголии практически не осталось реальных соперников, курултай 1206 г. вновь возвёл его в ханское достоинство и наделил его титулом Чингис-хана, под которым он и прославился в истории. В 1210 г. он отказался признавать власть Цзинь, открыто бросив вызов цзиньскому послу, а на следующий год начал против империи военные действия. По-видимому, походы монголов против Цзинь в 1211–1215 гг., как и на тангутов вплоть до 1226 г., хотя и отличались большими масштабами и мощью, ещё не преследовали захватнических целей, и могут быть квалифицированы как грабительские набеги в духе степной традиции. Взятые города и крепости после ограбления и убийства населения бросались на произвол судьбы и после ухода монголов возвращались в руки прежних хозяев. Можно полагать, что в стане кочевников ещё не было достаточно влиятельных советников из числа бывших китайских (киданьских, чжурчжэньских) чиновников, способных эффективно воздействовать на умы Чингис-хана и его приближённых, или великий хан ещё не готов был воспринять новые политические доктрины, открывавшие перед ним путь к ничем – кроме Вечного Неба! – не ограниченной власти. Вместе с тем, он, очевидно, не считал (либо не желал считать) взошедшего на цзиньский престол Ваньянь Сюня (1209–1213) легитимным монархом, что делало оправданной войну против него. Узнав о его воцарении, Чингис-хан якобы плюнул в сторону юга и произнес: «Я считаю императором в Срединной равнине того, кто отмечен Небом. Но ведь этот же является заурядным и робким, как такому кланяться!» [35, с. 148–149].

В начале лета 1215 г. после почти годичной осады пала Средняя столица «Золотой империи» – Пекин. С этого момента политика монголов в отношении Цзинь кардинальным образом меняется. Они уже не довольствуются грабежом и ослаблением врага, а приступают к захвату его земель, чем занялся назначенный в 1217 г. *го-ваном* прославленный полководец Мухали. По-видимому, следует признать основной причиной перехода Чингис-хана от обычной степной стратегии приграничного грабежа к аннексии земель и полному разрушению соседнего государства настоячивые советы киданей, а его слова о мести чжурчжэням за погубленных предков – не более, чем пропаганда, доступной разумению его кочевых сторонников. Кто как не кидани был горячо заинтересован в гибели Цзинь, лишившей их власти на их собственных территориях? Великий хан к тому времени, очевидно, уже воспринимал мир гораздо более широко, чем прочие степные суверены до него, и править Степью не значило для него править миром. Подтолкнуть Чингис-хана к войне не грабительской, а войне на уничтожение можно было, внушив ему, что между ним и Небом ещё находится явно мешающая фигура чжур-

чжэньского императора. Думается, сделать это было несложно, так как для монголов рубежа XII–XIII вв. Цзинь, скорее всего, была именно Срединным государством, тогда как «настоящее» Срединное государство – Южная Сун – могло казаться им далёкой южной окраиной мира. Поэтому занять место цзиньского монарха могло означать занять центр Вселенной. Для этого даже не нужно было перемещать двор в какую-то из пяти столиц чжурчжэньского государства, достаточно лишь искоренить клан Ваньянь. Возможно, примерно так учили Чингис-хана его киданьские советники, число которых умножалось по мере того, как дела в Цзинь становились всё хуже. Вряд ли им стоило больших усилий «подарить» Чингис-хану Мандат Неба, который выпал из рук чжурчжэней. Монголы были родственны киданям по языку, и те и другие имели опыт кочевой жизни и, по китайским понятиям, являлись «варварами». Монгольская культура, во всяком случае, изначально, была киданям ближе, чем китайская или чжурчжэньская. Если когда-то Небо даровало им свой Мандат, то почему же теперь оно не могло дать его монголам? Надо полагать, не безмолвствовали и перешедшие на сторону Чингис-хана китайцы, без малого век желавшие смыть чжурчжэньской кровью «позор годов Цзин-кан»<sup>10</sup>, но, в отличие от киданей, им было гораздо труднее согласиться с тем, что Небо дало свой единственный Мандат на правление «варвару» по прозвищу Чингис. Это категорически противоречило многовековому китайскому представлению о природе небесного Мандата, которого мог удостоиться лишь накопивший силу *дэ* гуманный и совершенный житель Поднебесной, но никак не пришедший с севера дикарь, ненасытный в своих примитивных желаниях и обгащённый кровью невинных людей. За невозможно точно установить, чьи конкретно уста – киданьские или китайские – громче других взывали к универалистским амбициям Чингис-хана, мы считаем эти мировоззренческие этнические различия достаточно весомыми, чтобы склоняться в пользу киданей.

Однако сначала Чингис-хан поступил вполне в русле «варварской» традиции, предложив (в *Юань ши* сказано «повелев») Ваньянь Сюню провести границу по Хуанхэ, то есть обошёлся с Цзинь даже более милостиво, чем сами чжурчжэни по договору 1141–1142 гг. поступили при разделе Срединной равнины с Южной Сун, сделав пограничной рекой протекающую ещё южнее Хуайшуй. Сверх того, он повелел ему снять с себя императорский титул и впредь называться Хэнаньским ваном (см. [35, с. 154]). Разумеется, тот не согласился, и война возобновилась. В 1222 г. монгольский владыка в ультимативной форме повторил эти требования и опять безрезультатно (см. [35, с. 159]). Вполне может быть, что тогда Чингис-хан ещё не думал посягать на территории южнее Хуанхэ и даже добивать чжурчжэньскую правящую династию в случае её безоговорочного подчинения. Ещё труднее представить, что он имел какие-то виды на земли Южной Сун, хотя кажется очень вероятным, что если бы он дожил до победы над чжурчжэнями, то не преминул бы двинуть свои войска дальше на юг, как оно, собственно, и произошло уже без его участия, но точно в соответствии с логикой развития имперской идеологии победоносных монголов.

«Золотая империя» ещё не была уничтожена, когда далеко на Западе наметился новый объект для монгольской агрессии – государство Хорезмшахов-Ануштегинидов. Неразумное поведение его главы Ала ад-Дина Мухаммада (1200–1221), допустившего гибель монгольского каравана в Отраре в 1218 г., и затем отдавшего приказ казнить монгольского посла, явившегося с целью выяснения причин такого недипломатического акта, спровоцировало кровопролитную войну, завершившуюся полным разгромом Хорезма. В арабо-персидских источниках, равно как и в «Сокровенном сказании», вся вина возлагается на хорезмшаха и его отрарского наместника Инал-хана, хотя нельзя сбрасывать со счетов вероятность того, что «Отрарская катастрофа» была разыграна по сценарию самого Чингис-хана, искавшего благовидный предлог для вторжения (см. [80, с. 94–104]). Источники изображают монгольского хана дружелюбным соседом. Даже ненавидевший его Джузджани в своём сочинении «Насировы разряды» не умолчал о миролюбивых словах, которые тот якобы передал через сейида Баха ад-Дина ар-Рази хорезмшаху Мухаммаду в 1215 г. из-под стен Пекина: «Я – владыка Востока, а ты – владыка Запада! Пусть между нами будет твёрдый договор о дружбе и мире, и пусть купцы и караваны обеих сторон отправляются и возвращаются, и пусть дорогие изделия и обычные товары, которые есть в моей земле, перевозятся ими к тебе, а твои, в таком же порядке, пусть перевозятся ко мне» (цит. по [11, с. 132]). Если эти слова действительно принадлежали Чингис-хану, то ни о каких его претензиях на всемирное господство говорить вроде бы не приходится: он расценивает хорезмшаха как равного. Трудно судить, были ли они искренними. Возможно, в тот момент великому завоевателю и впрямь было не до Хорезма. Примечательно, однако, что в нарисованной им геополитической картине отсутствует не только Цзинь (с этим продемонстрировавшим свою несостоятельность государством вроде бы можно было уже не считаться), но даже Южная Сун! Нет в ней ни всё ещё сильной тангутской державы, нет Кореи, Тибета. Не означает ли это, что Чингис-хан просто не принимал во внимание те страны, которые лежали за пределами великого степного пояса Евразии, и что его «вселенная» в те годы ограничивалась кочевым миром и его ближней периферией? Тогда провозглашение себя «владыкой Востока» выглядит совершенно естественным. Напомним, что описываемые события происходили в 1215 г., когда характер войны против чжурчжэней ещё не изменился. Конечно, фраза о разделе сфер влияния могла быть и риторическим штампом, ведь не мог же Чингис-хан назвать себя «владыкой Востока, за исключением тангутов и Хэнани». Аналогично и хорезмшах не являлся владыкой всего Запада, и Чингис-хан должен был знать об этом.

Три года спустя в Монголию из Хорезма прибыл караван с купцами Ахмадом Ходженди, Ахмадом Балчихом и сыном эмира Хусейна и, совершив торговые операции, благополучно вернулся обратно. Ответный караван, посланный Чингис-ханом, привёз Ала ад-Дину Мухаммаду богатые дары и письмо, хотя и выдержанное по-прежнему в миролюбивом тоне, но совершенно иначе расставлявшее акценты: «От меня не скрыто, как велико твоё

дело, мне известно и то, чего ты достиг в своей власти. Я узнал, что твоё владение обширно и твоя власть распространилась на большинство стран земли, и поддержание мира с тобой я считаю одной из своих обязанностей. *Ты для меня подобен самому дорогому моему сыну* (курсив наш. – Ю.Д.). Не скрыто и для тебя, что я завладел Китаем и соседними с ним странами тюрков и их племена уже покорились мне. И ты лучше всех людей знаешь, что моя страна – скопища войск и рудники серебра и в ней столько [богатств], что излишне искать какую-либо другую. И если сочтёшь возможным открыть купцам обеих сторон путь для посещения, то это [было бы] на благо всем и для общей пользы» [61, с. 73]<sup>11</sup>. Во-первых, Чингис-хан вместо заявлений о своей власти над всем Востоком упоминает Китай и «страны тюрков», что гораздо ближе к реальности. При этом он признаёт за Ала ад-Дином Мухаммадом владение «большинством стран земли». Во-вторых, он называет хорезмшаха своим сыном. В этой короткой фразе можно усмотреть реминисценцию многовековой китайской доктрины мироустройства, не допускавшей мысли о существовании правителей, чей статус был бы равен статусу китайского императора. Как правило, правители соседних государств считались его вассалами, и лишь военным путём они могли добиться права называться его сыном, племянником или даже младшим братом. В редких случаях император бывал вынужден на какое-то время отказаться от претензий вселенского монарха и признать своё более низкое положение. В данном случае мы можем допустить применение Чингис-ханом китайского дипломатического протокола. Такое позиционирование Чингис-ханом себя по отношению к хорезмийскому правителю позволяет предположить, что уже к 1218 г. у него сложилось представление об особенной, быть может, даже уникальной роли, возложенной на него Вечным Небом. Вряд ли можно считать случайным совпадением тот факт, что именно в этом году при дворе «Потрясателя вселенной» появился Елюй Чу-цай.

По-видимому, по значимости влияния на мировоззрение Чингис-хана в рамках обсуждаемых нами проблем после Тэб-Тэнгри следует поставить именно Елюй Чу-цай, который в силу своего положения при хаганском дворе не мог не просветить своего господина по части той высокой роли, которая ему отведена решением Неба. Сам Чингис-хан к тому времени, похоже, был вполне готов к признанию за собой особой мироустроительной миссии. В 1222 г. Елюй Чу-цай составил календарь и в памятной записке к нему вновь повторил мысль, что за завоевания Чингис-хана ответственно Небо, ибо такие подвиги невозможно осуществить лишь человеческими усилиями. По И. де Рахевильцу, эти аргументы укрепляли веру Чингис-хана в своё предназначение и усиливали его желание захватить всё, что есть под Небом (см. [101, с. 33–34]). Возможно, вступил в действие механизм обратной связи: военные успехи окрыляли и порождали уверенность великого хана, его полководцев и простых воинов в небесном благоволении и помощи, а непоколебимая вера, делая их ещё более решительными и отважными, позволяла ставить более сложные задачи и вела монголов к новым и новым победам. Этот процесс продолжал набирать силу и после смерти Чингис-хана (1227 г.). Завещал ли он своим потомкам подчинить весь мир – вопрос не простой. Плано

Карпини написал в своём отчёте о поездке в Монголию: «Замысел татар состоит в том, чтобы покорить себе, если можно, весь мир, и об этом, как сказано выше, они имеют приказ Чингисхана» [67, с. 62]. Однако существовал ли такой в приказ в реальности, неизвестно. Его первое упоминание в «Истории монголов», к которому в дальнейшем Плано Карпини отсылает своего читателя, сделано в довольно сомнительном контексте, в конце так называемого «Романа о Чингис-хане» (см. [67, с. 48]). Если в Монгольской империи действительно циркулировала информация об этом приказе, то, во-первых, она могла иметь более позднее происхождение и к самому Чингис-хану отношения не иметь, а во-вторых, опять же не ясно, что в нём понималось под «всем миром». Ко времени путешествия папского легата границы монгольской вселенной наверняка значительно расширились по сравнению с эпохой Чингис-хана благодаря как военным походам, так и контактам с посланцами из других стран. Захват этих стран, надо полагать, планировался, но Чингисхан уже не был к этому причастен. Можно вполне доверять информации о его распоряжении разорить догта государство тангутов, на территории которого его настигла смерть: «Вы не объявляйте о моей смерти и отнюдь не рыдайте и не плачьте, чтобы враг не проведал о ней. Когда же государь и жители Тангута в назначенное время выйдут из города, вы их всех сразу уничтожьте!» [70, с. 233]. Есть также указания на то, что перед смертью Чингисхан наказывал искоренить Цзинь, что и было исполнено (см. [86, с. 77]). Вероятно, именно империя чжурчжэней имела в виду под «Поднебесной» в «Стеле на пути духа его превосходительства чжун-шу лина Елюй [Чу-цая] Сун Цзычжэня, где говорится: «Гай-цзу (т.е. Чингисхан), давно стремившийся овладеть Поднебесной, когда-то справлялся о близких родственниках дома Ляо...» [59, с. 70]. Но достоверных сведений о его завещании подчинить «всё под Небом» нет. Мы полагаем, что мысль о безраздельной власти монголов над всей землёй, зародившаяся в голове Чингис-хана, окончательно сформировалась при дворе Угэдэя сразу после полного разгрома чжурчжэньского государства или незадолго до этого события. Хорошо раскрученный маховик войны требовал новых походов. Стекавшиеся в Монголию награбленные богатства стали для монгольской экономики подобны наркотику, без которого она не могла больше существовать, что стало очевидным уже в годы правления Угэдэя и превратилось в суровую реальность при Юань. Курултай 1234 и 1235 гг. перевели эту мысль в практическую плоскость, результатом чего явилось порабощение народов Поволжья и русских княжеств, походы в Европу, захват Ирана и Закавказья, уничтожение Багдадского халифата, подчинение всей территории Китая, установление протектората над Тибетом, военные кампании в Юго-восточной Азии и попытки поставить на колени Японию.

Несколько слов необходимо сказать о религиозном факторе. Известно, что в окружении Чингис-хана находились адепты различных религий, каждый из которых мог, в принципе, оказывать влияние на своего покровителя, ссылаясь на волю христианского Бога, Аллаха или Будды, а все три религии, как мировые, отнюдь не замыкались какими-либо административными или географическими границами и в вопросах власти давали божьему избранни-

ку весьма широкие полномочия. Согласно Г. Франке, религии, с которыми монголы сталкивались в покорённых государствах, играли выдающуюся роль в легитимации их власти (см. [92, с. 7]). К сожалению, источники оказались совсем немногословны в отношении интереса, который Чингис-хан проявлял (или не проявлял) к этим религиям, но донесли яркие свидетельства его интереса к даоскому учению. Едва ли великий завоеватель захотел на склоне лет найти какие-то натурфилософские обоснования своей власти. Причина, по которой он вызвал в свой походный лагерь в Афганистане известного своей учёностью даосского мастера Чан-Чуня (1148–1227), была прозаична: Чингис-хана волновал поиск способов достичь бессмертия или хотя бы долголетия. Задавал ли он какие-либо вопросы о природе верховной власти, из описавшего это путешествие ученика Чан-Чуня не следует (см. [62, с. 320, 331]), хотя И. де Рахевильц говорит о том, что даос в своих проповедях перед «Потрясателем Вселенной» раскрыл божественное происхождение правителей и назвал их «небесными существами, изгнанными [с Неба жить] среди людей», которые в конце концов должны будут вернуться в свои небесные чертоги. На примерах из мифологии и истории он показал, что император, являясь Сыном Неба и получив небесный Мандат на власть, должен управлять всем человечеством (см. [101, с. 34]).

Есть сведения, правда, довольно поздние, что после завоевания Средней Азии Чингис-хан остановился в Бухаре и спрашивал учёных мулл об исламе. С основными догматами и требованиями этой религии он якобы согласился, найдя лишь хадж в Мекку необязательным: «Весь мир есть обиталище Бога: зачем ходить для этого в одно только место!» [2, с. 116]. Странно, впрочем, что Чингис-хан не осведомился об исламе у своих приближённых мусульман, таких как Джафар-ходжа, Данишменд-хаджиб или Хасан, примкнувших к нему ещё в Монголии, когда он вёл смертельные схватки за власть (см. [90, с. 396–397]). Есть повод думать, что на самом деле он, как человек достаточно широкого кругозора, привечавший грамотных и преданных ему людей независимо от их вероисповедания и национальной принадлежности, наверняка расспрашивал их о культурах, которые те практиковали, и имел представление об основных религиях.

Знаменитый религиозный плюрализм средневековых монголов мог, в принципе, походить на современные эзотерические учения, утверждающие, что Бог один, а путей к нему много. Хаган Мункэ именно так и объяснил фламандскому монаху-францисканцу Рубруку, совершившему в 1253–1255 гг. поездку в Монголию во главе посланной Людовиком IX миссии: «Но как Бог дал руке различные пальцы, так Он дал людям различные пути» [19, с. 169]. Однако, как хорошо известно, монгольские хаганы извлекали из своей веротерпимости немалую выгоду в сношениях с другими государствами, представляя себя в зависимости от ситуации склоняющимися или к христианству, или к исламу, или к буддизму, и т.д.

Пожалуй, можно отметить ещё одну функцию мировых религий в кочевых обществах или, говоря более точно, функцию, которую возлагали на религии лидеры степных государств. Стремление кочевого вождя сравняться с китайским императором вполне понятно, как объяснимо и желание при воз-

возможности ещё и превзойти его. Но в чём превзойти и каким образом? Ресурсы всей империи не позволят производить и сотую долю того, что производит экономика Китая. Даже построить каганскую ставку, по роскоши сопоставимую с дворцом Сына Неба, едва ли удастся. Какие-либо материальные механизмы реализации подобных амбиций в степях работать не будут – это объективный факт, ведь даже столичный Каракорум не достигал размеров уездных китайских городов, тогда как в столице Южной Сун г. Ханчжоу в 1250 г. насчитывалось 767 739 жителей, а в 1275 г. их число за счёт беженцев с севера достигло 1 240 760 (см. [75, с. 103]). На этот случай оставались ещё механизмы спиритуальные. За века кочевой государственности степняки успели пообладать адептами несторианского христианства, манихейства, буддизма. Исследователи обычно объясняют обращение правящей верхушки кочевников в лоно той или иной религии необходимостью идеологического сплочения разнородного кочевого общества, для чего местные культы не годятся. Едва ли можно отрицать подобное объяснение без риска впасть в ошибку, но, по нашему мнению, оно не исчерпывает всех побудительных причин для венценосных неопитов. Проповедники мировых религий очень много обещают своим последователям в мире ином, но иногда – не меньше и в мире этом. Буддизм, приобретший в своей тибетской тантрической форме большую популярность среди юаньской элиты, – хороший тому пример. При помощи специальных магических приёмов, как считалось, многого можно было достичь прямо сейчас, и вот уже Марко Поло описывает, как при дворе Хубилая по велению тибетских *бакши* сами собою перемещаются в воздухе чаши с вином: «Бакши эти, о которых вам рассказывал, по правде, знают множество заговоров и творят вот какие великие чудеса: сидит великий хан в своём главном покое, за столом; стол тот повыше осьми локтей, а чаши расставлены в покое, по полу, шагах в десяти от стола; разливают по ним вино, молоко и другие хорошие питья. По наговору да по колдовству этих ловких знахарей-бакши полные чаши сами собою поднимаются с полу, где они стояли, и несутся к великому хану, и никто к тем чашам не притрагивался. Десять тысяч людей видели это; истинная то правда, без всякой лжи. В некромантии сведущие скажут вам, что дело то возможное» [42, с. 243]. Обладая невиданной магической силой, можно ведь и китайского императора превратить в покорного вассала, и себе обеспечить благоприятное посмертное существование.

Вероятность принятия буддийского вероучения кем-либо из хуннских *шаньюев* весьма мала, но точно известно, что уже древние тюрки пытались учреждать в своих каганатах *санху* и строить храмы. Зачем им это понадобилось? Показателен следующий пример. Согласно *Суй шу* («Книга [истории династии] Суй»), в Северной Ци (550–577) тюрки среди прочей добычи захватили буддийского монаха Хуэй-линя (очевидно, под этим именем скрывается известный индийский *шрамана* Чинагупта, прошедший со своими товарищами в каганате десять лет; см. [41, с. 132]). Он говорил Таспар-кагану (572–581), что Северная Ци была обязана своим богатством и силой только учению Будды. Каган поверил его словам, велел построить буддийский храм и послал в Северную Ци за сутрами. Позже он даже стал вегетарианцем и выражал сожаление, что родился не в Китае (см. [98, с. 43]). Мы не знаем, что



ещё говорил Хуэй-линь кагану, чтобы доказать превосходство своего вероучения. По-видимому, в числе аргументов фигурировало процветание государства и, конечно, лично его главы, как это якобы было в Северной Ци. Увы, послужившее объектом для подражания китайское государство вскоре прекратило своё существование, а о каких-либо действительно серьёзных успехах буддизма в Первом тюркском каганате вряд ли можно говорить. В кочевых обществах буддизм долгое время не находил подходящей почвы. Традиционная культура степняков сопротивлялась ему довольно успешно в течение многих столетий, и вступление в его лоно представителей высшей власти не могло переломить ситуацию в его пользу, так как перенятое и усвоенное степными династиями должно было быть относительно легко понятным и для подданных, а это значит, что оно должно опираться на некоторую традицию, считавшуюся коренным населением безусловно своей, унаследованной от славных предков. Новое должно суметь встроиться в старое, ибо попытки навязать чуждые понятия свободлюбивым кочевникам, да и не только им, вполне могли спровоцировать бунт.

Сказанное относится и к китайскому культу Неба. Прежде чем быть адаптированным в кочевой среде, он не мог избежать трансформации, так сказать, подгонки под степные идеологические стандарты. При этом, по-видимому, вряд ли когда-то можно будет совершенно определённо утверждать, что именно и в какую эпоху номады взяли из китайской имперской идеологии, а что просто откорректировали в собственных представлениях, когда история давала им шанс в военно-политическом отношении стать вровень с Китаем или даже выше его, и когда прежние взгляды, в том числе на самих себя, уже не годились в сношениях с окружающим миром. В степях испокон веков у разных народов существовал свой культ Неба, в каких-то чертах подобный китайскому, но всё-таки свой. Многочисленные исследования историков, археологов, этнологов, религиоведов и др. уже давно не оставляют в этом никакого сомнения. Определённое функциональное сходство Неба «своего» и Неба китайского должно было облегчать восприятие некоторых проистекающих из Поднебесной идей. Скажем, мысль о том, что Небо даёт санкцию на управление миром достойному претенденту, очевидно, одинаково легко могла приниматься по обе стороны Великой стены. Говорить ли при этом об особом Мандате или не говорить – сути дела не меняет. Высокий статус правителя в традиционной кочевой картине мира легко мог быть сопоставлен со статусом китайского Сына Неба, даже не имея этого наименования, ведь любому номаду было понятно, что их верховный вождь рождён по изволению Неба и Небом же опекаем.

Видимо, Чингис-хан отнюдь не торопился с заимствованиями, как, впрочем, и его преемники на великоханском престоле. Симптоматично, что ни он сам, ни Угэдэй, ни Гуюк, ни Мункэ не объявляли девизов правления по китайскому примеру. Это сделал лишь Хубилай, став хаганом в 1260 г. уже на китайской земле и провозгласив девиз *Чжун-тун* («Центральное правление»). Тем самым монголы пошли против степной традиции, неписанные каноны которой предполагали (хотя и не строго обязательно) подобный шаг, едва лишь кочевой вождь начинал ощущать в себе силу равняться с китай-

ским Сыном Неба, как это имело место в период «Шестнадцати царств пяти кочевых племён» (304–439) или в Жуаньжуаньском каганате (402–555). И не только кочевой. По этому пути шли основатели тангутской, киданьской и чжурчжэньской государственности. Возможно, один из монгольских ханов Аоло боцзиле (Олунь бэйле) поступил аналогично в первой половине XII в., когда был признан чжурчжэнями правителем владения Мэнфу. Он принял титул *цзюань хуанди* (император – основатель династии) и объявил девиз правления *Тянь-син* («Расцвет, дарованный Небом»). Большинство историков отождествляет его с дедом Чингис-хана Хабул-ханом (см. [48, с. 149]).

Не говорили первые монгольские хаганы и о получении ими Небесного Мандата; по крайней мере, ссылаясь на волю Неба, они облакали эту идею в привычную степнякам форму, чем также отличались от империй Си Ся, Ляо и Цзинь (см. [28, с. 137–156]). Наконец, вопреки устоявшемуся китайскому обычаю определять, какой первоэлемент (вода, дерево, огонь, земля или металл) покровительствует той или иной династии (этот обычай был унаследован киданями и чжурчжэнями), монголы не потрудились этого сделать. Не имела своего официального первоэлемента даже Юань (см. [92, с. 38–40]), может быть, потому, что монголы подчёркивали её исключительность и неподвластность круговороту первоэлементов, от которого, по китайским представлениям, зависело возвышение и падение династий. «Общение» с Небом монгольских владык сильно отличалось от торжественных жертвоприношений Небу китайских императоров, подчинявшихся жёсткому, до мелочей разработанному ритуалу. Эмоциональный рассказ Рашид ад-Дина о молитве Чингис-хана накануне похода на Хорезм, по-видимому, недалёк от истины, если под словом «господь» понимать Небо: «В этом пламенении гнева он поднялся в одиночестве на вершину холма, набросил на шею пояс, обнажил голову и приник лицом к земле. В течение трёх суток он молился и плакал, [обращаясь] к господу, и говорил: „О, великий господь! О творец тазиков 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, твёрдо решившись привести в порядок всё необходимое для войны» [70, с. 189]. Именно так – отчасти ритуализированно (подъём на вершину, обнажение головы, положение на шею пояса), а в остальном, видимо, спонтанно – должен был протекать «диалог» кочевого вождя с его Небом.

Очевидно, монголы не просто использовали готовые образцы, а искали свои пути выхода на первые роли в мировой политике. Всё вышеизложенное подводит нас к заключению, что было бы серьёзной ошибкой видеть в Чингис-хане и его последователях лишь умелых подражателей, копировавших чужой опыт построения империй. Для стоявших перед ними широкомасштабных задач не годились готовые идеологемы как кочевого, так и оседлого мира; был необходим синтез и, не побоимся этого слова, определённое творчество. Поэтому нельзя сводить дело только к заимствованиям, тем более односторонним, когда единственным источником монгольского «мироустройства» объявляется Китай, несмотря на то, что его роль в качестве донора идей объективно была очень высока. Представляется более вероят-

ным, что монголы сравнительно близко познакомились с китайскими политическими учениями при посредстве киданей ещё в X – начале XII вв., точнее, они могли познакомиться с китайскими идеями, усвоенными киданьской культурой, и ассимилировать что-то, что непротиворечиво встраивалось в бытовавшую у них картину мира. Несколько раньше монголы могли соприкоснуться со степной традицией. Ярко выраженная древнетюркская «вертикаль власти» (Небо – каган – Земля), выстраивавшаяся в кровопролитных битвах, возможно, ещё не была окончательно забыта в степях, но ввиду отсутствия единоначалия пребывала невостребованной. С начала XIII в. для монголов открылись беспрецедентно широкие возможности приобщения к культурным достижениям других народов. Благодаря киданьским советникам они могли взять на вооружение китайскую космологическую модель, но воплощали её, опираясь на центрально-азиатскую традицию. Поэтому в политике монгольских хаганов мы видим сочетание китайской идеи мироустройства и степных методов её осуществления – качество, которого была лишена политика всех остальных кочевых империй.

Таким образом, можно полагать, что монгольская концепция верховной власти представляла собой синтез китайской (через посредство киданей и в какой-то степени чжурчжэней) и центрально-азиатской концепций, куда, кроме того, могли быть инкорпорированы некоторые элементы религиозных и политических учений, разработанных в лоне нескольких мировых религиозных систем. Наконец, нельзя забывать и о собственно монгольских представлениях, как сформировавшихся задолго до выхода монголов на просторы Центральной Азии, так и возникших уже в первые десятилетия XIII в. благодаря небывалым военным успехам, несомненно, способствовавшим росту самосознания монголов. Помещение себя в центр мира, где сила Неба проявляется максимально благоприятным образом, было характерно практически для любой традиционной культуры, поэтому нет повода сомневаться, что монголы ещё в пору своей таёжной бытности думали иначе. Соответственно, понятие Вечного Синего Неба как верховной самосознающей сущности, благоволящей только монголам и ставящей над ними и над всей землей легитимного хагана, могло на рубеже XII–XIII вв. сложиться из нескольких составных частей, взятых монголами как из своей картины мира, так и из картин мира других народов, чему способствовала создававшаяся в этой части Азии политическая ситуация. Что касается претворения воли Неба в жизнь, то нельзя отрицать большое значение личных качеств его избранника – Чингис-хана.

### Примечания

<sup>1</sup> В принципе, это как раз может свидетельствовать против распространённой в монголоведении «миграционной гипотезы», однако, в данной статье мы не будем касаться этой довольно запутанной проблемы (см. [6, с. 25–40; 7, с. 178–202; 72, с. 48–84]).

<sup>2</sup> Справедливости ради нужно отметить, что необходимость приведения теории в соответствие с практикой достаточно рано побудила китайских мыслителей внести некоторые существенные корректировки в мироустроительную доктрину и «освободить» императора от обязанности поддерживать гармонию во всём мирозда-

нии. В отличие от земель Поднебесной, находившихся под влиянием императорской силы *дэ* (*ян*), населённые «варварами» территории были объявлены подвластными действию силы *инь*, олицетворяющей природное начало и, следовательно, живущими по природным, а не по человеческим законам. Согласно этой схеме, «варвары» оставались за пределами мироустройства, осуществляемого посредством силы *дэ*, и, если они не проявляли на границе деструктивной активности, в их дела можно было не вмешиваться (см. [46, с. 193–194, 212, 239, 243]).

<sup>3</sup> *Сайдак* – набор вооружения конного воина, состоявший из лука с налучием и стрел с колчаном, на который в походе надевался чехол.

<sup>4</sup> Ср. [35, с. 144]. Эта же мысль выражена в более позднем монгольском источнике в другом контексте: «Если два солнца всходят, священные воды иссякают, если два хана властвуют, весь народ погибает» [51, с. 216].

<sup>5</sup> Версия о мести чжурчжэням за киданей берёт начало в следующем диалоге Чингис-хана и его будущего советника Елюй Чу-цая: «По прошествии года столичный город [государства Цзинь] не смог удержаться и подчинился царствующей династии. Тай-цзу (т.е. Чингисхан), давно стремившийся овладеть Поднебесной, когда-то справлялся о близких родственниках дома Ляо и теперь вызвал [его превосходительство] (Елюй Чу-цая. – *Ю.Д.*) на аудиенцию в [свою] походную ставку. Его величество (Чингис-хан. – *Ю.Д.*) сказал его превосходительству: „[Дома] Ляо и Цзинь – извечные враги. Я отомстил им (т.е. цзиньцам) за тебя!“ Его превосходительство сказал [ему]: „Со времён моего деда и отца все [мы] служили ему (т.е. дому Цзинь), как подданные. Так неужели [я] осмелюсь ещё быть двоедушным и стать врагом [своего] государя и отца, будучи подданным и сыном?“ Его величество высоко оценил эти слова и оставил его около [себя] для советов» [59, с. 70]. В данном случае у нас нет оснований принимать слова Чингис-хана на веру. Анализ событий ясно показывает, что он имел совершенно другие причины воевать против Цзинь. Диалог же, если он действительно имел место, мог быть затеян Чингис-ханом для проверки верности Елюй Чу-цая своему господину, что являлось идефикс монгольского суверена.

<sup>6</sup> Письмо было обнаружено в архиве Ватикана польским учёным монахом Кириллом Каралевским в 1920 г. и передано иранисту Массэ, который сделал его перевод. Позже письмо было исследовано и вновь переведено П. Пелльо. Текст его гласит: «Силою Вечного Неба (мы) Далай-хан всего великого народа; наш приказ. Это приказ, посланный великому папе, чтобы он его знал и понял. После того как держали совет в... области Kāgāl, вы нам отравили просьбу о покорности, что было услышано от ваших послов. И если вы поступаете по словам вашим, то ты, который есть великий папа, приходите вместе сами к нашей особе, чтобы каждый приказ Ясы мы вас заставили выслушать в это самое время. И ещё. Вы сказали, что если я приму крещение, то это будет хорошо; ты умно поступил, прислав к нам прошение, но мы эту твою просьбу не поняли. И ещё. Вы послали мне такие слова: „Вы взяли всю область Majaḡ (Венгров) и Kiristan (христиан); я удивляюсь. Какая ошибка была в этом, скажите нам?“ И эти твои слова мы тоже не поняли. Чингис-хан и Каан послали к обим выслушать приказ Бога. Но приказа Бога эти люди не послушались. Те, о которых ты говоришь, даже держали великий совет, они показали себя высокомерными и убили наших послов, которых мы отправили. В этих землях силою вечного Бога люди были убиты и уничтожены. Некоторые по приказу Бога спаслись, по его единой силе. Как человек может взять и убить, как он может хватать (и заточать в темницу)? Разве так ты говоришь: „Я христианин, я люблю Бога, я пре-

зираю и...“ Каким образом ты знаешь, что Бог отпускает грехи и по своей благодати жалует милосердие, как можешь ты знать его, потому что произносишь такие слова? Силою Бога все земли, начиная от тех, где восходит солнце, и кончая теми, где заходит, пожалованы нам. Кроме приказа Бога, так никто не может ничего сделать. Ныне вы должны сказать чистосердечно: „Мы станем вашими подданными, мы отдадим вам всё своё имущество“. Ты сам во главе королей, все вместе без исключения придите предложить нам службу и покорность. С этого времени мы будем считать вас покорившимися. И если вы не последуете приказу Бога и воспротивитесь нашим приказам, то вы станете (нашими) врагами. Вот что Вам следует знать. А если вы поступите иначе, то разве мы знаем, что будет, одному Богу это известно. В последние дни джамада-оль-ахар года 644 (3–11 ноября 1246 г.)» [67, с. 393].

<sup>7</sup> Так, известный кочевниковед А.М. Хазанов считает, что Тэмучжин вряд ли обладал какими-то конкретными знаниями о тюркских каганатах (см. [85, с. 259]), с чем мы вполне согласны.

<sup>8</sup> Описание этих «чудес» напоминает тибетскую практику *туммо* – первую из шести йогических практик школы *кагью*, в ходе которой созерцатель отождествляет себя с пламенем и в этом состоянии растапливает теплом своего тела снег вокруг себя. Было бы заманчиво видеть в Тэб-Тэнгри адепта *кагью* (хронология допускает такое предположение), но наличествующая доказательная база для этого слишком слаба.

<sup>9</sup> За консультацию по этому вопросу благодарю Д.В. Рухлядева (ИВР РАН, г. Санкт-Петербург).

<sup>10</sup> Девиз правления последнего императора Северной Сун Цинь-цзун (1125–1127), годы, в течение которых власть династии была ликвидирована чжурчжэнями, а Цинь-цзун вместе с экс-императором Хуэй-цзуном (1100–1125) уведены на север. Эти происшествия нанесли катастрофический удар по китайской концепции мироустроительной монархии и воспринимались в Поднебесной как тяжелейший национальный позор.

<sup>11</sup> У Рашид ад-Дина текст послания выглядит несколько иначе, но и там хорезмшах именуется «сыном» (см. [70, с. 188]).

## Литература

1. *Абаев Н.В.* Влияние тэнгрианства на экологическую культуру и этногенез тюрко-монгольских народов Алтай-Байкалии. М., 2011.
2. *Абуль-Гази.* Родословное дерево тюрков. Пер. Г.С. *Саблукова.* Казань, 1906.
3. *Балдаев Д.Ф.* Генезис культа Неба в древнем Китае: Дисс. ... к.и.н. Улан-Удэ, 2006.
4. *Бартольд В.В.* Образование империи Чингиз-хана // Сочинения. Т. V. М., 1968.
5. *Барфилд Т.Дж.* Опасная граница: кочевые империи и Китай (221 г. до н.э. – 1757 г. н.э.) / Пер. Д.В. *Рухлядева* и В.Б. *Кузнецова.* СПб., 2009.
6. *Билэгт Л.* Шивэйцы и монголы // Угсаатан судлал. Т. XV. Fasc. 4. Улаанбаатар, 2003.
7. *Билэгт Л.* Раннемонгольские племена (этногенетические изыскания на основе устной истории). Улаанбаатар, 2007.
8. *Бира Ш.* Концепция верховной власти в историко-политической традиции монголов // Монголоведные исследования. Вып. 3. Улан-Удэ, 2000.
9. *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. М.; Л., 1950.

10. Большой академический монгольско-русский словарь / Отв. ред. Г.Ц. Пюрбеев. Т. III. М., 2001.
11. *Буниятов З.М.* Государство Хорезмшахов-Ануштегинидов, 1097–1231. М., 1986.
12. *Васютин С.А.* Образ правителя в ментальных представлениях кочевников Центральной Азии в период раннего средневековья (по письменным и эпическим памятникам тюркоязычных народов) // Тюркологический сборник 2009–2010. М., 2011.
13. *Викторова Л.Л.* Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.
14. *Владимирцов Б.Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
15. *Воробьев М.В.* Культурные взаимосвязи между монголами и чжурчжэнями (цизиньцами) в XII–XIII вв. // Литературные связи Монголии. М., 1981.
16. *Воробьев М.В.* Культура чжурчжэней и государства Цзинь. М., 1983.
17. *Галданова Г.Р.* К вопросу о верованиях ранних монголов // VI Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, август 1992). Доклады российской делегации. Т. II. М., 1992.
18. *Галданова Г.Р.* Эволюция представлений о тэнгри (по текстам монголоязычных обрядников) // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, 1995.
19. *Гильом де Рубрук.* Путешествие в восточные страны // Путешествия в восточные страны. М., 1997.
20. *Гончаров С.Н.* Кигайская средневековая дипломатия: отношения между империями Цзинь и Сун, 1127–1142. М., 1986.
21. *Григорьев А.П.* Эволюция формы адресанта в золотоордынских ярлыках XIII–XV вв. // Востоковедение. Вып. 3. Л., 1977.
22. *Григорьев А.П.* Конкретные формуляры чингизидских жалованных грамот XIII–XV вв. (I) // Тюркологический сборник 1974. М., 1978.
23. *Григорьев А.П.* Монгольская дипломатика XIII–XIV вв. (чингизидские жалованные грамоты). Л., 1978.
24. *Гунтупов А.В.* Формирование идеологии Великого Монгольского государства: Автореф. дисс. ... к.и.н. Улан-Удэ, 2006.
25. *Даиковский П.К., Мейкиан И.А.* Религиозный аспект политической культуры в кочевых империях Центральной Азии // Сакральный образ правителя. Кемерово, 2011.
26. *Дробышев Ю.И.* Горизонты тэнгрианства // Сибирь на перекрестке мировых религий: Материалы Третьей межрегиональной конференции. Новосибирск, 2006.
27. *Дробышев Ю.И.* Эволюция материальной и духовной культуры сяньбийцев // Вопросы истории. 2006. № 1.
28. *Дробышев Ю.И.* Мандат Неба в руках монголов // Basileus: сборник статей, посвященный 60-летию Д.Д. Васильева. М., 2007.
29. *Дробышев Ю.И.* Буддизм и тэнгрианство: конфронтация или сотрудничество? // Материалы конференции «Буддийская культура: история, источниковедение, языковедение и искусство» (Вторые Доржиевские чтения). СПб., 2008.
30. *Е Лун-ли.* История государства киданей. Пер. В.С. Таскина. М., 1979.
31. *Жумаганбетов Т.С.* Генезис государственно-религиозной идеологии в древнетюркских каганатах // Этнографическое обозрение. 2006. № 4.
32. *Жумаганбетов Т.С.* Культ Тенгри как основа государственной идеологии древнетюркского каганата // Восток. 2006. № 2.
33. *Зотов О.В.* Китай и Восточный Туркестан на геополитической «орбите» империй Чингисидов и Тимуридов // Тюркологический сборник 2003–2004. М., 2005.

34. *Исаева М.В.* Представления о мире и государстве в Китае в III–VI веках н.э. (по данным «нормативных историописаний»). М., 2000.
35. Китайская династийная история «Юань ши (Официальная история [династии] Юань)». Пер. *Р.П. Храпачевского* // Золотая орда в источниках. Т. III. Китайские и монгольские источники. М., 2009.
36. *Кляшторный С.Г.* Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964.
37. *Кляшторный С.Г.* Тоньюкук – Ашидэ Юаньчжэнь // Тюркологический сборник. М., 1966.
38. *Кляшторный С.Г.* История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., 2003.
39. *Кляшторный С.Г.* Образ кагана в орхонских памятниках // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004.
40. *Кляшторный С.Г.* Рунические памятники Уйгурского каганата и история евразийских степей. СПб., 2010.
41. *Кляшторный С.Г., Лившиц В.А.* Согдийская надпись из Бугута // Страны и народы Востока. Т. X. М., 1971.
42. Книга Марко Поло // Путешествия в восточные страны. М., 1997.
43. *Козин С.А.* Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. М.; Л., 1941.
44. *Коновалов П.Б.* Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье). Улан-Удэ, 1999.
45. *Коновалов П.Б.* Культ Мунхэ Тэнгри у средневековых монголов и его истоки // Чингисхан и судьбы народов Евразии. Улан-Удэ, 2003.
46. *Кроль Ю.Л.* Отношения империи и сюнну глазами Бань Гу // Страны и народы Востока. Вып. XXXII. М., 2005.
47. *Кычанов Е.И.* Жизнь Темучжина, думавшего покорить мир. М., 1995.
48. *Кычанов Е.И.* Кочевые государства от гунов до маньчжуров. М., 1997.
49. *Кычанов Е.И.* О некоторых обстоятельствах похода монголов на запад (по материалам «Юань ши») // Тюркологический сборник 2001. М., 2002.
50. *Кычанов Е.И.* Государство Чингис-хана как воплощение идей и традиций кочевой государственности // *Mongolica. An International Annual of Mongol Studies.* Vol. 18 (39). Ulaanbaatar, 2006.
51. *Лубсан Данзан.* Алтан тобчи. Пер. *Н.М. Шестиной.* М., 1973.
52. *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951.
53. *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959.
54. *Малявкин А.Г.* Уйгурские государства IX–XII вв. Новосибирск, 1983.
55. *Мартынов А.С.* Сила дэ монарха // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. 1971. М., 1974.
56. *Мартынов А.С.* Статус Тибета в XVII–XVIII веках. М., 1978.
57. Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху. Пер. *В.С. Таскина.* М., 1984.
58. Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Вып. 2. Пер. *В.С. Таскина.* М., 1973.
59. *Мункуев Н.Ц.* Китайский источник о первых монгольских ханах. М., 1965.
60. Мэн-да бэй-лу («Полное описание монголо-татар»). Факсимиле, пер. *Н.Ц. Мункуева.* М., 1975.

61. *ан-Насави, Шихаб ад-Дин Мухаммад*. Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны (Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны). Изд. критич. текста, пер., предисл., коммент., примеч. и указат. *З.М. Бунятова*. М., 1996.
62. *Палладий*. Си ю цзи или Описание путешествия на Запад // Труды членов Российской Духовной миссии в Пекине. Т. IV. СПб., 1866.
63. *Пиков Г.Г.* Киданьское государство Ляо как кочевая империя // Кочевая альтернатива социальной эволюции. М., 2002.
64. *Пиков Г.Г.* Специфика государственного устройства киданьских государств (Ляо и Си Ляо) // История и социология государства. Новосибирск, 2003.
65. *Пиков Г.Г.* Безмолвствующая культура киданей // *Altaica* X. М., 2005.
66. *Пиков Г.Г.* Из истории названия «Китай» // Чингисхан и судьбы народов Евразии – 2: М-лы международной научной конференции. Улан-Удэ, 2007.
67. *Плано Карпини*. История моголов // Путешествия в восточные страны. М., 1997.
68. *Поппе Н.Н.* Квадратная письменность. М.; Л., 1941.
69. *Рашид ад-Дин*. Сборник летописей. Т. I. Кн. 1. Пер. *Л.А. Хетагурова*. М.; Л., 1952.
70. *Рашид ад-Дин*. Сборник летописей. Т. I. Кн. 2. Пер. *О.И. Смирновой*. М.; Л., 1952.
71. *Роджерс Д.* Причины формирования государств в восточной Внутренней Азии // Монгольская империя и кочевой мир. Кн. 3. Улан-Удэ, 2008.
72. *Рыкин П.О.* Создание монгольской идентичности: термин «монгол» в эпоху Чингис-хана // Вестник Евразии. 2002. № 1 (16).
73. *Рыкин П.О.* Монгольская концепция родства как фактор отношений с русскими князьями: социальные практики и культурный контекст // *Mongolica* VI. СПб., 2003.
74. *Скрынникова Т.Д.* Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997.
75. *Стужина Э.П.* Китайский город XI–XIII вв.: экономическая и социальная жизнь. М., 1979.
76. *Султанов Т.И.* Чингиз-хан и Чингизиды: Судьба и власть. М., 2006.
77. *Сьма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. VIII. Пер. *Р.В. Вяткина* и *А.М. Карапетьянца*. М., 2002.
78. *Таскин В.С.* Киданьский император на китайском престоле // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. Новосибирск, 1975.
79. *Тендрякова М.В.* Тэнгрианство: от государственной религии к забытым культурам // Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. М., 2008.
80. *Тимохин Д.М.* Дипломатические контакты Хорезма с монголами // Этикет народов Востока: Нормативная традиция, ритуал, обычаи. М., 2011.
81. *Трепавлов В.В.* Государственный строй Монгольской империи XIII в. М., 1993.
82. *Тузушева Л.Ю.* Каким богам поклонялись древние тюрки? // *Altaica* IV. М., 2000.
83. *Франке Г.* Роль государства как культурного элемента в полиэтнических обществах // Монгольская империя и кочевой мир. Кн. 3. Улан-Удэ, 2008.
84. *Хазанов А.М.* Мухаммед и Чингис-хан в сравнении: роль религиозного фактора в создании мировых империй // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004.
85. *Хазанов А.М.* Кочевники и внешний мир. СПб., 2008.
86. Хэй-да ши-люэ. Пер. *Р.П. Храпачевского* // Золотая орда в источниках. Т. III. Китайские и монгольские источники. М., 2009.
87. *Бира Ш.* Монголын тэнгэрийн үзэл ба тэнгэрчлэл // Bulletin of The IAMS News Information on Mongol Studies. 2006–2007. № 1–2.



88. Мөнх тэнгэр судлал. Улаанбаатар, 2006.
89. *Buell P.D.* Yeh-lü A-hai, Yeh-lü T'u-hua // In the Service of the Khan: Eminent Personalities of the Early Mongol-Yüan Period (1200–1300). Wiesbaden, 1993.
90. *Cleaves F.W.* The Historicity of the Baljuna Covenant // Harvard Journal of Asiatic Studies. Vol. 18. 1955.
91. *Dunnell R.W.* The Great State of White and High: Buddhism and State Formation in Eleventh-Century Xia. Honolulu, 1996.
92. *Franke H.* From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimizing of the Yüan Dynasty. München, 1978.
93. *Golden P.B.* Imperial Ideology and the Sources of Political Unity amongst the Pre-Činggisid Nomads of Western Eurasia // Archivum Eurasiae Medii Aevi. T. 2. Wiesbaden, 1982.
94. *Jackson P.* The Mongols and the Faith of the Conquered // Mongols, Turks, and others: Eurasian Nomads and the Sedentary World. Leiden; Boston, 2005.
95. *Jing-shen Tao.* The Jurchen in Twelfth-Century China. Seattle; London, 1976.
96. *Juvaini, Ata-Malik.* The History of the World-Conqueror. Trans. by *J.A. Boyle.* Manchester, 1997.
97. *Kotwicz W.* Formules initiales des documents Mongols aux XIII-e et XIV-e ss. // Rocznik Orientalistyczny. T. 10. Lwów, 1934.
98. *Liu Mau-tsai.* Die chinesischen Nachrichten zur Gesschichte der Ost-Türken (T'u-kue). Bd. I–II. Wiesbaden, 1958.
99. *Naomi Standen.* What Nomads Want: Raids, Invasions and the Liao Conquest of 947 // Mongols, Turks, and others: Eurasian Nomads and the Sedentary World. Leiden, Boston, 2005.
100. *Rachewiltz, I. de.* Personnel and Personalities in North China in the Early Mongol Period // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 1966. Vol. 9. № 1–2.
101. *Rachewiltz, I. de.* Some Remarks on the Ideological Foundations of Chingis Khan's Empire // Papers on Far Eastern history. Canberra. № 7. March 1973.
102. *Ratchnevsky P.* Genghis Khan. His Life and Legacy. Cambridge, 1991.
103. *Ratchnevsky P.* Un Code des Yuan. Vol. 2. Paris, 1972.
104. *Roux J.-P.* Tängri. Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques // Revue de l'Histoire des Religions. 1956. Vol. 149. № 1, 2; 1957. Vol. 150. № 1, 2.
105. *Roux J.-P.* Notes additionnelles à Tängri, le Ciel-Dieu des peuples altaïques // Revue de l'Histoire des Religions. 1958. Vol. 154. № 1.
106. *Roux J.-P.* L'origine celeste de la souveraineté dans les inscriptions paléo-turques de Mongolie et de Sibérie // Studies in the History of Religions. Supplement to Numen. Leiden, 1959.
107. *Roux J.-P.* La religion des Turcs de l'Orkhon des VIIe et VIIIe siècles // Revue de l'Histoire des Religions. 1962. Vol. 161. № 1, 2.
108. *Sechin Jagchid.* Essays in Mongolian Studies. Provo, 1988.
109. *Voegelin E.* The Mongol Orders of Submission to the European Powers, 1245–1255 // Byzantion. Vol. XV. Boston, 1941.
110. *Wittfogel K.A., Feng Chia-sheng.* History of Chinese Society Liao (907–1125). Philadelphia, 1949.
111. *Zhao G.Q.* Marriage as Political Strategy and Cultural Expression: Mongolian Royal Marriages from World Empire to Yuan Dynasty. N.Y. etc., 2008.