

ПУБЛИКАЦИИ

УДК 299.4

DOI: 10.22378/2313-6197.2017-5-1.6-28

КОГО ПОЧИТАЛИ «ПРАВДИВЫЙ ХАН», «ВОЖДЕЛЕННЫЙ ХАН» И ИХ ПОТОМКИ

Г.Н. Гарустович

*Институт истории, языка и литературы
Уфимского научного центра Российской Академии наук
450071, Уфа, Башкортостан
E-mail: garustovich03@mail.ru*

Целью работы является рассмотрение вопросов особенностей языческих верований – исконной религии шаманизма тюрков и монголов – в освящении авторов письменных источников эпохи Средневековья: китайских, арабских, западноевропейских, русских, и т.п. (которые выступают в качестве главных материалов исследования). **Научная новизна:** до сих пор конкретные реалии тюрко-монгольского шаманизма в России изучены все еще не в полной мере, несмотря на издание многочисленных работ историков, этнографов, археологов, лингвистов, специалистов других научно-познавательных дисциплин. **В результате** работы выясняется, что авторы средневековых нарративов сумели подметить целую серию интересных и важных элементов традиционной религии степных народов.

Обожествление кочевниками природных стихий способствовало формированию у них ярко выраженного политеизма с многочисленным перечнем духов и демонов, разработке сложной и разветвленной ритуалистики, приведших к выделению у них прослойки профессиональных служителей культа – шаманов (камов, бугэ, удоган). Жреческое сословие выступало в качестве посредников между сообществом живых людей и сверхъестественным миром богов и гениев, общаясь с представителями идеального мира через своих духов-помощников (в процессе камланий). Служители культа выполняли в обществе множество важных функций (защитно-охранительную, целительскую, очистительную, консервативно-традиционалистскую, и др.). Поскольку в нарративных источниках хроникеры очень мало обращали внимание на структуру пантеона богов и на догматику шаманизма, в работе больше рассматриваются функции шаманов в обрядовой практике. Жрецы участвовали в семейной обрядности (на похоронах и поминках, при сватовстве и рождении ребенка), являлись носителями традиций, врачевали больных и лечили скот, «боролись» со злыми духами, магическими способами воздействовали на противников в войнах, гадали и предсказывали будущее, а главное – выступали распорядителями на регулярных родовых и племенных жертвоприношениях предкам. Шаманы входили в окружение ханов, занимаясь их идеологической поддержкой и проблемами легитимации правлений тюрков и монголов раннеклассового периода. Жизненный опыт и знания элементов природных явлений (особенностей окружающей среды) не исключали использование ими анимизма и магических методов (очистительной силы огня, камня «яда», и т.д.).

Ключевые слова: шаманские верования, средневековые кочевники, тюрки и монголы, письменные источники.

Для цитирования: Гарустович Г.Н. Кого почитали «Правдивый хан», «Вожделенный хан» и их потомки // Золотоордынское обозрение. 2017. Т. 5, № 1. С. 6–28. DOI: 10.22378/2313-6197.2017-5-1.6-28

Много лет назад Н.Я. Бичурин, рассказывая о жужанях конца V – начала VI вв., приводил имена Чуло-хана (от слова «правда») и Хэуце Фуфа Кучже-хана (т.е. «вожделенный» хан), и других степных властителей [4, с. 193, 196], а также обращал внимание читателей на примеры достаточно экзотических форм взаимодействия политической власти и служителей культа у степных кочевников. Скажем, «Чэуну по вступлении на престол, вдруг потерял малолетнего сына по проименованию Цзухой и, несмотря на все разыскания, не мог найти его. Вызвалась одна Чабганца (шаманка – Г.Г.), фушенмуева жена, по имени Дэухунь Дивань, двадцати лет роду. Она лечила и волховала, т.е. шаманила силой духов, и Чэуну всегда имел веру к ней: почему она часто ходила к нему и сказывала, что сын его теперь живет на небе, и она может призвать его. Чэуну с матерью обрадовались. По прошествии года, в 15 день восьмой луны, поставили среди большого озера юрту; держали пред сим семидневный пост; во всю ночь молились духу Неба. Вдруг Изухой очутился посреди юрты и сказал, что он постоянно жил на небе. Чэуну с матерью в радости обняли его, сделали большой пир для вельмож; Диване дал титул святой жены и принял ее к себе в ханьши; мужу ее Фушенму дал княжеское достоинство, и подарил ему 3000 голов быков, лошадей и овец. Дивань, заняв почетное место, стала пригожее. Чэуну очень уважал и любил ее и, поступая по ее советам, привел государственное управление в запутанность. Таким образом прошло несколько лет. Когда Цзухой подрос, то мать спросила его о прошедшем. Цзухой сказал, что он всегда жил в доме Дивани, а на небе никогда не бывал; и сказать, что он жил на небе, Дивань научила его. Мать все это пересказала Чэуну. Чэуну сказал ей: Дивань предвидит отдаленное; нельзя не верить ей; не слушай наветов. Но Дивань, из опасности, оговорила Цзухой пред Чэуну, и Чэуну тайно убил его. В первое лето правления Чжень-гуань, 520, Гюйле, по приказанию чеунуевой матери, удавил Дивань...» [4, с. 197–198].

Здесь мы имеем некий «эмоционально-психологический срез» средневекового потестарного кочевого общества, с его динамикой и жестокостью, суевериями, неизменными интригами, произволом, корыстью, заурядным обманом и неистребимой жаждой власти. Цена человеческой жизни была невысокой, даже для сумевших прорваться в самое окружение хана. Китайский автор данного пассажа видел в этом событии пример воздаяния за несправедливость и ложь. А мы обращаем внимание на обрядовые действия кочевников, а также на то, с какой легкостью жрец (либо шаманка) мог лишиться своей «священной» жизни. И это при том, что шаманы в кочевых сообществах пользовались большим влиянием и уважением. В конце XIII в. доминиканец Рикольдо де Монте Кроче (ум. в 1309 г.) подчеркивал: «Надо знать, что татары неких людей почитают больше всего на свете, а именно бокситов (баксы, шаманов – Г.Г.) – языческих понтификов... Все они владеют магическими искусствами, пользуются помощью и советами демонов, выделяют множество фокусов, а некоторые даже предсказывают будущее... (здесь и далее нами выделены функциональные возможности методы практики шаманов – Г.Г.) Некоторые из них утверждают, что существует триста шестьдесят пять богов. Дру-

гие же говорят, что насчитываются сто туманов богов. Туман – это десять тысяч» [40, с. 155]. Вот так, в период язычества шаманов и почитали, и боялись, и использовали, а при случае – убивали...

Своей целью в данной работе мы считаем задачу показать элементы традиционных тюрко-монгольских верований периода политеизма в освящении авторов средневековых хроник и отчетов. Предпочтение при этом отдается информации непосредственных наблюдателей описываемых событий, поскольку они менее предвзяты в оценках и более достоверны в описаниях. Преобладание ссылок на ритуалистику монголов носит объективный характер из-за фрагментарности описаний в средневековых нарративах элементов тюркских языческих верований. Принципиальными моментами в нашем изложении являются: 1) констатируемое отечественными исследователями генетическое родство народных верований и обрядов тюрок и монголов (при естественных особенностях в деталях ритуальной практики различных этносов); 2) автор не поддерживает стремление многих средневековых и современных историков представить религию кочевников как некий вид стихийного монотеизма. Иерархичность структуры их пантеона (с Кок Тенгри во главе), вовсе не исключает их последовательного политеизма со множеством богов и духов («второстепенных гениев»). Это – не более чем подмена понятий. Скажем, греков с верховным Зевсом никто почему-то не подозревает в монотеизме. Например, по словам Н.В. Пигулевской: «Религия монголов имела черты примитивного монотеизма; небо – *tangri* – было главным божеством. Хотя оно и не было антропоморфно, но такое представление могло способствовать усвоению идеи монотеизма, принятию мусульманства и христианства» [см.: 17]. Но абсолютно то же самое вполне можно говорить о любой религиозной системе потестарных или раннеклассовых сообществ, в разных концах земного шара. Мы имеем дело с общепринятым стадийным явлением, не более того.

Итак, шаманизм – древняя стадия развития политеизма, основанная на обожествлении стихий и созданий природы, с эклектическим совмещением элементов анимизма и тотемизма, фетишизма и магии, с разветвленной системой ритуалистики и со сложным сочетанием языческой догматики. Характерной чертой данной культовой практики является выделение сословия жрецов, их экстатическое общение с духами и потусторонним миром. Считать данную форму религии архаичной можно, но называть ее какой-то неразвитой правомерно лишь в сравнении с более поздними, монотеистическими доктринами. Неслучайно, шаманизм фиксировался у народов, находившихся (по старой нашей терминологии) на стадии «варварства» или «военной демократии» [43, с. 266, и др.]. Трудно также согласиться со словами И.П. Петрушевского: «Монголы времени Чингиз-хана ... были примитивными язычниками-шаманистами, стоящими на той стадии культурного развития, которой религиозная исключительность еще чужда» [34, с. 14], поскольку религиозные реалии соответствовали стадии их политического развития. Но о религиозной исключительности они действительно не заботились.

Еще римляне говорили о гуннах: «Они... не связаны уважением ни к какой религии или суеверию» [2, с. 398]. Когда средневековые мусульманские или христианские авторы писали об отсутствии веры у монголов (татар), под этим надо подразумевать не стихийно-атеистическую направленность их

идеологии, а лишь непонимание кочевниками доктрин единобожия. «У этих татар нет веры» – написал в 1247 г. коннетабль Армении Смбат Спарапет [19, с. 126]. У монголов, – утверждает Давид из Эшби («Деяния татар»), – «нет никаких определенных установлений о том, как поклоняться Богу. И они не придерживаются никакого из [существующих] законов на этой земле: ни иудейского, ни сарацинского, ни христианского. Да и неизвестно, чтобы они почитали каких-либо идолов, кроме тех, которые у них были изначально; но они придерживаются естественного разума и имеют у себя собственные правила» [19, с. 135]. Позднесредневековый компилятор констатирует: «Они ни во что не верят. Нет у них разрешенного, нет запретного: они едят все что попадается» [1, с. 103]. О том, что по своей сути верования кочевников являлись формой обожествления сил природы, подметили те же средневековые вояжеры. В «Путешествии по святой земле» брат Рикольдо (в главе «О татарах») достаточно четко формулирует эту мысль: «Религией они... отличаются от всех прочих народов... В Бога же они веруют как в некий закон природы. Так и живут природными установлениями, словно животные и птицы...» [40, с. 150–151]. Показательна приведенная выше фраза доминиканского миссионера Рикольдо, что у монголов «существует триста шестьдесят пять богов», – то есть каждый день у них был сакральным и почитаемым.

Именно адепты мировых религий, исходя из своих приоритетов (часто просто выдавая желаемое за действительное), запустили в литературу тезис о веровании кочевников в некоего единого бога. К примеру, персидский автор Фахрэддин Мубаракшах Мерверруди (ум. в первое десятилетие XIII в.) в своей «Истории» (точнее – «Шеджере-и нисбет», ‘Дереве родословий’) утверждает, что даже тюрки-язычники «признают творца и знают о пророках». Он приводит свой перевод тюркских слов, связанных с их религиозными представлениями: Tanrı – божество; idî или ulugtanrı – владыка; bajat – божество; jalavac – посланник; saqci – пророк; buazun – этот мир; olazun – тот мир; ulugkun – великий день; usmaq или usmah – рай; samuh или tamug – ад; sakizusmah – восемь раев, и т.д. [44, с. 114]. Тенгри представляется не просто как один из богов (пусть и верховный), а в качестве синонима арабского – Аллах. Тем самым на Востоке постепенно утверждается расхожее представление о том, что тюркским народам изначально присуще единобожие (как бы мы сказали – стихийный монотеизм). В последующие столетия у многих тюркских народов слово «тенгри» превращается просто в обозначении бога, наряду с термином «худай» (перс. ‘бог’).

И о значительном влиянии жрецов буквально на все стороны социально-политической жизни населения Центральной Азии также писали путешественники (причем, практически единодушно). Приведем лишь слова китайских историков о тюрках (по Н.Я. Бичурину): «Поклоняются духам, веруют волхвам». А монголы, по утверждению Платона Карпини, «всю свою надежду... возложили на подобных лиц» (т.е. шаманов) [35, с. 32]. Отметим при этом, что данное явление было полностью характерно для патриархально-родового или раннефеодального общества, везде и всюду. Сословие жрецов в тюрко-монгольских сообществах никогда не было однородным, ни по уровню способностей его конкретных представителей, ни по их популярности в народе, ни по степени поддержки шаманов властными структурами. На «элите» данной социальной группы, приближенной к политическим верхам обще-

ства, мы сейчас не будем особо акцентировать внимание читателей (это тема требует специального рассмотрения). Постараемся подробнее приглядеться к статусу и функциям шаманов внутри всего кочевого социума: они жили в этом обществе и были его органической составной частью. Уже сам факт длительного сохранения т.н. «пережитков шаманизма» в народе говорит о том, что способности камов были весьма популярны и действительно востребованными внутри общества. И еще, рассуждая о шаманизме, не будем забывать о принципиальном выводе Л.Н. Гумилева о том, что язычество у кочевников в эпоху средневековья было не только синкретичным, но и многоуровневым (дифференцированным) изнутри.

Начнем с того, что шаманами у средневековых кочевников Центральной Азии могли быть как мужчины (тюрк. 'кам', монг. 'бугэ'1), так и женщины (монг. 'удоган'), которые могли иметь жен и мужей [36, с. 132]. «У калмыков есть чародеи или шаманы... Чародей называется 'бе', а чародейница 'удугунь'» [33, с. 529]. Кыргызы «шаманов называют гань» ('кам') [4, с. 353]. По словам византийского историка, у аваров «был некий скиф, носивший прозвище Боколабра... Переделав скифское слово на эллинский язык, мы получим толкование: маг (что то же самое, что священнослужитель)». Шаман выделился благодаря любовной связи с ханской женой, но, опасаясь последствий, вынужден бежать «к своему родному племени. Это были гунны, жившие на востоке, по соседству с персами, которых большинство более привыкло называть тюрками» [47, с. 5]. Для этих людей главным было не столько богатство или благородство происхождения, сколько факт обладания т.н. «шаманским даром», то есть конкретными способностями, которыми камов якобы наделяли потусторонние силы (отсюда термин «избранники духов»). Нельзя сказать, что большинство жрецов изначально стремились стать служителями культа. Не каждый был готов жить в некотором отчуждении от своих соплеменников, поскольку люди боялись шаманов и их способностей. Очень часто жреческую стезю выбирали дети шаманов, что еще обуславливалось необходимостью специфической и сложной «профессиональной подготовки», обязательного личного прохождения обряда инициации (т.е. подтверждения функциональных и мистических способностей), с привлечением «личных помощников» из разряда духов. Важнейшей чертой шаманской практики считалось умение входить в транс (определенное психическое состояние, близкое к экстазному) в процессе камлания (от слова 'кам'). В ходе транса как раз и происходит общение жреца с персонифицированными представителями одухотворенной природы и духами (демонами), а также его медиаторные «путешествия» по трем основным структурным уровням мира: Верхнему, Среднему и Нижнему. К определяющим моментам относились знание комплекса духовно-нравственных традиций народа, ориентация в нормах обычного права, а также индивидуальный жизненный опыт. В любом случае, эти люди выделялись из общей среды своими экстраординарными способностями и знаниями.

Отвлекаясь от проблем прослойки «профессиональных» женоподобных знареев у древних кочевников-скифов (по Геродоту, Псевдо-Гиппократу и

¹ Здесь необходимо учитывать не только монгольское слово 'бык', но и тунгусо-манчжурское 'буга' (бува, боа), в значении «сила природы» и дух – хозяин верхнего мира.

др.) и иных номадов; отметим, что, пожалуй, одним из наиболее ранних и, при этом, очень ярких описаний культовой практики степных народов считаются рассказы византийских послов Земарха (568 г.) и Валентина (579 г.), побывавших при дворе тюркских каганов. Люди из «племени [тюрков], которые самих себя называли и про которых говорили, что они изгоняют порчу, рядом с Земархом прыгали и все вещи [посольства] перенесли с молитвой по обычаю на середину. На огне из молодых ростков ладанового дерева² просушили их, шепча какие-то варварские слова на скифском языке, звонили в колокола и били в бубны. Сверху над вещами проносили горящие листья ладанового дерева, выкрикивая и вместе с тем, сатанея и бесясь, так что казалось, будто бы плохое изгоняли. Предотвращающие несчастья считаются защитниками от нечистых сил. Выгнав, таким образом, все несчастья, они и самого Земарха перевели сквозь пламя, думая, что совершили священный обряд» [14, с. 12]. «В один из этих дней печали (т.е. поминок – Г.Г.) Турксант, между прочим, принес в жертву покойному отцу четырех пленных гуннов. Он велел умертвить их вместе с отцовскими конями, причем громким голосом поручил им отправиться к отцу вестниками от его народа...» [28, с. 376]. Данный пассаж объективно является важнейшим показателем сходства традиционных верований тюрков и монголов, поскольку позднее подобных кудесников, способы их камланий, иступленные пляски и очистительные огненные обряды, посланничество к предкам и даже человеческие жертвоприношения, мы обнаруживаем у средневековых монголов.

По словам анонимного персидского автора «Худуд ал-Алам» («Пределы мира», 982–983 гг.): «Они (т.е. тюрки – Г.Г.) поклоняются каждой вещи, которая (чем-нибудь) хороша или удивительна. Они почитают лекарей и всякий раз, как видят их, поклоняются им. Эти лекари (шаманы) распоряжаются и жизнью, и имуществом их» [27, с. 211]. В конце VI в. Феофилакт Симокатта писал о тюрках: «Тюрки превыше всего чтут огонь, почитают воздух и воду, поют гимны земле, поклоняются же единственно тому, кто создал небо и землю, и называют его богом. Ему в жертву они приносят лошадей, быков и мелкий скот и своими жрецами ставят тех, которые, по их мнению, могут дать им предсказание о будущем». «Климатарх Тавгаста называется “таисан”, что на эллинском языке означает “сын бога”. Власть в Тавгасте никогда не нарушается мятежами – только наследственность дает там право на звание вождя. У этого племени поклоняются идолам, но законы справедливы, и жизнь исполнена добродетели» [47, с. 48, 49].

Пожалуй, самым популярным в истории шаманом у западных тюрков считается легендарный мудрец и сказитель Коркут («Китаби деде Коркуд»), но информация о нем подверглась за века литературно-фольклорной обработке и очень фрагментарна. А самым известным монгольским шаманом был Кокэчу (Тэб-Тэнгри; в «Сокровенном сказании» (§ 244) – Тэб-тэнгэри) из племени уряутов, сын Мунлика-эчигэ (за которого была выдана замуж мать Темучжина – Оэлун-экэ). «Он раскрывал тайны, предсказывал будущие события и говорил: «Бог со мною беседует, и я посещаю небо!». Он всегда приходил к Чингиз-хану и говорил: «Бог повелел, чтобы ты был государем мира!». И

² Ладановое дерево в регионе не растет (все же, это не Йемен и не Сомали). Видимо, перевод Г.С. Дестуниса – «дерево ливана» – ближе к истине. Под «ливанскими ветвями» византиец имел в виду сосновые сучья (от ливанского кедра – лат. «*Cedrus libani*»).

чингиз-ханово прозвание ему дал он, сказав [при этом]: «Повелением бога имя твое таково должно быть!». «У Тэб-Тэнгри вошло в привычку в [самое] сердце зимы, в местности Онон-Кэрулэн, одной из самых холодных [местностей] тех областей, садиться голым на лед. От тепла его [тела] замерзшая вода растаивала, и от воды поднимался пар. Монгольское простонародье и отдельные лица говорят, – и [это] стало общеизвестным, – что он ездил на небо на коне» [36, с. 167].

В этом месте беспристрастность летописца изменяет Рашид-ад-дину: подобные утверждения язычников явно коробили слух убежденного и образованного мусульманина, каким был иранский историк и чиновник правительства ильханов. Он пишет: «[Разумеется, все] это несообразности и вранье простых людей...». Шамана он явно считал шарлатаном, который «владел каким-то обманом и притворством; с Чингиз-ханом он говорил дерзко, но так как некоторые [его слова] действовали умиротворяюще и служили поддержкой Чингиз-хану, то последнему он приходился по душе» [36, с. 167]. «Впоследствии, когда [Тэб-Тэнгри] стал говорить лишнее, вмешиваться во все и повел себя спесиво и заносчиво, Чингиз-хан полностью [своего] разума и проницательности понял, что он – обманщик и фальшивый человек. И в один день он со своим братом Джочи-Касаром принял решение и повелел, чтобы [Тэб-Тэнгри] прикончили, когда он явится в орду и начнет вмешиваться во все, его не касающееся... И так, когда явился Тэб-Тэнгри и начал во все ввязываться, ему дали два-три пинка ногой, выбросили из орды и убили. Отец [же] его сидел на своем месте; он поднял его шапку и не представлял себе, что того убьют. Когда убили [Тэб-Тэнгри], он промолчал» [36, с. 167–168]. Или, по его же словам: «Кокэчу Тэб-Тэнгри..., был провидцем, претендовавшим на совершение чудес. Он неоднократно перед этим заверял [Темучжи-на]: “Всевышний господь дарует тебе царствование над поверхностью земли!”... В этот день он выступил и, выразив притязание на обнаружение [у себя сейчас] знаков того чудесного предвидения...» [37, с. 253].

Понятно, что до тех пор, пока идеологическое содействие Кокэчу в политической сфере было выгодно Чингиз-хану, он поддерживал экзальтированного кудесника; но как только тот превысил свои полномочия, хан не потерпел вмешательства [20, с. 176–179; 22, с. 194–199]. Тэб-Тэнгри должен был умереть. Присутствие Мунлика-эчигэ при казни его сына (подчеркиваю – на запланированной акции) было проверкой лояльности старика хану. И тем, что Мунлик-эчигэ промолчал, он выдержал испытание, и поэтому «постоянно был уважаем и почитаем, имел [под своим началом] тысячу из левого крыла [армии]. У него было три других сына, все они [были] старшими и почтенными эмирами» [36, с. 168; 37, с. 268, 270]. Правда, возможна еще одна причина «невмешательства» родителя в конфликт. Брат ка'ана спровоцировал шамана на единоборство, а у монголов, «когда два человека борются, никто не смеет вмешиваться, даже отец не смеет помочь сыну» [11, с. 102]. В любом случае, хан не терпел конкуренции и вторжения в дела своего правления, но и мелкая мстительность была ему чужда. Всем воздавалось «по делам его», и привилегированное положение, в этом случае, не играло определяющей роли [10, с. 78]. Оценки деятельности и самой личности Тэб-Тэнгри в средневековых нарративах практически единодушны: везде подчеркивается его заносчивость

и властолюбие, и при этом указывается на его популярность в народе как жреца, наделенного незаурядными способностями [9, с. 116–117].

Как видим, уважаемых шаманов поддерживали, использовали их авторитет в народе, но могли и к смерти приговорить. Причем, в случае конфронтации с «власть предержащими» их ответственность, вне зависимости от гендерной принадлежности и социального положения, была одинаково жесткой. Разве что примеры, когда женщин-шаманок в нарративных источниках обвиняли в колдовстве (неизменным наказанием за что была смерть), пожалуй, встречаются чаще... В разделе о кераитах Рашид-ад-дин говорит о сыне Маркуза-Буюрука – Курджакузе: «Его жена Турагаймиш занималась колдовством; всякий раз, когда он выезжал на охоту, она немедленно заставляла его спешиться. Так как он находился в беспокойстве от ее руки, то приказал имевшейся у него наложнице умертвить ее. Так и сделали» [36, с. 130].

Но если для устранения негодной женщины-шаманки можно было использовать яд или простой навет, то для казни мужчин-чародеев требовались более веские «доказательства» (либо хотя бы их видимость). «Они не карают никого смертным приговором, если он не будет уличен в деянии или не сознается... Точно также умершвляют колдуний..., так как считают подобных женщин за отравительниц» [11, с. 102]. Так, в 1265 году Хулагу обвинил в колдовстве эмира Балакана, присланного ему в помощь джучидом Берке (от слова 'сложный', 'затруднительный' хан). Правитель Золотой Орды утвердил это подозрение (поскольку обвиняемый сам сознался), и эмир был казнен [38, с. 81; 39, с. 54]. В целом, обвинения в колдовстве в Еке Монгол улусе были действенным инструментом в непрекращающейся внутривосточной борьбе, и безотказным способом расправы со своими противниками.

Один шиит решил оклеветать Фатиму-хатун, служанку и доверенное лицо Туракины-хатун. Ее обвинили в том, «что она околдовала Кудена, так что тот занемог. Так как болезнь его усилилась, то он послал к своему брату Гуюку [передать], что приступ болезни есть следствие колдовства Фатимы-хатун, и что если что-нибудь случится, чтобы он взыскал с нее». Под палками женщина созналась в содеянном, и ее утопили. Но обвинения в колдовстве и казни в орде и после этого не прекратились [38, с. 117]. В начале правления ильхана Ахмеда (1282–1284) сановника Маджал-Мулька Йезди обвинили в колдовстве. «Так как монголы очень чужаются колдовства, то они испугались написанного, подвергли суду и много спорили вокруг него». В конце концов, его признали виновным, после чего «он был убит в местности Аладаг, и члены его разослали в разные стороны» [39, с. 101; 41, с. 171].

Проигравшим в политической борьбе предъявляли обвинения в самых различных проступках (иногда в реальных, но очень часто – в мнимых). «Было раскрыто, что вдовствующая государыня Дин-цзуна (это посмертное имя хана Гуюка) вместе с матерью Ширемуна совершали чародейские жертвоприношения, обоим предали смерти. [Менгу] сослал Ширемуна, Есу, Бури и других в земли Моточи. Ходжа, Наку, Есун-Тока и другие были арестованы внутри воинского лагеря» [15, с. 188]. О том же заговоре родственников Угедэя 1252 года Н.Я. Бичурин (по «Ган-му») высказался так: Мункэ «ханьне Куюковой и матери Шилмыневой, обеим за волхование приказал умереть» [3, с. 317–318]. Понятно, что ка'ан сам подобострастно относился к религии, но все же трудно не заметить удобство использования обвинений в колдовстве при сведении

счетов с противниками: доказательства не нужны, и оправдаться сложно... Не случайно, что в обществе все прекрасно осознавали политическую (а не религиозную) подоплеку событий: «Мункэ, досадуя, что князья думали вопреки его интересам, и будучи недоволен волхвованием старых ханьш, одних переселил, других убил, а иных сослал. Действительно, можно ли обмануть Небо? Посему-то Ган-му написала о них, по положению безвинных, чтобы тем выказать вину хана Мункэ» [3, с. 317–318]. Но уж если в государствах, созданных кочевниками, языческие религиозные традиции могли ограничивать жизнь верховных правителей, то что уж там говорить о шаманах и лицах, заподозренных в колдовстве. Ярким примером религиозного ограничения сроков правлений ханов могут служить обычаи хазар, у которых практиковались убийства каганов («божественных властителей») по истечении срока, установленного в ходе архаического обряда [см.: 48, с. 281–300, гл. XXIV].

Языческая религия в жизни и обществе тюрок и монголов играла ту же социальную (стабилизирующую) роль, как и всякая структурированная идеологическая доктрина: с функциями мировоззренческой, легитимирующей, интегрирующей и регулирующей. При этом она должна была отражать и адаптировать в местных условиях новации, социальные и политические изменения в социуме, при обязательном сохранении стабильности. Последняя из названных задач предопределяла внимание и поддержку жреческой верхушки со стороны власть предержащих, наделяя служителей культа политическим статусом и повышенным достатком.

Средневековые хроникеры и писатели, а ргіогі не являясь научными систематизаторами и теоретиками, все же сумели подметить множество важных функциональных характеристик служителей культа у кочевников. а) Так, одной из важнейших социальных задач шаманов считалось сохранение народных традиций, а также воссоздание внутренней стабильности и общественной устойчивости. «Когда род Чингиз-хана производит устройство [государственных] дел, а оно у них состоит в правильном применении их правил и обычаев, то за всем тем, что относится до сего порядка, обращаются к сему племени (йисут), и [его] шаманы, как у них принято, осуществляли [это] исправление» [36, с. 193–194]. Многие авторы регулярно подчеркивают приверженность кочевников своему укладу жизни и своим традициям (в том числе и мировоззренческим); как выразился в пространном панегирике тюркум араб ал-Джахиз (Абу Осман ибн-Бахр), – в «силу привычки к обычаю» [25, с. 237]. Жрецы были убежденными сторонниками консерватизма, они выступали гарантами миропорядка «завещанного предками». И здесь их устремления совпадали с желанием укрепляющейся ханской власти. Не случайно Чингиз-хан распорядился: «Я не позволю исчезнуть обиталищу и местожительству предков и не допущу уничтожить их пути и обычаи...» [37, с. 130]. Важнейшей формой национального и социального единения этноса было обязательное участие ханов, аристократии и простых аратов в регулярных жертвоприношениях предкам, сопровождавшихся празднествами, пирами и играми молодежи (хакасы «жертву духам приносят в поле», в память умерших «в известные времена производят плач» (т.е. совершают поминки)) [4, с. 353]. Тюрки-теле «для принесения благодарности духам заколают множество разного скота и сжигают кости его; потом объезжают это место на лошадях; иногда скачут до нескольких сот кругов. На это собрание сходятся мужчины и женщины без разбора возраста. Те, у

которых все благополучно, поют песни, пляшут, играют на музыкальных инструментах; а семейства, у которых смерть похитила кого-либо, от горести плачут, проливая слезы» [4, с. 215–216].

Далее, рассматривая функции религиозной практики, будем также обращать внимание на конкретные выражения форм и методов ритуальности. б) «Избранники духов» повсеместно занимались врачеванием. Когда Угедэй-ка'ан заболел, «Тулуй-хан пришел к его изголовью, а шаманы по их обычаю камлали и отмывали его болезнь в воде в деревянной чаше. Тулуй-хан от чрезмерной любви, которую он питал к брату, взял ту чашу и сказал с горячей мольбой: “Боже вечный! Ты всеведущ и знаешь, если [это] за грехи, то я [их] больше сделал... Прости его и вместо него позови меня к себе!”. И, сказав эти слова, с горячей мольбой выпил ту воду, в которой отмывали болезнь. Угедэй получил исцеление, а [Тулуй; монг. ‘зеркало’] ...заболел и скончался» [38, с. 24, 110]. Этот случай «целительства» был детализирован в «Сокровенном сказании». При болезни Угедэя был проведен традиционный обряд выкупа его души у демонов. Духам («владыкам Китадских земель и вод») шаманы предлагали принять вместо души ка'ана выкуп (драгоценности, скот, и т.п.). Однако выяснилось, что злоликом (выкупом) в этот раз может выступать только родственник больного, и Тулуй предложил им свою жизнь. Выпив заговоренную жрецами воду, он умер (1232 г.).

Поскольку «волхвы» получали плату за свою медицинскую помощь (и довольно значительную), требования к врачевателям были высокими. Широко известен сюжет о ссоре монголов и татар, переросший в перманентное кровопролитное противостояние родственных племен. Рашид-ад-дин в «Сборнике летописей» повествует о том, что, когда у монголов заболел Сайн-тегин (из племени кунгират, брат жены Кабул-хана), они «для лечения попросили у татар [прислать] шамана по имени Чаркил-Нудуя. Он пришел и совершил камлание, но Сайгин-тегин умер. Над шаманом учинили насилие и отослали домой. После того старшие и младшие братья Сайн-тегина отправились и убили этого Чаркила шамана [кам]...» [36, с. 104]. Понятно, что это был лишь повод для вспыхнувшей вражды соперничающих племен, появление которой имело более серьезные, глубинные причины (в первую очередь – политические и экономические). Но и повода оказалось достаточно для многолетней войны: крупных потерь у монголов и почти поголовного уничтожения татар...

в) Уважительное отношение к шаманам внутри этнического сообщества определялось тем, что они обязательно привлекались на все главные события из категории семейной обрядности (свадьбы, рождение ребенка и похороны умерших). На жрецов возлагалась необходимость провожать души умерших в подземный мир и руководство поминками. Тюрки, по описаниям китайских хроникеров, «тело покойника полагают в палатке. Сыновья, внуки и родственники обоюбого пола заклуют лошадей и овец и, разложив перед палаткою, приносят в жертву; семь раз объезжают вокруг палатки на верховых лошадях, потом перед входом в палатку ножом надрезают себе лицо и производят плач, кровь и слезы совокупно льются, таким образом поступают семь раз и оканчивают. Потом в избранный день берут лошадь, на которой покойный ездил, и вещи, которые он употреблял, вместе с покойным сожигают: собирают пепел и зарывают в определенное время в могилу. Умерших весною (так у автора; видимо, надо ‘осенью’ – Г.Г.) хоронят, когда лист на деревьях и

растениях начнет желтеть и опадать; умерших осенью или зимой хоронят, когда цветы начнут разворачиваться. В день похорон, также как в день кончины, родные предлагают жертвоприношения, скачут на лошадях и надрезают лица... По принесении овец и лошадей в жертву до единой, вывешивают их головы на вехах» [4, с. 230].

К слову сказать, помимо родственников особые виды поведения во время похорон накладывались даже на стадо умершего. Пережитки подобной обрядности отмечены этнографами у казахов и таджиков: «Кроме людей траур держали также домашние животные семьи умершего и посаженное им дерево. Если у умершего была лошадь, в день похорон ее наряжали и еще три дня держали на видном месте двора в убранстве» [49, с. 292].

Жертвоприношения и поминальные плачи проводились не только по недавно умершим, но по погибшим ранее. Рассказывая о сянбийцах Дома Тоба (события первой половины I тыс. н.э.), Н.Я. Бичурин сделал такой перевод сведений китайского хроникера: «Муюн Чуй при переходе Сэньхе-пхо увидел гору наваленных в кучу скелетов (убитых годом ранее 50 000 пленных) и расположился принести жертву. Ратники зарыдали и воплями потрясли горные долины» [4, с. 175]. Понятно, что за правильностью всех этих сложных ритуалов наблюдали «волхвы», распоряжаясь их периодичностью и полнотой.

г) Важнейшей обязанностью шаманов считались очистительные обряды, после воздействия потусторонних вредоносных сил или разгула разрушительных стихий. Скажем, теле «любят громовые удары. При каждом громовом ударе производят крик, и стреляют в небо; потом оставляют это место, и расходятся. В следующем году, осенью, как лошади пожиреют, опять собираются на место громового удара; зарывают барана, и зажигают светоч с ножом; шаман читает молитвы, подобно как в Среднем государстве при удалении несчастья. Толпы мужчин на верховых лошадях делают множество кругов около этого места; потом мужчина берет пук ивовых или осокоревых ветвей, ставит комлем вверх и обливает кумысом. Женщины, обернув бараньи кости в кожу, ставив на голову себе, а волосы вокруг завивает в локоны и спускает, что представляет вид диадемы... Если кто умрет от громового удара или от повальной болезни, то молятся о счастье» [4, с. 215–216].

Общеизвестно, что монголы боялись громовых раскатов и молний (которые осмыслились ими в виде дракона), и в случае грозы прятались, а потом проводили защитные и очистительные ритуалы [36, с. 156; 38, с. 49]. В «Мэн-да бэй-лу» (1220 г.) сказано: «Когда [монголы] слышат гром, то пугаются и не смеют отправляться в поход. “Небо зовет!” – говорят они» [31, с. 79]. Вариации в отношении различных групп номадов к одному природному явлению показывает расхождение в деталях обрядовых норм тюрков и монголов. Но здесь исключение лишь подтверждает правило, поскольку в обоих случаях кочевники (и их «священнослужители») не оставляли стихийное событие без внимания.

д) В случае войны заклинатели обязаны были магическими методами воздействовать на врагов. «Хунну перед приходом китайского войска на всех дорогах и при реках, где надлежало проходить ему, велели шаманам зарыть баранов и волов с заклинанием на китайское войско. Шаньюй прислал Сыну Неба ергак (т.е. мех из конских кож) и всегда велел шаманам производить заклинания над связанной лошадей» [5, с. 202]. Гадания шаманов перед по-

ходами (и другими важными общественными предприятиями) устраивали кидани [26, с. 195] и все иные кочевые народы. «Они («ведуны» монголов – Г.Г.) указывают наперед дни счастливые и несчастные для производства всех дел; отсюда татары никогда не собирают войска и не начинают войны без их решительного слова; они (татары) давно вернулись бы в Венгрию, но прорицатели не позволяют этого...» [11, с. 176]. Жрецы постоянно находились при войске монголов. Скажем, в ходе среднеазиатского похода Чингиз-хана, при посещении их лагеря даосский монах Чан Чунь (20-е годы XIII в.) отметил, что визиты ему наносили не только военачальники, но также медик и гадалка [см.: 32].

е) Но, пожалуй, самым популярным колдовским способом противодействия противнику письменные источники называют многочисленные примеры «чародейского» влияния на погоду у тюрок и монголов, посредством камня 'яда' (монг. 'джада'). Упоминания о применении этого метода встречаются в хрониках на протяжении от раннего средневековья и вплоть до этнографической современности на просторах всего Великого пояса степей Евразии и на сопредельных территориях. В книге арабского географа рубежа IX–X вв. «Китаб ахбар ал-булдан» («Книга стран») Ибн ал-Факиха говорится, что «среди тюрок есть такие, которые вызывают дождь в путешествии и других [случаях], и он идет, и они вызывают, что хотят – дождь, снег и тому подобное». Непогоду вызывают особые люди с помощью специальных камней. «А тот, которого они упомянули, был у них как бы жрецом, и они утверждали, что он создает облака снега и града и посылает их на того, кого хотят погубить» [27, с. 153–154]. В «Бейши» (гл. 97), в повествовании о владении Юебань (а их «обыкновения и язык одинаковы с гаюгойскими»), расположенного к северо-западу от Усуня, в контексте событий V века говорится: «Сказывали, что в их государстве есть такие волхвы, которые вовремя жужаньских набегов могли произвести продолжительный дождь, сильный буран и даже наводнение. Из жужаньцев 2/10 и даже 3/10 тонули или погибали от стужи» [5, с. 258–259]. Вождь тюрок «Нишиду мог наводить ветры и дожди. Он взял за себя две жены, из коих одна, как сказывают, была дочь духа лета, другая – дочь духа зимы. Первая родила четырех сыновей, из коих первый превратился в Ивиса» [4, с. 221]. Как видим, даже некоторые каганы не чурались деяний религиозной направленности.

Позднее, «Буйруг-хаган (найман) и Худуга (ойрат) сражались (с Темучжином), зная волшебство. Учинив волшебство, они вызвали грозу, но именно над ними-то и разразилась гроза, так что они не могли идти, падали в рытвины (точнее в ущелья – Г.Г.) и бежали беспорядочно, говоря: «Не угодны мы Небу!» [22, с. 113]. У монголов «прорицатели также возмущают воздух своими заклинаниями, и, когда от естественных причин наступает столь сильный холод, что они не могут применить никакого средства, они выискивают тогда каких-нибудь лиц в становище, обвиняя их, что через них наступает холод, и тех убивают без всякого замедления» [11, с. 178]. Здесь интересна также фраза о том, что служители культа могли назначать виновных в неблагоприятных событиях, и это приводило к смерти подозреваемых. Понятно, почему люди боялись шаманов и старались не вступать с ними в конфликты.

В ходе завоевания Угедэем Китая, «Тулуй-хан велел колдовать. А этот вид алхимии, [связанный] с существованием разного рода камней, природное свой-

ство которых таково, что когда их извлекают и кладут в воду и моют, тотчас же, [даже] если будет середина лета, [поднимается] ветер, начинается холод, дождь, снег и ненастье. Между ними был один канглы, который хорошо знал этот способ. Согласно приказу [Тулуй-хана], он приступил. Тулуй-хан приказал, чтобы все (монголы) одели дождевики, и трое суток не расставались со спиной лошади... А тот канглы колдовал так, что позади монголов начался дождь, а в последний день пошел снег и прибавились [еще] холодный ветер и метель. Китайское войско, увидев летом такой холод... оробело и пришло в ужас» [38, с. 23–24]. В Монголии, Тибете и у тюркских кочевников было распространено поверье, что безоар – желчный камень рогатого скота – обладает свойством вызывать дождь и ненастье, если над ними будут произнесены определенные заклинания [см.: 29, с. 101]. Показательно упоминание тюрк-канглы в связи с использованием магии ‘яда’. Дело в том, что примеры колдовства тюрков с погодой (в войне тюркютов с персами, у аваров, огузов, карлуков, кимаков) можно найти даже чаще, нежели у монголов. Эта традиция доживает у тюркского населения вплоть до этнографической современности [24, с. 151–160], как и другие пережитки шаманской практики [см.: 23]. Комментаторы текста Рубрука говорят о том, что путешественник по Центральной Азии Фернан Гренар указывает, что в Синьцзяне шаманы употребляют нефритовые камни для вызывания дождя [11, с. 241]. А.И. Малеин упоминает рассказ д’Осона о камнях, вызывающих при обмакивании их в воду снежные вихри и чрезмерный холод, даже среди лета [11, с. 241, № 279].

В целом, в истории монголов подозрения в манипуляциях с погодой возникали неоднократно. Тогон-Тэмур (1320–1370) построил крепость «Барсхото и жил там. Китайские воины построили [крепость] Хирса-хото и там поселились. Тогда сын Ухагату-хагана Билигту, действуя волшебством джада, вызвал сильную снежную бурю, ненастье, которое было столь сурово, погубило людей и мерингов китайского войска. Говорят, что когда оставшиеся после этого воины бежали, то монгольские воины преследовали их до Великой стены и порубили...». Да и позднее возникали подобные прецеденты [22, с. 253, 262].

В источниках такие примеры обычно приводят в связи с военными действиями. Однако информация Марко Поло позволяет говорить о регулярном «воздействии на погоду» монголов и в обычные дни, называя это чудом. «Когда великий хан живет в своем дворце и пойдет дождь, или туман падет, или погода испортится, мудрые его звездочеты и знахари колдовством да заговорами разгоняют тучи и дурную погоду около дворца; повсюду дурная погода, а у дворца ее нет. Знахари эти зовутся тибетцами и кашмирцами; то два народа идолопоклонников» [18, с. 87]. Не будем забывать также о поверье, что камень яда помогает от укусов змей. «Гром, дождь, буря, снег и чрезмерно знойные дни – говорил Н.П. Рычков – имеют они (речь идет о казахах – Г.Г.) силу делать, когда только им вздумается; что, сказывают, будто бы они делают способом некоего волшебного камня» [42, с. 133]. Да и рассуждая о способах влияния на погоду, не забудем о разнообразии методов воздействия на нее. Рассказывая о лесных урянкатах, Рашид ад-дин упомянул об их поведении в грозу: «У них есть такой обычай: когда падает много молний, они поносят и небо, и тучи, и молнии и кричат на них» [36, с. 156].

ж) Не менее широко в источниках говорится о гаданиях, весьма популярных у скотоводов (у ханов, и у простых пастухов). Еще перед битвой гуннов в Галлии, – сообщает Иордан, – Аттила «приказал через гадателей спросить о будущем. Они, взглядывая по своему обычаю то во внутренности животных, то в какие-то жилки на обскобленных костях, объявляют, что гуннам грозит беда» [16, с. 105]. Гаоцзюйский вождь «Бэйхоули, – по словам автора «Вэй-шу», – искусно владел 50 способами гадания на тысячелистнике, его предсказания счастливых или несчастливых событий всегда сбывались...» [26, с. 403]. Рассказывая о событиях 620 г., Н.Я. Бичурин (со слов китайских хроникеров, «Синьтаншу», гл. 140а) приводит слова тукюесского Чуло-хана: «Ворожба (гадания – Г.Г.) предсказывают неудачу: неужели духи не знают этого?» [4, с. 246–247]. Гаданиями занимались даже сами правители. Так, о хане Сымо китайский историк говорит, что он «от природы был остр; искусно гадал» [4, с. 260].

Монголы «самих гадателей... называют как бы своими жрецами» [11, с. 103]. «Они усиленно предаются гаданиям вообще, а также по полету птиц и внутренностям животных, чародействам и волшебствам. И, когда им отвечают демоны, они веруют, что это говорит им сам Бог» [35, с. 31]. Сюй Тин утверждает, что «их [черных татар] гадание – это исследование обожженных костей бараньих лопаток. Знаки на них определяются по их [направлениям] – вперед или назад – как определяющее счастье или несчастье, и тогда выясняется окончательное решение – отказало Небо или Небо пожаловало. [Черные татары] очень искренне верят в это. Называется оно [гадание] – «обжигание пи-па». Нет дела, мелкого или крупного, которое [делалось бы] без гадания. Гадание [по всяким случаям] непременно [делают], по многу раз и постоянно» [15, с. 44]. Отметим находку гадательной лопатки на Волге. В 1961 году в руинах одного из зданий Сарая ал-Джедид была найдена лопатка быка с надписью, сделанной (по определению Э. Наджипа) на кыпчакском языке [46, с. 246; 45, с. 246].

В «Чжун-шу лин Елюйгуншэнь-даобэй» Сун Цзы-чжэня сказано: «[Чингиз-хан] каждый раз перед выступлением в карательный поход непременно приказывал его превосходительству заранее погадать о счастье и бедствии. Император также сжигал баранью бедренную кость, чтобы сличить с ним [результаты]» [30, с. 71]. Гадание по трещинам от огня на бараньей лопатке весьма распространено у монгольских племен и сохранилось до наших дней. Монгольские ханы лично гадали об исходе своих предприятий, хотя при них всегда находились шаманы и китайские астрологи. О гадании Чингиз-хана сообщается в надписи на могиле Елюй Чу-цая, а также в тексте у Рубрука [11, с. 149, 152, 156, 237 (прим. 221)]. Обряд предсказания будущего по лопатке у кочевых народов доживает до современности; скажем, у казахов [42, с. 144] или монголов [12], которые «гадают для познания предбудущей судьбины». Да и у нынешних монголов при раздаче мяса гостям соблюдаются древние традиции. «Наиболее почетной частью (приготовленного мяса – Г.Г.), кроме головы, считалась лопатка (дал). Она употреблялась при гадании и жертвоприношениях; ее подавали духовным лицам, а до введения буддизма – шаманам. Лопатку нельзя было съесть одному и нельзя было поделить с женщиной» [8, с. 27].

з) При случае, в Средние века на шаманов возлагались посольские обязанности. У одной из родовых групп сяньби – тугухунь, переселившихся в район

Тибета, – упомянут шаман (волхв), выполнявший функции посла [21, с. 152]. Посольство монголов к русским князьям возглавляла женщина, связанная с ритуальной практикой. «И отголе (от Онузы) послаша (Батый) послы своя жєну чародейцу и два мужа с нею ко князем Рязанским, просящее у них десятины во всем» (Никоновская летопись) [7, с. 100]. Н.И. Веселовский обоснованно заметил: «Жєна чародейка есть не кто иной, как шаманка. Шаманки существуют рядом с шаманами и в настоящее время (эти слова написаны в начале XX в.), но обыкновенно преимущество отдается мужчинам» [7, с. 100]. Как видим, не только мужчины, но и женщины входили в элиту служителей культа. В период господства язычества в Золотой Орде, посольство хана Менгу-Тимура в Константинополь возглавлял епископ Афиноген из Сарая (по Б. Ишболдину); посланнические миссии правителя Улуса Джучи к императору Михаилу VIII исполнял епископ Феогност в 1278 (?) г. [6, с. 191–192].

и) В исторической литературе популярно рассмотрение функции магической охраны вождя и его ставки, когда шаманы руководили проведением огненных очистительных ритуалов. Об очищении огнем у кочевников, при которых приезжих людей и их скарб, а также скот, проводили между кострами, написано очень много. На подобный обряд в становище тюрок, со слов Ф. Симокатты, мы обращали внимание выше. А сейчас отметим (по сообщению Г. Рубрука), что жрецы имели от такого обряда доход. Монголы «переправляют между огнями все, посылаемое ко двору, и имеют от этого надлежащую долю. Они очищают также всякую утварь усопших, проводя ее через огонь. Именно, когда кто-нибудь умирает, все, принадлежащие ему отделяется и не смешивается с другими вещами двора, пока все не будет очищено огнем. Так, видел я, поступили с двором той госпожи, которая скончалась, пока мы были там. Отсюда брату Андрею и его товарищам надлежало пройти огнями по двум причинам: во-первых, они несли подарки, во-вторых, эти подарки были назначены лицу уже умершему, а именно Кєн-хану... Если какое-нибудь животное или что-нибудь другое упадет на землю, пока они проводят это таким образом между огней, то это принадлежит им...» [11, с. 176]. Монгольские шаманы – указывает Плано Карпини – очищали от «скверны» даже территорию кочевых стойбищ («им должно заплатить много денег колдуну, чтобы он очистил их и заставил также и ставку и то, что в ней находится, пройти между двух огней») [35, с. 30].

к) на жрецах также лежала обязанность охранять и сопровождать войлочные изображения умерших предков и следить за отсутствием чужестранцев (фактически, иноверцев) при родовых молениях [11, с. 130]. «Они (т.е. монголы – Г.Г.) делают из войлока изображения своих умерших, одевают их драгоценнейшими тканями и кладут на одну повозку или на две. К этим повозкам никто не смеет касаться, и они находятся под охраной их прорицателей, которые являются их жрецами... И когда они должны ехать, эти прорицатели предшествуют им, ...и они выбирают место, где разбить лагерь, и затем первые снимают свои дома, а за ними весь двор» [11, с. 130].

Как видим, круг обязанностей шаманов в общественной жизни был очень широк, и касался он практически всех сторон жизни социума. Важную информацию Гильом Рубрук сообщает о наличии определенной иерархии в шаманской среде у монголов. «Прорицателей много, у них всегда имеется глава, как бы папа, всегда располагающий свое жилище вблизи главного дома Мангу-

хана, перед ним, на расстоянии полета камня. Под охраной этого жреца... находятся повозки, везущие их идолов. Другие прорицатели живут сзади двора, в местах им назначенных; к ним стекаются из различных стран мира люди, верующие в их искусство. Некоторые из них, и в особенности первенствующий, знают нечто из астрономии и предсказывают им затмение солнца и луны» [11, с. 175–176]. Здесь мы наблюдаем пример взаимовыгодного взаимодействия властных и идеологических структур. «Эти прорицатели находятся всегда пред двором самого Мангуя и других богачей. Ибо у бедных их нет, за исключением принадлежащих к роду Чингиса...» [11, с. 130].

По мере совершенствования структуры государственной власти в феодальных империях, фиксируется процесс постепенного сращивания политических и религиозных институтов, а также неизбежная в таких случаях имущественная дифференциация в жреческом сословии. В этой ситуации отмечается стремление шаманов увеличить свою роль в жизни общества за счет большего вовлечения их в хозяйственные и бытовые сферы. Из слов Гильома Рубрука однозначно следует, что жреческая прослойка в Монголии во второй половине XIII в. уже имела отчетливую иерархичность, и высшие слои этой структуры группировались возле представителей ханской власти.

Главный метод превращения простых служителей культа и обычных целителей в элиту жреческого клана, основывался на личных «профессиональных» способностях, которые определяли их популярность в народе и привлекали внимание к ним феодальной аристократии. Скажем, это могло быть счастливое (сбывшееся) предсказание представителю «золотого рода» чингизидов о занятии им престола Еке Монгол улуса. В «Юань ши» рассказывается о словах мудрого человека («который умел понимать знамения Неба»), что Менгу достигнет высшей власти [15, с. 180]. Понятно, что, когда предсказания сбылись, данные пророчества были должным образом оценены правителем. Но на этом пути отдельные представители жреческого сословия также не брезговали пускать в ход обман и интриги (как это описано в цитате, с которой мы начали нашу статью). В любом случае, и в Средние века, и позднее у народов Южной Сибири шаманы занимали привилегированное положение. Об этом еще в 20-е годы XX века со всей определенностью писали этнографы, отмечая разделение представителей «священного» сословия на ряд групп, в зависимости от их профессиональной значимости и престижа [13, с. 30].

В целом, в основе высоких социальных позиций жреческой прослойки лежат: 1) представления о волхвах, шаманах, гадателях и т.п., как о специалистах по сверхъестественному; необходимых посредниках между обществом и божественными силами; обладателях магических свойств, действующих, в целом, на благо всего коллектива; 2) фактическая монополизация членами этой прослойки части общественно-полезных знаний и опыта, а также действий по их воспроизводству; 3) выполнение ими функции ритуально-религиозного поддержания общественного единства и воплощение в жизнь социальной стабильности; 4) частичный контроль за общественными фондами; 5) иногда – отправление судебной функции. Конкретная роль каждого из этих факторов в обеспечении привилегированного положения жречества в различных сообществах неодинакова, зависит она от множества реальных обстоятельств и их комбинаций. Однако, в той или иной степени, многие из них прослеживаются у кочевников. Хотя «жреческие кланы» у них обычно не

достигают такого могущества и влияния на общественные дела, как у многих земледельческих народов, но само их наличие вполне совместимо с канонами цивилизации номадов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Абд Ар-Рашид ал-Бакуви*. Китаб талхис ал-асарва'аджа'ибал-малик ал-каххар («Сокращение [книги о] «Памятниках» и чудеса царя могучего») / Перев. З.М. Бунятова. М.: Наука, 1971. 273 с.
2. *Аммиан Марцелин*. «История» / Перев. Ю.А. Кулаковского // История татар с древнейших времен. В семи томах. Т. 1. Народы степной Евразии в древности. Казань: «Рухият», 2002. С. 396–400.
3. *Бичурин Н.Я. (Иакинф)*. История первых четырех ханов из дома Чингисова. СПб.: Тип-я К. Крайя, 1829. 456 с.
4. *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 382 с.
5. *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. II. М.; Л.: Изд-во АН СССР. 1950. 334 с.
6. *Вернадский Г.* Монголы и Русь. М.: Изд-во «Ломоносовъ», 2013. 512 с.
7. *Веселовский Н.И.* О религии татар по русским летописям // Журнал Министерства народного просвещения. Новая серия. Часть LXIX (1916, № 7, июль), отд. 2. Пг.: Сенат. тип-я, 1916. С. 81–101.
8. *Викторова Л.Л.* Монголы: Происхождение народа и истоки культуры. М.: Наука, 1980. 224 с.
9. *Владимирцов Б.Я.* Упоминание имени Теб-тенгри в монгольской письменности // Доклады Российской Академии Наук. Л., 1924. С. 116–117.
10. *Владимирцов Б.Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л.: Изд-во АН СССР, 1934. 224 с.
11. *Гильом Рубрук*. Путешествие в восточные страны Вильгельма де Рубрук в лето благодати 1253 // Путешествия в восточные страны Платона Карпини и Рубрука / Под ред. Н.П. Шастиной. М.: Государственное издательство географической литературы, 1957. С. 84–194, 222–245.
12. [Гомбоев Г.] Глубокомудрая Чуга по кости лопатки, изложенная Манджуширием: Гадания на бараньей лопатке / Автор. пер. Г. Гомбоев. Улан-Удэ: Наран, 1991. 33 с.
13. *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л.: «Наука» ЛО, 1975. 164 с.
14. *Жданович О.П.* Посольство Земарха в ставку тюркского кагана (перевод и комментарии фрагментов труда Менандра Протектора) // Золотоордынское обозрение. 2014. № 2 (4). Казань. С. 6–20.
15. Золотая Орда в источниках. Т. III. Китайские и монгольские источники / Сост. Р.П. Храпачевский. М.: Тип-я «Наука», 2009. 339 с.
16. *Иордан*. О происхождении и деяниях гетов. *Getica* / Перев. и комм. Е.Ч. Скржинской. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1960. (Серия: «Памятники средневековой истории народов Центральной и Восточной Европы»). 436 с.
17. История маар Ябалахи III и раббан Саумы / Перев. с сирийского Н.В. Пигулевской. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1958. 162 с.
18. Книга Марко Поло о разнообразии мира, записанная пизанцем Рустикано в 1298 г. от р.х. Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1990. 352 с.
19. Книга странствий / Перев. с лат. и старофранц. Н. Горелова. СПб.: Азбука-классика, 2006. 320 с.
20. *Козин С.А.* Сокровенное Сказание. Монгольская хроника 1240 г. Т. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. 611 с.

21. Кюннер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1961. 392 с.
22. *Лубсан Данзан*. Алтан Тобчи («Золотое сказание») / Перев. и комм. Н.П. Шастиной. М.: «Наука» ГРВЛ, 1973. 440 с.
23. *Малов С.Е.* Шаманство у сартов Восточного Туркестана (К пояснению коллекции Музея антропологии и этнографии по восточно-туркестанскому шаманству) // Сборник МАЭ. Т. V. Вып. 1. Ко дню 80-летия академика В.В. Радлова (1837–1917). Пг., 1918. С. 1–20.
24. *Малов С.Е.* Шаманский камень яда у тюрков Западного Китая // Советская этнография. 1947. № 1. С. 151–160.
25. *Мандельштам А.М.* Характеристика тюрков IX в. в «Послании Фатху бен Хакану» ал-Джахиза // ТИИАЭ. Т. 1 / Отв. ред. В.Ф. Шахматов. Алма-Ата: АН КазССР, 1956. С. 227–250.
26. Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху / Перев. и комм. В.С. Таскина. М.: Наука. ГРВЛ, 1984. 486 с.
27. Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. 1 / Под ред. С.Л. Волина, А.А. Ромаскевича, А.Ю. Якубовского. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1939. 612 с.
28. [Менандр Протектор] Византийские историки / Перев. Г.С. Дестуниса. СПб.: Тип-я Л. Демиса, 1860. 526 с.
29. *Минаев И.П.* Путешествие Марко Поло // Записки РГО по отделению этнографии. Т. XXVI / Под ред. В.В. Бартольда. СПб.: Тип-я М.М. Стасюлевича, 1902. 355 с.
30. *Мункуев Н.Ц.* Китайский источник о первых монгольских ханах. Надгробная надпись на могиле Елюй Чу-цая. М.: Наука, 1965. 224 с.
31. *Мункуев Н.Ц.* Мэн-да бэй-лу (Полное описание монголо-татар). М.: ГРВЛ, 1975. 288 с. («Памятники письменности Востока». XXVI).
32. *Палладий (Кафаров П.И.)*. Путешествие даосского монаха Чан-чуня на Запад // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. IV. СПб.: Тип-я Штаба Военно-учеб. заведений, 1866. С. 261–434.
33. *Паллас П.С.* Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч. I. СПб.: Типография императорской Академии наук, 1773. 786 с.
34. *Петрушевский И.П.* Рашид-ад-дин и его исторический труд // В кн.: Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. С. 7–38.
35. *Плано Карпини*. История монгалов // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука / Под ред. Н.П. Шастиной. М.: ГИГЛ, 1957. С. 23–86, 195–221.
36. *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей / Перев. с перс. Л.А. Хетагурова. Т. I. Кн. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. 221 с.
37. *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей / Перев. с перс. О.И. Смирновой. Т. I. Кн. 2. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. 315 с.
38. *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей / Перев. с перс. Ю.П. Верховского. Т. II. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. 248 с.
39. *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей / Перев. с перс. А.К. Арендса. Т. III. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1946. 340 с.
40. *Рикольдо де Монте Кроче*. Путешествие по святой земле // Книга странствий / Перев. с лат. и старофранц. Н. Горелова. СПб.: Азбука-классика, 2006. С. 141–200.
41. *Рыкин П.О.* К вопросу об обычае расчленения и скальпирования у средневековых монголов // Сибирский сборник–1. Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. Кн. II / Отв. ред. Л.Р. Павлинская. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 169–177.
42. *Рычков Н.П.* Дневные записки путешествия в Киргиз-Кайсацкой степи, 1171 г. // Вопросы археологии и истории Западного Казахстана. 2013. № 4. Уральск. С. 133–153 (продолжение).

43. Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.
44. Умняков И.И. «История» Фахрэддина Мубаракшаха // Вестник древней истории. № 1 (2). М., 1938. С. 108–115.
45. Усманов М. О языковых особенностях надписи из Нового Сарая // Советская археология. 1963. № 3. С. 246.
46. Федоров-Давыдов Г.А., Вайнер И.С. О надписи и рисунке на кости из Нового Сарая // Советская археология. 1963. № 3. С. 246.
47. Феофилакт Симокатта. История / Перев. С.П. Кондратьева. М.: Изд-во АН СССР, 1957. 224 с.
48. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М.: Эксмо, 2006. 960 с.
49. Хамиджанова М.А. Некоторые архаические погребальные обряды таджиков // Памяти А.А. Семенова. Сборник статей по истории, археологии, этнографии и искусству Средней Азии / Под ред. Б.И. Искандарова. Душанбе: «Дониш», 1980. 360 с.

Сведения об авторе: Геннадий Николаевич Гарустович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела археологических исследований Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской Академии наук (450071, Проспект Октября, 71, Уфа, Башкортостан). E-mail: garustovich03@mail.ru

Поступила 17.01. 2017 г.

Принята к публикации 10.03. 2017 г.

WHO WAS HONORED BY “TRUTHFUL KHAN”, “COVETED KHAN” AND THEIR DESCENDANTS

G.N. Garustovich

*Institute of History, Language and Literature
of the Ufa Scientific Center, Russian Academy of Sciences
Ufa 450054, Russian Federation
E-mail: garustovich03@mail.ru*

The **objective** of this study is to consider issues of the features of the pagan beliefs – the primordial religion of shamanism of the Turks and Mongols – described in writings of the authors of the Middle Ages: Chinese, Arab, Western, Russian, etc. (which act as the main **research materials**). **Novelty of the research:** until now the specific realities of the Turko-Mongol shamanism in Russia have been studied, but still not fully, despite the publication of numerous works of historians, anthropologists, archaeologists, linguists and specialists in other scientific and educational disciplines. As a **result** of the work, it appears that the authors of medieval narratives managed to notice series of interesting and important elements of the traditional religion of the steppe people.

The deification by nomads of natural disasters contributed to the formation of their polytheism, with a large list of spirits and demons, and the development of complex branched rituals; it led to the isolation of their stratum of professional clergy – of the shamans (kams, buge, udogan). Priestly class served as intermediaries between the community of living people and the supernatural world of gods and genii, communicating with the ideal world through its spirit helpers (in the rites). Ministers of religion in society per-

formed number of important functions (protective-preservative, healing, cleansing, conservative-traditionalist, et al.). As the narrative sources chroniclers paid little attention to the structure of the pantheon of gods and dogmas of shamanism, this paper objects rather the shamans' function in ritual practice. The priests involved in family rituals (at the funeral and wake, with courtship and the birth of a child) were carriers of traditions, healed sick and treated animals, "struggled" with evil spirits, magically influenced their enemies, guessed and predicted future, and most importantly – they were managers of regular generic and tribal ancestors sacrifices. Shamans belonged to the khans' approximates providing their ideological support and resolving legitimation problems of the boards of the Turks and the Mongols in early class period. Their life experience and knowledge of the elements of nature (characteristics of the environment) did not rule out the use of animism and magical practices (cleansing power of fire, stone "jada", etc.).

Keywords: shamanic beliefs, medieval nomads, Turks and Mongols, written sources.

For citation: Garustovich G.N. Who Was Honored by "Truthful Khan", "Coveted Khan" and Their Descendants. *Golden Horde Review*. 2017. Vol. 5, no. 1, pp. 6–28. DOI: 10.22378/2313-6197.2017-5-1.6-28

REFERENCES

1. Abd Ar-Rashid al-Bakuvi. *Kitab talkhis al-asarva'adzha'ibal-malik al-kakhkhar («Sokrashchenie [knigi o] «Pamyatnikakh» i chudesa tsarya moguchego»)* [Kitab talkhis al-athar wa'ajaib al-mulk al qahhar (Abbreviation [of the Book about] "Monuments" and the Wonders of the Mighty King)]. Perv. Z.M. Bunyatova. Moscow, Nauka Publ., 1971. 273 p. (In Russian)
2. Ammian Martselin. «Istoriya» [The History]. Perv. Yu.A. Kulakovskogo. *Istoriya tatar s drevneyshikh vremen. V semi tomakh*. Vol. 1. *Narody stepnoy Evrazii v drevnosti*. [History of Tatars from Ancient Times. In Seven Volumes. Peoples of Steppe Eurasia in Ancient Times]. Kazan, Rukhiyat Publ., 2002, pp. 396–400. (In Russian)
3. Bichurin N.Ya. (Iakinf). *Istoriya pervykh chetyrekh khanov iz doma Chingisova* [History of First Four Khans from the Chinggis' House]. St. Petersburg, Typograpiya K. Krayya Publ., 1829. 456 p. (In Russian)
4. Bichurin N.Ya. *Sobranie svedeniy o narodakh, obitavshikh v Sredney Azii v drevnie vremena* [Collection of Information about Peoples That Lived in Middle Asia in Ancient Times]. Vol. I. Moscow; Leningrad, Akademiya nauk SSSR Publ., 1950. 382 p. (In Russian)
5. Bichurin N.Ya. *Sobranie svedeniy o narodakh, obitavshikh v Sredney Azii v drevnie vremena* [Collection of Information about Peoples That Lived in Middle Asia in Ancient Times]. Vol. II. Moscow; Leningrad, Akademiya nauk SSSR Publ., 1950. 334 p. (In Russian)
6. Vernadskiy G. *Mongoly i Rus'* [The Mongols and Rus']. Moscow, Lomonosov Publ., 2013. 512 p. (In Russian)
7. Veselovskiy N.I. O religii tatar po russkim letopisyam [On Tatars' Religion according to Russian Chronicles]. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya* [Journal of the Ministry of National Education]. Novaya seriya. Chast' LXIX (1916, № 7, iyul'), otd. 2. Petrograd, Senat. tip-ja, 1916, pp. 81–101. (In Russian)
8. Viktorova L.L. *Mongoly: Proiskhozhdenie naroda i istoki kul'tury* [The Mongols: The Origin of the People and Culture Sources]. Moscow, Nauka Publ., 1980. 224 p. (In Russian)
9. Vladimirtsov B.Ya. Upominanie imeni Teb-tengri v mongol'skoy pis'mennosti [A Mention of Teb-Tengri's Name in Mongolian Script]. *Doklady Rossiyskoy Akademii Nauk* [Reports of the Russian Academy of Sciences]. Leningrad, 1924, pp. 116–117. (In Russian)

10. Vladimirtsov B.Ya. *Obshchestvennyy stroy mongolov. Mongol'skiy kochevoy feodalizm* [Social Organization of the Mongols: Nomadic Mongol Feudalism]. Leningrad, Akademiya nauk SSSR Publ., 1934. 224 p. (In Russian)

11. Guillaume de Rubruck. *Puteshestvie v vostochnye strany Vil'gel'ma de Rubruk v leto blagosti 1253* [Travel to the Eastern Countries of Guillaume de Rubruck in 1253 AD]. *Puteshestviya v vostochnye strany Plano Karpini i Rubruka* [Travels to the Eastern Countries of John of Plano Carpini and Guillaume de Rubruck]. Pod red. N.P. Shastinoy. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo geograficheskoy literatury Publ., 1957, pp. 84–194, 222–245. (In Russian)

12. [Gomboev G.] *Glubokomudraya Chuga po kosti lopatki, izlozhennaya Mandzhushiriyem: Gadaniya na baran'ey lopatke* [Deeply Wise Chuga Based on Scapula Bone Expounded by Manjushiry: Divination with the Ram's Scapula]. Avtor. per. G. Gomboev. Ulan-Ude, Naran Publ., 1991. 33 p. (In Russian)

13. D'yakonova V.P. *Pogrebal'nyy obryad tuvintsev kak istoriko-etnograficheskiy istochnik* [Burial Rite of Tuvinians as a Historical and Ethnographic Source]. Leningrad, Nauka Publ., 1975. 164 p. (In Russian)

14. Zhdanovich O.P. *Posol'stvo Zemarkha v stavku tyurkskogo kagana (perevod i kommentarii fragmentov truda Menandra Protektora)* [The Embassy of Zemarkh to the Residence of the Great Kaghan (fragmentary translation and commentary of the work of Menander Protector)]. *Golden Horde Review*. Kazan, 2014, no. 2 (4), pp. 6–20.

15. *Zolotaya Orda v istochnikakh*. T. III. *Kitayskie i mongol'skie istochniki* [The Golden Horde in Sources. Vol. 3: Chinese and Mongol Sources]. Sost. R.P. Khrapachevskiy. Moscow, Nauka Publ., 2009. 339 p. (In Russian)

16. Jordan. *O proiskhozhdenii i deyaniyakh getov. Getica*. Perv. i komm. E.Ch. Skrzhinskoy. Moscow, Vostochnaya literature Publ., 1960. (Seriya: «Pamyatniki srednevekovoy istorii narodov Tsentral'noy i Vostochnoy Evropy»). 436 p. (In Russian)

17. *Istoriya maar Yabalakhi III i rabban Saumy* [History of Mar Yahballaha and Rabban Sauma]. Perv. s siriyskogo N.V. Pigulevskoy. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 1958. 162 p. (In Russian)

18. *Kniga Marko Polo o raznoobrazii mira, zapisannaya pizantsem Rustikano v 1298 g. ot r.kh.* [The Book of Marco Polo]. Alma-Ata, Nauka, Akademiya nauk KazSSR Publ., 1990. 352 p. (In Russian)

19. *Kniga stranstviy* [The Book of Travels]. Perv. s lat. i starofrants. N. Gorelova. St. Petersburg, Azbuka-klassika Publ., 2006. 320 p. (In Russian)

20. Kozin S.A. *Sokrovennoe Skazanie. Mongol'skaya khronika 1240 g.* [The Secret History of the Mongols]. Vol. 1. Moscow; Leningrad, Akademiya nauk SSSR Publ., 1941. 611 p. (In Russian)

21. Kyuner N.V. *Kitayskie izvestiya o narodakh Yuzhnoy Sibiri, Tsentral'noy Azii i Dal'nego Vostoka* [Chinese Accounts on the Peoples of Siberia, Central Asia and Far East]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 1961. 392 p. (In Russian)

22. Lubsan Danzan. *Altan Tobchi («Zolotoe skazanie»)* [Altan Tobchi (“The Golden Tale”)]. Perv. i komm. N.P. Shastinoy. Moscow, Nauka Publ., 1973. 440 p. (In Russian)

23. Malov S.E. *Shamanstvo u sartov Vostochnogo Turkestana (K poyasneniyu kollektzii Muzeya antropologii i etnografii po vostochno-turkestanskomu shamanstvu)*. [Shamanism among the Sarts of Eastern Turkestan: To Explaining the Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography on the Eastern Turkestan Shamanism]. *Sbornik MAE*. Vol. V. Iss. 1. *Ko dnyu 80-letiya akademika V.V. Radlova (1837–1917)* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography. To the 80th Anniversary of Academician V.V. Radlov (1837–1917)]. Petrograd, 1918, pp. 1–20. (In Russian)

24. Malov S.E. *Shamanskiy kamen' yada u tyurkov Zapadnogo Kitaya* [Shamanistic Stone Jada among the Turks of Western China]. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography]. 1947, no. 1, pp. 151–160. (In Russian)

25. Mandel'shtam A.M. Kharakteristika tyurok IX v. v «Poslanii Fatkhu ben Khakanu» al-Dzhakhiza [Characterization of the Turks of the 9th century in the "Letter to Fath bin Hakan" of al-Jahiz]. *IIIAE* [Proceedings of the Institute of History, Archaeology and Ethnography]. Vol. 1. Otv. red. V.F. Shahmatov. Almaty, Akademiya nauk KazSSR Publ., 1956, pp. 227–250. (In Russian)
26. *Materialy po istorii drevnikh kochevykh narodov gruppy dunkhu* [Materials on the History of Ancient Nomadic People Belonging to Dunhu Group]. Perv. i komm. V.S. Taskina. Moscow, Nauka Publ., 1984. 486 p. (In Russian)
27. *Materialy po istorii turkmen i Turkmenii* [Materials on the History of the Turkmen and Turkmenistan]. Vol. 1. Pod red. S.L. Volina, A.A. Romaskevicha, A.Yu. Yakubovskogo. Moscow, Leningrad, Akademiya nauk SSSR Publ., 1939. 612 p. (In Russian)
28. [Menander Protector]. *Vizantiyskie istoriki* [Byzantine Historians]. Perv. G.S. Destunisa. St. Petersburg, Tipografiya L. Demisa, 1860. 526 p. (In Russian)
29. Minaev I.P. *Puteshestvie Marko Polo* [Marco Polo's Travel]. Zapiski RGO po otdeleniyu etnografii. T. XXVI. Pod red. V.V. Bartol'da. St. Petersburg, Tipografiya M.M. Stasyulevicha, 1902. 355 p. (In Russian)
30. Munkuev N.Ts. *Kitayskiy istochnik o pervykh mongol'skikh khanakh. Nadgrobnaya nadpis' na mogile Elyuy Chutsaya* [A Chinese Source on the First Mongol Khans. An Epitaph on the Tomb of Ye-lu Chu-cai]. Moscow, Nauka Publ., 1965. 224 p. (In Russian)
31. Munkuev N.Ts. *Men-da bey-lu (Polnoe opisanie mongolo-tatar)* [Men-da Bei-lu (Complete Description of the Mongol-Tatars)]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 1975. 288 p. (In Russian)
32. Palladiy (Kafarov P.I.). *Puteshestvie daossskogo monakha Chan-chunya na Zapad. [Journey of Taoist Monk Chang-Chung to the West]. Trudy chlenov Rossiyskoy dukhovnoy missii v Pekine* [Proceedings of the Members of the Russian Spiritual Mission in Beijing]. Vol. IV. St. Petersburg, Tipografiya Shtaba Voenn.-Ucheb. Zavedeniy, 1866, pp. 261–434. (In Russian)
33. Pallas P.S. *Puteshestvie po raznym provintsiyam Rossiyskoy imperii*. Part I [Journey in Various Provinces of the Russian Empire]. St. Petersburg, Tipografiya Imperatorskoy Akademii nauk Publ., 1773. 786 p. (In Russian)
34. Petrushevskiy I.P. Rashid-ad-din i ego istoricheskiy trud [Rashid al-Din and Historical Work]. V kn.: Rashid-ad-din. *Sbornik letopisey*. Vol. 1. Book 1 [In the Book: Rashid al-Din. Compendium of Chronicles.]. Moscow; Leningrad, Akademiya nauk SSSR Publ., 1952, pp. 7–38. (In Russian)
35. Plano Carpini. *Istoriya mongalov* [History of the Mongols]. *Puteshestiya v vostochnye strany Plano Karpini i Rubruka* [Travels in the Eastern Countries of Plano Carpini and Guillaume de Rubruck]. Pod red. N.P. Shastinoy. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo geograficheskoy literatury Publ., 1957, pp. 23–86, 195–221. (In Russian)
36. Rashid al-Din. *Sbornik letopisey* [Compendium of Chronicles]. Perv. s pers. L.A. Khetagurova. Vol. I. Book. 1. Moscow, Leningrad, Akademiya nauk SSSR Publ., 1952. 221 p. (In Russian)
37. Rashid al-Din. *Sbornik letopisey* [Compendium of Chronicles]. Perv. s pers. O.I. Smirnovoy. Vol. I. Book. 2. Moscow, Leningrad, Akademiya nauk SSSR Publ., 1952. 315 p. (In Russian)
38. Rashid al-Din. *Sbornik letopisey* [Compendium of Chronicles]. Perv. s pers. Yu.P. Verkhovskogo. Vol. II. Moscow, Leningrad, Akademiya nauk SSSR Publ., 1960. 248 p. (In Russian)
39. Rashid al-Din. *Sbornik letopisey* [Compendium of Chronicles]. Perv. s pers. A.K. Arends. Vol. III. Moscow, Leningrad, Akademiya nauk SSSR Publ., 1946. 340 p. (In Russian)

40. Ricolto de Monte Croce. Puteshestvie po svyatoy zemle [Journey across the Holy Land]. *Kniga stranstviy* [The Book of Wanderings]. Perv. s lat. i starofrants. N. Gorelova. St. Petersburg, Azbuka-klassika, 2006, pp. 141–200. (In Russian)

41. Rykin P.O. K voprosu ob obychnykh raschleneniya i skal'pirovaniya u srednevekovykh mongolov [To a Question about Custom of Partitioning and Scalping among the Medieval Mongols]. *Sibirskiy sbornik-1. Pogrebal'nyy obryad narodov Sibiri i sopredel'nykh territoriy*. Book II [Siberian Collection-1. Burial Rite of the Peoples of Siberia and Adjacent Territories.]. Otv. red. L.R. Pavlinskaya. St. Petersburg, MAJe RAN, 2009, pp. 169–177. (In Russian)

42. Rychkov N.P. Dnevnye zapiski puteshestviya v Kirgiz-Kaysatskoy stepi, 1171 g.. [Daily Notes on the Travel in the Kirghiz-Kaisak Steppe, 1171]. *Voprosy arkheologii i istorii Zapadnogo Kazakhstana* [Questions of Archaeology and History of Western Kazakhstan]. 2013, no. 4. Ural'sk, pp. 133–153 (continuation). (In Russian)

43. Tokarev S.A. *Rannie formy religii* [Early Forms of Religion]. Moscow, Politizdat, 1990. 622 p. (In Russian)

44. Umnyakov I.I. «Istoriya» Fakhreddina Mubarakshakha [“History” of Fahr al-Din Mubarak Shah]. *Vestnik drevney istorii* [Bulletin of Ancient History], no. 1 (2). Moscow, 1938, pp. 108–115. (In Russian)

45. Usmanov M. O yazykovykh osobennostyakh nadpisi iz Novogo Saraya [About Linguistic Features of an Inscription from New Saray]. *Sovetskaya arkheologiya* [Soviet Archaeology]. 1963. 1963, no. 3, p. 246. (In Russian)

46. Fedorov-Davydov G.A., Vayner I.S. O nadpisi i risunke na kosti iz Novogo Saraya [About Inscription and Drawing on the Bone from New Saray]. *Sovetskaya arkheologiya* [Soviet Archaeology]. 1963, no. 3, pp. 246. (In Russian)

47. Theophylact Simocatta. *Istoriya* [The History]. Perv. S.P. Kondrat'eva. Moscow, Akademiya nauk SSSR Publ., 1957. 224 p. (In Russian)

48. Frazer D.D. *Zolotaya vetv'. Issledovanie magii i religii* [The Golden Bough: A Study in Comparative Religion]. Moscow, Jeksmo, 2006. 960 p. (In Russian)

49. Khamidzhanova M.A. Nekotorye arkhaiskie pogrebal'nye obryady tadjikov [Some Archaic Burial Rites of the Tajiks]. *Pamyati A.A. Semenova. Sbornik statey po istorii, arkheologii, etnografii i iskusstvu Sredney Azii* [In Memory of A.A. Semenov. Collection of Articles on the History, Archaeology, Ethnography and Art of Middle Asia]. Pod red. B.I. Iskandarova. Dushanbe, «Donish», 1980. 360 p. (In Russian)

About the author: Gennady N. Garustovich – Cand. Sci. (History), Senior Research Fellow, Archaeological Research Department, Institute of History, Language and Literature of the Ufa Scientific Center of the Russian Academy of Sciences (71, Prospekt Oktyabrya, Ufa 450054, Russian Federation). E-mail: garustovich03@mail.ru

Received January 17, 2017

Accepted for publication March 10, 2017