

ОТ БЫТІЯ
К ИНОБЫТІЮ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ им. ПЕТРА ВЕЛИКОГО
(КУНСТКАМЕРА) РАН

ОТ БЫТИЯ К ИНОБЫТИЮ

ФОЛЬКЛОР И ПОГРЕБАЛЬНЫЙ РИТУАЛ
В ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУРАХ
СИБИРИ И АМЕРИКИ

Сборник статей



Санкт-Петербург
2010

УДК 392
ББК 63.5
О-80

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Ответственные редакторы:

доктор исторических наук Ю.Е. Березкин;
кандидат исторических наук Л.Р. Павлинская

Рецензенты:

доктор исторических наук А.К. Салмин;
кандидат исторических наук В.А. Козьмин

О-80 **От бытия к инобытию: Фольклор и погребальный ритуал в традиционных культурах Сибири и Америки:** Сборник статей / Отв. ред. Ю.Е. Березкин, Л.Р. Павлинская. СПб., 2010. 365 с.

ISBN 978-5-88431-172-5

Предлагаемый сборник посвящен изучению проблем мифологического осмысления потустороннего мира, смерти и символического содержания погребально-поминальной обрядности в контексте традиционных представлений коренных народов Сибири и Северной Америки. Представленные в нем статьи написаны на основе этнографических, фольклорных, письменных, археологических, архивных, а также полевых материалов, за счет чего в широкий научный оборот вводятся новые значительные данные по архаическим ритуалам и верованиям, сосредоточенным вокруг универсального мирового представления о круговороте жизненных форм, вторичном рождении в новом качестве — через смерть к новому рождению.

Издание адресовано прежде всего этнологам, археологам, культурологам, историкам, фольклористам, религиоведам и другим специалистам гуманитарных дисциплин, но при этом авторы надеются, что проведенные исследования также привлекут внимание широкого круга читателей, интересующихся историческим прошлым и традиционным мировоззрением коренных народов Сибири и Северной Америки.

УДК 392
ББК 63.5

SBN 978-5-88431-172-5

© МАЭ РАН, 2010

П. О. Рыкин

КОНЦЕПЦИЯ СМЕРТИ И ПОГРЕБАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ У СРЕДНЕВЕКОВЫХ МОНГОЛОВ (по данным письменных источников)

1. Концепция смерти, имперский культ Неба и шаманизм

В своей последней крупной работе *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) знаменитый французский социолог Э. Дюркгейм (1858–1917), основатель и крупнейший представитель т.н. французской социологической школы, изложил концепцию социального генезиса религии как определенной системы коллективных представлений и обрядов. Во введении к своему фундаментальному труду он писал:

Общий вывод лежащей перед читателем книги заключается в том, что религия — это нечто в высшей степени социальное. Религиозные представления — это коллективные представления, выражающие коллективные реалии; обряды — это способы действий, берущие начало в среде ассоциированных групп и предназначенные для того, чтобы вызывать, поддерживать и воссоздавать определенные ментальные состояния в этих группах. Таким образом, если категории имеют религиозное происхождение, они должны разделять эту природу, общую для всех религиозных фактов; они также должны быть социальными предметами и продуктом коллективного мышления [Durkheim 1915: 10].

Идея о социальных истоках религиозных представлений, институтов, культов и связанных с ними обрядовых действий последовательно демонстрируется Дюркгеймом на весьма обширном этнографическом материале, от австралийского тотемизма как самой примитивной формы религиозных верований до мировых религий с их сложнейшими догматическими системами и культовыми практиками. Обобщая основные результаты своего подхода, он утверждал, что религиозные понятия, как и всякие коллективные представления,

не только берут начало в обществе, но и вещи, которые они выражают, имеют социальную природу. Не только общество, которое установило их, но и само их содержание представляет собой различные аспекты социального бытия [Ibid: 440].

В таком случае можно полагать, что между определенным типом общества и определенным типом религиозных представлений существует прямая каузальная связь. Сам Дюркгейм, рассматривая религию как продукт социальной жизни, скорее имел в виду общество как некое идеальное понятие, но в то же время предупреждал об отсутствии строгого противопоставления между реальным и идеальным, поскольку второе формируется на основе первого.

Идеальное общество находится не за пределами реального общества; оно представляет собой его часть [Ibid 1915: 422].

Социальный идеал возникает на основе реальных социальных фактов, а значит, можно говорить и о том, что присущие тому или иному обществу социальные формы детерминируют религиозные представления и понятия, которые их выражают и в которых они берут свое начало.

Идеи выдающегося французского социолога всецело применимы для объяснения процессов, происходивших в монгольском обществе на рубеже XII–XIII вв. Объединение под властью Чингисхана всех этнических групп и племенных конфедераций на территории Монголии привело к созданию политической общности нового типа — кочевой империи, получившей название *Yeke mongyol ulus*, букв. ‘народ великих монголов’¹. Идеологическая легитимация власти имперской элиты в лице Чингисхана и его окружения потребовала смены религиозной доминанты, поскольку прежняя система шаманистических представлений и культов, в основе которых лежали элементы анимизма и полидемонизма, не могла удовлетворять запросам новой социальной и политической реальности. Своеобразным преломлением этих запросов в сфере религиозных представлений стал универсалистский квазимонотеистический культ Неба² (ср.-монг. *tenggeri ~ tngri*³), который выполнял роль официальной религиозной и

¹ Об этом названии см.: [Mostaert, Cleaves 1952: 486–491; Rachewiltz 2004/2: 760–761; 2006].

² Термин *тэнгеризм*, предложенный Ж.-П. Ру для обозначения религиозных верований монголов, связанных с культом Неба [Roux 1956: 206–208], не кажется нам удачным, поскольку он заставляет предполагать, что мы имеем дело с особой формой религии, каковой, на наш взгляд, культ Неба не являлся. Однако это не означает, что нужно отрицать значимость самого культа Неба в религиозных представлениях средневековых монголов, как это делает М.-Л. Беффа, опираясь только на анализ *Тайной истории монголов* [Beffa 1993]. Достаточно почитать другие источники, чтобы убедиться в обратном.

³ Об этом слове см.: [Krueger 1963; TMEN II № 944; Ligeti 1965: 267–270; Maenchen-Helfen 1966; Weiers 1969: 199; Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu 1991: 442–443; Фан Лингуй 1991: 113–115, № 27; Georg 2001; Rachewiltz 2004/1: 226–227; Rybatzki 2006: 401–410].

идеологической системы Монгольской империи, призванной одновременно обосновывать концентрацию власти в руках единого имперского лидера (ср.-монг. *qa'an* ~ *qahan*¹) и выражать его притязания на безусловное мировое господство (см.: [Kotwicz 1950; Rachewiltz 1973; Sagaster 1973; Franke 1978: 14–25; Fletcher 1986: 30–32]). Прямая зависимость между образованием державы Чингисхана и установлением культа Неба в качестве господствующей формы религиозных представлений с определенностью выявляется на основе данных средневековых источников. Так, армянский автор Гайтон в сочинении *Цветник историй земель Востока* (1307) сообщает о том, что почитание «Бога Бессмертного» (христианская интерпретация знаменитой монгольской формулы *möngke tengri* ‘Вечное Небо’²) было утверждено первым указом Чингисхана сразу после его вступления на престол:

После того как Чингисхан с всеобщего и единодушного согласия татар стал императором, он решил посмотреть и проверить, насколько этот народ ему подчиняется. И тогда он изрек три приказания, которым все должны были следовать беспрекословно. Первое приказание состояло в том, что все как один обязаны почитать Бога Бессмертного, волею которого Чингис стал императором. И этой заповеди татары с тех пор неукоснительно следуют и славят имя Бога Бессмертного, почитают его превыше всех прочих богов и в любом своем начинании призывают имя Его [Горелов 2006: 250].

В довольно искаженном виде идею о вытеснении шаманизма³ культом Неба в качестве религиозной доминанты, правда, не связывая это с политическими факторами, передает другой армянский хронист Григор Акнерци (1250–1335) в своей *Истории народа стрелков* (1271):

¹ Об этом титуле см. [Ramstedt 1951: 62–63; TMEN III № 1161; Kałużyński 1978: 128; Rachewiltz 1983a; 1989: 288–298; 2004/1: 222–223; Таскин 1986; Шервашидзе 1990: 83–84; Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu 1991: 288–290; Фан Лингуй 1991: 57–65, № 16; Rybatzki 2006: 484–489].

² Об этой формуле см. [Rachewiltz 2004/1: 624–625; 2004/2: 819; 2007: 114–116]. Следует отметить, что христианские и мусульманские авторы в своих трудах, как правило, описывали религиозные представления у монголов в привычных для монотеистических религий терминах. Ср. анонимный грузинский хронограф XIV в.: «В обычае же было у них (монголов. — П.Р.) поклонение единому богу, которого на языке своем называли Тенгри» [Щулая 1973: 115]. Однако и сами монголы, как бы подстраиваясь под образ мыслей побежденных, в переводах своих дипломатических посланий на другие языки регулярно передавали понятие Вечного Неба заимствованными из этих языков обозначениями верховного существа, такими как ‘Аллах’, ‘Deus’ и т.п. [Rachewiltz 2007: 127]. Ср. аналогичную ситуацию с употреблением слова *tängri* в средневековых тюркско-иномязычных словарях [Golden 1998: 211–212].

³ В задачи данной работы не входит обсуждение вопроса о том, образует ли шаманизм особую форму религии или является совокупностью достаточно разнородных верований и ритуально-магических практик (подробнее см.: [Элиаде 1998: 17–23, 367–373; Потапов 1991: 84–115; Бурькин 2007: 7–24]). Мы склоняемся скорее ко второй из этих точек зрения.

От самих Татар мы слышали, что они из туркестанской родины своей перешли в какую-то восточную страну, где они жили долгое время в степях, предаваясь разбою, но были очень бедны. У них не было никакого богослужения, а были какие-то *войлочные идола*, которых они и до сих пор переносят с собою для разных волшебств и гаданий. В то же время они удивлялись солнцу, как какой-то божественной силе. Когда они изнурены были этой жалкой и бедственной жизнью, их осенила внезапно здравая мысль: они призвали себе на помощь Бога, Творца неба и земли и дали ему великий обет — пребывать вечно в исполнении Его повелений [Патканов 1871: 3–4].

Таким образом, мы вправе рассматривать культ Неба у средневековых монголов в духе теории Э. Дюркгейма как символическое выражение социального порядка, связанного с образованием Монгольской империи как принципиально новой формы политического единства центральноазиатских номадов¹. При этом речь не идет о том, что культ Неба привел к полной ликвидации шаманских верований, восходящих к прежним, доимперским формам социальной организации кочевников. Шаманы (ср.-монг. *bö'es*, ед. ч. *bö'e*²) и характерные для них религиозные практики (гадания, предсказания, заклинания духов, врачевание и т.п.) неоднократно упоминаются различными источниками в монгольском обществе эпохи империи (ср.: [Endicott-West 1999]). Однако они были вытеснены на периферию религиозной жизни социума и обслуживали преимущественно сферу семейно-родовой обрядности, тогда как ритуальные действия, имевшие общеимперскую значимость (включая все, что относилось к культу Неба), выполнялись либо самим правителем, либо по его поручению избранными представителями знати или специальными функционерами (см.: [Скрынникова 1997: 100–148]).

По существу, есть все основания говорить о своего рода *двоеврии* — параллельном сосуществовании шаманизма и культа Неба у монголов имперского периода. В более общем виде эта идея уже высказывалась известным французским ученым, специалистом по истории религиозных верований алтайских народов Ж.-П. Ру:

Существует большая вероятность того, что алтайский мир знал двойной культ: один официальный, ориентированный на Бога-Небо (*Tängri*) и связанный с Государством и Правителем, а другой частный, родовой

¹ Упоминания культа Неба или отдельных его элементов в источниках применительно к доимперской эпохе, по-видимому, являются такими же анахронизмами, как и окказиональные употребления титула *qa'an* ~ *qahan*, впервые принятого сыном Чингисхана Öгөдзем в 1229 г., по отношению к самому Чингисхану и его ближайшим предкам [подробнее см.: Rachewiltz 1983a].

² Об этом слове см.: [TMEN I № 112; Rachewiltz 2004/2: 653–654; Rybatzki 2006: 234–235].

или семейный (с другими божествами). Так же, как в каждом из двух культов существовали свои жертвоприношения, там должны были быть и свои молитвы. Только природа, с одной стороны, местных документов, а с другой — сведений наших иностранных информаторов может объяснить, почему акцент делался на официальном культе [Roux 1963: 35].

Если распространять это утверждение на все алтайские народы слишком рискованно, то, по крайней мере, для средневековых монголов оно представляется вполне справедливым и уместным. Здесь следует отметить, что двойственность религиозной системы средневековых монголов также имела отчетливую социальную основу. С образованием империи прежняя система племенных конфедераций не исчезла полностью, а как бы отступила на задний план, подчинившись требованиям нового социального порядка, который вырос над ней в качестве своеобразной надстройки (см.: [Fletcher 1986: 19–21]). Аналогичная участь постигла и обслуживавший эту систему шаманизм – из господствующей формы религиозных представлений он был понижен в статусе до вспомогательного и периферийного элемента имперской религиозно-идеологической доктрины, центральное место в которой занимало почитание Вечного Неба. Однако едва ли правильна точка зрения о том, что культ Неба был ориентирован исключительно на имперского лидера и его окружение, тогда как их подданные, простые кочевники, по-прежнему оставались приверженцами шаманистических верований (см., напр.: [Golden 1998: 181–182]). Мы знаем, что эти верования благополучно существовали даже при дворах членов правящей элиты Монгольской империи¹, и, напротив, рядовые монголы вполне искренне принимали выработанную имперской идеологией доктрину божественного Неба². Скорее дифференциация проходила не по социальному, а по ценностному принципу: высшей символической ценностью для всех слоев монгольского общества в эпоху империи, безусловно, обладала официальная доктрина, а влияние шаманизма было ограничено теми аспектами религиозного опыта, которые в имперской системе координат расценивались как гораздо менее важные и символически значимые.

Главенствующая роль культа Неба в религиозном мировоззрении средневековых монголов неизбежно должна была отразиться и на том специфическом комплексе верований, который можно назвать *концепцией смерти*. Речь идет о культурных стереотипах, связанных с происхождением и причинами смерти, ее основными агентами и способа-

¹ К примеру, вдова ка'ана Гуйюка Огул-Каймыш, по свидетельству Рашид ад-Дина, «большую часть времени проводила наедине с шаманами и была занята их бреднями и небылицами» [РСб II 122]. О других примерах тесных отношений носителей власти с шаманами в эпоху империи см.: [Endicott-West 1999: 227–228].

² См. ниже сообщение Пэн Дая.

ми их нейтрализации. У нас нет достаточных данных для того, чтобы охарактеризовать представления о смерти у монголов до образования империи, поскольку источники практически молчат об этом¹. Однако мы можем привлечь в качестве сравнительного материала то, что известно об этих представлениях в постимперский период, когда единый и универсальный культ Неба утратил свое значение, лишившись своей социальной и политической основы. Согласно монгольским обрядовым текстам XVII–XIX вв., болезнь или смерть вызывались вмешательством разного рода злых духов, которые либо вселялись в тело человека, либо похищали одну из его «душ», в результате чего — при отсутствии должного противодействия со стороны ритуальных специалистов (шамана или ламы) — наступала смерть (см.: [Bawden 1961–1962; ср. также: Рыкин 2007: 59–64]). Такая концепция смерти хорошо подходила для шаманистического восприятия действительности, в рамках которого она некогда и возникла, но ее основные принципы едва ли согласовывались с религиозной доктриной культа Неба в пору политического могущества монгольской мировой державы. Эта доктрина носила ярко выраженный универсалистский характер и имела тенденцию к охвату всех сторон жизни средневековых монголов. Глава китайской дипломатической миссии к монголам Пэн Дая, составивший вместе со своим коллегой Сюй Тингом путевые заметки под названием *Хэйда шилюе* «Краткое описание черных татар» (1237), по-видимому, не преувеличивал, когда писал:

Что касается их (татар. — *П.Р.*) повседневных разговоров, то [они] непременно говорят: “Силой Вечного неба и покровительством-счастьем императора!” Что касается дел, которые они собираются совершить, то [они] говорят: “Небо повелевает так!” Что касается дел, уже совершенных человеком, то [они] говорят: “Небо знает это!” [У них] не бывает ни одного дела, которое не приписывалось бы небу. [Среди них] нет таких, которые бы не поступали так, начиная с татарского владетеля и кончая [его] народом [Мункуев 1970: 760].

Ему вторит и уже упомянутый армянский автор Гайтон:

Они (татары. — *П.Р.*) по-простому почитают и славят своего Бога, призывая его во всех своих начинаниях. И считают его единым и бессмертным. И ничего, по их мнению, не может совершиться помимо Божьей

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

воли, а поэтому у них принято говорить: “Видит Бог, что я тебе сделал!” — и прочее [Горелов 2006: 271–272].

Отсюда ясно, что в объяснительной системе культа Неба наступление смерти не могло восприниматься иначе, как только в связи с волей главной и единственной божественной силы — самого Вечного Неба. На этот счет источники дают нам целый ряд прямых указаний. Так, в знаменитом письме ка’ана Гуй’ука папе Иннокентию IV, написанном на персидском языке (1246), содержится любопытная фраза:

Людей этих стран, (именно) Вечное Небо (*x[u]dāj qadīm*)¹ убило и уничтожило их. Кроме как по приказу Неба, как может кто-либо убивать, как может (кто-либо) захватывать своей собственной силой (*quvvat*)?² [Rachewiltz 2007: 119].

Здесь наступление смерти объясняется двояким образом: Небо может убивать людей самостоятельно, без всяких посредников, а может отдавать специальные приказы, поручая причинять смерть избранным лицам — ка’ану и другим представителям монгольской элиты, которые выполняли эти приказы с помощью своих подчиненных. И в том и в другом случае смерть выступала как наказание за нарушение воли Неба и выражающих ее приказов (например, приказов о подчинении, ведении войны, даровании власти и т.п.), а само Небо — в роли высшего вершителя судеб (подробнее см.: [Rachewiltz 2007: 117–120]). Небу даже не обязательно было непосредственно убивать (или приказывать убивать) провинившегося; достаточно было сделать так, чтобы он умер сам, лишив его своей божественной поддержки. Так, при завоевании Армении монголами два монгольских военачальника предлагали полностью разграбить страну и перебить все население, однако встретили противодействие в лице командующего экспедиционным корпусом Чормакана. Наутро после того, как оба военачальника предложили столь жестокий план, они были найдены мертвыми. По сообщению Григора Акнерци,

тогда Чорман (Чормакан. — *П.Р.*), взяв с собой свидетелей происшествия, отправился к главному своему начальнику, Чингиз-Хану, рассказал ему о своем намерении и о замыслах своих сотоварищей, об их гибели и о своем спасении в ту ночь. Изумленный хан, слушая рассказ, сказал Чорману: «То, что задумали оба предводителя, не было угодно Богу, и потому они скоропостижно умерли, а ты не умер за свои добрые намерения» [Патканов 1871: 11].

¹ По справедливому замечанию П. Пелльо и И. де Рахевильца, перс. *x[u]dāj* ‘Бог’ в тексте письма соответствует монг. *tengri* ‘Небо’ [Rachewiltz 2007: 118].

² Перевод этого фрагмента Н.П. Шастиной довольно неточен: «В этих землях силою вечного Бога люди были убиты и уничтожены. Некоторые по приказу Бога спаслись, по его единой силе. Как человек может взять и убить, как он может хватать (и заточать в темницу)?» [Плано Карпини 1997: 393].

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

Мы, моалы, — сказал он (Мёнкэ-ка'ан. — П.Р.), — верим, что существует только единый Бог, Которым мы живем и Которым умрем (курсив мой. — П.Р.), и мы имеем к Нему открытое прямое сердце [Рубрук 1997: 169].

Представления о том, что Небо может как даровать жизнь, так и отнимать ее, а также воскрешать из мертвых, нашли отражение и в одном из важнейших памятников среднемонгольского языка — словаре *Мукаддимат ал-Адаб*. Рукопись этого четырехязычного (арабско-персидско-тюркско-монгольского) словаря датируется 1492 г. и представляет собой копию арабско-персидского словаря аз-Замашари (1075–1144), который в неизвестное время (предположительно в XIV в.) был дополнен тюркским и монгольским языковым материалом, переданным в арабской графике. Хорошо известный лингвистам, данный словарь никогда ранее не использовался в качестве источника этнографических данных, хотя содержащиеся в нем сведения представляют огромный интерес для специалистов по культуре средневековых монголов. Безусловно, при изучении словаря нужно принимать во внимание очевидное исламское влияние, которое ко времени составления памятника испытала на себе западная часть монгольского мира, но в то же время сложно отрицать и тот факт, что словарь сохранил целый ряд весьма архаичных слов и выражений, которые отображают различные аспекты монгольской культуры еще доисламского периода. В частности, *Мукаддимат ал-Адаб* содержит определенное число контекстов, в которых идея получения и лишения жизни напрямую соотносится с вмешательством божественного Неба: к примеру, *alaba tūni tengri* 'тенгри убил его' [МА 97a], *ükü'ülbe tedeni tengri* 'тенгри их предал смерти' [МА 379a-б], но также *amidu kibe tengri üküksenī* 'тенгри воскресил мертвеца' [МА 100a-б]; *amidu kibe tūni tengri* 'тенгри воскресил его' [МА 100б], *tengri qojna orqiba amiduluq* 'тенгри отсрочил его смертный час' [МА 347б]; *tonilyaba tūni tengri ükülēse* 'тенгри спас его от гибели' [МА 350a]; *amiduluq ögbe čimadu tengri* 'тенгри дал тебе жизнь' [МА 100б]; *boljal ögbe tengri tūni nasundu* 'тенгри дал срок длительности его жизни' [МА 120б]; *urtu kibe tengri tūni nasuni* 'тенгри сделал его жизнь долгой' [МА 367a]; *urtu nasutu kibe tūni tengri* 'тенгри дал ему долгую жизнь' [МА 367a].

Таким образом, можно согласиться с Ж.-П. Ру, что Небо в имперских культурах средневековых кочевников Центральной Азии выступало главной причиной смерти, «основным убийцей» [Roux 1963: 54]. Однако это не означает, что вытесненная культом Неба на периферию культурной жизни шаманистическая концепция смерти полностью утратила свое влияние и значимость. Уступив лидирующие позиции в обществе более могущественному сопернику, шаманизм нашел возможности сосуществовать с ним на основе своеобразного религиозного консенсуса, когда за культом Неба закреплялись важнейшие религиозные функции общеимперского характера, а в компетенции шаманизма оставались культовые действия более низкого статуса, относящиеся к сфере семейно-родовой обрядности. При этом предметные области культа Неба и шаманизма не находились друг с другом в строго дополнительном распределении — значительный пласт религиозных представлений выступал своего рода общим ресурсом для обеих составляющих системы двоеверия, каждая из которых задействовала его по своему усмотрению и интерпретировала в соответствии со своими собственными объяснительными принципами. К этому общему ресурсу, вероятно, принадлежали и представления о смерти у средневековых монголов. Иначе было бы сложно понять, почему наряду с вполне логичным для официальной доктрины объяснением смерти волей, приказом или попустительством Вечного Неба мы находим также примеры ее альтернативной трактовки в духе старых шаманистических верований — как результат действий злых духов или колдовства. Так, Киракос Гандзакечи (1201–1272) в своей *Истории Армении* (начата в 1241, закончена в 1265) пишет о монголах:

А когда кто-либо из них умирал или если убивали кого, то, бывало, много дней подряд возили [его труп] с собой, поскольку, [как им казалось], бес, вселившийся в него (курсив мой. — П.Р.), говорил вздор и долго бормотал» [Киракос Гандзакечи 1976: 173].

Согласно этому описанию у монголов имперского периода продолжала сохраняться вера в то, что смерть может наступать вследствие вселения в тело человека злых духов. На это же указывает знаменитая *Mongqol-un ni'uča to[b]č'a'an* 'Тайная история монголов'¹ (далее — ТИМ) в § 272, где говорится о том, что тяжелая болезнь ка'ана Öгөдзэ была вызвана «[духами-]хозяевами и властителями земли и воды китайского народа» (*kitat irgen-ü qaĵar usun-u eĵet qant*) за то, что монголы во время завое-

¹ Составлена предположительно в середине XIII в. Датировка памятника варьирует от 1228 до 1264 г.; существует гипотеза и о том, что его составление относится к началу XIV в. Ряд исследователей предполагает наличие нескольких редакций сочинения, неоднократно дополнявшихся и перерабатывавшихся до тех пор, пока оно не приняло нынешний вид (см., напр.: [Hung 1951; Doerfer 1963; Rachewiltz 1965; 2004/1: xxix–xxxiv, xl–liii; Yü Da-djün 1987]).

вания Китая грабили народ и разрушали города, причем определение причин болезни и их устранение осуществлялось с помощью «шаманов и гадалелей» (*bö'es tölgečin*)¹ [ТИМ XII 21а: 4–5]².

Также представляет интерес свидетельство Вильгельма де Рубрука относительно монгольских шаманов, которых он называет «прорицателями»:

Прорицателей зовут также, когда родится какой-нибудь мальчик, чтобы они предсказали судьбу его; зовут их и когда кто-нибудь захворает, и они произносят свои заклинания и решают, естественная ли это немощь, или она произошла от колдовства [Рубрук 1997: 172].

Здесь любопытно прежде всего различие двух видов болезни — «естественной» и «произошедшей от колдовства». Можно предположить, что в первом случае имеется в виду болезнь (в перспективе, и смерть), предопределенная Небом не за какие-либо проступки, а как естественное завершение человеческой судьбы, тогда как второй явно предполагает использование вредоносной магии, несовместимой с культом Неба, но вполне приемлемой в картине мира шаманизма. Обвинения в колдовстве, якобы повлекшем за собой болезнь или смерть человека, нередко упоминаются в источниках (см., напр.: [Endicott-West 1999: 226–227]). Например, у Рубрука мы читаем:

Меж тем случилось, что первая жена Мангу-хана (Мбнхэ-ка'ана. — *П.Р.*) родила сына и прорицателей позвали предсказать судьбу младенца; все они пророчествовали счастливое, говоря, что он будет долго жить и станет великим государем. Спустя немного дней случилось, что этот мальчик умер. Тогда мать в ярости позвала прорицателей и сказала им: “Вы сказали, что сын мой будет жить, а вот он умер”. Тогда те ответили ей: “Госпожа, вот мы видим ту колдунью, кормилицу Хирины, которая была убита некогда. Она убила вашего сына, и вот мы видим, как она его уносит”. А у этой женщины остались в становиче взрослые сын и дочь; госпожа в ярости послала за ними и приказала мужчине убить юношу, а женщине — девушку в отомщение за ее сына, про которого прорицатели сказали, что мать их убила его» [Рубрук 1997: 173].

Известен также случай, когда в правление Гүйүк-ка'ана (1246–1248) одну из приближенных его матери обвинили в том, что она околдовала царевича Көдэна, вызвав у него болезнь. После смерти царевича несчастную схватили и предали жестокой казни. Такой же участи подвергся один мусульманин по обвинению в наведении колдовства на сына Гүйүка Ходжа-Огула [РСб II 117]. В монгольском Иране болезнь ильха-

¹ В параллельной версии описания этого события у Рашид ад-Дина говорится о том, что когда ка'ан заболел, «шаманы по их обычаю камлали и отмывали его болезнь в воде в деревянной чаше» [РСб II 24].

² Ссылки на ТИМ в настоящей работе даются по изданию [Юаньчао биши 1936]. Транскрипция монгольского текста и перевод здесь и далее выполнены автором.

на Аргуна (1284–1291), которая в конечном итоге вызвала его кончину, была приписана колдовству, причем причины болезни были выявлены посредством гадания на бараньей лопатке, проведенного шаманами. Подозрение в колдовстве, что само по себе примечательно, пало на представительницу дома Чингисхана, внучку ильхана Хүлэ'ү, которая была подвергнута пытке и казнена [РСб III 126]. Отсюда видно, что двойственность религиозной ситуации в Монгольской империи проявлялась, помимо прочего, в осмыслении такой важной для человеческого существования категории опыта, как смерть, которое в полной мере испытало на себе воздействие религиозного «конфликта интерпретаций» между имперским культом Неба и противопоставленным ему, но также и сосуществующим с ним шаманизмом.

2. Погребальные обряды: социальное в зеркале религиозного

Основная проблема изучения погребальных обрядов средневековых монголов заключается в отсутствии комплексного анализа всех групп источников, содержащих какие-либо сведения по данному вопросу. Уже 90 лет назад эту проблему отчетливо осознавал академик В.В. Бартольд, который в своей статье «*К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов*» (1921) изложил перспективы ее исследования следующим образом:

Представить полную картину монгольского погребения или хотя бы погребения монгольских ханов невозможно, пока мы не имеем критического исследования всех известных первоисточников. Выполнение такого исследования облегчается сравнительным обилием источников, но затрудняется разбросанностью и разнообразием материала. Так, например, в рассказах о погребении ханов в Персии есть такие подробности, которых нет в рассказах о погребении ханов в Монголии, и наоборот; не всегда ясно, имеем ли мы право соединять все эти рассказы в одно целое, предполагая, что обряды ханского погребения были безусловно одни и те же на всем пространстве монгольской империи и что перед нами только факт случайного умолчания отдельных источников о тех или других частях одного и того же церемониала [Бартольд 1966: 383].

К сожалению, приходится признать, что предложение В.В. Бартольда осуществить критическое исследование первоисточников по погребальному обряду монголов эпохи империи до сих пор остается нереализованным. Несмотря на ряд конкретных исследований, в которых затрагивается проблематика средневекового монгольского погребального обряда [Пэрлээ 1956; Pelliot 1959: 330–363; Ratchnevsky 1970: 435–443; Boyle 1974; Дробышев 2005; Юрченко 2007], продолжает ощущаться нехватка обобщающих работ, в которых вместо рассмотрения сведений

отдельных источников или отдельных аспектов вопроса давалась бы более или менее целостная картина, образованная сочетанием данных как письменных, так и археологических и иконографических памятников. Более того, на сегодняшний день отсутствуют даже важнейшие составные части этой картины, т.е. синтез данных по каждой из трех перечисленных категорий источников. Так, у нас нет общих исследований по археологии погребального обряда Монгольской империи, хотя количество накопленного в этой области фактического материала поражает воображение и буквально требует систематизации и генерализации. Также не сведены воедино соответствующие данные письменных источников, не говоря уже об иконографическом материале.

Не претендуя на исчерпывающее решение поставленной проблемы, которая, безусловно, требует специального углубленного исследования в более широких рамках, мы ограничимся тем, что попытаемся объединить, систематизировать и проанализировать основные письменные источники по погребальным обрядам средневековых монголов, современные описываемой эпохе. В нижеследующем изложении мы придерживаемся следующей схемы: сначала в хронологическом порядке приводятся данные источников, затем они комментируются и используются в качестве основы для некоторых выводов социологического и историко-культурного характера, которые, надеюсь, помогут внести определенный вклад в понимание важнейших аспектов погребальной обрядности монголов имперского периода и ее взаимосвязей с особенностями социальной структуры.

1. Пэн Дая 彭大雅 и Сюй Тин 徐霆. Хэйда шилюе 黑鞑事略 ‘Краткое описание черных татар’ (1237):

Что касается тех [татар], которые умирают, следуя с войсками, то срочно везут их трупы домой. В противном случае опустошают их торбу и хоронят их.

[Я, Сюй] Тин, видел, что, когда у них кто-либо умирает в войсках, если раб сам сумеет срочно привезти труп своего хозяина домой, то отдадут ему только скот; если же доставляет его другой человек, то [он] полностью получает его жен, рабов, скот и имущество.

У их могил нет курганов. Вытаптывают [могилу] лошадьми, чтобы [она] была похожа на ровное место. Что касается могилы Тэмджина, то [там] воткнуты [в землю] стрелы и тем самым сделана изгородь шириной более тридцати ли. Конные патрули охраняют [ее].

[Я, Сюй] Тин, видел, что могила Тэмджина находится в стороне от реки Лугоу. Горы и реки окружают [ее]. Передают, что Тэмджин родился здесь и поэтому после смерти здесь и похоронили [его]. Не знаю, действительно ли [так] [Мункув 1970: 828].

2. Киракос Гандзакечи. *История Армении (1241–1265)*:

А когда кто-либо из них умирал или если убивали кого, то, бывало, много дней подряд возили [его труп] с собой, поскольку, [как им казалось], бес, вселившийся в него, говорил вздор и долго бормотал. Бывало, что [труп] сжигали, чаще же хоронили в землю, в глубокой яме, и вместе с ним складывали оружие его, и одежду, золото, серебро и всю его долю [имущества]. А если это был кто-либо из знати, зарывали вместе с ним в могилу слуг и служанок его, как говорили они, для прислуживания ему. [Зарывали вместе с ним] и коней тоже, ибо, говорили они, там происходят жестокие сражения. А когда хотели сохранить память об умершем, распарывали брюхо коня и через это отверстие вытаскивали все мясо без костей, затем сжигали внутренности и кости и зашивали шкуру, как если бы [у него] все тело было [в целости]. Потом, заострив длинный шест, продевали его через брюшину в рот лошади и так поднимали ее на дерево или [водружали на] какое-либо возвышенное место [Киракос Гандзакечи 1976: 173].

3. Иоанн де Плано Карпини. *Liber Tartarorum* ‘Книга о Тартарах’ (1247)¹:

Когда кто-нибудь из них (Тартар. — П.Р.) смертельно заболевает, ставится шест, вокруг которого обматывают черный войлок. И после этого никто из чужих не смеет войти в пределы их стойбища. И когда начинается агония, почти все удаляются от него, потому что никто из присутствующих при смерти не сможет войти в орду какого-нибудь князя, а также императора, до наступления новой луны.

Когда же он умер, в том случае, если он из меньших чинов, его тайно хоронят в степи там, где им понравится. И хоронят его со всей его юртой, с ним в центре, и посередине перед ним ставят стол и блюдо, полное мяса, и чашу кобыльего молока. И хоронят вместе с ним одну кобылицу с жеребенком и коня с уздой и седлом, а другого коня съедают, а шкуру его наполняют соломой, и устанавливают его либо на двух палках, либо, иначе, на четырех, [а делают это] для того, чтобы в другом мире он имел то пристанище, в котором он умер, и для того, чтобы от кобылиц он получал молоко и смог бы для себя также приумножить количество лошадей, а также скакунов, которых он мог бы оседлать. И кости той лошади, которую они съели, они сжигают во спасение души. (Как мы видели своими глазами и как мы узнали от других, зачастую также женщины по некому соглашению, договорившись, сжигают кости во спасение душ человеческих. Видели мы также, что Оккодай-кан, отец нынешнего императора, позволил одному кусту расти во спасение души умершего. При этом он предписал, чтобы никто там ничего не срезал, если же кто-то срежет там какую-нибудь веточку, то, как мы сами видели, он должен подвергнуться бичеванию, вразумлению и плохому обращению. И ког-

¹ Русский перевод данного фрагмента сочинения Плано Карпини А.И. Малеиным [Плано Карпини 1997: 38–39] содержит ряд неточностей. Более выверенным и надежным является перевод С.В. Аксенова, приведенный в статье [Юрченко 2007: 172–173]. Данный перевод и используется в настоящей работе.

да нам очень нужна была [ветка], чтобы погонять коней, мы не решились срезать там ни единой ветки). Золото и серебро погребают вместе с ним таким же образом, повозку, в которой его везут, ломают, [и жилище его разрушают], и никто не смеет называть его личное имя вплоть до [прихода] третьего поколения.

Существует также другой способ хоронить некоторых более важных лиц. Идут тайком в степь и там снимают траву с корнями, и вырывают большую яму, а в стене этой ямы делают [еще] одну яму под землей. И кладут под него того раба, который был его любимцем, [и] тот лежит под ним столь долго, что начинает почти агонизировать; затем его вытаскивают, чтобы он мог подышать, и делают так трижды; и, если он спасется, то после этого он свободен, и делает то, что ему будет угодно, и [отныне] является большим человеком в [своем] жилище, а также в его роду. А [знатного] мертвого кладут в яму, сделанную в стене, с теми вещами, которые названы выше. Затем заполняют ту яму, которая находится перед его ямой, и кладут сверху траву [так], как было прежде, с тем чтобы в дальнейшем [это] место не могло быть найдено. Прочие действия они совершают так, как сказано выше, но шатер его оставляют в степи, в стороне [от стойбища].

В их земле есть два кладбища. Одно — [то], на котором хоронят императоров, князей и всех знатных людей, причем, где бы они ни умерли, их привозят туда, если [это] можно сделать надлежащим образом. А с ними погребают много золота и серебра. Другое [кладбище] — [то], на котором погребены те, кто был убит в Венгрии; ведь многие были убиты именно там. К этим кладбищам никто не смеет подходить кроме сторожей, которые назначены сторожить именно там. А если кто-нибудь подойдет, то его хватают, раздевают, бичуют и подвергают очень плохому обращению. Поэтому, [когда] мы сами по незнанию вошли в пределы кладбища тех, кто был убит в Венгрии, и [сторожа] застигли нас там, имея намерение расстрелять [нас] из луков, но, поскольку мы были послами, и не знали обычаев [этой] земли, нам позволили свободно уйти [Юрченко 2007: 172].

4. Брат Ц. де Бридиа (Аноним из Бржега). *Hystoria Tartarorum* 'История Тартар' (1247):

Когда кто-нибудь среди них (Тартар. — *П.П.*) серьезно заболевает, то около его юрты воздвигается шест [длиной] девять локтей, обмотанный черным войлоком, и с этих пор никто чужой не осмеливается войти в [обозначенные таким образом] границы стойбища. Когда же [у умирающего] начиналась агония, редко кто-нибудь остается возле него, потому что никто [из] тех, кто присутствовал при смерти, не смог бы войти в орду какого-либо вождя и [тем более] императора до начала нового лунного месяца.

Если умирает богатый, его хоронят тайно в поле вместе с его юртой сидящим в ней, и вместе с [деревянным] корытцем, полным мяса, и чашей кобыльего молока. Также с ним хоронят кобылицу с жеребенком, коня с уздой и седлом, лук с колчаном и стрелами. Одного же коня съедают друзья, и шкура его, наполненная сеном, поднимается на деревянных

опорах. Они верят, что в будущей [жизни умерший] будет нуждаться во всем этом, а именно в кобылице для получения молока, в коне, для того чтобы ездить, и также в другом [из того, что положено с ним]. Подобным же образом кладут золото и серебро.

Некоторых более важных хоронят так: выкапывают тайно в поле яму, края которой квадратны и достаточно малы, а внутри с обеих сторон [яму] расширяют, а другую [яму], в которой они имитируют похороны [умершего], роют рядом со стойбищем публично и открыто. Раба же, которого [умерший] при жизни ценил сверх остальных, кладут под мертвое тело, оставляя могилу открытой. Если [раб] на третий день из-под него в муках поднимался, то он становился свободным и во всем этом роду [т.е. роду умершего] уважаемым и могущественным. После этого, зарыв [истинную] могилу, они в течение ночи над [этим] местом гоняют кобылиц или овец, чтобы выровнять место, дабы чужеземцы не смогли найти сокровища, положенные вместе с ним [умершим]. Иногда также они укладывают сверху ранее снятую [с этого места] траву.

Кроме того, они имеют в своей земле два кладбища: одно — для простых [людей], другое — для императоров, вождей и знати. И они прилагают все усилия к тому, чтобы похоронить на этом кладбище всю знать, принявшую смерть на чужбине, как это было в Венгрии. Если кто-либо, за исключением зрителей, приблизится к этому кладбищу, то к нему относятся со всяческим злом, поэтому наши братья, которые, не зная [об этом запрете], вошли [на территорию кладбища], были бы оскорблены жестоко, если бы они не являлись послами великого папы, которого тартары называют *юл-боба*, т.е. «великий Папа» [Христианский мир 2002: 119–120].

5. Винцент де Бове. *Speculum historiale* ‘Историческое зеркало’ (сер. XIII в.):

<Когда кто-нибудь из них (Тартар. — П.Р.) заболит, выставляют шест и обвивают его черным войлоком; и с тех пор никто чужой не смеет вступить в пределы его стойбища. Когда же он умирает, то, если он из меньших чинов, его хоронят тайно в поле с его юртой, сидящим посреди нее, и перед ним ставят стол, и блюдо, полное мяса, и чашу с кобыльим молоком. Также вместе с ним хоронят кобылу с жеребенком и коня с седлом и уздечкой; а другого коня съедают и, набив его шкуру соломой, ставят повыше на двух или четырех палках, и все это делают для мертвого, чтобы у него были стойбище и кобылица в ином мире, дабы он мог получать от кобылицы молоко и разводить коней, и ездить на них, куда хочет. А кости съеденного коня сжигают во спасение души. Также женщины собираются для сожжения костей во спасение душ умерших>.

Если же умрет кто-либо из богатых и важных тартар, то его хоронят в роскошных одеждах и в удалении от всех в тайном месте, чтобы его наряды не похитили. И друзья его разделяют коня, начиная с головы и до хвоста, и вырезают ремень небольшой ширины от холки и по всей длине (конского трупа), а затем, сняв всю шкуру, наполняют ее мякиной в память об умершем, используя копы в качестве конской спинной хребтины, и наконец, подвешивают ее, расправив на двух рогатинах.

Мясо же конское съедают после, как было сказано, за помин его души и устраивают по умершему плач в течение 30, а иногда и более, но бывает, что и менее, дней. Особо же знатные, как было сказано, перед смертью выбирают себе одного из своих рабов, которого помечают неким своим знаком, а когда они умирают, то раба живым укладывают с ним в могилу. Есть также и другие, однако весьма жестокие тартары, среди которых встречаются и христиане. У них принято, что когда сын увидит, что его отец стал старым, и голова у того отяжелела, то дает ему в пищу некие жиры, вроде бараньих хвостов и им подобного, которые столь жестки, что ими легко можно подавиться. Когда же старик от этого умирает, тело его сжигают, а прах собирают и хранят, словно сокровище, а затем ежедневно, когда садятся есть, посыпают этим пеплом свою пищу [Юрченко 2007: 174–175].

6. Вильгельм де Рубрук. *Itinerarium* ‘Путевой отчет’ (1256):

Когда кто-нибудь умирает, они (татары. — *П.П.*) скорбят, издавая сильные вопли, и тогда они свободны, потому что не платят подати до истечения года. И если кто присутствует при смерти какого-нибудь взрослого лица, то до конца года не входит в дом самого Мангу-хана (Мбнхэ-ка’ана. — *П.П.*). Если умерший — ребенок, то он входит только по истечении месяца. Возле погребения усопшего они оставляют всегда один его дом, если он из знатных лиц, то есть из рода Чингиса, который был их первым отцом и государем. Погребение того, кто умирает, остается неизвестным; и всегда около тех мест, где они погребают своих знатных лиц, имеется гостиница для охраняющих погребения. Я не знаю того, чтобы они скрывали с мертвыми сокровища [Рубрук 1997: 101].

7. Джуджани. *Наси́ровы разряды* (1260):

Похоронили его (Бату, правителя Золотой орды. — *П.П.*) по обряду монгольскому. У этого народа принято, что если кто из них умирает, то под землей устраивают место вроде дома или ниши, сообразно сану того проклятого, который отправился в преисподнюю. Место это украшают ложем, ковром, сосудами и множеством вещей; там же хоронят его с оружием его и со всем его имуществом. Хоронят с ним в этом месте и некоторых жен и слуг его, да (того) человека, которого он любил более всех. Затем ночью зарывают это место и до тех пор гоняют лошадей над поверхностью могилы, пока не останется ни малейшего признака того места (погребения). Этот обычай их известен всем народам мусульманским [Тизенгаузен 1941: 16].

8. Марко Поло. *Le divisament dou monde* ‘Описание мира’ (1298):

Всех великих государей, потомков Чингисхана, знайте, хоронят в большой горе Алтай¹; и где бы ни помер великий государь татар,

¹ Речь идет не об Алтае как современном географическом понятии, а об одной из гор в Северо-Восточной Монголии, скорее всего о знаменитой горе Буркан-Калдун, где, по преданию, был похоронен Чингисхан и ряд его потомков (см.: [Pelliot 1959: 30–31]). Буркан-Калдун отождествляется с горой Хэнтэй Хан (*Хэнтый Хан*) в составе хребта Боль-

хотя бы за сто дней пути от той горы, его привозят туда хоронить. И вот еще какая диковина: когда тела великих ханов несут к той горе, всякого, кого повстречают, дней за сорок, побольше или поменьше, убивают мечом провожатые при теле да приговаривают: «Иди на тот свет служить нашему государю!» Они воистину верят, что убитый пойдет на тот свет служить их государю. С конями они делают то же самое. Когда государь умирает, всех его лучших лошадей они убивают на тот конец, чтобы были они у него на том свете. Когда умер Монгу-хан [Мункэ], так знайте, более двадцати тысяч человек, встреченных по дороге, где несли его тело хоронить, было побито [Марко Поло 2005: 104–105].

9. Рикольдо де Монте Кроче. *Liber peregrinationis* 'Книга путешествий' (нач. XIV в.):

Тартары же верят и надеются на некое несуразное воскрешение именно к этой жизни. Поэтому мертвых своих они снабжают в соответствии с их положением. Например, бедным готовят много мяса и хоронят его вместе с мертвым, обкладывая его со всех сторон, а также новой одеждой, впридачу к той, в которую он был одет. И дают ему даже немного денег. Распределив таким образом мясо и деньги, они добавляют также сменную одежду и кладут под голову мертвому или мертвой нарядную и красивую одежду, свернутую валиком, и говорят ему: «Если кто придет и возжелает украсть прикрытое тобой, не позволяй, но дай ему то, что у тебя под головой. И если кто-либо задаст тебе вопрос о Боге, то следи за тем, чтобы не ответить ничего, кроме: “Знаю, что Бог есть Бог”». И так его хоронят.

Особо знатным также добавляют [в могилу] лучшую из всех его лошадей. Затем его оруженосец садится на лошадь, которую готовят похоронить вместе с мертвым, и он загоняет лошадь бегом туда-сюда до полного изнеможения, а затем моет голову лошади чистым и крепким вином, и лошадь падает; далее он потрошит ее и вынимает из брюха лошади все внутренности, и наполняет его свежей травой, а затем просовывает большой шест через зад, так чтобы он вышел через рот. И таким образом, проткнув ее шестом, закрепляет его в висячем положении и приказывает ему (коню), чтобы он был готов, когда бы ни восстал его господин. И затем они закапывают мертвого в могиле.

Когда же умирает император, то ко всему вышеуказанному добавляются драгоценные камни и даже многочисленные сокровища. Также у них было в обычае хоронить вместе с умершим господином до двадцати живых слуг, чтобы они были готовы прислуживать господину, когда тот возжелает подняться. Однако позже, когда они стали общаться с христианами, христиане осуждали эти ужасные действия и говорили: «Не следует живых хоронить с мертвыми». Вследствие этого они освободили одного из рабов. Сами же тартары сильно возмущаются против христиан, и говорят про них, что они люди жестокие и жадные, потому что они не снабжают своих мертвых ни деньгами, ни пищей, ни одеждой. Ибо, как было сказано, тартары надеются на некое несуразное вос-

шой Хэнтэй [Poppe 1956: 35; Schubert 1963: 98–99; 1973; Boyle 1970: 45; Rachewiltz 1997: 239–249; 2004/1: 229–230].

крещение к той же самой тленной жизни. И когда могут, хоронят своих мертвых возле церквей и на христианских кладбищах. И за большую цену покупают у епископов место для захоронения. Отношение же тартар к воскрешению очень похоже и близко к заблуждению сарацин и иудеев [Юрченко 2007: 175–176].

10. Журден де Северак. *Mirabilia descripta* ‘Описание чудес’ (1329):

Покойников там (в Великой Татарии. — *П.Р.*) не сжигают и не хоронят в земле лет по десять; кое-кто так поступает, не имея на что оплатить погребение и нужные церемонии; поэтому держат они покойников у себя, в своем доме, и кормят их, как живых.

Знатных господ хоронят вместе с конем и с одним или двумя слугами из числа самых любимых, а слуг этих в час похорон убивают. <...>

Когда умирает император, тело его, а также бесценные сокровища, назначенные на то, люди уносят в некое место, оставляют там и затем убегают во всю прыть, как будто за ними гонится сам дьявол.

Потом туда приходят другие люди, и они тотчас же хватают тело и переносят его в другое место таким же образом; затем являются новые люди, и так ведется до тех пор, пока не доставят тело в то место, где его должно похоронить. А делается все это потому, что место, где похоронен император, и все достояние его сокровенны и никто не должен знать про них.

О кончине императора не сообщают до тех пор, пока не утвердится на престоле новый властитель, а его родичи и князья [выдвигают] втайне [Свет 1968: 154–155].

11. Ибн Баттута. *Подарок созерцающим о диковинках городов и чудесах путешествий* (1356)¹:

Тогда привезли кáна, убитого вместе с примерно сотней своих двоюродных братьев, близких родственников и любимцев². И вырыли для кáна большую гробницу — подземный дом, и снабдили его лучшими домашними принадлежностями. Туда поместили кáна с его оружием, а с ним то, что находилось у него в доме, — золотые и серебряные сосуды. К кáну [в могилу] опустили четырех наложниц и шесть рабов из

¹ Перевод данного фрагмента с арабского по нашей просьбе любезно выполнил доцент кафедры арабской филологии восточного факультета СПбГУ, кандидат исторических наук И.В. Герасимов, которому автор приносит искреннюю благодарность.

² Ибн Баттута повествует о событиях, имевших место в Китае при династии Юань. Историческая основа этих событий до конца не выяснена. Возможно, речь идет об одном из дворцовых переворотов 20-х гг. XIV в., когда за пять лет у власти сменилось шесть ка’анов, причем каждый последующий вступал на престол после убийства предыдущего (см.: [Далай 1983: 127–128]). Однако, по словам Ибн Баттуты, он лично был свидетелем переворота и смены власти при юаньском дворе. Поскольку его пребывание в Китае относится к 1346 г., когда на троне находился ка’ан Того’ан-Тэмур (1333–1368), это представляет собой определенную хронологическую проблему, удовлетворительного решения которой до сих пор не найдено. Ниже мы предлагаем свой вариант решения данной проблемы.

его свиты, а при них сосуды с питьем. Для [подземного] дома соорудили двери, а над ним насыпали землю, пока он не превратился в огромный холм. Затем привели четырех лошадей и заставили их скакать, пока они не остановились [от изнеможения]. На могиле установили деревянный столб и подвесили их (лошадей) к нему. До этого в задний проход лошадей вставили деревянные колья так, что они вышли через горло. Упомянутых близких родственников кона поместили в гробницы, а они были при своем оружии и при сосудах из их домов. На могилах десяти старших из них установили, подвесив, по три лошади на каждую могилу, а на могилах оставшихся — по одной [Defrèmeri, Sanguinetti 1858: 300–301].

12. Юань ши 元史 ‘История [династии] Юань’ (1370)¹:

Всякий раз, когда император умирает, для гроба используют благовонное дерево *нань*. [Его] разделяют пополам и делают два углубления, напоминающих человеческую фигуру. Их ширина и длина едва достаточны для того, чтобы только вместить тело. Для одевания покойного используют соболью шубу и кожаную шапку. Его сапоги, чулки² и поясной футляр для чашки³ все делают из выбеленной кожи. Вместе с ним кладут в могилу золотой чайник, две плошки, одну чашку, блюдо, ложку и палочку для еды — каждого по одному. Закончив одевание покойного, из золота делают четыре обруча и стягивают его ими. Для [погребальной] повозки делают полог из белого войлока и темно-зеленой [ткани] *наишиши* 納失失⁴. Покров для гроба также делают из *наишиши*. Впереди пускают монгольскую шаманку, которая едет верхом, одетая в новую одежду, и ведет [в поводу] лошадь, [чье] седло украшено золотом, а поводья обернуты [тканью] *наишиши*. Ее называют «лошадью золотого⁵ духа» (*цзиньлин ма* 金靈馬). Три раза в день приносят в жертву барана. Достигнув того, что является местом погребального кургана (*цзан лин ди* 葬陵地), землю, которую извлекают при рытье могилы, складывают кучами, выстраивая [их] по порядку. Уже опустив гроб [в могилу], снова засыпают [ее] по порядку [землей из куч]. Если остается лишняя земля, то [ее] складывают вдалеке в другом месте. Трое чиновников, провозжавших [покойного] в последний путь, селятся за пять *ли*

¹ Перевод из *Юань ши* выполнен автором. Данный фрагмент содержится в 77 цз., раздел *Госу цзюли* 國俗舊禮 ‘Государственные обычаи и старинные обряды’. Ранее он уже был переведен на русский язык арх. Палладием [Палладий 1866: 251–252, примеч. 619]. Впрочем, этот перевод на самом деле представляет собой не более чем пересказ оригинального текста, к тому же содержащий целый ряд неточностей и к настоящему времени безусловно устаревший.

² В тексте иероглиф 襪 *ва* ‘чулки’ записан с ключом 革 *э* ‘кожа’, что должно указывать на материал, из которого был изготовлен данный предмет одежды.

³ Варианты перевода: «пояс, футляр и чашку», «поясной футляр и чашку».

⁴ Род златотканой парчи (см.: [Pelliot 1927: 269–271, note 1; Ratchnevsky 1970: 436, Anm. 109]).

⁵ В смысле: «императорского». У монголов, как и в Древнем Китае, золотой цвет был символом власти и атрибутом правящего дома (см.: [Serruys 1962]).

[от могилы] и раз в день совершают жертвоприношение [под названием] «сжигание пищи» (*шао фань* 燒飯)¹. Только через три года [они] возвращаются обратно [Юань ши 1987: 7455 г].

13. Е. Цзыцзи 葉子奇. Цао му цзы 草木子 ‘Трактат о травах и деревьях’ (1378):

Для [погребения] императора династии Юань делали гроб из двух деревянных колод, выдалбливая их внутри по размерам человеческой фигуры и соединяя вместе. В него клали тело умершего и покрывали [гроб] лаком. По завершении же делали из золота три обруча и закрепляли обручи [на гробе]. [Гроб] отправляли прямо на север к месту императорского могильного кургана (*юаньцин чжи ди* 園寢之地) и глубоко зарывали его. Тогда вытаптывали и разравнивали [могилу] с помощью десяти тысяч лошадей. Только после того, как трава [на могиле] зеленела, отменяли чрезвычайные меры [по сокрытию места погребения]. Тогда [оно] уже сливалось с ровным склоном [могильного кургана], и невозможно было больше выяснить и отметить [его] следы² [Е Цзыцзи 1959: 60].

[Гроб] отправляли прямо на север к месту императорского могильного кургана (*юаньцин 園寢*) и глубоко зарывают его. Государственное установление [состоит в том, чтобы] не возводить могильных насыпей (*фань лун* 墳隴). [Когда] погребение заканчивается, с помощью десяти тысяч всадников вытаптывают ее (могилу), чтобы сделать [землю] ровной. На ней убивают верблюжонка. С помощью тысячи всадников охраняют ее. На будущий год, весной, когда [там] уже вырастает трава, [они] переносят юрты [в другое место] и разъезжаются [восвояси]. [После этого] перед глазами расстилается [только] плоская равнина, и нет никого, кто бы знал [местонахождение могилы]. Когда хотят принести [на ней] жертвы, берут в проводники мать убитого верблюжонка и смотря за тем, где она топчется на месте и жалобно ревет, узнают место погребения. Поэтому спустя долгое время даже потомки (букв. ‘дети и внуки’) не могут [ничего] узнать [о нем]³ [Ту Цзи 1934: III 34а].

¹ Об обряде *шао фань* 燒飯 (ср.-монг. *qajaru ineri*), который представлял собой жертвоприношение умершим и заключался в сжигании жертвенного мяса и напитков в специально вырытой яме с последующим потреблением остатков участниками обряда, см.: [Mostaert 1950: 300–308; Pelliot, Hambis 1951: 323; Ratschnevsky 1970: 429–430; Ligeti 1973; Rachewiltz 1990; 2004/1: 341–344]. Существование данного обряда засвидетельствовано еще у киданей и чжурчжэней (см.: [Stein 1939: 64; Wittfogel, Fêng Chia-shêng 1949: 284, note 219]).

² Перевод данного фрагмента из *Цао му цзы* выполнен автором. Фрагмент содержится в цз. 3, ч. 2, раздел *Лидай сунчжун чжи ли* 歷代送終之禮 ‘Обряды проводов в последний путь прошлых эпох’.

³ В издании [Е Цзыцзи 1959] обнаружить данный фрагмент нам не удалось. Он цитируется нами по работе Ту Цзи *Мэньюэр шицзи* 蒙兀兒史記 ‘Исторические записки о монголах’ [Ту Цзи 1934], которая представляет собой компендиум сведений по истории монголов, взятых из различных источников. Перевод выполнен автором. Известны два сокращенных пересказа этого фрагмента, сделанные П.С. Поповым и арх. Палладием еще в конце XIX в. [Попов 1895: 313–314; Палладий 1902: 15–16].

Перечисленные тексты образуют важнейший корпус данных по средневековому монгольскому погребальному обряду XIII–XIV вв. Следует подчеркнуть, что практически все из них отражают информацию, полученную из первых рук, а их авторами являются дипломаты, путешественники и миссионеры, которые имели опыт непосредственного долговременного взаимодействия с монголами. Существенно также, что все они современны описываемому периоду времени, т.е. были написаны в эпоху Монгольской империи. Исключение представляют собой лишь *Юань ши* (№ 11) и *Цао му цзы* (№ 12), составленные в начале династии Мин (1368–1644) по материалам из юаньских дворцовых архивов и канцелярий¹, но и они лишь ненамного выходят за рамки интересующего нас периода. К тому же в их основе лежат документы и свидетельства, которые уже без всяких оговорок датируются временем монгольского владычества.

Однако есть еще один источник, сведения которого представляют значительный интерес, несмотря на то что они относятся к значительно более поздней эпохе (середина–конец XVI в.). Речь идет о сочинении *Бэйлу фэнсу* ‘Обычаи северных рабов’ китайского автора Сяо Дахэна (1594), который долгое время служил чиновником на северных границах Китая и по долгу службы имел длительные контакты с монгольскими кочевниками. Опираясь на личные впечатления и рассказы очевидцев, в своем сочинении он приводит многочисленные сведения этнографического характера, которые в целом практически не интересовали официальную китайскую историографию. Их ценность возрастает еще и потому, что столь подробного описания монгольских обычаев второй половины XVI в. мы не имеем больше ни в одном источнике. К числу этих сведений принадлежит и описание традиционных похоронных обрядов у монголов, а также их трансформации под буддийским влиянием после утверждения буддизма в качестве официальной религии при Алтан-хане (1552–1583) в 1578 г. Детали этого описания находят очевидные параллели среди погребальных практик монголов эпохи империи и, по-видимому, непосредственно восходят к ним. Поэтому мы посчитали необходимым включить данные *Бэйлу фэнсу* в наше рассмотрение:

14. Сяо Дахэн 蕭大亨. *Бэйлу фэнсу* 北虜風俗 ‘Обычаи северных рабов’ (1594):

Их (монголов. — П.Р.) погребальные церемонии еще более любопытны. Прежде, когда правитель рабов или *тайджи* (представитель знати из рода Чингисхана. — П.Р.) умирал, у них было нечто похожее на гроб. Они клали туда вещи, такие как одежда, доспехи, шлем, которые умер-

¹ Данная характеристика в большей мере относится к *Юань ши*, нежели к *Цао му цзы*, чей автор использовал первую наряду с некоторыми другими материалами, происхождение которых до конца не выяснено (см.: [Pelliot 1959: 333–334]).

ший использовал при жизни, и они зарывали все это в далекой, покрытой травой степи. В день смерти они убивали всех рабов и его любимых наложниц, а также его лучшую лошадь. Это имело такое же значение, как и погребение лиц, которые должны были последовать в могилу за герцогом Му 穆 из Цинь 秦.

Если кто-либо похищал одежду или доспехи, погребенные в могиле, или разбросанные вокруг [нее] останки лошадей, пусть даже он забирал (с этого места) всего лишь растение или дерево, то, поймав, его осуждали на смерть, а его детей забирали в рабство, не говоря уже о его имуществе. Даже если кто-либо похищал вещи, погребенные в склепе варвара из народа, его карали штрафом в размере девятижды девяти голов скота. Поэтому они ставят юрту в другом месте, поручая охранять (это место) людям, и они распространяют известие, что это и есть могила такого-то правителя или *тайджи* [Seruys 1945: 135–136].

Таким образом, имеются 14 важнейших текстов, в которых отражены основные особенности погребального обряда средневековых монголов. Эти тексты неоднородны: они имеют разную датировку и географическую локализацию, принадлежат разным авторам, а самое главное — отличаются степенью детализации материала, связанной, по-видимому, с различиями в источниках информации и способах ее получения. Однако нетрудно заметить, что при всех своих различиях приведенные тексты без труда складываются в некую общую картину, детали которой повторяются из одного описания в другое. Ниже мы попытаемся вычлнить наиболее устойчивые из этих деталей и дать каждой из них более или менее подробную характеристику.

Пожалуй, наиболее яркой отличительной чертой средневековых монгольских погребальных обрядов, нашедшей отражение в источниках, является их *социальная дифференциация*. Практически все из процитированных выше текстов либо содержат недвусмысленные указания на различия в способах погребения для разных социальных групп монголов [№ 2, 3, 4, 5, 6, 9, 10, 11, 14], либо описывают погребения исключительно представителей какой-либо одной социальной группы, как правило, имперских лидеров — ка'анов («императоров») [7, 8, 12, 13]. Подобного рода указания отсутствуют лишь в сообщении Пэн Дая и Сюй Тина [№ 1], что может быть объяснено достаточно поверхностным знакомством обоих авторов с такой значимой формой религиозных практик монгольских кочевников, как погребальная обрядность. Более того, в двух источниках идея о социальной обусловленности погребальных обрядов выражена в максимально эксплицитном виде: Джузджани [№ 7] пишет о способах погребения «сообразно сану» умершего, а Рикольдо де Монте Кроче [№ 9] утверждает, что монголы «мертвых своих... снабжают в соответствии с их положением». Отсюда следует, что в

основе различных вариантов погребального обряда лежала система социальных статусов, отражавшая положение умершего в имперской политической системе. А.Г. Юрченко, специально рассматривавший этот вопрос по материалам францисканской миссии 1245–1247 гг., выделял три статусно обусловленных типа захоронений: захоронения «старших офицеров», захоронения «младших офицеров» и ханские захоронения [Юрченко 2007: 162–169]. На наш взгляд, проблема соответствия форм погребальной обрядности средневековых монголов определенным структурным сегментам имперского социума может быть решена в ином ключе.

Легче всего на рассматриваемом материале выделяется в особый тип погребение монгольского ка'ана («императора» [№ 3, 4, 9, 10, 12, 13], «великого государя» [№ 8], «к'ана» [№ 11]). Сведения о нем присутствуют в большинстве исследуемых текстов. Это неудивительно, если учесть, что основное внимание их составителей было сосредоточено на фигуре имперского лидера, который осуществлял верховное руководство громадной монгольской державой и приводил в непосредственное действие военную машину империи. Полную противоположность по всем параметрам составляют погребения рядовых кочевников («простых [людей]» [№ 4], «бедных» [№ 9]), информация о которых минимальна и лишена какой бы то ни было детализации. Между этими двумя полюсами располагаются погребения знати, которые в источниках либо описываются как один общий тип [№ 2, 6, 9, 10, 14], либо подразделяются на две [№ 3, 4] или три [№ 5] категории. Следует отметить, что выделение среди погребений знати нескольких отдельных категорий имеет большие основания, поскольку оно опирается на те тексты, которые сообщают наиболее подробную и полную информацию. Все эти тексты отражают материалы францисканской дипломатической миссии 1245–1247 гг. во главе с братом Иоанном де Плано Карпини. При этом первичным, по-видимому, является членение на две категории («более важных лиц», с одной стороны, и «меньших чинов» — с другой), встречающееся у самого Плано Карпини [№ 3] и у Анонима из Бржега [№ 4]. Тогда как дополнительное выделение захоронений «особо знатных» у Винченца де Бове [№ 5] имеет в своей основе единственный отличительный признак — сопогребение живого раба, которое в двух других источниках описывается в контексте погребений «более важных лиц» как подкладывание живого раба в могилу.

Что это за две категории знати, каждая из которых имела свой особый вариант погребального обряда? Вряд ли вслед за А.Г. Юрченко можно называть их «старшими офицерами» и «младшими офицерами», так как

эти наименования относятся не столько к самой социальной структуре, сколько к военно-административной иерархии, причем в значительно модернизированном виде. В качестве адекватных соответствий должны выступать такие понятия, которые, во-первых, реально функционировали в статусной системе Монгольской империи, а во-вторых, имели терминологическое выражение в монгольском языке данной эпохи. Первому критерию полностью удовлетворяет система статусных делений, описанная Марко Поло в рассказе о пирах Кубилай-ка'ана (1260–1294) (курсив в цитате наш):

На пиру великий хан за столом сидит вот как: его стол много выше других столов; садится он на северной стороне, лицом на юг; с левой стороны возле него сидит старшая жена, а по правую руку, много ниже, *сыновья, племянники и родичи императорского рода*; а головы их приходится у ног великого хана; а *прочие князья* садятся за другие столы, еще ниже. Жены рассаживаются точно так же [Марко Поло 2005: 148].

Из рассказа видно, что социальное положение представителей знати при дворе монгольского ка'ана устанавливалось по принципу принадлежности / непринадлежности к «императорскому роду», т. е. потомству Чингисхана. Такое членение всецело соответствует и второму из сформулированных нами критериев — терминологическому. Хорошо известно, какую значимую роль в определении статуса индивида в эпоху Монгольской империи играло происхождение (ср.-монг. *huĵa'ur* ~ *hiĵa'ur*¹), согласно которому вся монгольская знать четко подразделялась на две отдельные группы, для каждой из которых существовал особый термин: 1) «царевичи» (ср.-монг. *kö'üt*, ед. ч. *kö'ün*²) – потомки Чингисхана или его братьев; 2) «князья» (ср.-монг. *noyat*, ед. ч. *noyan*³) — знатные лица, не относящиеся к роду великого завоевателя. Эта дифференциация проявлялась во всех сферах административного управления монгольской державы, выступая одной из основ ее социально-политического устройства (ср.: [Владимирцов 1934: 99, 104]). Разумеется, столь важная социологическая дихотомия не могла не получить отражения в формах погребальной обрядности, связь которых с системой имперских социальных статусов не вызывает сомнений. Поэтому представляется вполне оправданным отождествить «более важных лиц» Плано Карпини и Анонима из Бржега с членами рода Чингисхана, а «меньших чинов» у

¹ Об этом слове см.: [TMEN I № 395; Weiers 1969: 199; Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu 1991: 342–343; Rachewiltz 2004/1: 223–224; Rybatzki 2006: 20–21].

² Об этом слове см.: [TMEN I № 321; Kałużyński 1978: 124–125; Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu 1991: 373–374; Rybatzki 2006: 531–532].

³ Об этом слове см.: [Cleaves 1959: 67, note 33; TMEN I № 389; Kałużyński 1978: 130–131; Фан Лингуй 1991: 35–37, № 9; Rachewiltz 2004/1: 247; 2004/2: 807–808; Rybatzki 2006: 625–627].

тех же авторов — с прочими представителями правящей верхушки монгольского общества. Сделанный нами вывод подтверждается, помимо прочего, сообщением Рубрука [№ 6], где говорится о погребениях умерших «из знатных лиц, то есть из рода Чингиса». В целом же существование среди правящей элиты империи трех иерархически упорядоченных социальных слоев подтверждается информацией об особых кладбищах «для императоров, князей и всех знатных людей» [№ 3], или «для императоров, вождей и знати» [№ 4], где каждому из трех слоев дается эксплицитное наименование, явно соотносящееся с различиями в степени знатности, а по-видимому, и в степени доступа к властным ресурсам. Таким образом, мы получаем четырехчленную градацию погребальных обрядов средневековых монголов в зависимости от социального статуса умершего. Она приводится ниже вместе с основными характерными чертами, которые могут быть выявлены для каждой категории исходя из анализа текстов:

1) Погребение ка'ана (*qa'an ~ qahan*): охрана места погребения [№ 1, 3, 4, 13]; особые кладбища [№ 3, 4]; сопроводительный инвентарь — много золота и серебра [№ 3], драгоценные камни, многочисленные сокровища [№ 9, 10], оружие, золотые и серебряные сосуды, сосуды с питьем [№ 11], поясной футляр для чашки, золотой чайник, две плоски, одна чашка, блюдо, ложка, палочка для еды [№ 12], одежда, доспехи, шлем [№ 14]; транспортировка тела к месту захоронения с дальних расстояний [№ 3, 4, 8]; погребения в горе [№ 8]; убийство всех встречаемых с целью отправки на службу умершему [№ 8]; убийство лошадей для снабжения ими умершего на том свете [№ 8]; погребения с лошадьо [№ 14]; сопребения живых слуг [№ 9] или наложниц и рабов [№ 11, 14]; секретность погребений [№ 10, 12, 13, 14]; погребения в грунтовых могилах [№ 11, 12, 13]; устройство погребального кургана [№ 11]; установка чучел четырех лошадей на могиле [№ 11]; погребения в колодах с четырьмя или тремя золотыми обручами [№ 12, 13]; погребальное одеяние — соболя шуба, кожаная шапка, сапоги, чулки [№ 12].

2) Погребения представителей знати из рода Чингисхана (*kö'üt*): особые кладбища [№ 3, 4]; охрана места погребения [№ 3, 4, 6]; секретность погребений [№ 3, 4, 5, 7, 14]; погребения в грунтовых могилах с нишами [№ 3, 7]; погребения в грунтовых могилах с квадратными краями, расширяющихся книзу [№ 4]; сопроводительный инвентарь — роскошные одежды [№ 5], ложе, ковер, сосуды, оружие, множество вещей, имущество [№ 7, 11], одежда, доспехи, шлем [№ 14]; погребения с лошадьо [№ 9, 14]; подкладывание живого раба в могилу [№ 3, 4] или его сопребение [№ 5, 7]; сопребение некоторых жен и слуг [№ 7] или наложниц и рабов

[№ 14]; установка юрты «в стороне от стойбища» [№ 3] возле погребения [№ 6]; транспортировка тела к месту захоронения с дальних расстояний [№ 3, 4], установка чучела лошади на шесте [№ 9] или двух рогатинах [№ 5]; установка чучел одной или трех лошадей на могиле [№ 11]; съедение мяса лошади «за помин души» [№ 5]; оплакивание умершего «в течение 30, а иногда и более, но бывает, что и менее, дней» [№ 5].

3) Погребения представителей знати не из рода Чингисхана (*noyat*): особые кладбища [№ 3, 4]; охрана места погребения [№ 3, 4]; секретность погребений [№ 3, 4, 5]; погребение в сидячем положении в юрте [№ 3, 4, 5]; сопроводительный инвентарь — стол, блюдо с мясом, чаша кумыса [№ 3, 4, 5], золото и серебро [№ 3, 4], лук с колчаном и стрелами [№ 4]; погребения с лошадьми [№ 3, 4, 5]; установка чучела лошади на двух или четырех палках [№ 3, 4, 5]; сжигание костей лошади «во спасение души» [№ 3, 5]; слом погребальной повозки и разрушение юрты [№ 3]; табуирование личного имени вплоть до третьего поколения [№ 3]; транспортировка тела к месту захоронения с дальних расстояний [№ 3, 4].

4) Погребения рядовых кочевников (*ulus, irgen, haran*¹): особые кладбища [№ 4]; сопроводительный инвентарь — много мяса, новая одежда, немного денег [№ 9]; погребения в грунтовых могилах [№ 14].

Мы видим, что погребения разных категорий умерших различались главным образом богатством погребального инвентаря, наличием / отсутствием сопогребений жен, наложниц и рабов, разным количеством чучел лошадей на могиле и некоторыми другими признаками. Руководствуясь данными характеристиками, можно определить социальную принадлежность даже тех погребений знати, описание которых в источниках лишено конкретных статусных признаков. К примеру, описание погребения «знатных господ» у Журдена де Северака [№ 10] относится, скорее всего, к представителям знати из рода Чингисхана (категория 2) по признаку сопогребения любимых слуг, который характерен именно для данной категории в отличие от погребений прочих знатных лиц. К этой же категории принадлежит и описанное в *Бэйлу фэнсу* [№ 14] погребение «правителя рабов» или *тайджи* по признаку оставления юрты в другом месте и сопогребения рабов и наложниц. Сведения Киракоса Гандзакеци [№ 2] относятся сразу к двум катего-

¹ О слове *ulus* см.: [TMEN I № 54; Rachewiltz 2004/1: 296–297, 303; 2004/2: 758; Рыкин 2004а: 7–10]. О слове *irgen* см.: [TMEN I № 16; Калужинский 1977: 79–81; Rachewiltz 2004/1: 241; Рыкин 2004а: 13–15; 2004б: 196–205; Rybatzki 2006: 158–159]. О слове *haran* см.: [Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu 1991: 329; Фан Лингуй 1991: 146–147, № 42; Rachewiltz 2004/1: 277; Рыкин 2004а: 18–20; Rybatzki 2006: 162].

риям знати — потомкам Чингисхана (по признаку сопребения слуг и служанок) и прочим (по остаточному принципу). Что касается захоронений «особо знатных» монголов в изложении Рикольдо де Монте Кроче [№ 9], которое не содержит вообще никаких дифференциальных признаков, об их социальной основе свидетельствует сама номинация умерших, заставляющая предполагать, что имеются в виду погребения высшего слоя знати (Чингисидов).

Следует оговориться, что описанные в источниках особенности погребального обряда различных социальных категорий умерших не должны приниматься как данность, но проверяться на археологическом материале. Зачастую этот материал заставляет вносить весьма существенные коррективы в оценку реального функционирования тех или иных отличительных признаков. Так, захоронения в колодах фиксируются текстами только по отношению к монгольским ка'анам, тогда как, по данным археологии, такие захоронения имели значительно более широкую сферу распространения, которая включала умерших самых разных социальных слоев¹ (см., напр.: [Окладников 1937: 284; 1958: 201–202, 205–206; Мажитов 1981: 223; Коновалов, Данилов 1981: 71–72; Асеев, Кириллов, Ковычев 1984: 57, 129; Именохоев, Коновалов 1985: 71; Асеев 1985: 162, 166; Именохоев 1992: 29]). Также только с носителями верховной власти тексты соотносят погребения в горах², хотя в археологии захоронения на склонах гор считаются одним из признаков раннемонгольской археологической культуры в целом (см.: [Именохоев, Коновалов 1985: 69; Именохоев 1992: 27; Мэнэс 1992а: 8]). Ряд интересных деталей монгольского погребального обряда вообще не может быть выявлен иначе, как с помощью археологии. К примеру, кроме колод, данные археологических раскопок свидетельствуют о целом ряде внутримогильных конструкций в средневековых монгольских погребениях, таких как каменные ящики, дощатые гробы, берестяные мешки или коробки, деревянные рамы, войлочные или овчинные «покрывала» и пр.

¹ Великолепная фотография хорошо сохранившейся колоды из одного средневекового монгольского погребения приводится в монографии И.В. Асеева [Асеев 1980: 43, рис. 31].

² В ТИМ погребения в горах упоминаются применительно к лидерам кочевых образований еще доимперской эпохи. К примеру, в § 164 приводится речь кэрэйтского Онгхана, где, в частности, он вопрошает: *namayi ötöljü ündüt-te qaru'asu qa'učitba bi qa'učitcu qaldut-ta qaru'asu qamuq ulus ken medegü* [ТИМ V 36а: 2–4] 'Когда я состарюсь и взойду на возвышенности — а я [уже] стал старым — когда состарюсь и взойду на скалы, кто будет вестать всем [моим] народом?' По справедливому замечанию И. де Рахевильца, встречающиеся в этой фразе выражения *ündüt-te qar* = 'взойти на возвышенности' и *qaldut-ta qar* = 'взойти на скалы' являются метафорическими обозначениями смерти, возникшими на основе обычая хоронить знатных покойников на склонах (священных) гор [Rachewiltz 2004/1: 593; ср. также: Cleaves 1982: 88, note 44].

[Коновалов, Данилов 1981: 71–72; Ковычев 1981: 78; Асеев, Кириллов, Ковычев 1984: 57; Именохоев, Коновалов 1985: 71; Именохоев 1992: 29]. Все это многообразие внутримогильных сооружений в письменных источниках совершенно не отражается, хотя оно, вероятно, как-то коррелировало с различиями в социальном статусе умерших.

В качестве отличительных черт средневековых монгольских погребений археологи называют плоские каменные выкладки на поверхности земли размерами в среднем $1,5 \times 3$ м, а также небольшие каменные или земляные курганы высотой до 100–120 см (см., напр.: [Окладников 1937: 284; 1958: 201–202, 205–206; Асеев 1975: 178–183; 1984: 357; 1985: 162, 165; Мажитов 1981: 223; Коновалов, Данилов 1981: 70–71; Ковычев 1981: 73–78; Асеев, Кириллов, Ковычев 1984: 46–57, 129; Именохоев, Коновалов 1985: 69; Именохоев 1992: 27; Плотников, Октябрьская 1993: 47–49]); упоминаний ни о тех, ни о других в письменных источниках не встречается¹. В них отсутствуют и сведения об обычае установки в изголовье погребенного берцовой или бедренной части задней ноги барана (овцы), который в археологии рассматривается как важнейший из признаков монгольских погребений эпохи Средневековья [Коновалов, Данилов 1981: 71–72; Ковычев 1981: 78; Асеев 1984: 356; 1985: 162; Асеев, Кириллов, Ковычев 1984: 129; Данилов 1985; Именохоев, Коновалов 1985: 71; Именохоев 1992: 35; Плотников, Октябрьская 1993: 49]. Напротив, ряд черт, отмеченных письменными источниками, на археологическом материале не прослеживается. Это относится, в частности, к погребениям в юрте, следов которых археологами пока не обнаружено. Описанный в текстах способ захоронения знатных умерших в сидячем положении также расходится с археологическими данными, которые фиксируют исключительно лежачее положение костяков² (см.: [Коновалов, Данилов 1981: 71–72; Ковычев 1981: 78; Асеев, Кириллов, Ковычев 1984: 46–56; Именохоев, Коновалов 1985: 71; Именохоев 1992: 28–29]).

¹ Сообщение Ибн Баттуты [№ 11] о сооружении большого земляного кургана над могилой ка'ана обсуждается ниже, с. 277–279.

² Данный способ захоронения не встречается и у современных монгольских народов, однако он засвидетельствован в исторической этнографии. Еще в конце XIX в. монгольских князей хоронили в *бунханах* — специальных пирамидках из сырцового кирпича, при этом именно в сидячем положении [Позднеев 1887: 470]. Упоминания о сидячих погребениях сохранились в монгольском фольклоре применительно к эпохе Чингисхана [Вяткина 1960: 251]. Наряду с ними фольклор отразил сведения о подземных «домах» (*байшун*), в которых хоронили представителей знати. Некоторые из таких «домов» еще в середине прошлого века раскапывались местным населением на юго-востоке Монголии (Восточно-Гобийский аймак) с целью грабежа. По словам очевидцев, в одном из них были обнаружены останки сидящих рядом нойона и его жены, изо рта у которых вытекала ртуть [Пэрлэ 1959: 7].

Наконец, имеется немало очевидных примеров взаимной верификации письменных и археологических источников. Одним из таких примеров является обычай погребать с умершими оружие, украшения, монеты, обычные (берестяные и керамические) и драгоценные (золотые и серебряные) сосуды, дорогие одеяния и простую одежду, шелковые ткани, предметы конской упряжи, который полностью подтверждается археологическими данными [Окладников 1937: 284; 1958: 201–206; Асеев 1975: 178–183; 1984: 357; 1985: 162, 166; Коновалов, Данилов 1981: 71; Ковычев 1981: 79; Асеев, Кириллов, Ковычев 1984: 46–59, 129–133; Именохоев 1992: 30–34; Горюнова, Павлуцкая 1992: 91–101; Плотников, Октябрьская 1993: 50–51]. В археологии монгольских погребений известны многочисленные следы ритуальных захоронений животных: лошадей, овец или коз, — которые многократно описаны и в текстах (правда, они сообщают исключительно о лошадях) [Ковычев 1981: 78; Асеев, Кириллов, Ковычев 1984: 57, 128–129; Именохоев 1992: 34]. Поэтому подчеркнем, что только с помощью сочетания сведений письменных источников с данными археологии можно воссоздать более или менее подробную картину погребальной обрядности средневековых монголов во всем многообразии ее форм.

В качестве характерной черты монгольских погребальных обрядов Средневековья источники упоминают *погребения в грунтовых могилах*. Данный тип погребения охватывал все слои монгольского общества¹ и, по-видимому, являлся единственно возможным способом обращения с умершими². По мнению П. Рачневского, грунтовым захоронени-

¹ Собственно, в текстах нет прямых указаний на характер захоронений знати не из рода Чингисхана (категория 3), однако сведения о погребении в сидячем положении в юрте [№ 3, 4, 5] косвенно свидетельствуют о том, что и в данном случае имели место захоронения по обряду ингумации.

² В отдельных текстах встречаются упоминания о том, что иногда у монголов практиковалось трупосожжение [№ 2, 5]. Однако, по-видимому, эти упоминания нужно связывать с влиянием буддизма, который стал распространяться среди монголов (главным образом среди их правящей верхушки) в эпоху империи. В буддизме кремация является одним из основных способов погребения умерших (см., напр.: [Позднеев 1887: 465–468; Герасимова 1992: 149]). Древним монголам данный способ погребения был абсолютно чужд. Как справедливо отмечал Х. Сэррайс, «кремация умерших даже не была известна ранним монголам. У них в обычае было погребать умерших в земле, но в результате завоевания ими народов, у которых процветал буддизм, они начали заимствовать кремацию» [Serpaus 1957: 169]. Вызывает интерес сообщение Винченца де Бове [№ 5] о том, что некоторые «весьма жестокие» монголы доводили до смерти своих стариков, сжигали их, сохраняли пепел и затем посыпали им пищу во время еды. Думается, это сообщение в своей основе отражает известный у позднейших монгольских народов буддийский обычай кремировать знатных и уважаемых лиц и смешивать их прах с глиной, из которой затем делали культовые пирамидальные фигурки (халх. *цац*) (см.: [Нефедьев 1834: 202;

ям подвергались только правители и знатные лица, тогда как простые кочевники в Монголии оставляли своих покойников в открытой степи [Ratchnevsky 1970: 442]. Информация источников о погребениях рядовых монголов действительно очень скудна, но она не дает никаких оснований для подобных выводов. Напротив, тот факт, что Сяо Дахэн [№ 14] говорит о «склепе варвара из народа», заставляет серьезно в них усомниться. Археологические данные, которые в основном относятся именно к рядовым захоронениям, также сообщают о грунтовых могилах как единственной форме погребения у средневековых монголов. Кроме того, в *Тайной истории монголов* мы встречаем недвусмысленные указания на то, что оставить или бросить (*gē* = ~ *o'orki*) тело на поверхности земли вообще считалось высшим знаком неуважения к умершему [Rachewiltz 2004/1: 504, 513; 2004/2: 756; ср. также: Томка 1965: 166]. Так, в § 201 при описании казни и похорон Чжамуки приводится распоряжение Чингисхана:

yasu inu ile bu gētkün sayitur baritqun [ТИМ VIII 226: 3–4] ‘Кости его не бросайте открыто. Похороните [их] как следует’.

Общераспространенность грунтовых захоронений подтверждается также с помощью анализа лингвистического материала. Ср.-монг. *bula* = ‘хоронить’ буквально означало ‘зарывать, закапывать’; ср.: *amidu bulaba küsertü* ‘похоронил живьем в земле’ [МА 100a], *bulaba tūni küsere* ‘зарыл его в могилу (букв. ‘в землю’. — П.Р.)’ [МА 1246–125a], *ükükseni bulaba küsertü* ‘зарыл мертвеца в землю’ [МА 3786]. В ср.-монг. и докласс. монг. встречаются и другие термины для погребения: *yasu bari* = букв. ‘держат кости’ [ТИМ VIII 26:5, 226:3–4, 226:5; см.: Rachewiltz 2004/1: 633; 2004/2: 756] ~ *yasun bari* = ‘id.’ [Jig 19; см.: Cleaves 1951: 91–92, note

Гюк, Габэ 1866: 56; Мэнэс 1992б: 124; Герасимова 1992: 149]) Любопытно, что у волжских калмыков прах умершего после кремации хранили в специальных сосудах в храмах, а затем раздавали его в минимальных дозах большим для употребления в пищу [Житецкий 1893: 30]. Возможно, этот обычай в искаженной передаче отразился у Винченца де Бове в виде рассказа о поедании монголами праха кремированных стариков. По-видимому, также буддийским влиянием объясняется описанный Журденом де Севераком [№ 10] обычай длительное время после смерти держать покойников дома и кормить их, как живых. Оставление трупа в доме на несколько месяцев и его «кормление» в течение этого периода практиковалось в буддийской похоронной обрядности [Герасимова 1989: 115–116, 141; 1992: 148–149, 151]. Ср. сведения Марко Поло об обычаях буддистов-тангутов: «Иной раз покойника не сжигают неделю, а то месяц, и шесть месяцев; и во все это время держат его в доме, и прежде, нежели колдун (лама. — П.Р.) не скажет им, что можно сжигать, родные ни за что не сожгут... Родные покойника из того же дома во все дни, пока он в доме, кормят его; приносят питье и еду, точно как бы живому, ставят перед ящиком, где тело, и оставляют до тех пор, пока мертвец, как они думают, не наестся. Душа его, говорят они, принимает пищу. И держат его так вплоть до того дня, пока не сожгут» [Марко Поло 2005: 90]. Разумеется, временной срок, указанный Журденом де Севераком («не сжигают и не хоронят в земле лет по десять»), представляет собой очевидное преувеличение.

95], *yasun e'üre*= букв. 'нести кости на спине'¹ [ТИМ VIII 20a:4–5], *yasun talbi*= букв. 'положить кости' [ТИМ VI 19a:3; см.: Rachewiltz 2004/1: 633], *yasun orosiyul*= букв. 'помещать кости' [Hin 31]. Судя по буквальному значению этих терминов, некогда они могли обозначать разные фазы погребального ритуала, однако уже в самых ранних памятниках монгольского языка (таких, как ТИМ) все они употребляются недифференцированно и имеют одинаковое значение 'хоронить' [ср.: Томка 1965: 164]. Нет никаких оснований полагать, что хотя бы один из них соотносился с иными способами погребения, кроме ингумации.

Все это в совокупности позволяет сделать вывод, что труположение на поверхности земли не практиковалось средневековыми монголами в эпоху империи в качестве нормального, закрепленного обычаем способа погребения, в частности, по причине своей отчетливо негативной ценностной окраски. Ситуация изменилась в конце XVI в. после принятия буддизма, который привел к трансформации монгольского погребального ритуала и замене ингумации иными типами погребальных практик, наиболее распространенным из которых являлось как раз оставление трупа в степи (см., напр.: [Дробышев 2005: 132–133]). Более того: рытье земли и любые земляные работы стали относиться к числу табуированных действий, оскорбляющих духов-хозяев местности и способных вызвать болезнь или смерть человека, нарушившего данный запрет [Bawden 1962: 155]. В настоящее время открытое труположение выступает основным способом погребения у монгольских народов (см.: [Гюк, Габэ 1866: 56; Позднеев 1887: 468–469; Kler 1936: 31; Козлов 1947: 155–156; Вякина 1960: 254–257; Галданова 1987: 56–58; Мэнэс 1992б: 116–121; Тангад 1992: 130–131; Narsu, Stuart 1994: 100–101]), и практически ничто уже не напоминает о том, что первоначально они хоронили своих покойников исключительно по обряду ингумации.

Заслуживают внимания сведения о двух типах могил, использовавшихся при погребении Чингисидов: могилах с нишами в стенках [№ 3, 7] и могилах с квадратными краями, расширяющихся книзу [№ 4]. Эти сведения полностью подтверждаются результатами археологических раскопок, согласно которым для ранних монголов были характерны могильные ямы с прямым стволом, а также с подбоем или имитирующим подбой сооружением, как правило, в северо-западной или юго-восточной

¹ В письм.-монг. данное выражение имеет форму *yasu egür*= [Томка 1965: 164]. Форму *e'üre*= (в § 201 она транскрибирована как *e'üra* и имеет ошибочную глоссу *цзю* 久 'долго') китайской транскрипции ТИМ можно было бы считать ошибочной вместо **e'ür*= < *egür*=, но в § 190 глагол *e'üre*= в значении 'носить на спине' (данное значение реконструируется по контексту ввиду отсутствия китайской глоссы) встречается именно с ауслаутным гласным основы [ТИМ VII 166: 2; см.: Rachewiltz 2004/2: 688–689].

стенке могилы. При этом наиболее частотными являются погребальные камеры первого типа, тогда как захоронения с подбоями встречаются значительно реже (см.: [Именохоев, Коновалов 1985: 72–80; Именохоев 1992: 28]). Если погребения в могильных ямах с прямым стволом не имеют выраженных статусных признаков, то специфика погребального инвентаря второй группы погребений (наличие серебряных украшений, остатков шелковых тканей, предметов вооружения с накладками из драгоценных металлов и пр.) позволяет говорить о том, что они действительно соотносились с определенными категориями знати, пусть даже не обязательно с представителями рода Чингисхана. Любопытно, что и по лингвистическим данным в ср.-монг. выделяются два термина, обозначающих могилу: *nüken*¹ букв. ‘яма, дыра’ [ИМ 443а] и *hu'ür* [МА 188а] ~ **ha'ür*; ср.: *ha'ürin nüken* ‘могильная яма’ [МА 182а] ~ *hu'ürin nüken* ‘id.’ [МА 188а], *ha'ürin šira'ü* ‘могильная земля’ [МА 182а], *hu'ürtu* ‘кладбище’ [МА 188а]. Форма *hu'ür* ~ **ha'ür*² принадлежит к числу ср.-монг. слов с анлаутным *h-* < ОМ **p-* (см.: [Ramstedt 1920; Pelliot 1925; Поппе 1928; Aalto 1955; Rozycki 1994; Doerfer 1996; Janhunen 1999]). В стяженном виде данная форма засвидетельствована в письм.-монг. и калм.; см. письм.-монг. *uur* (< **u'ur* < **uγur* < **ayur*) ‘яма, впадина, подпазуха, подмышка; ров, яма, в которой толкут пшено’ [Ков. I 339а], ‘яма; яма для толчения пшена, ступка’ [L 890b], калм. *ur* ~ *ür* ‘яма, отверстие, впадина’ [KWb 450b]. Предположительно ее можно выделить также в составе письм.-монг. *ayur-qai* ‘яма, ямка, копь, рудник, могила; гнездо, вместилище’ [Ков. I 38б], ‘рудник, шахта; яма, дыра; источник, начало; секретное или потайное место’ [L 18а], где *-qai* представляет собой аффикс именной деривации [о нем см.: Поппе 1937: 109; Порре 1927: 108–109; 1974: § 123; МЎТ 2562а–2564б, № 102]. Ср. халх. *уурхай* ‘копи, рудник; шахта; прииск; недра; источник, начало; потайное место; яма, ямка, углубление; раковина (*под копытом у животных*)’ [БАМРС III 370б], бур. *уурхай* ‘гнездо (*беличье*); копи, рудник’ [БРС 481б], калм. *үрхӑ* ~ *урхӑ* ‘яма для хранения, погреб для съестного’ [KWb 454б], ‘копи; рудник; прииски; источник, начало’ [КРС 542б], орд. *үргӑ* ‘силосная яма, шахта’ [DO 739б]. Таким образом, оба ср.-монг. термина явственно подразумевают захоронения в грунтовых могилах, но сами по себе не содержат никаких указаний на профиль могильных ям³. В этом отноше-

¹ Об этом термине см.: [Pelliot 1944: 122–123].

² Об этой форме см.: [Pelliot 1944: 120–121].

³ Еще одно наименование могилы представлено в докласс. монг. термином *kegür* [Chang 55; Jig 15; Hin 9], который имеет также значение ‘труп’ [Hin 52; НС 37а7; Turf 37:10] и в ср.-монг. не встречается. Об этом термине см. [Pelliot 1944: 118–119; Томка 1965: 161, 169]. Значения ‘могила’ и ‘труп’ у слова *kegür* связаны друг с другом отношением метонимии;

нии представляет безусловный интерес атрибутивное словосочетание *laḥd ügei ha'ūr* 'могила без углубления для трупа'¹ [МА 232а], которое должно было обозначать могильную яму с прямым стволом. Что касается могилы с подбоем, специального названия для нее в ср.-монг. и докласс. монг. не засвидетельствовано; видимо, по аналогии с предыдущим, можно было бы ожидать нечто вроде **laḥd-tu ha'ūr*².

Еще одной важной отличительной чертой погребальных обрядов средневековых монголов выступала *секретность погребений*. Она упоминается в подавляющем большинстве письменных источников [№ 1, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 12, 13, 14] применительно к захоронениям монгольских ка'анов и обеих категорий знати и, соответственно, может быть отнесена к признакам высокого социального статуса умершего³. Персидский историк и придворный сановник монгольских ильханов Рашид ад-Дин (1247–1318) в своем *Сборнике летописей* (1300/01–1310/11) сообщает о погребении монгольских правителей:

У монгольских государей из рода Чингиз-хана до настоящего времени водится такой обряд и обычай, что могилы их находятся в неизвестном месте, вдали от населенных и возделанных земель, так что ни одна душа о них не знает. Окрестности их объявляют запретным местом и препоручают верным людям, чтобы они близко к ним никого не подпускали [РСб III 228].

определить, какое из них было первичным, представляет собой довольно сложную задачу, за решение которой мы не беремся. Ср. также выражения *kegür-ün ger* 'могила', букв. 'дом трупа' [Нin 52], и *kegür-ün yajar* 'могила', букв. 'место трупа' [НС 37а7; Turf 37: 10], первое из которых носит метафорический, а второе — описательный характер.

¹ Форма *laḥd* представляет собой арабское заимствование, для которого Ё. Сайто дает значение 'a place dug in the side of a grave' [Saitō 2008 041b].

² Захоронения в подбоях часто фиксируются на материале золотоордынских погребений [Федоров-Давыдов 1966: 124–127]. По мнению Д.В. Васильева, данные захоронения обнаруживают непосредственную связь с мусульманским погребальным обрядом и могут рассматриваться в контексте исламизации Золотой Орды [Васильев 2007: 12]. Однако в свете сказанного более обоснованной представляется точка зрения, по которой широкое распространение могил с подбоями связано с присутствием каких-то групп монгольского населения [Федоров-Давыдов 1966: 160; 1981: 231]. У современных монгольских народов погребения в могильных ямах с подбоем надежно фиксируются только применительно к волжским калмыкам-хошутам [Бакаева, Гучинова 1988: 107] и к монголам автономного округа Миньхэ китайской провинции Цинхай [Stuart, Hu Jun 1992: 81]. Возможно, впрочем, что в обоих случаях мы имеем дело не с пережитками раннемонгольских традиций, а со следами влияния соседних тюркских народов, у которых преобладают погребения по мусульманскому обряду.

³ Справедливо соотнося секретность захоронений с рангом умершего, Дж.Э. Бойл выдвигал ошибочное предположение, что местонахождение могил «меньших чинов» (по нашей интерпретации, знатных лиц не из рода Чингисхана) не держалось в тайне (см.: [Voyle 1974: 10]). Материалы францисканской миссии 1245–1247 гг. [№ 3, 4, 5], сообщающие о тайных погребениях этой категории знати, доказывают обратное.

Для того чтобы скрыть от посторонних глаз места захоронений представителей правящей верхушки, использовались довольно разнообразные приемы: охрана места погребения [№ 1, 3, 4, 6, 13]; вытаптывание могилы лошадьми [№ 4, 7, 13] или овцами [№ 4]; тайное проведение похорон [№ 3, 4, 5]; маскировка могилы с помощью пластов дерна с травяным покровом [№ 3, 4]; выбор отдаленного [№ 5, 14] и тайного [№ 5] места захоронения; устройство ложных могил [№ 4]; погребение в ночное время [№ 7]; ликвидация внешних признаков погребения [№ 12]; отказ от возведения погребального кургана [№ 13]; последовательное использование нескольких погребальных команд [№ 10]; распространение ложных слухов о местонахождении могилы [№ 14]. Возможно, над могилой высаживали специальные рощи, которые, разрастаясь, также служили для сокрытия места погребения (см.: [Бартольд 1964: 387]). Об этом можно косвенно судить на основании рассказа Рашид ад-Дина:

Дело обстояло так: однажды Чингиз-хан был на охоте; в одном из этих мест (на горе Буркан Калдун. — *П.Р.*) росло одинокое дерево. Он спешился под ним и там обрел некую отраду. Он сказал: «Эта местность подходящая для моего погребения! Пусть ее отметят!» Во время оплакивания люди, которые слышали тогда от него эти слова, повторили их. Царевичи и эмиры, согласно его повелению, избрали ту местность [для его могилы]. Говорят, [что] в том же самом году, в котором его там похоронили, в той степи выросло бесчисленное количество деревьев и травы. Ныне же лес так густ, что невозможно пробраться через него, а этого первого дерева и места его [Чингиз-хана] погребения [совершенно] не опознают. Даже старые лесные стражи, охраняющие то место [курукчйān]¹, и те не находят к нему пути [РСб I/1 234–235].

Отпечаток идеи секретности и сопряженной с ней запретности для посторонних несло на себе и лексическое обозначение мест погребения ка'анов и других представителей рода Чингисхана: ср.-монг. *qoriq* ~ *qoriuq* 'заповедник, запретный, запретное место' [TMEN III № 1462] || докласс. монг. *qoriγ* 'запретное место, заповедник, заказник'² [Turf 26:7,

¹ О слове *qoriuqçi* ~ *qoriqçi* 'защитник, страж', которым обозначались хранители кладбищ представителей знати, см.: [TMEN III № 1465].

² Об этом слове см. [Pelliot 1959: 338; TMEN III № 1462; Serruys 1974]. От основы *qori* = ~ *qoru* = с помощью различных суффиксов в ср.-монг. и докласс. монг. был образован еще целый ряд производных форм. Так, в ТИМ (§ 111) встречается слово *qoriya'an* < **qori.γa.γan*, которое глоссируется как *юаньцзы* 院子 'двор, огороженное пространство' [ТИМ III 19а: 5], но в данном контексте, скорее всего, имеет метафорическое значение 'убежище' (см.: [Rachewiltz 2004/1: 427]). В китайско-монгольском словаре *Xuyai shou* 華夷譯語 'Китайско-варварские переводные слова' (1389) зафиксировано слово *qoriyan* < **qori.γan*, к которому дана глосса *юаньло* 院落 'двор, огороженное пространство' [HY 1:09а4]. Это слово в других ср.-монг. памятниках означает 'огороженное место', 'загон для скота' [TMEN I № 303], а в текстах на докласс. монг. употребляется исключительно в значении 'ограда' [Qqog I:10; Turf 15a15; 15c11, 21; 15d15, 24; 15e9; 15g9, 21; 37:12 (2); Bur

8, 11] < *qori* = ‘защищать’ [МА 303а], ‘огораживать’ [Qqor I:4; TMEN III № 1558], ‘заключать под стражу’ [BT 167a10], ‘охранять, оберегать’ [TMEN III № 1558] ~ *qoru* = ‘id.’ [Bod 7b1] < ОМ **qori* = ~ **qoru* = ← др. тюрк. *qori* = ~ *qoru* = ‘оберегать, охранять’ [ДТС 458б]. Монголы называли ханское кладбище на горе Буркан Калдун, где был похоронен Чингисхан и некоторые из его потомков¹, *yeke qoruuq (qoriq)* ‘великий заповедник’ [РСб III 148; ср.: Бартольд 1964: 384; Pelliot 1959: 335–336, 338–343; TMEN III № 1462; Boyle 1974: 8–9]. Кроме «великого заповедника», на территории Монгольской империи существовали и другие запретные места, связанные с погребением ка’анов, улусных ханов и прочих Чингисидов (см.: [Pelliot 1959: 335–336, 338–339, 353–363; Boyle 1970; 1972: 76–77; Дробышев 2005: 126–128]). По свидетельству источников, тела всех знатных лиц должны были при наличии соответствующей возможности отправляться для захоронения на специальных кладбищах, даже если они приняли смерть во время военных походов вдали от родины² [№ 1, 3, 4, 8]. Следует отметить, что слово *qoriq* ~ *qoruq* в языке средневековых монголов не только относилось к кладбищам знати, но и выражало обобщенное понятие запрета в целом, используясь

15а]. Также следует упомянуть докласс. монг. формы *qoriy-a* < **qori.ya* ‘ограда’ [Bur 5а], *qoruy-an* < **qoru.yan* ‘id.’ [Hin 21]. По-видимому, к этому гнезду слов относится и форма *quru'a* < **quru.ya*, засвидетельствованная в § 281 ТИМ с глоссой *чжай* ‘часть’, ‘часть’ [ТИМ XII 576:1]. Наличие *u* вместо *o* в первом слоге данной формы обусловлено, по-видимому, либо ошибкой в транскрипции, либо окказиональным развитием ОМ **o* > *u*, которое наблюдается в ряде монг. языков (см.: [Porre 1955: 29–30; Дарбеева 1996: 24]). Значение ‘ограда’ является наиболее частотным для всех членов данного деривационного гнезда; есть основания предполагать, что оно было и этимологически первичным. В таком случае семантика всех перечисленных форм (включая *qoriq* ~ *qoruq*) в своем развитии претерпела два последовательных сдвига: сначала метонимический — от ‘ограды’, ‘часть’ к ‘огороженному пространству’ (в его различных частных модификациях, таких как ‘двор’ и ‘загон для скота’), а затем метафорический — от ‘огороженного пространства’ к ‘запретному месту’, ‘заповеднику’, ‘убежищу’ и понятию запретного вообще. Каждый семантический сдвиг сопровождался заметным повышением уровня абстрактности соответствующих значений, но при этом абстрактные и конкретные значения сосуществовали друг с другом в рамках одной языковой системы или даже в рамках семантической структуры одной лексемы. С исходным значением слова *qoriq* ~ *qoruq* может быть связано сообщение Пэн Дая [№ 1] об изгороди из стрел шириной более тридцати *ли* вокруг могилы Чингисхана, которое указывает на вполне предметное выражение абстрактного понятия запретного места у средневековых монголов. Можно думать, что первоначально все запретные территории (кладбища, охотничьи угодья, пастбища и т.п.) у монголов были обнесены какой-либо оградой, однако сведениями о том, сохранялась ли такая форма маркирования особого статуса местности позднее, в эпоху развитой империи, мы не располагаем.

¹ См. выше, с. 254–255, примеч. 1.

² Видимо, информация об этом обычае отразилась в рассказе Киракоса Гандзакети [№ 2], согласно которому монголы могли возить с собой тела своих умерших «много дней подряд» до погребения.

для обозначения охотничьих угодий или пастбищ, которые принадлежали членам правящего дома¹, а также применительно к табуированным именам умерших Чингисидов² (см.: [ТМЭН III № 1462; ср.: Бартольд 1964: 384–385]).

Система запретов на доступ к местам погребения правящей элиты сохранялась еще долгое время после развала Монгольской империи и крушения политического могущества монголов. К примеру, когда умер ордосский князь Хутугтай Сэчэн-хунтайджи (1540–1586), потомок Чингисхана в 19 колене, его тело предали земле, а на месте его захоронения было запрещено возделывать землю и охотиться [Mostaert 1934: 57; 1957: 535–536]. Могила его правнука, знаменитого монгольского хрониста Саган Сэчэна (1604-?), была окружена такими же запретами; кроме того, она охранялась четырьмя специальными чиновниками [Mostaert 1934: 67; 1957: 534]. Примечательно, что указанные запреты к тому времени утратили свой первоначальный смысл – поддерживать секретность мест погребения, поскольку сами места были уже общеизвестны и, более того, задействованы в отправлении родового культа (см.: [Mostaert 1934: 57; 1957: 534–536]).

Почему же монголы старались тщательно скрывать местонахождение могил своих правителей и знатных лиц? Источники приводят единственное объяснение: чтобы не позволить посторонним обнаружить и похитить погребенное с умершим имущество, в частности сокровища [№ 4], роскошные одеяния [№ 5], одежду и доспехи [№ 14]. Это объяснение было приемлемым для представителей оседлых культур, к которым принадлежали авторы наших текстов, однако сами средневековые монголы вряд ли руководствовались в своих действиях, связанных с заботой о сохранении в тайне мест погребения, сугубо прагматичными мотивами. Скорее, мы были бы вправе ожидать, что за этой заботой были скрыты также какие-либо элементы религиозных верований, вполне уместные в контексте погребальной обрядности. Что представляли собой данные элементы, мы можем только предполагать, но важную подсказку здесь нам дает текст Шихаб ад-Дина Мухаммада ан-Насави (?–1249/50), личного секретаря последнего хорезмшаха Джалал ад-Дина и очевидца

¹ Ср. у Б.Я. Владимирцова: «Монгольский кочевой сеньер мог по своему желанию объявлять “запретными” определенные участки своего нутука, создавать так наз. “запретные места” (xogig), которые отводились под кладбища лиц ханского рода или предназначались для господской охоты. На подобные “запретные места”, как это явствует из наименования, конечно, никто из посторонних не допускался совершенно» [Владимирцов 1934: 112].

² О практике табуирования личных имен отдельных потомков Чингисхана после их смерти и замены лежавших в их основе нарицательных существительных синонимичными словами см.: [Boyle 1956].

монгольского нашествия на Хорезм, который в биографии своего покровителя под названием *Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны* (1241/42) приводит любопытные сведения об одном монгольском обычае:

Они (татары. — П.Р.) уже сожгли кости всех погребенных султанов, в какой бы земле они ни находились, так как они считали, что все эти султаны [имеют] общего предка и одного рода. Даже кости Йамин ад-Даулы Махмуда ибн Себюк-Тегина — да помилует его Аллах — были извлечены из его могилы в Газне и сожжены [Насави 1996: 234].

В основе практики сжигать кости правителей враждебных народов, по-видимому, лежала распространенная у монгольских народов вера в существование особой «души костей», которая постоянно находится в костях, скелете человека до самой смерти и даже остается на могиле, чтобы охранять его останки (см., напр.: [Sárközi, Sazykin 2004: 1]). Так, халхасы полагали, что человеку и прочим живым существам присущи три «души», которые имеют название *miqan-u sünesün* (букв. 'душа плоти'), *yasun-u sünesün* (букв. 'душа костей') и *sülde*. Первая из них якобы пребывает в тканях человеческого организма вплоть до смерти и погибает только после полного разложения трупа; вторая находится в костяке до тех пор, пока у покойника не истлеет тазовая кость; а третья имеет своимместилищем все тело человека или животного и исчезает в момент его смерти [Rintschen 1974]. С этими представлениями было связано чрезвычайно уважительное отношение к костным останкам живых существ, которое было характерно для традиционной монгольской культуры. В частности, монголы старались не нарушать целостности костяков жертвенных животных, так как считали ее необходимой для того, чтобы обеспечить последующее возрождение животного [Roux 1963: 81, 86–87; 1976]. Воплощенная в костях жизненная сила правителя или другого члена правящей элиты могла оказывать благодатное воздействие не только на него самого, но и на весь социум, причем как при жизни, так и после смерти. В § 201 ТИМ приводится предсмертная речь Джамуки, в которой тот, обращаясь к Чингисхану, говорит:

üküjü gebte 'esü ölik yasan minu ündür etügen-tür e 'üre turuq uruq-ın uruq-a činu gürtele ihęji öksü [ТИМ VIII 20а:4–20б:1] 'Когда [я] умру и буду лежать [мертвым], похорони мои мертвые кости на высоком месте, и [я] всегда, вплоть до потомков твоих потомков, буду оказывать покровительство [твоему роду]'.

Напротив, разрушение или полное уничтожение костей (в особенности их сожжение) считалось наиболее эффективным способом ликвидировать опасного врага и лишить его жизненной энергии, которая

могла бы привести к его возрождению¹. Неоднократные упоминания об этом встречаются в этнографических материалах, а также в монгольском эпосе и фольклоре [Кьодо 1993: 100]. Судя по всему, именно с целью не дать умершим враждебным лидерам возможности возродиться в будущем и оказывать сверхъестественное покровительство своим подданным в настоящем монголы так упорно стремились находить и предавать огню их кости. В то же время, желая исключить вероятность такого же обращения с останками своих знатных лиц, они держали места их погребения в строжайшей секретности и окружали их многочисленными запретами, нарушение которых влекло за собой самые тяжкие последствия.

Вместе с тем необходимо отметить, что в отдельных памятниках встречаются контексты, которые на первый взгляд плохо согласуются с практикой секретных захоронений у монголов. К ним относятся, в частности, сообщения китайских источников о «месте погребального кургана» [№ 12] или «месте императорского могильного кургана» [№ 13], где хоронили умерших монгольских ка'анов. Возведение надмогильных сооружений, в том числе курганов, явно противоречит описанной выше тенденции скрывать места захоронения знатных лиц, наблюдавшейся в монгольском погребальном ритуале. Сведения о погребальных курганах у монголов в китайских текстах привлекли внимание П. Пелльо, который объяснял их тем, что авторы данных текстов ошибочно приписывали монголам традицию сооружения могильных гробниц, или курганов (*лин лэ*), по аналогии с обычаями собственно китайских династий [Pelliot 1959: 330, 332–334]. Действительно, вряд ли можно понимать указанные сообщения в том смысле, что средневековые монголы на самом деле возводили над могилами своих правителей погребальные курганы, иначе их было бы невозможно привести в соответствие с рядом недвусмысленных свидетельств, согласно которым у монголов не было ни курганов [№ 1], ни могильных насыпей [№ 13]. В то же время и объяснение П. Пелльо, при всей его привлекательности, представляется несколько поверхностным и прямолинейным. На наш взгляд, сведения *Юань ши* и *Цао му цзы* допускают иное толкование и могут рассматриваться как косвенные указания на обычай хоронить представителей знати на склонах гор, о котором мы уже упоминали (см. выше, с. 265). В сущности, оба китайских источника ничего не говорят о *возведении* курганов над могилами монгольских ка'анов; в них речь идет лишь о *месте* погребального кургана, где

¹ По справедливому замечанию Ж.-П. Ру, слово *yasun* 'кость' в монгольских языках означает также 'семья, род' [Roux 1963: 81]. Поэтому уничтожение костей было равносильно пресечению рода, в котором и должна была возродиться «душа» умершего.

осуществлялись захоронения правителей. Под этим курганом могла пониматься знаменитая гора Буркан Калдун или какая-либо другая из возвышенностей, служившая запретным местом (*qoriq* ~ *qoriuq*) погребения Чингисидов. Такие возвышенные места в функции кладбищ представителей правящего рода существовали в разных концах империи (см.: [Pelliot 1959: 353–363; Boyle 1970; 1972: 76–77; Дробышев 2005: 126–127]). Более того: в *Цао му цзы* [№ 13] прямо сообщается о «ровном склоне», где устраивали могилу для погребения ка'ана, которую затем вытаптывали и разравнивали копытами лошадей. Если понимать выражение «место (императорского) погребального кургана» как обозначение особого кладбища умерших ка'анов, расположенного на склоне горы, становится возможным снять мнимые противоречия между его употреблением и описанием мер по сохранению в тайне места захоронения в одних и тех же источниках. В этой связи представляют интерес поздние китайские свидетельства XVII–XVIII вв., которые содержат указания на то, что монгольских императоров и императриц хоронили на горах, но не сооружали над их могилами погребальных курганов. В результате даже во время жертвоприношений, которые императоры династий Мин (1368–1644) и Цин (1644–1911) совершали в честь своих предшественников, церемонии проводились не на погребальных курганах, как в случае с императорами других династий, а в особом месте к северу от Пекина, поскольку точное местонахождение могил юаньских правителей было неизвестно (см.: [Pelliot 1959: 361–363; ср. также: Попов 1895: 314–315]).

Значительно более сложным для интерпретации является сообщение Ибн Баттуты [№ 11] о погребении монгольского ка'ана, в котором явственно описывается сооружение погребального кургана над могилой. Какого-либо другого понимания слова «над ним (подземным домом = гробницей. — *Л.Р.*) насыпали землю, пока он не превратился в огромный холм» просто не допускают. Таким образом, это сообщение действительно резко противоречит всему, что нам известно о характере монгольских погребений из других источников. В чем же дело? Надо признаться, дать удовлетворительный ответ на этот вопрос очень трудно, если вообще возможно. Рассказ Ибн Баттуты в целом содержит ряд моментов, достоверность которых вызывает серьезные сомнения. Главным из них является тот факт, что описанные в нем события, если они имели место в принципе, никак не могли происходить в то время, когда в Китае находился Ибн Баттута, хотя последний рассказывает о них как очевидец. Сама личность убитого ка'ана и датировка дворцового переворота, результатом которого было это убийство, не поддаются точному

установлению с помощью исторических данных (см. выше, с. 256, примеч. 2). Пытаясь разрешить эту проблему, Ч.Р. Боуден утверждал, что сообщение знаменитого путешественника могло относиться не к ка'ану, а к какому-то монгольскому князю [Bawden 1963: 204, note 32] или вождю [Bawden 1965: 147]. Но такая интерпретация также лишена оснований, поскольку, по сведениям источников, курганный тип захоронений был чужд абсолютно всем социальным группам умерших у средневековых монголов. Скорее всего, сообщение Ибн Баттуты на самом деле описывает погребение представителя не монгольской, а тюркской знати, игравшей особенно важную роль при дворе монгольских ка'анов в конце династии Юань (см.: [Rachewiltz 1983b: 289–292]). Возведение большого кургана над могилой выступало необходимым элементом погребальных практик средневековых тюркских народов (см., напр.: [Golden 1998: 194–196, 201–202; Гугуев 2007: 380]). Оно описывается, в частности, в известном фрагменте из *Книги благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика* французского хрониста Жана де Жуанвиля (1225–1317):

Когда помер один знатный [куманский] рыцарь, ему вырыли в земле огромную и широкую могилу, усадили его на стул и преблагородно украсили; и с ним положили наилучшую лошадь, какая у него была, и самого лучшего его воина, живого. Воин, прежде чем его опустили в могилу с его сеньором, простился с королем куманов и остальными знатными сеньорами; и пока он прощался с ними, в его суму сыпали много золота и серебра и говорили ему: «Когда я приду в мир иной, ты мне вернешь то, что я тебе даю». И он отвечал: «Исполню это с большой охотой».

Великий король куманов передал ему послание, обращенное к их первому королю, в котором сообщал, что сей достойный человек очень достойно прожил и хорошо послужил ему, и просил короля вознаградить воина за его службу. Когда это было исполнено, они опустили воина в яму с его господином и живой лошадей; а потом закрыли отверстие могилы плотно сбитыми досками, и все войско бросилось за камнями и землей; и прежде, чем лечь спать, они в память о тех, кого погребли, возвели над ними высокий холм [Жуанвиль 2007: § 497–498].

Мы видим, что погребальный обряд тюркских знатных лиц (в данном случае представляющих куманов = кыпчаков) имел много общих черт с захоронениями монгольской знати, таких как погребение в грунтовых могилах, сопребение лошади и живого слуги (воина), использование золота и серебра в качестве сопроводительного инвентаря. Однако он резко отличался от монгольского по одному, но весьма существенно — сооружению «высокого холма» (кургана) над местом погребения. Поскольку именно этот признак присутствует в описании Ибн Баттуты, есть основания полагать, что на самом деле оно отражает сведения о похоронах какого-то знатного тюрка, близкого к правящему

дому. Эти сведения арабский путешественник мог получить как лично, так и через посредников и ошибочно соотнести их с погребением самого монгольского ка'ана, видимо, на основании необыкновенной пышности проводимых церемоний.

Характерной чертой погребальных обрядов, совершавшихся при захоронении всех Чингисидов (т.е. ка'анов и царевичей), являлось *сопогребение слуг, жен, наложниц и рабов* [№ 2, 3, 4, 5, 7, 9, 10, 11, 14] — живых или предварительно умерщвленных. Помимо приведенных нами текстов, сведения об этом обычае содержатся в целом ряде других источников. Так, по словам персидского историка Вассафа, автора пятитомной *Книги разделения областей и происхождения времен* (1300–1327/28), при похоронах ильхана Хүлэ'ү (1217–1265)

согласно монгольскому обычаю, была подготовлена могила, в нее брошено много золота и серебра, и ему в качестве наложниц были даны несколько сияющих как звезды девушек с сверкающими украшениями, чтобы он был избавлен от глухости тьмы, от ужаса одиночества, от угнетенности могилы и мучительно долгой злой участи [Hammer-Purgstall 1856: 97].

Исследователи, описывавшие указанный обычай, как правило, рассматривали его как разновидность человеческих жертвоприношений [см.: Бартольд 1966: 388–389; Ratschnevsky 1970: 439–441; Boyle 1974: 6]. Однако, на наш взгляд, для такого вывода нет достаточных оснований. Цель сопогребения людей с умершими монгольскими правителями или их ближайшими родственниками раскрывается в текстах вполне определенно — «для прислуживания ему (умершему. — *П.Р.*)» [№ 2]; «чтобы они были готовы прислуживать господину, когда тот возжелает подняться» [№ 9]. О ритуальной основе обращения с теми, кто отправлялся в могилу вслед за умершим, нигде не сообщается. Нет сведений и об адресате предполагаемого жертвоприношения. Пожалуй, единственное свидетельство, которое можно привести в поддержку гипотезы о жертвенном характере сопогребений, принадлежит Рашид ад-Дину, который пишет об одном из первых указов ка'ана Öггэдэя (1229–1241) после вступления на престол:

И когда он (Öггэдэй. — *П.Р.*) кончил пировать и дарить, то приказал, согласно их обычаю и правилу, последующие три дня раздавать пищу ради души Чингиз-хана. Выбрали сорок красивых девушек из родов и семей находившихся при нем эмиров и в дорогих одеждах, украшенных золотом и драгоценными камнями, вместе с отборными конями принесли в жертву его духу [РСб II 19].

В этой связи необходимо заметить, что, во-первых, у Рашид ад-Дина речь идет не о *погребении* Чингисхана, а о специальной церемонии, совершенной *через два года после его смерти*, а во-вторых, само описание

данной церемонии заимствовано у другого персидского хрониста Джувайни (1226–1283), автора *Истории завоевателя мира* (1252/53–1260), которая послужила одним из основных источников фактического материала для значительной части сочинения Рашид ад-Дина (см., напр.: [Петрушевский 1952: 25, 31; Boyle 1962; 1971: 23]). В изложении Джувайни интересующее нас событие выглядит следующим образом: завершив пышные пиры и раздачи ценностей по случаю своей интронизации, Огödэй-ка'ан распорядился,

чтобы в течение последующих трех дней они (монголы. — П.Р.) готовили кушанья для души Чингис-хана; также чтобы из луноподобных дев прелестной внешности и приятного характера, сладостной красоты и прекрасного взора, изящных в движении и грациозных в покое... они выбрали сорок девушек из рода эмиров и *нойанов*, украсили их драгоценностями, украшениями и прекрасными одеждами, одели в дорогие наряды и отправили вместе с отборными лошадьми на соединение с его духом [HWC I 189].

Как мы видим, Джувайни не упоминает о принесении в жертву сорока знатных девушек, говоря лишь о том, что их отправили «на соединение с духом» Чингисхана, вероятно, опять же с целью прислуживания великому завоевателю в загробном мире. Таким образом, точка зрения, по которой сопогребение жен, наложниц и рабов при похоронах высшей монгольской знати имело форму жертвоприношения, т.е. представляло собой определенный ритуальный акт, не получает надежного подтверждения. Скорее можно утверждать обратное и делать вывод о том, что обычай сопогребения людей вообще не обладал религиозной природой, а диктовался соображениями всецело прагматического свойства — желанием обеспечить знатного умершего всем необходимым для безмятежного существования по ту сторону земной жизни.

Вызывают интерес сообщения Плано Карпини [№ 3] и Анонима из Бржега [№ 4] о подкладывании под тело умершего «более важного» лица его любимого раба, которого оставляли в таком положении на длительное время. В случае успешного прохождения этого своеобразного «испытания могилой» раб становился свободным и даже приобретал определенный престиж в обществе. Совершенно очевидно, что данное испытание также должно рассматриваться в контексте обычного сопогребения, поскольку тех рабов, кто не выдерживал мучений и задыхался под тяжестью трупа, наверняка хоронили вместе с господином. Происхождение столь причудливого элемента погребально-го обряда монгольской знати А. Мостэр и вслед за ним Ш. Гаадамба связывали с обычаем, который в монгольских текстах обозначается выражением *dere abun ükü* = букв. ‘умереть, взяв подушку’ (см.: [Mostaert

1950: 352–354; Гаадамба 1976: 166–172; 1990: 126–132]). Это выражение дважды (§ 149, 154) встречается в ТИМ и имеет глоссы *дьянь бэй яо сы* 墊背要死 ‘умереть, желая [подложить] подушку под спину’ [ТИМ V 3а:2], *цзе бэй яо сы* 藉背要死 ‘умереть, желая [подложить] подстилку под спину’ [ТИМ V 206:3]. Как писал И. де Рахевильц, имеется в виду обычай, согласно которому человек, собирающийся умереть, заранее мстит за себя, убивая врага, чье тело затем подкладывают под него в могилу при погребении подобно своего рода подушке. Убитый таким образом враг должен был выступать в качестве сопровождающего и слуги в ином мире [Rachewiltz 2004/1: 544]. Здесь нужно уточнить, что использование этого выражения по отношению к врагу, по-видимому, является вторичным, возникшим на основе метафорического переноса, первоначальное же его значение соотносилось сугубо с погребальным обрядом, точнее, с особой формой погребения умершего. О том, что это была за форма, сообщает *Altan tobči* ‘Золотое сокращение’ Лубсан Данзана — монгольская хроника середины XVII в., содержащая важные сведения по истории и культуре средневековых монголов. В ней, в частности, рассказывается, что после гибели Дайсун-хагана (?–1452) и двух его приближенных братьев убитых представителей знати Мэндү-өрлүк

сделал подушкой одного из младших своих братьев — положил под голову хагана, на другого младшего брата положил ноги хагана и так похоронил их [Лубсан Данзан 1973: 264].

Отсюда следует, что в ряде случаев сопребение действительно могло совершаться по типу «подушки», когда тело умершего правителя или члена правящей верхушки укладывалось в могилу поверх тел лиц более низкого социального статуса, при жизни состоявших с умершим в отношении подчинения и службы. Что касается врагов, выражение *dere abun ükü* = могло применяться к ним с пейоративным оттенком, уподобляя их рабам, слугам и прочим нижестоящим социальным категориям, даже в тех контекстах, в которых ситуация была заведомо противоположной (например, в § 149 ТИМ, где речь идет об использовании в качестве «подушки» лидера тайчи’утов Таркутай-Кирилтука, которое планировалось одним из его собственных подданных). Обобщая сказанное, мы вправе постулировать метафорически обусловленное развитие значения ср.-монг., письм.-монг. *dere* ‘подушка’ → ‘лицо низшего социального статуса, чье тело используется при погребении наподобие подушки’ → ‘убитый враг, чье тело используется при погребении наподобие подушки’.

В числе значимых элементов погребальной обрядности средневековых монголов следует назвать *убийство лошадей для снабжения ими*

умершего на том свете [№ 8] и погребения с лошадьми [№ 2, 3, 4, 5, 9, 14]. Первый из этих элементов отмечен только у Марко Поло, который ничего не сообщает о том, что делали с лошадьми после того, как их убивали. Можно предположить, что скорее всего их погребали вместе с умершим, а следовательно, в действительности мы имеем дело не с двумя, а с одним и тем же признаком. Согласно источникам, цель помещения лошадей в могилу заключалась в том, чтобы они могли пользоваться в загробном мире в качестве верховых животных, а также приносить приплод и давать кобылье молоко, из которого изготавливался один из основных предметов потребления кочевников — кумыс [№ 2, 3, 4, 5, 8]. Разумеется, изъять из бытового обихода даже одну лошадь для ее сопребения с умершим могли позволить себе только очень богатые номады, поэтому неудивительно, что такие сопребения фиксируются в текстах только применительно к ка'анам и обем категориям знати.

Обозначение погребального коня в ср.-монг. и докласс. монг. не засвидетельствовано, но оно встречается в монгольских памятниках классического периода в форме письм.-монг. *qoyilya*¹ 'приношение в жертву лошадей и другого скота при похоронах' [Ков. II 857a], 'жертвенное животное, погребенное вместе с умершим' [L 954a]; ср. халх. *хойлго* 'жертвоприношение при захоронении умершего' [БАМРС IV 95a], *устар.* 1. 'обычай хоронить имущество и скот вместе с умершими при погребении'; 2. 'обряд сжигания вещей после погребения умерших' [МХДТТ IV 2530a]; бур. *хойлго* 1. *уст. шам.* 'лошадь (предназначавшаяся для отвоза умершего)'; 2. *перен.* 'кляча'; 3. *бран.* 'старая развалина' [БРС 5776]; даг. *хо̄л̄г̄* 'поминки, жертвоприношение на могиле' [ПД 98a]. Обращает на себя внимание семантическая двойственность письм.-монг. формы и ее рефлексов в живых монгольских языках, которые обозначают как сам рассматриваемый обычай в целом, так и его центральный атрибут — погребаемое животное. При этом едва ли имеет смысл называть данный обычай «жертвоприношением», основываясь на отдельных словарных дефинициях. Как и в случае с сопребениями людей, у нас нет никакой информации о ритуальном характере действий с погребальным конем и об их возможном адресате. Южномонгольский хронист Саган Сэчэн (1604-?) в своем сочинении *Erdeni-yin tobči* 'Драгоценное сокращение' (1662), упоминая о погребениях с верховыми животными, ничего не сообщает о том, что они оформлялись как специальные жертвоприношения:

¹ Об этом слове см.: [Томка 1965: 173–174].

urida mongyol ulus kümün ükübesü: činege činegeber-iyen temegen morin-i alaǰı: qoyılay-a kemen qamtu bulaqu bülige [ET 77г] ‘Прежде, когда монгол умирал, убивали верблюдов и лошадей каждый по мере своей состоятельности и зарывали вместе [с умершим], называя [их] *qoyılay-a*¹’.

В этой краткой, но содержательной характеристике отсутствуют какие-либо указания на ритуальную основу интересующего нас обычая. По-видимому, положение лошадей в могилу никогда и не имело такой основы, и наши источники не грешат против истины, когда приписывают ему вполне прагматическую, утилитарную мотивировку (ср. также: [Липец 1982: 214–216]).

С использованием лошадей в погребальном обряде также была установлена *установка чучела лошади на шесте* [№ 2, 9, 11], *двух рогатинах* [№ 5], *двух или четырех палках* [№ 3, 5], *деревянных опорах* [№ 4], которая осуществлялась при похоронах ка’анов и представителей обеих социальных групп знати. В некоторых источниках [№ 2, 5, 9] подробно описывается сам процесс изготовления чучела, который носил достаточно сложный характер и предполагал, в частности, потрошение убитой лошади и снятие с нее шкуры. Оставшиеся после разделки лошади мясо и кости играли важную роль в поминальной обрядности: мясо участники обряда съедали «за помин души» умершего [№ 5], а кости сжигали «во спасение души» [№ 3, 5]. Набитую соломой [№ 3, 5], сеном [№ 4] или свежей травой [№ 9] шкуру животного насаживали на шест и устанавливали на «возвышенном месте» [№ 2], по-видимому, неподалеку от места захоронения², о чем можно судить по упоминанию у Сяо Дахэна [№ 14] о разбросанных вокруг могилы останках лошадей. Различия в числе опор, на которых закреплялось чучело, возможно, предполагали какие-то варианты его пространственного расположения (по вертикали или по горизонтали) (см.: [Дубровский 2002: 205–206]). Как бы то ни было, они имели сугубо функциональную, а не символическую нагрузку, и в действительности речь должна идти о едином по своей сути

¹ Перевод данного фрагмента выполнен автором.

² По сообщению Ибн Баттуты [№ 11], чучела устанавливались непосредственно на могиле, однако это явно противоречит практике секретных захоронений у монголов (ср.: [Дубровский 2002: 200–201; Юрченко 2007: 163]). Как мы уже установили (см. выше), рассказ Ибн Баттуты, скорее всего, относился к погребальному обряду тюркской знати при династии Юань; одной из особенностей этого обряда могла выступать и установка набивной лошадиной шкуры на погребальном кургане прямо над могилкой. Ср. сведения Рубрука о погребениях команов (кыпчаков): «Я видел одного недавно умершего, около которого они повесили на высоких жердях 16 шкур лошадей, по четыре с каждой стороны мира» [Рубрук 1997: 101]. Манипуляции с чучелами коней у средневековых тюрков были значительно более разнообразны, чем у монголов, и включали в том числе их сопогребения с умершими (см., напр.: [Атавин 1984]).

обычае. Назначение этого обычая Киракос Гандзакеци [№ 2] объясняет желанием «сохранить память об умершем», однако такое объяснение выглядит довольно искусственным.

Подлинный смысл странных операций с чучелами лошадей раскрывается с помощью изучения лексических данных. В § 43 и 44 ТИМ встречается слово *jügel*¹, которое глоссируется как *и гань сюань жоу цзи тянь* 以竿懸肉祭天 ‘приносить жертву Небу, подвешивая мясо с помощью шеста’ [ТИМ I 256:5, 26а:5]. Эта форма соответствует письм.-монг. *jüküli* (< **jükeli*) ‘баран, воткнутый шаманом на шест; скверные слова, проклятие, ругательство’ [Ков. III 2424а], ‘проклятие, брань, ненависть’ [L 1084b]; ср. халх. *зүхэл* ‘проклятие, брань, ругань, ругательство’ [БАМРС II 251а], ‘угроза, проклятие’, ‘жертвоприношение духам предков; шаманский обряд жертвоприношения, который состоял в сдирании со скота шкуры вместе с головой и ногами и подвешивании ее на высоком шесте; сооружение арангаса’ [МХДГТ II 1066а], бур. *зүхэли* 1. *уст.* ‘шкура жертвенного животного с головой и ногами (*воздевая на длинный шест*)’; 2. *перен.* ‘высокий и сухощавый человек; дылда’ *разг.* [БРС 270б]. Ср.-монг. *jügel* представляет собой производную форму на *li*² от глагола **jüge*=; ср. письм.-монг. *jüke*= ~ *jükü*= ‘сквернословить, проклинать, ругать’ [Ков. III 2423а, 2424а; L 1084b], халх. *зүхэ*= ‘проклинать, ругать, бранить’ [БАМРС II 251а], бур. *зүхэ*= 1. *уст.* ‘воздевать на шест (*шкуру жертвенного животного с головой и ногами, печеню и почками, с нек-рым количеством сена*)’; протыкать, втыкать’; 2. *перен.* ‘проклинать, ругать, бранить’ [БРС 270б]. Исходное значение как производного имени, так и производящего глагола сохранилось только в бурятском, тогда как в других монгольских языках закрепились исключительно переносные значения, возникновение которых, по-видимому, обусловлено влиянием буддизма с его подчеркнута негативной установкой по отношению к традиционным монгольским верованиям. Если обобщить смысл китайской глоссы и семантику приведенных выше форм, становится очевидным, что ср.-монг. *jügel* обозначало вид жертвоприношения Небу³ посредством водружения на шест чучела жи-

¹ Об этом слове см.: [Bese 1986; Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu 1991: 530; Rachewiltz 2004/1: 281–282; 2004/2: 998].

² Об этом суффиксе именной деривации, образующем от глаголов имена со значением объекта, процесса или результата действия, см.: [Poppe 1927: § 11; 1974: § 162; Поппе 1937: 98; Godziński 1985: § 59; МҮИТ 2672а–2673б, № 234; Garudi 2001: 283–284; 2002: 57, № 21].

³ Любопытно, что в обоих контекстах из ТИМ под термином *jügel* определено имеется в виду не элемент имперского культа Неба, а разновидность семейно-родового жертвоприношения, адресатом которого должны были выступать духи предков (см.:

вотного (коня или барана), а также само это жертвенное животное (ср. выше о двойственности значений слова *qoyilya*)¹.

Таким образом, в данном случае мы действительно вправе постулировать ритуальную основу изготовления и установки чучел лошадей и объединять данные процедуры в особое жертвоприношение, которое составляло часть погребального обряда в целом. Важные аналогии здесь дает бурятская культура, где обычай ритуального использования чучел жертвенных животных продолжает существовать и в настоящее время. И.А. Манжигеев, автор замечательной монографии о терминах традиционной культуры бурят, характеризует этот обычай следующим образом:

Зухэли — голова, четыре конечности, кожа и хвост жертвенного животного, отделенные от туловища, подобно чучелу, и водруженные на березовый шест, закрепленный колом в земле; голова, увешанная разноцветными лентами, со втиснутой в зубы пихтовой корой бывала направлена мордой в сторону восхода солнца. З., точнее, ее идеальный образ, по верованию шаманистов, должен подняться на небо и, приобретя там кости и мускулы, отнятые от животного во время его жертвоприношения и ритуальной трапезы, вернуться на землю.

Обряд водружения З. на березу отражал анимистическую веру шаманистов в перерождение забитого жертвенного животного, которое достигается путем переселения его души. Вместе с тем, по мнению шаманистов, водружение З. служило напоминанием божествам о том, что жертва им принесена, поэтому больной должен выздороветь, а домашние животные — дать приплод.

Шаманское табу запрещало убирать З., поэтому она торчала на усадьбе шаманиста до тех пор, пока не превращалась в труху и не рассыпалась. Постоянное нахождение нескольких таких обветшалых З. на усадьбе шаманистов производило гнетущее впечатление на людей [БШДТ 556–56а].

[Bese 1986: 241–242]). Следовательно, китайская глосса к данному термину представляет собой очевидный анахронизм, который возник в результате перенесения имперских реалий на предшествующую эпоху. Можно полагать, что утверждение культа Неба в качестве религиозной доминанты монгольской мировой державы повлекло за собой переосмысление ряда шаманистических обрядов и верований, в частности, ритуала *jügel*, который сменил своего адресата и был встроен в рамки новой религиозной системы. После крушения империи и потери культа Неба господствующего положения в религиозной сфере прежние, шаманистическое осмысление термина *jügel* было восстановлено в правах, свидетельством чего может служить значение ‘жертвоприношение духам предков’ в халхаском языке.

¹ Упоминание «мяса» (*жюу* 肉) вместо «шкур» или «чучела» в китайской глоссе является ошибочным, как и употребление целого ряда других глосс в ТИМ, не всегда адекватно передававших значение соответствующих монгольских форм (см., напр.: [Vietze 1990]). Данная глосса ввела в заблуждение арх. Палладия, который делал вывод о том, что у средневековых монголов «жертвоприношение небу состояло в поднятии жертвенного мяса на веху или шест, и возлиянием кумыса или молока от белой кобылицы» [Палладий 1902: 17].

Интересные данные о жертвоприношении *зүхэли* у западных бурят приводит Л. Бэшэ. По его сведениям, длина шеста, на который водружалась шкура жертвенного животного, обычно достигала трех-четырёх метров. Шест с чучелом могли устанавливать в разных местах — во дворе дома прислоненным к изгороди, за пределами населенных местностей возле высоких сосен, а в древности и около юрты. В качестве жертвенных животных использовались овцы, лошади или в крайнем случае козы, но не крупный рогатый скот (коровы и быки), так как по поверьям божества и духи иного мира потребляли только конину и баранину. Причина установки березового шеста под острым углом заключалась в том, что это считалось наилучшим способом быстрее отправить на Небо душу жертвенного животного. Обряд *зүхэли* всегда совершался глубокой ночью и проводился с обязательным участием шамана. Остальными участниками жертвоприношения были взрослые мужчины, члены определенной семейно-родовой группы. Адресатами жертвоприношения в зависимости от обстоятельств выступали различные божества из шаманского пантеона. Различались и цели совершения обряда — от просьбы о рождении детей или выздоровлении больного до избавления от сильной засухи или эпидемии. Участникам церемонии запрещалось кричать или издавать любой другой шум, драться и ругаться [Bese 1986: 244–247]. Конечно, не все из этих деталей могли присутствовать в средневековом монгольском ритуале *jügelü* (это относится, например, к множественности адресатов и целей, участие шамана и т.п.), но в целом бурятский материал способен внести важный вклад в понимание данного ритуала в том его виде, в каком он существовал в эпоху империи.

Из сказанного следует, что разграничение функций погребального и жертвенного коня, которое осуществляется рядом исследователей применительно к погребальным обрядам средневековых монголов (см.: [Boyle 1965: 147–150; Дубровский 2002: 200–205; Юрченко 2007: 163–164]), безусловно, имеет под собой веские основания. Это разграничение маркируется терминологически (*qoyilya* vs *jügelü*) и прослеживается во всех аспектах обращения с лошадьми во время погребения, вплоть до их противопоставления по признаку наличия / отсутствия ритуального назначения. Однако не стоит забывать, что, несмотря на целый ряд важных функциональных различий, использование лошадей при захоронении умерших обладало одной общей чертой — как и другие рассмотренные выше элементы погребальной обрядности, оно отражало особенности социальной структуры монгольского общества имперского периода, которые не могли не

проявлять себя в столь значимой сфере человеческого бытия, как религиозные верования в их соотнесенности с системой ритуальных практик.

Заключение

Развивая свою концепцию социальной обусловленности религии, Э. Дюркгейм писал:

Подлинно религиозные верования всегда являются общими для определенной группы, которая дает обет придерживаться их и выполнять связанные с ними обряды. Они не просто принимаются всеми членами данной группы в индивидуальном порядке; они представляют собой нечто принадлежащее группе, и они придают ей единство. Составляющие ее индивиды чувствуют себя связанными друг с другом в силу того простого факта, что они обладают общей верой... Всякий раз, когда мы наблюдаем религиозную жизнь, мы обнаруживаем в ее основании определенную группу. Даже так называемые частные культы, такие как домашний или сословный культ, удовлетворяют этому условию, так как они всегда отправляются некой группой, семьей или сословием [Durkheim 1915: 43–44].

Если перенести эти идеи на средневековый монгольский материал, можно без труда заметить, что в основе функционирования культа Неба и связанной с ним обрядовой системы также лежала определенная группа, за которой имеет смысл закрепить наименование «имперская элита». В эту группу входил сам монгольский ка'ан и вся административная верхушка империи, которую составляли представители обеих категорий знати — потомки Чингисхана (*kö'üt*) и члены других родов (*noyat*), представлявшие как старую племенную (тюркскую и монгольскую) аристократию, так и выходцев из числа перешедших на службу к монголам киданей, чжурчжэней и северных китайцев (см.: [Rachewiltz 1966: 129–136]). Именно имперская элита была ответственна за возникновение культа Неба как особой религиозно-идеологической доктрины, направленной на легитимацию верховной власти в рамках монгольской мировой державы¹, а также за его последующее поддержание и распространение с помощью различных средств — от упоминаний «вечного Неба» (*möngke tngri* ~ *mönke denri*) в текстах указов и пайцз² до откры-

¹ Ср. ценные замечания И. де Рахевильца о роли цзиньских перебежчиков (киданей, чжурчжэней и китайцев) на службе у Чингисхана в разработке идеологических основ Монгольской империи [Rachewiltz 1973: 31–36].

² Эти упоминания появляются в инициальных формулах монгольских официальных документов на квадратном и уйгуро-монгольском письме начиная с эпохи Кубилай-ка'ана (1260–1294). См. наиболее полные сборники публикаций подобных документов, составленные Д. Тумуртоого [Төмөртоого 2002; Tumurtoogo 2006]. Ср. также специальное исследование

той пропаганды¹. Именно ка'ан и другие представители элиты выполняли функции жреческого сословия, совершая обряды жертвоприношения Небу и целый ряд других ритуальных действий, связанных с узнаванием и выражением воли верховного божества (см.: [Скрынникова 1997: 100–148]). Вследствие столь значительной роли, которую имперская элита играла в религиозной жизни средневекового монгольского общества, неудивительно, что она находилась в центре всех описаний погребальной обрядности, оставленных многочисленными дипломатами и путешественниками, наблюдавшими жизнь Монгольской империи, так сказать, со стороны. Социальные деления, существовавшие внутри элиты (такие, как двухчленная градация знати и особое выделение ка'ана как носителя верховной власти), получали естественное выражение в классификации типов и форм погребального ритуала, которые различались в зависимости от статусного положения умершего. Причастность погребальных обрядов к фундаментальным религиозным и социальным ценностям империи должно было подчеркивать и жертвоприношение Небу (ср.-монг. *jügelī*), которое выступало составной частью данных обрядов и раскрывало их идеологический подтекст.

Коротко характеризуя историческое развитие концепции смерти и погребальной обрядности средневековых монголов в постимперский период, мы вправе говорить о двух радикальных трансформациях. Первая из них была связана с крушением Монгольской империи и сформированной ею социальной системы. После изгнания монголов из Китая в 1368 г. имперская эпоха завершилась, а вместе с ней стали достоянием истории идея централизованной власти монгольских ка'анов и обосновывавшая ее политическая доктрина мирового господства. Монгольская знать, которая составляла костяк прежней имперской элиты, вернувшись в степи, все больше утрачивала жесткую зависимость от носителей верховной власти, по мере того как последние теряли свое влияние и авторитет, превращаясь в марионеточные фигуры, используемые в борьбе

дование монгольских инициальных формул, авторство которого принадлежит В.Л. Котвичу [Kotwicz 1934].

¹ См., в частности, очень показательное свидетельство Киракоса Гандзакеци: «Но обычно они (татары. — П.Р.) рассказывают вот что: государь их — родственник бога, взявшего себе в удел небо и отдавшего землю *хакану*. Говорили, якобы Чингис-хан, отец *хакана*, родился не от семени мужчины, а просто из невидимости появился свет и, проникнув через отверстие в кровле дома, сказал матери [Чингиса]: «Ты зачнешь и родишь сына, владыку земли». Говорят, так он и родился. Эту [легенду] рассказал нам *ишхан* Григор, сын Марзпана, брат Асланбега, Саргиса и Амира из рода Мамиконянов, который сам слышал ее как-то от *одного знатного человека, по имени Хутун-нуин, из [татарской] высшей знати, когда тот поучал молодежь* (курсив мой. — П.Р.)» [Киракос Гандзакеци 1976: 173].

между различными аристократическими родами (см.: [Владимирцов 1934: 147–153]). В условиях усиливавшейся социальной дезинтеграции и бесконечных междоусобных войн потребность в универсалистской религиозной системе, соответствовавшей совершенно иным историко-политическим реалиям, разумеется, не могла сколько-нибудь долго сохраняться. Новой форме социального порядка наилучшим образом отвечала старая доимперская шаманистическая идеология с характерным для нее дроблением сферы сакрального и переносом акцента на низшие уровни пантеона; эта идеология и закрепилась в качестве религиозной доминанты постимперского периода (ср.: [Пурэвжав 1974: 131–132]). Оставшись без своей социальной основы, имперский культ Неба должен был приспособливаться к изменившейся ситуации и в конечном счете вошел в систему шаманистических культов, которые некогда сами были им поглощены. Это привело к парцелляризации единого образа Вечного Неба, его членению на множество отдельных культовых персонажей — тэнгриев, каждый из которых получил определенную функциональную специфику¹. В традиционной культуре позднейших монгольских народов число сверхъестественных существ – тэнгриев, на которые распался образ божественного Неба средневековых монголов, варьировало от 12 у монголов провинции Ганьсу [Schram 1957: 86–89] до 99 у западных бурят [Хангалов 1958а: 289–304; 1958б: 403–417], но нигде почитание Неба не имело характера веры в квазимонотеистическое абстрактное начало, которому поклонялись монголы в эпоху могущества их мировой державы. Дискретизация и существенное снижение социальной значимости культа Неба не могли не сказаться и на концепции смерти, которая лишилась связи с представлениями о воле имперского верховного божества и вновь, как и до образования империи, оказалась включенной в шаманистическую мифологию в качестве одного из ее компонентов.

Вторая серьезная трансформация произошла после окончательного утверждения буддизма в качестве господствующей формы религиозных представлений в конце XVI в. Буддизм не вытеснил шаманистические верования из традиционной культуры монгольских кочевников, как в свое время не смог (да и не стремился) их вытеснить оттуда имперский

¹ По-видимому, начало этого процесса знаменуют собой употребления слова *Ingri ~ deŋri* в сочетании с суффиксами мн. ч. *.nAr, .nUGUd, .s* применительно к божествам буддийского пантеона в монгольских текстах первой половины XIV в., отражающих влияние буддизма (таких, как комментарий к переводу *Бодхичарьяватары*, перевод *Субхаши́таратнаидхи*, монгольская версия *Двенадцати деяний Будды* и пр.). См. перечень соответствующих употреблений в индексах к текстам памятников, опубликованным Д. Тумуртоого [Төмөртоого 2002: 101; Tumurtoogo 2006: 584–585]. После распада империи, в период формирования буддийско-шаманского синкретизма, такая традиция использования данного слова могла быть заимствована и развита шаманизмом.

культ Неба. Более того: можно сказать, что буддизм в своих отношениях с шаманизмом занял то самое место официальной идеологии, которое было занято данным культом в эпоху империи, а позднее утрачено по указанным выше причинам. В сущности, формирование буддийско-шаманского синкретизма сопровождалось своеобразным разделением функций, аналогичным тому, которое имело место между культом Неба и шаманизмом в период существования системы двоеверия. Однако при всей неспособности буддизма искоренить шаманистические представления ему удалось подвергнуть значительной перестройке традиционную обрядовую систему монголов, в частности погребальную обрядность. На это еще в 1594 г., спустя всего 16 лет после официального принятия буддизма Алтан-ханом тўмэтским, ясно указывал упоминавшийся выше китайский автор Сяо Дахэн:

Но теперь, с тех пор как они преданно платят дань (奉貢), они твердо веруют в Будду. Нравы остались прежними, но эта жестокость — убивать (людей) по случаю похорон — сильно изменилась. В самом деле, западные монахи (西方之僧), которых они называют ламами 喇嘛, научили их сжигать мертвых. Всех мертвецов [теперь] сжигают, а пепел собирают, превращают в мелкую пыль и смешивают с глиной, из которой они делают маленькие статуи, покрываемые слоем золота или серебра и помещаемые в их храмах. В последние годы они воздвигли много храмов, и они приглашают лам для чтения молитв в течение сорока девяти дней. Даже варвары из народа приглашают лам для молитв, но только на семь дней. Они дают лучшую лошадь, на которой умерший ездил больше всего, вместе с его одеждой и доспехами ламам в качестве вознаграждения. Окрестные люди, приезжающие выразить свои соболезнования, и зависевшие от покойного люди, которые [также] приходят выразить свои соболезнования, приводят быков и лошадей в качестве подарков по случаю похорон. Все эти подарки причитаются ламам. Хотя его любимых наложниц больше не убивают, их берут [в жены] его сыновья, за исключением собственной матери[Serruys 1945: 137].

Судя по этому сообщению, серьезные изменения коснулись по меньшей мере трех важных элементов доламаистского погребального ритуала: обычая согребления людей (он был отменен вовсе), обычая грунтовых захоронений (он был заменен трупосожжением) и обычая погребения с лошадьми (лошадей стали отдавать ламам «в качестве вознаграждения»). Особо следует отметить практически полное исчезновение практики погребений в грунтовых могилах, вместо которой у большинства монгольских народов получили широкое распространение открытое трупоположение и кремация. При этом взаимоотношения между двумя указанными способами погребения основывались на принципе социальной дифференциации: самым массовым и общепотребительным выступал обряд трупоположения, по которому

хоронили преимущественно рядовых монголов, тогда как кремации, как правило, подвергались только представители светской и духовной знати или отмеченные свыше лица (шаманы, вызыватели дождя)¹. Тем самым социально обусловленные различия в монгольском погребальном ритуале продолжали сохраняться вплоть до этнографической современности, хотя их содержание, безусловно, было иным, нежели в имперскую эпоху, для которой эти различия впервые фиксируются источниками.

Учитывая масштабный характер описанных трансформаций, при изучении концепции смерти и погребальной обрядности средневековых монголов необходимо придерживаться строго исторического подхода и тщательно отграничивать явления, характерные для периода Монгольской империи, от реалий, обязанных своим происхождением постимперским формам социальной организации и буддийской религиозной картине мира. В этой связи приобретает особую актуальность задача детального анализа современной эпохе письменных памятников в сравнении с другими видами источников, в особенности с археологическими материалами. Мы надеемся, что настоящее исследование способно внести определенный вклад в решение данной задачи.

Названия языков и диалектов

бур. — бурятский

даг. — дагурский

докласс. монг. — доклассический монгольский

калм. — калмыцкий

ОМ — общемонгольский

орд. — ордосский

письм.-монг. — письменный монгольский

ср.-монг. — среднемонгольский

халх. — халхаский

Библиография

Асеев 1975 — *Асеев И.В.* О раннемонгольских погребениях // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в Средние века. Новосибирск, 1975. С. 178–187. (История и культура Востока Азии; Т. 3).

¹ Так, у калмыков в XIX в. погребение через сожжение использовалось только по отношению к умершим нойонам, зайсангам, ламам, старшим гелонгам и *zadʹitsʹi* (вызывателям дождя) [Нефедьев 1834: 201–202; Небольсин 1852: 96; Житецкий 1893: 29], а у бурят оно имело место исключительно при похоронах шаманов [Хангалов 1958а: 387–392].

Асеев 1980 — *Асеев И.В.* Прибайкалье в средние века (по археологическим данным). Новосибирск, 1980.

Асеев 1984 — *Асеев И.В.* Трансформизм религиозных обрядов монгольских племен X–XIII вв. н.э. // Олон улсын монголч эрдэмтний IV их хурал (= IV Международный конгресс монголоведов). Улаанбаатар, 1984. Б. 3. С. 356–360.

Асеев 1985 — *Асеев И.В.* Отражение некоторых аспектов шаманизма в археолого-этнографическом материале Предбайкалья и Забайкалья // Древнее Забайкалье и его культурные связи / отв. ред. П.Б. Коновалов. Новосибирск, 1985. С. 161–172.

Асеев, Кириллов, Ковычев 1984 — *Асеев И.В., Кириллов И.И., Ковычев Е.В.* Кочевники Забайкалья в эпоху средневековья (по материалам погребений). Новосибирск, 1984.

Атавин 1984 — *Атавин А.Г.* Некоторые особенности захоронений чучел коней в кочевнических погребениях X–XIV вв. // Советская археология. 1984. № 1. С. 134–143.

Бакаева, Гучинова 1988 — *Бакаева Э.П., Гучинова Э.-Б.М.* Погребальный обряд у калмыков в XVII–XX вв. // СЭ. 1988. № 4. С. 98–110.

Бартольд 1966 — *Бартольд В.В.* К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1966. Т. 4: Работы по археологии, нумизматике, эпиграфике и этнографии. С. 377–396.

Бурыкин 2007 — *Бурыкин А.А.* Шаманы: те, кому служат духи. СПб., 2007.

Васильев 2007 — *Васильев Д.В.* Погребальные памятники центральных областей Улуса Джучи (К вопросу об исламизации населения Золотой Орды): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2007.

Владимирцов 1934 — *Владимирцов Б.Я.* Общественный строй монголов: Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.

Вяткина 1960 — *Вяткина К.В.* Монголы Монгольской Народной Республики (Материалы Историко-этнографической экспедиции Академии наук СССР и Комитета наук МНР 1948–1949 гг.) // Восточно-азиатский этнографический сборник. М.; Л., 1960. С. 159–271. (Тр. Ин-та этнографии им Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая сер. Т. 60).

Гаадамба 1976 — *Гаадамба Ш.* Нууц товчооны нууцаас (= Из тайн «Тайной истории»). Улаанбаатар, 1976.

Гаадамба 1990 — *Гаадамба Ш.* Монголын нууц товчооны зарим асуудал (= Некоторые проблемы «Тайной истории монголов»). Улаанбаатар, 1990.

Галданова 1987 — *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.

Герасимова 1989 — *Герасимова К.М.* Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989.

Герасимова 1992 — *Герасимова К.М.* Похоронные обрядники тибетских и монгольских авторов XVI–XIX вв. // Традиционная обрядность монгольских народов / отв. ред. К.М. Герасимова. Новосибирск, 1992. С. 133–157.

Горелов 2006 — Книга странствий / пер. с лат. и ст.-фр., сост., статьи и коммент. Н. Горелова. СПб., 2006.

Горюнова, Павлуцкая 1992 — *Горюнова О.И., Павлуцкая В.В.* Погребение воина в пещере Шида (Малое море оз. Байкал) // Археологические памятники эпохи средневековья в Бурятии и Монголии: сб. науч. тр. / отв. ред. П.Б. Коновалов. Новосибирск, 1992. С. 87–102.

Гугуев 2007 — *Гугуев Ю.К.* «Половецкий пассаж» Жана де Жуанвиль // Жан де Жуанвиль. Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика / пер. со ст.-фр. Г.Ф. Цыбулько; под ред. А.Ю. Карачинского; науч. ред. перевода Ю.П. Малинин. СПб., 2007. С. 369–384.

Гюк, Габэ 1866 — *Гюк и Габэ.* Путешествие через Монголию в Тибет к столице Талеламы: пер. с фр. М., 1866.

- Далай 1983 — *Далай Ч.* Монголия в XIII–XIV веках. М., 1983.
- Данилов 1985 — *Данилов С.В.* Жертвоприношения животных в погребальных обрядах монгольских племен Забайкалья // Древнее Забайкалье и его культурные связи / отв. ред. П.Б. Коновалов. Новосибирск, 1985. С. 86–91.
- Дарбеева 1996 — *Дарбеева А.А.* Историко-сопоставительные исследования по грамматике монгольских языков: Фонетика. М., 1996.
- Дробышев 2005 — *Дробышев Ю.И.* Похоронно-поминальная обрядность средневековых монголов и ее мировоззренческие истоки // ЭО. 2005. № 1. С. 119–140.
- Дубровский 2002 — *Дубровский Д.В.* Жертвенный конь в погребальном обряде кочевников улуса Джучи // Тюркологический сборник. 2001: Золотая Орда и ее наследие. М., 2002. С. 198–211.
- Е Цыцзи 1959 — *Е Цыцзи.* Цао му цзы (= Трактат о травах и деревьях). Бэйцзин, 1959. (Юань Мин шияло бицзи цункань; 1).
- Жанчив, Бямбацэнд 2003 — *Жанчив Ё., Бямбацэнд Ц.* Нангиад монгол «Хуа-и И-юй» толь «華夷譯語» (= Китайско-монгольский словарь *Хуаи июй*). Улаанбаатар, 2003.
- Житецкий 1893 — *Житецкий И.А.* Очерки быта астраханских калмыков: Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. М., 1893. (Изв. Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии; Т. 77, вып. 1).
- Жуанвиль 2007 — *Жан де Жуанвиль.* Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика / пер. со ст.-фр. Г.Ф. Цыбулько; под ред. А.Ю. Карачинского; науч. ред. перевода Ю.П. Малинин. СПб., 2007.
- Именохоев 1992 — *Именохоев Н.В.* Раннемонгольская археологическая культура // Археологические памятники эпохи средневековья в Бурятии и Монголии: сб. науч. тр. / отв. ред. к. и. н. П.Б. Коновалов. Новосибирск, 1992. С. 23–48.
- Именохоев, Коновалов 1985 — *Именохоев Н.В., Коновалов П.Б.* К изучению погребальных памятников монголов в Забайкалье // Древнее Забайкалье и его культурные связи / отв. ред. П. Б. Коновалов. Новосибирск, 1985. С. 69–86.
- Калужинский 1977 — *Калужинский С.* О значении слов *irgen* и *obog* в «Сокровенном сказании» // Олон улсын монголч эрдэмтний III их хурал (= III Международный конгресс монголоведов). Улаанбаатар, 1977. Б. 2. С. 79–85.
- Киракос Гандзакечи 1976 — *Киракос Гандзакечи.* История Армении / пер. с древнеарм., предисл. и коммент. Л.А. Ханларян. М., 1976. (Памятники письменности Востока; 53).
- Ковычев 1981 — *Ковычев Е.В.* Монгольские погребения из Восточного Забайкалья // Новое в археологии Забайкалья. Новосибирск, 1981. С. 73–79.
- Козлов 1947 — *Козлов П. К.* Монголия и Кам: Трехлетнее путешествие по Монголии и Тибету (1899–1901 гг.). 2-е изд., сокращ. М., 1947.
- Коновалов, Данилов 1981 — *Коновалов П.Б., Данилов С.В.* Средневековые погребения в Кибално (Западное Забайкалье) // Новое в археологии Забайкалья. Новосибирск, 1981. С. 64–73.
- Котвич 1918 — *Котвич В.Л.* Монгольские надписи в Эрдэни-дзу // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1918. Т. 5. Вып. 1. С. 205–214.
- Кьодо 1993 — *Кьодо Э.* Гарил: жертвоприношение предкам в культе Чингисхана // ЭО. 1993. № 2. С. 97–102.
- Липец 1982 — *Липец Р.С.* Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 212–236.
- Лубсан Данзан 1973 — *Лубсан Данзан.* Алтан тобчи («Золотое сказание») / пер. с монг., введ., коммент. и прилож. Н.П. Шастиной. М., 1973. (Памятники письменности Востока; 10).

Мажитов 1981 — *Мажитов Н.А.* Южный Урал в XII–XIV вв. // Степи Евразии в эпоху средневековья / отв. ред. С.А. Плетнева. М., 1981. С. 222–223. (Археология СССР).

Марко Поло 2005 — *Марко Поло.* Книга о разнообразии мира. М., 2005.

Мелиоранский 1904 — *Мелиоранский П.* Араб филолог о монгольском языке // Записки Восточного отделения имп. Русского археологического общества. 1904. Т. 15. Вып. 2/3. С. 75–172.

Мункуев 1970 — *Мункуев Н.Ц.* Некоторые проблемы истории монголов XIII в. по новым материалам: Исследование южносунских источников: дис. ... д-ра ист. наук / Ин-т востоковедения АН СССР. М., 1970.

Мэнэс 1992а — *Мэнэс Г.* Символика Солнца в системе погребального обряда монгольских племен // Археологические памятники эпохи средневековья в Бурятии и Монголии: сб. науч. тр. / отв. ред. П.Б. Коновалов. Новосибирск, 1992. С. 7–23.

Мэнэс 1992б — *Мэнэс Г.* Материалы по традиционной похоронной обрядности захчинов МНР конца XIX — начала XX в. // Традиционная обрядность монгольских народов / отв. ред. К. М. Герасимова. Новосибирск, 1992. С. 112–126.

Насави 1996 — *Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави.* Сират ас-султган Джалал ад-Дин Манкбурны (Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны) / изд. критич. текста, пер. с араб., предисл., коммент., примеч. и указатели З.М. Бунятова. М., 1996. (Памятники письменности Востока; 107).

Небольсин 1852 — *Небольсин П.* Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. СПб., 1852.

Нефедьев 1834 — *Нефедьев Н.* Подробные сведения о волжских калмыках. СПб., 1834.

Окладников 1937 — *Окладников А.П.* Очерки из истории западных бурят-монголов (XVII–XVIII вв.). Л., 1937.

Окладников 1958 — *Окладников А.П.* Археологические данные о появлении первых монголов в Прибайкалье // Филология и история монгольских народов: памяти акад. Б.Я. Владимирцова. М., 1958. С. 200–213.

Палладий 1866 — Старинное монгольское сказание о Чингисхане / пер. с кит. и примеч. арх. Палладия // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. СПб., 1866. Т. 4. С. 3–258.

Палладий 1902 — Комментарий архимандрита Палладия Кафарова на путешествие Марко Поло по северному Китаю, с предисловием Н.И. Веселовского. СПб., 1902.

Панкратов 1962 — Юань-чао би-ши (Секретная история монголов): 15 цзюаней / изд. текста и предисл. Б.И. Панкратова. М., 1962. Т. 1: Текст. (Памятники литературы народов Востока: Тексты. Большая серия; 8).

Патканов 1871 — История монголов инока Магакии, XIII века / пер. и объясн. К.П. Патканова. СПб., 1871.

Петрушевский 1952 — *Петрушевский И.П.* Рашид-ад-дин и его исторический труд // *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. 1. Кн. 1. С. 7–37.

Плано Карпини 1997 — *Плано Карпини Дж. дель.* История монгалов // Плано Карпини Дж. дель. История монгалов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло / вступ. ст., коммент. М.Б. Горнунга. М., 1997. С. 29–85.

Плотников, Октябрьская 1993 — *Плотников Ю., Октябрьская И.* Средневековое монгольское погребение из Гобийского Алтая // Известия СО РАН. История, филология и философия. 1993. Вып. 2. С. 47–52.

Позднеев 1887 — *Позднеев А.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб., 1887. (Записки Имп. Русского географического общества по отд. этнографии; Т. 16).

Попов 1895 — 蒙古游牧記 Мэн-гу-ю-му-цзи: Записки о монгольских кочевьях / пер. с кит. П.С. Попова. СПб., 1895. (Записки имп. Русского географического общества по отд. этнографии; Т. 24).

Поппе 1928 — *Ponne H.H.* [Рец. на:] *Pelliot P.* 1) Les mots à h initial, aujourd'hui amuie, dans le mongol des XII^e et XIV^e siècles; 2) Le prétendu vocabulaire mongol des *ᠬaitaᠭ* du Daghestan // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. 1928. Т. 3. Вып. 2. С. 564–580.

Поппе 1929 — *Ponne H. H.* Отчет о поездке на Орхон летом 1926 года // Материалы Комиссии по исследованию Монгольской и Танну-Тувинской народных республик и Бурят-Монгольской АССР. Л., 1929. Вып. 4. С. 1–25.

Поппе 1937 — *Ponne H.H.* Грамматика письменно-монгольского языка. М.; Л., 1937.

Поппе 1938 — *Ponne H.H.* Монгольский словарь Мукадимат ал-Адаб. М.; Л., 1938. Ч. 1–3. (Тр. Ин-та востоковедения АН СССР; Т. 14).

Потапов 1991 — *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.

Пурэвжав 1974 — *Пурэвжав С.* К вопросу о стадии развития и идеологической концепции древнемонгольского шаманизма // Түүхийн судлал (= Исторические исследования). 1974. Т. 10, fasc. 10. С. 123–144.

Пэрлээ 1956 — *Пэрлээ Х.* Эртний монголчуудын үхэгсдээ оршуулж байсан зан үйлийн асуудалд (= К вопросу о погребальных обрядах древних монголов). Улаанбаатар, 1956.

Рубрук 1997 — *Рубрук Г. де.* Путешествие в восточные страны // Плано Карпини Дж. дель. История монгалов. Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло / вступ. ст., коммент. М. Б. Горнунга. М., 1997. С. 86–189.

Рыкин 2004а — *Рыкин П.О.* Монгольская средневековая концепция общества: некоторые ключевые понятия (по материалам «Тайной истории монголов» и других среднемонгольских текстов): автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2004.

Рыкин 2004б — *Рыкин П.О.* Социальная группа и ее название в среднемонгольском языке: понятия *irgen* и *oboq* // Антропологический форум. 2004. № 1. С. 179–209.

Рыкин 2007 — *Рыкин П.О.* Душа, болезнь и смерть в традиционных представлениях монголов, бурят и якутов // Мифология смерти: структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири (этнографические очерки) / науч. ред. Л.Р. Павлинская. СПб., 2007. С. 49–81.

Свет 1968 — После Марко Поло: Путешествия западных чужеземцев в страны Трех Индий / пер. с лат. и староритал. яз., вступ. статья и примеч. Я.М. Света. М., 1968.

Скрынникова 1997 — *Скрынникова Т.Д.* Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997.

Тангад 1992 — *Тангад Д.* Заметки о похоронных обычаях в западных районах МНР / пер. с монг. яз. Г.Н. Очировой // Традиционная обрядность монгольских народов / отв. ред. К.М. Герасимова. Новосибирск, 1992. С. 127–133.

Таскин 1986 — *Таскин В.С.* О титулах шаньюй и каган // *Mongolica: Памяти акад. Б.Я. Владимирцова, 1884–1931.* М., 1986. С. 213–218.

Тизенгаузен 1941 — *Тизенгаузен В.Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой орды. М.; Л., 1941. Т. 2: Извлечения из персидских сочинений.

Төмөртгоо 2002 — *Төмөртгоо Д.* Монгол дөрвөлжин үсэгийн дурасхалын судалгаа: Удирдхал, эх бичиг, үгсийн хэлхээ, ном зүй (= Исследование монгольских памятников квадратной письменности: Введение, тексты, индекс, библиография). Улаанбаатар, 2002. (Monuments in Mongolian Language: The International Association for Mongol Studies; Vol. 2).

Ту Цзи 1934 — *Ту Цзи.* Мэньюэр шицзи (= Исторические записки о монголах). Б.м., 1934.

Фан Лингуй 1991 — *Фан Лингуй*. Юань Мин сицой чжун дэ мэньгуйюй (= Монгольские слова в юаньских и минских драмах). Шанхай, 1991.

Федоров-Давыдов 1966 — *Федоров-Давыдов Г.А.* Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов: Археологические памятники. М., 1966.

Федоров-Давыдов 1981 — *Федоров-Давыдов Г.А.* Монгольское завоевание и Золотая Орда // Степи Евразии в эпоху средневековья / отв. ред. С.А. Плетнева. М., 1981. С. 229–236. (Археология СССР).

Хангалов 1958а — *Хангалов М.Н.* Материалы для изучения шаманства в Сибири: Шаманство у бурят Иркутской губернии // Собр. соч. Улан-Удэ, 1958. Т. 1. С. 289–402.

Хангалов 1958б — *Хангалов М.Н.* Новые материалы о шаманстве у бурят // Собр. соч. Улан-Удэ, 1958. Т. 1. С. 403–543.

Христианский мир 2002 — Христианский мир и Великая монгольская империя: Материалы французской миссии 1245 года / крит. текст, пер. с лаг. С.В. Аксенова и А.Г. Юрченко; экспозиция, исслед. и указ. А.Г. Юрченко. СПб., 2002.

Цулая 1973 — *Цулая Г.В.* Грузинская книжная легенда о Чингисхане // СЭ. 1973. № 5. С. 114–122.

Шервашидзе 1990 — *Шервашидзе И.Н.* Фрагмент древнетюркской лексики: титулатура // Вопросы языкознания. 1990. № 3. С. 81–91.

Элиаде 1998 — *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998.

Юаньчао биши 1936 — Юаньчао биши (= Тайная история династии Юань). Шанхай, 1936. (Сыбу цункань саньбянь шибу).

Юань ши 1987 — Юань ши (=История [династии] Юань) // Эрши у ши (=Двадцать пять [династийных] историй). Шанхай, 1987. Т. 9: Ляо ши. Цзинь ши. Юань ши. С. 7233–7773.

Юрченко 2007 — *Юрченко А.Г.* Средневековые монгольские погребения: соотношение этнического и имперского // Теория и практика археологических исследований / отв. ред. А.А. Тишкин. Барнаул, 2007. Вып. 3. С. 159–176.

Aalto 1955 — *Aalto P.* On the Altaic Initial *p- // CAJ. 1955. Vol. 1. № 1. P. 9–16.

Bawden 1961 — *Bawden C.R.* The Supernatural Element in Sickness and Death according to Mongol Tradition. Pt. 1 // AM. New Series. 1961. Vol. 8, pt. 2. P. 215–257.

Bawden 1962 — *Bawden C.R.* The Supernatural Element in Sickness and Death according to Mongol Tradition. Pt. 2 // AM. New Series. 1962. Vol. 9, pt. 2. P. 153–178.

Beffa 1993 — *Beffa M.-L.* Le concept de *tänggäri*, «ciel», dans l'*Histoire secrète des Mongols* // Études mongoles et sibériennes. 1993. Cah. 24. P. 215–236.

Bese 1986 — *Bese L.* The Shaman Term *jūkeli* in the *Secret History of the Mongols* // АОН. 1986. Т. 40, fasc. 2/3. P. 241–248.

Boyle 1956 — *Boyle J. A.* On the Titles Given in Juvainī to Certain Mongolian Princes // HJAS. 1956. Vol. 19, № 1/2. P. 146–154.

Boyle 1962 — *Boyle J.A.* Juvainī and Rashīd al-Dīn as Sources on the History of the Mongols // Historians of the Middle East. L/, 1962. P. 133–137.

Boyle 1963 — *Boyle J.A.* Kirakos of Ganjak on the Mongols // CAJ. 1963. Vol. 8. № 3. P. 199–214.

Boyle 1965 — *Boyle J.A.* A Form of Horse Sacrifice Amongst the 13th — and 14th — Century Mongols // CAJ. 1965. Vol. 10. № 3/4. P. 145–150.

Boyle 1970 — *Boyle J.A.* The Burial Place of the Great Khan Ögedei // Acta Orientalia. 1970. Vol. 32. P. 45–50.

Boyle 1971 — *Boyle J.A.* Rashīd al-Dīn: the First World Historian // Iran. 1971. Vol. 9. P. 19–26.

Boyle 1973 — *Boyle J.A.* Sites and Localities Connected with the History of the Mongol Empire // Олон улсын монголч эрдэмтний II их хурал (= II Международный конгресс монголоведов). Улаанбаатар, 1973. Б. 1. P. 75–79.

- Boyle 1974 — *Boyle J.A.* The Thirteenth-Century Mongols' Conception of the After-Life: the Evidence of their Funerary Practices // *MSt.* 1974. Vol. 1. P. 5–14.
- Cerensodnom, Taube 1993 — *Cerensodnom D., Taube M.* Die Mongolica der Berliner Turfansammlung. Berlin, 1993. (Berliner Turfantexte; 16).
- Cleaves 1949a — *Cleaves F.W.* The Sino-Mongolian Inscription of 1362 in Memory of Prince Hindu // *HJAS.* 1949. Vol. 12. № 1/2. P. 1–133 + 27 pl.
- Cleaves 1950 — *Cleaves F.W.* The Sino-Mongolian Inscription of 1335 in Memory of Chang Ying-jui // *HJAS.* 1950. Vol. 13. № 1/2. P. 1–131 + 35 pl.
- Cleaves 1951 — *Cleaves F.W.* The Sino-Mongolian Inscription of 1338 in Memory of Jigüntei // *HJAS.* 1951. Vol. 14. № 1/2. P. 1–104 + 32 pl.
- Cleaves 1952 — *Cleaves F.W.* The Sino-Mongolian Inscription of 1346 // *HJAS.* 1952. Vol. 15. № 1/2. P. 1–123 + 12 pl.
- Cleaves 1954 — *Cleaves F.W.* The *Bodistw-a Čari-a Awatar-un Tayilbur* of 1312 by Čosgi Odsir // *HJAS.* 1954. Vol. 17. № 1/2. P. 1–129 + 24 pl.
- Cleaves 1959 — *Cleaves F.W.* An Early Mongolian Version of the Alexander Romance // *HJAS.* 1959. Vol. 22. P. 1–99 + 8 pl.
- Cleaves 1982 — *Cleaves F.W.* The Secret History of the Mongols, For the First Time Done into English out of the Original Tongue and Provided with an Exegetical Commentary. Cambridge MA; L., 1982. Vol. 1 (Translation).
- Defrèmeri, Sanguinetti 1858 — *Defrèmeri C., Sanguinetti B.R.* Voyages d'Ibn Batoutah: Texte arabe, accompagné d'une traduction. P., 1858. T. 4.
- Dobu 1983 — *Dobu.* Uuyürjün mongyol üsüg-ün durasqaltu bičig-üd (= Памятники уйгуро-монгольской письменности). Begejing, 1983.
- Doerfer 1963 — *Doerfer G.* Zur Datierung der Geheimen Geschichte der Mongolen // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* 1963. Bd. 113. H. 1. S. 87–111.
- Doerfer 1996 — *Doerfer G.* Primary *h- in Mongol? // *CAJ.* 1996. Vol. 40. № 2. P. 173–177.
- Durkheim 1915 — *Durkheim E.* The Elementary Forms of the Religious Life / Transl. from the French by J. W. Swain. L., 1915.
- Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu 1991 — *Eldengtei, Oyundalai, Asaraltu.* «Mongyol-un niyuča tobčiyau»-u jarim üges-ün tayilburi (= Толкование некоторых слов из «Тайной истории монголов»). Begejing, 1991.
- Endicott-West 1999 — *Endicott-West E.* Notes on Shamans, Fortune-tellers and *Yin-yang* Practitioners and Civil Administration in Yüan China // *The Mongol Empire and its Legacy* / ed. by R. Amitai-Preiss & D. O. Morgan. Leiden, 1999. P. 224–239.
- Fletcher 1986 — *Fletcher J.* The Mongols: Ecological and Social Perspectives // *HJAS.* 1986. Vol. 46. № 1. P. 11–50.
- Franke 1964 — *Franke H.* Mittelmongolische Kalenderfragmente aus Turfan. München, 1964. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Philologisch-historische Klasse; H. 2).
- Franke 1978 — *Franke H.* From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yüan Dynasty. München, 1978. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse; Bd. 2).
- Garudi 2001 — *Garudi.* Dumdadu erten-ü mongyol kelen-ü sudulul (= Исследование среднемонгольского языка). Mükden, 2001.
- Garudi 2002 — *Garudi.* Dumdadu üy-e-yin mongyol kelen-ü bütüče kelberi-yin sudulul (= Исследование структуры и формы среднемонгольского языка). Kökeqota, 2002.
- Georg 2001 — *Georg S.* Türkisch/mongolisch *tengri* 'Himmel, Gott' und seine Herkunft // *Studia Etymologica Cracoviensia.* 2001. T. 6. S. 83–100.
- Godziński 1985 — *Godziński S.* Język średniomongolski: Słowotwórstwo. Odmiana wyrazów. Składnia. Warszawa, 1985.

- Golden 1998 — *Golden P.* Religion among the Qipčaq of Medieval Eurasia // CAJ. 1998. Vol. 42. № 2. P. 180–237.
- Haenisch 1954 — *Haenisch E.* Mongolica der Berliner Turfan-Sammlung. Berlin, 1954. Bd. 1: Ein buddhistisches Druckfragment vom Jahre 1312. (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst; № 3).
- Haenisch 1957 — *Haenisch E.* Sinomongolische Glossare. Berlin, 1957. Bd. 1: Das Hua-I ih-yü. (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst; № 5).
- Hammer-Purgstall 1856 — *Hammer-Purgstall J. von.* Geschichte Wassaf's. Wien, 1856.
- Heissig 1976 — *Heissig W.* Die mongolischen Handschriften-Reste aus Olon Süme, Innere Mongolei (16.–17. Jhd.). Wiesbaden, 1976. (Asiatische Forschungen; Bd. 46).
- Hung 1951 — *Hung W.* The Transmission of the Book Known as *The Secret History of the Mongols* // HJAS. 1951. Vol. 14. № 3/4. P. 433–492.
- Janhunen 1999 — *Janhunen J.* Laryngeals and pseudolaryngeals in Mongolic: Problems of phonological interpretation // CAJ. 1999. Vol. 43. № 1. P. 115–131.
- Kałużyński 1978 — *Kałużyński S.* Tytułatura mongolska w «Tajnej historii Mongołów» // Przegląd Orientalistyczny. 1978. № 2 (106). S. 123–134.
- Kler 1936 — *Kler J.* Sickness, Death, and Burial among the Mongols of the Ordos Desert // Primitive Man. 1936. Vol. 9. № 2. P. 27–31.
- Kotwicz 1934 — *Kotwicz W.* Formules initiales des documents mongols aux XIII^e et XIV^e ss. // RO. 1934. T. 10. P. 131–157.
- Kotwicz 1950 — *Kotwicz W.* Les Mongols, promoteurs de l'idée de paix universelle au début du XIV^e siècle // RO. 1950. T. 16. P. 428–434.
- Krueger 1963 — *Krueger J.R.A.* Possible Turco-Mongolian Source for Θεργι in Hermas' *The Pastor* // The American Journal of Philology. 1963. Vol. 84. № 3. P. 295–299.
- Kuribayashi 2003 — *Kuribayashi H.* Word- and Suffix-Index to Hua-yi Yi-yü, based on the Romanized Transcription of L. Ligeti. Sendai, 2003. (CNEAS Monograph Series; № 10).
- Lewicki 1949 — *Lewicki M.* La langue mongole des transcriptions chinoises du XIV^e siècle: Le Houa-yi yi-yu de 1389: Édition critique précédée des observations philologiques et accompagnée de la reproduction phototypique du texte. Wrocław, 1949. (Prace Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego; Ser. A, № 29).
- Lewicki 1959 — *Lewicki M.* La langue mongole des transcriptions chinoises du XIV^e siècle: Le Houa-yi yi-yu de 1389. Wrocław, 1959. Vol. 2: Vocabulaire-index. (Prace Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego; Ser. A, № 60).
- Ligeti 1965 — *Ligeti L.* Le lexique mongol de Kirakos de Gandzak // AOH. 1965. T. 18, fasc. 3. P. 241–297.
- Ligeti 1972 — *Ligeti L.* Monuments préclassiques. 1. XIII^e et XIV^e siècles. Budapest, 1972. (Monumenta linguae mongolicae collecta; 2).
- Ligeti 1973 — *Ligeti L.* Le sacrifice offert aux ancêtres dans l'*Histoire secrète* // AOH. 1973. T. 27, fasc. 2. P. 145–161.
- Ligeti 1974 — *Ligeti L.* Les douze actes du Bouddha: Arban qoyar jökiyangyui üiles de Čhos-kyi 'od-zer. Traduction de Šes-rab seŋ-ge. Budapest, 1974. (Monumenta linguae mongolicae collecta; 5).
- Maenchen-Helfen 1966 — *Maenchen-Helfen O. J.* Θεργι and Tengri // The American Journal of Philology. 1966. Vol. 87. № 1. P. 80–83.
- Manduqu 1995 — *Manduqu Ö.* Mongyol I iui toli bičig (= Монгольские словари *Июй*). Begejing, 1995. (Mongyol tulyr bičig-un čubural).
- Mostaert 1934 — *Mostaert A.* Ordosica // Bulletin of the Catholic University of Peking. 1934. № 9. P. 1–96.

Mostaert 1950 — *Mostaert A.* Sur quelques passages de l'*Histoire secrète des Mongols* // HJAS. 1950. Vol. 13. № 3/4. P. 285–361.

Mostaert 1957 — *Mostaert A.* Sur le culte de *Sayang sečen* et de son bisaïeul *Qutuytai sečen* chez les Ordos // HJAS. 1957. Vol. 20. № 3/4. P. 534–566.

Mostaert, Cleaves 1952 — *Mostaert A., Cleaves F. W.* Trois documents mongols des Archives secrètes vaticanes // HJAS. 1952. Vol. 15. № 3/4. P. 419–506 + 8 pl.

Mostaert, Rachewiltz 1977 — *Mostaert A.* Le matériel mongol du *Houa i i iu* 華夷譯語 de Houng-ou / Ed. par I. de Rachewiltz, avec l'assistance de A. Schönbaum. Bruxelles, 1977. T. 1. (Mélanges Chinois et Bouddhiques; 18).

Mostaert, Rachewiltz 1995 — *Mostaert A., Rachewiltz I. de.* Le matériel mongol du *Houa i i iu* 華夷譯語 de Houng-ou. Bruxelles, 1995. T. 2: Commentaires. (Mélanges Chinois et Bouddhiques; 27).

Narsu, Stuart 1994 — *Narsu, Stuart K.* Funerals in Alxa Right Banner, Inner Mongolia // MSt. 1994. Vol. 17. P. 99–103.

Pelliot 1925 — *Pelliot P.* Les mots à *h* initial, aujourd'hui amuie, dans le mongol des XIII^e et XIV^e siècles // JA. 1925. T. 206. № 2. P. 193–263.

Pelliot 1927 — *Pelliot P.* Une ville musulmane dans la Chine du Nord // JA. 1927. T. 211. P. 261–279.

Pelliot 1944 — *Pelliot P.* Le terme «kerek-sur» // TP. 1944. Vol. 37. P. 114–124.

Pelliot 1959 — *Pelliot P.* Notes on Marco Polo. P., 1959. Vol. 1.

Pelliot, Hambis 1951 — Histoire des campagnes de Gengis-khan, *Cheng-wou ts'in-tcheng lou* / Traduit et annoté par P. Pelliot et L. Hambis. Leiden, 1951. T. 1.

Poppe 1927 — *Poppe N.* Die Nominalstambildungssuffixe im Mongolischen // Keleti Szemle. 1923–1927. Vol. 20. S. 89–126.

Poppe 1954 — *Poppe N.* A Fragment of the *Bodhicaryāvatāra* from Olon Süme // HJAS. 1954. Vol. 17. № 3/4. P. 411–418.

Poppe 1955 — *Poppe N.* Introduction to Mongolian Comparative Studies. Helsinki, 1955. (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne; 110).

Poppe 1956 — *Poppe N.* On Some Geographic Names in the *Jamī' al-Tawārīx* // HJAS. 1956. Vol. 19. № 1/2. P. 33–41.

Poppe 1967 — *Poppe N.* The Twelve Deeds of Buddha: A Mongolian Version of the *Lalitavistara*. Mongolian Text, Notes, and English Translation. Wiesbaden, 1967. (Asiatische Forschungen; Bd. 23).

Poppe 1974 — *Poppe N.* Grammar of Written Mongolian. 3rd printing. Wiesbaden, 1974. (Porta Linguarum Orientalium: Neue Serie; Bd. 1).

Rachewiltz 1965 — *Rachewiltz I. de.* Some Remarks on the Dating of the *Secret History of the Mongols* // MS. 1965. Vol. 24. P. 185–206.

Rachewiltz 1966 — *Rachewiltz I. de.* Personnel and Personalities in North China in the Early Mongol Period // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 1966. Vol. 9, pt. 1/2. P. 88–144.

Rachewiltz 1973 — *Rachewiltz I. de.* The Ideological Foundations of Chingis Khan's Empire // Papers on Far Eastern History. 1973. Vol. 7. P. 21–36.

Rachewiltz 1982 — *Rachewiltz I. de.* The Preclassical Mongolian Version of the Hsiao-Ching (In Memoriam A. Mostaert, 1881–1971) // ZAS. 1982. Bd. 16. P. 7–109.

Rachewiltz 1983a — *Rachewiltz I. de.* *Qan, Qa'an* and the Seal of Güyüg // Documenta Barbarorum: Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag / Hrsg. von K. Sagaster und M. Weiers. Wiesbaden, 1983. P. 272–281.

Rachewiltz 1983b — *Rachewiltz I. de.* Turks in China under the Mongols: A Preliminary Investigation of Turco-Mongol Relations in the 13th and 14th Century // China among Equals:

The Middle Kingdom and its Neighbors, 10th–14th centuries / Ed. by M. Rossabi. Berkeley; Los Angeles; L., 1983. P. 281–310.

Rachewiltz 1989 — *Rachewiltz I. de*. The Title Činggis Qan/Qayan Re-examined // *Gedanke und Wirkung: Festschrift zum 90. Geburtstag von Nikolaus Poppe* / Hrsg. von W. Heissig und K. Sagaster. Wiesbaden, 1989. P. 281–298. (Asiatische Forschungen; Bd. 108).

Rachewiltz 1990 — *Rachewiltz I. de*. The Expression *qaǰaru inerü* in Paragraph 70 of *The Secret History of the Mongols* // *Indo-Sino-Tibetica: Studi in onore di Luciano Petech* / A cura di P. Daffinà. Roma, 1990. P. 283–290. (Studi Orientali; Vol. 9).

Rachewiltz 1997 — *Rachewiltz I. de*. Searching for Činggis Qan: Notes and Comments on Historic Sites in Xentiü Aimag, Northern Mongolia // *Rivista degli Studi Orientali*. 1997. T. 71. P. 239–256 + 4 Pl.

Rachewiltz 2004 — *The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century* / Transl. with a Historical and Philological Commentary by I. de Rachewiltz. Leiden; Boston, 2004. Vol. 1–2. (Brill's Inner Asian library; Vol. 7/1–2).

Rachewiltz 2006 — *Rachewiltz I. de*. The Genesis of the Name «Yeke Mongyol Ulus» // *East Asian History*. 2006. № 31. P. 53–56.

Rachewiltz 2007 — *Rachewiltz I. de*. Heaven, Earth and the Mongols in the Time of Činggis Qan and His Immediate Successors (ca. 1160–1260) — A Preliminary Investigation // *A Life-long Dedication to the China Mission: Essays Presented in Honor of Father Jeroom Heyndrickx, CICM, on the Occasion of His 75th Birthday and the 25th Anniversary of the F. Verbiest Institute* K. U. Leuven / ed. by N. Golvers, S. Lievens. Leuven, 2007. P. 107–144. (Leuven Chinese Studies; 17).

Ramstedt 1909 — *Ramstedt G.J.* Mongolische Briefe aus Idiqt-Schähri bei Turfan // *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. 1909. Bd. 32. S. 838–848.

Ramstedt 1920 — *Ramstedt G.J.* Ein anlautender stimmloser Labial in der mongolisch-türkischen Ursprache // *JSFO*. 1916–1920. T. 32. № 2. S. 1–10.

Ramstedt 1951 — *Ramstedt G.J.* Alte türkische und mongolische Titel // *JSFO*. 1951. T. 55. № 2. S. 59–82.

Ratchnevsky 1970 — *Ratchnevsky P.* Über den mongolischen Kult am Hofe der Grosskhane in China // *Mongolian Studies* / ed. by L. Ligeti. Amsterdam, 1970. S. 417–443. (Bibliotheca Orientalis Hungarica; 14).

Rintshen 1974 — *Rintshen B.* Die Seele in den schamanistischen Vorstellungen der Mongolen // *Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker: Protokollband der 12. Tagung der Permanent International Altaistic Conference 1969 in Berlin* / Hrsg. von G. Hazai und P. Zieme. Berlin, 1974. S. 497–498. (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients; 5).

Roux 1956 — *Roux J.-P.* Tängri: Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques // *Revue de l'Histoire des Religions*. 1956. T. 150. № 2. P. 173–212.

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

Roux 1976 — *Roux J.-P.* A propos des osselets de Gengis khan // *Tractata Altaica: Denis Sinor sexagenario optime de rebus altaicis merito dedicata* / Red. W. Heissig, J. R. Krueger, F. J. Oinas, E. Schütz. Wiesbaden, 1976. P. 557–568.

Rozycki 1994 — *Rozycki W.* Primary **h-* in Mongol: the Evidence Considered // *CAJ*. 1994. Vol. 38. № 1. P. 71–79.

Rybatzki 2006 — *Rybatzki V.* Die Personennamen und Titel der mittelmongolischen Dokumente: Eine lexikalische Untersuchung. Helsinki, 2006. (Publications of the Institute for Asian and African Studies; 8).

Sagaster 1973 — *Sagaster K.* Herrschaftsideologie und Friedensgedanke bei den Mongolen // *CAJ*. 1973. Vol. 17. № 2/4. S. 223–242.

Sárkőzi, Sazykin 2004 — *Sárkőzi A., Sazykin A. G. Calling the Soul of the Dead: Texts of Mongol Folk-Religion in the St. Petersburg Institute of Oriental Studies*. Turnhout, 2004. Vol. 1. (Silk Road Studies; 9).

Saitō 2008 — *The Mongolian Words in the Muqaddimat al-Adab: Romanized Text and Word Index* (as of January 2008). Tōkyō, 2008. (The Japan Society for the Promotion of Science: Grant-in-Aid for Scientific Research (B); № 17320061, 2005–2007).

Schram 1957 — *Schram L.M.J. The Mongoers of the Kansu-Tibetan Border*. Philadelphia, 1957. Pt. 2: Their Religious Life. (Transactions of the American Philosophical Society. New Ser.; Vol. 47, pt. 1).

Schubert 1963 — *Schubert J. Ritt zum Burchan-chaldun: Forschungsreisen in der Mongolischen Volksrepublik*. Leipzig, 1963.

Schubert 1973 — *Schubert J. Burxan Xaldun — Xentii Xan? // Олон улсын монголч эрдэмтний II их хурал (= II Международный конгресс монголоведов)*. Улаанбаатар, 1973. Б. 2. С. 311–316.

Serruys 1945 — *Serruys H. Bei-lou fong-sou 北虜風俗: Les coutumes des esclaves septentrionaux de Siao Ta-heng 蕭大亨* // MS. 1945. Vol. 10. P. 117–208.

Serruys 1957 — *Serruys H. Remains of Mongol Customs in China during the Early Ming Period* // MS. 1957. Vol. 16. P. 137–190.

Serruys 1962 — *Serruys H. Mongol altan 'gold' = 'imperial'* // MS. 1962. Vol. 21. P. 357–378.

Serruys 1974 — *Serruys H. Mongol 'qoriy': reservation* // MSt. 1974. Vol. 1. P. 76–91.

Stein 1939 — *Stein R. Leao-tche (遼志)* // TP. 1939. Vol. 35, livr. 1/3. P. 1–154.

Stuart, Hu Jun 1992 — *Stuart K., Hu Jun. Death and Funerals among the Minhe Tu (Mongor)* // *Asian Folklore Studies*. 1992. Vol. 51. № 1. P. 67–87.

Tomka 1965 — *Tomka P. Les termes de l'enterrement chez les peuples mongols* // АОН. 1965. Т. 18, fasc. 1/2. P. 159–181.

Tulyayuri 1992 — *Tulyayuri. «Indü ong-un kösiy-e»-yin mongyol biçig-ün sudulul (= Исследование монгольской надписи на «памятнике вану Индүү»)*. Көкеçота, 1992.

Tumurtogoo 2006 — *Mongolian Monuments in Uighur-Mongolian Script (XIII–XVI Centuries): Introduction, Transcription and Bibliography* / ed. by D. Tumurtogoo; With the Collaboration of G. Cecegdari. Taipei, 2006. (Language and Linguistics Monograph Series A–11).

Ulayan 2005 — *Ulayan. «Erdeni-yin tobči»-yin sudulul (= Исследование Erdeni-yin tobči)*. Мүкден, 2005.

Vietze 1990 — *Vietze H.-P. Hapaxlegomena auf γ- und q- in der «Geheimen Geschichte der Mongolen»* // *Altaica Osloensia: Proceedings from the 32nd Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Oslo, June 12–16, 1989* / ed. by B. Brendemoen. Oslo, 1990. S. 379–389.

Weiers 1969 — *Weiers M. Untersuchungen zu einer historischen Grammatik des präklassischen Schriftmongolisch*. Wiesbaden, 1969. (Asiatische Forschungen; Bd. 28).

Weiers 1972 — *Weiers M. Ein arabisch-mongolischer Wörterspiegel aus der Bibliotheca Corsini in Rom* // ZAS. 1972. Bd. 6. S. 7–61.

Wittfogel, Fêng Chia-shêng 1949 — *Wittfogel K.A., Fêng Chia-shêng. History of the Chinese Society Liao (907–1125)*. Philadelphia, 1949. (Transactions of the American Philosophical Society. New Ser.; Vol. 36).

Yü Da-djün 1987 — *Yü Da-djün. On the Dating of the Secret History of the Mongols* // MS. 1986–1987. Vol. 37. P. 277–303.