



А. Г. ЮРЧЕНКО

ХАН УЗБЕК:  
МЕЖДУ  
ИМПЕРИЕЙ  
И ИСЛАМОМ

СТРУКТУРЫ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

*Книга-конспект*



Санкт-Петербург  
2012

*Издано при финансовой поддержке  
Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям  
в рамках Федеральной целевой программы «Культура России»*

Рецензенты:

*С. Г. Кляшторный,*

профессор, заведующий сектором Центральной Азии Института  
восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург),

*Т. И. Султанов,*

доктор ист. наук, профессор, заведующий кафедрой «Центральной Азии  
и Кавказа» Восточного факультета Санкт-Петербургского университета.

### **Юрченко А. Г.**

Ю83 Хан Узбек: Между империей и исламом (структуры повседневности). Книга-конспект. — СПб.: ЕВРАЗИЯ, 2012. — 400 с.: ил.

ISBN 978-5-91852-023-9

Была ли Золотая Орда исламским государством? На этот вопрос существует два взаимоисключающих ответа. В центре внимания исследования историка А. Г. Юрченко фигура хана Узбека, который, согласно агиографической традиции, объявил ислам государственной религией Золотой Орды. Однако если заняться расследованием хотя бы трех сюжетов (о сути праздника, который отметил хан Узбек в июне 1334 г.; о женитьбе Узбека на одной из жен своего отца; о значении золотого полумесяца над дворцом хана), то, как полагает исследователь, мы увидим имперские структуры повседневности, неподверженные предписаниям ислама. Форма книги-конспекта позволила автору привлечь в полном объеме новые идеи коллег.

© Юрченко А. Г., текст, 2011

© Лосев П. П., дизайн обложки, 2011

© Оформление, ООО «Издательство  
«ЕВРАЗИЯ», 2012

«По правде говоря, за разнообразными масками, которые создает любой рассказчик, будь то историк, поэт, новеллист или мифотворец, нельзя различить лица. Он рассказывает историю, и все, что у нас есть, это история. Эту проблему нельзя решить, трактуя ее как проблему перевода. Ибо хотя мы можем перевести фотографию в живописное изображение, а живописное изображение, лишив его жизни, — в словесное высказывание, английский текст — в русский текст, мы ни во что не можем перевести действительно произошедшее (т. е. поток времени). Мы можем перевести на другой язык то, что кто-то *считает* произошедшим, и постараться установить эквивалентность различных переводов, по крайней мере, до определенной степени. Но мы не можем переводить реальность; ибо для этого нам в первую очередь потребовалось бы ее изображение или текст о ней. <...> Но горькая правда состоит в том, что за маской нет лица, а вера в то, что оно есть, безосновательна. Ибо любое описание лица, определенно, было бы еще одной маской. Мы не можем представить доказательства, что это подлинное „описание“ лица, и каждый возможный мимолетный его образ был бы, в силу своей природы, еще одной маской»

*Peter Munz. The Shapes of Time: A New Look at the Philosophy of History. Middletown, 1977. Цит. по: Франк Анкерсмит. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. М., 2003. С. 129.*



## ЭКСПОЗИЦИЯ

Была ли Золотая Орда (исторически более оправдано название Улус Джучи) исламским государством? Действительно ли хан Узбек (время правления: 1312–1341 гг.) принял ислам и провозгласил его государственной религией? Отечественная научная традиция XIX и XX века отвечала на этот вопрос положительно. Аргументация опиралась на свидетельства мусульманских египетских и сирийских историков XIV в. На каких основаниях принимается на веру корпус мусульманских известий? Основания просты — отсутствие сопоставимого по объему и содержанию корпуса других известий, например, русских или византийских. И второе — полное отсутствие внутренних джучидских источников, где бы излагалась политическая доктрина и событийная история Улуса Джучи. Монгольскими текстами, повторяю, мы не располагаем. По этой причине внешние источники заполняют пустоту. Налицо подмена понятий, поскольку внешние наблюдатели не имели цели показать истинную картину внутренней жизни Орды. Не сложно показать тенденциозный (я бы сказал изощренно тенденциозный) характер сочинений мусульманских авторов, интересующихся историей Улуса Джучи. Вокруг этого вопроса и ломаются копыя. Истинный интерес представляют совсем другие исторические свидетельства, а именно, немногочисленная коллекция собственно монгольских имперских артефактов. Речь идет о серебряной пайцзе хана Узбека и ярлыках Узбека, сохранившихся в Венецианском архиве в переводах на латынь. В документах канцелярии Узбека не содержится и намек на исламские предпочтения хана. Расхождение между внешними и внутренними источниками требует объяснения, что и является предметом нашего исследования.

Для научного добросовестного исследования нужно собрать и издать весь корпус исторических документов времени правления Узбека.

Это и письма римского папы Бенедикта XII к хану Узбеку, его старшей жене Тайдуле, и его сыну Тинибеку, отправленные в 1340 г., и изображение Узбека на портолане Ангелино Дульцера (1339), известия латинской книги «О Великом хане». Ни один из этих источников не упоминается в современных исследованиях об Узбеке, публикуемых в Татарстане и Турции.

Поскольку отсутствуют имперские концептуальные исторические сочинения эпохи правления хана Узбека, а наличные свидетельства крайне немногочисленны, то спор рискует свестись к мелким препирательствам. Дабы не погрязнуть в мелочах, следует принять во внимание картину мира монгольских правителей.

Два концепта, два призрака, Всемирный Халифат и Монгольская империя столкнулись в борьбе за обладание над степным поясом Евразии. Это была битва идей, а не битва мечей. Речь шла о принципах легитимации власти. Доминировала империя с идеей небесного мандата, ибо обладала очевидным военным ресурсом. Ее внешним проявлением был расцвет, я бы сказал, роскошь всаднической культуры. Существование городов, с их иным культурным и религиозным потенциалом, не тревожило кочевую элиту, осознававшую свое превосходство. Противостояние военной и административной элит можно охарактеризовать как конфликт целей. Символически он выглядел так. Для европейцев хан Узбек был императором, для мусульман — султаном. Стоит ли уточнять, что за этими титулами стоят разные стратегии, разное видение мира, в идеальной перспективе — Империя или Халифат. Ислам обладал ресурсами, как во владениях Узбека, так и вовне. Узбек, как ему казалось, использовал эти ресурсы в собственных целях. Мусульмане трактовали ситуацию в свою пользу. Корпус составленных ими текстов пронизан идеей Халифата. Историческая реальность принесена в жертву высшей идее.

На вопрос — была ли Золотая Орда исламским государством? — существует два взаимоисключающих ответа. Для тех, кто говорит «да», важным аргументом являются корпус ордынских монет с мусульманской символикой, а также археологически фиксируемые мечети и мусульманские некрополи. Новые города на территории Золотой Орды воспринимаются как центры исламской культуры.

Оппоненты обращаются к символам власти хана и реалиям кочевого быта. Военная аристократия Золотой Орды жила по имперским законам, исключая влияние мусульманских предписаний. В Степи сохранялся традиционный погребальный обряд, а при ханском дворе

находили покровительство представители всех конфессий, и, в первую очередь, буддисты и несториане.

Во время правления хана Узбека флорентиец Франческо Пеголотти в трактате «La Pratica della Mercatura» дал подробные указания для торгового сухопутного путешествия в Китай, что связывают с расцветом континентальной торговли. Связан ли этот расцвет с исламом? В академической и официальной литературе принято думать, что хан Узбек принял ислам и провозгласил ислам государственной религией. Это мнение основано на нескольких сообщениях Каирской канцелярии и поздних мусульманских агиографических сочинениях. На мой взгляд, и то и другое относится к области политической мифологии. Собственно джучидских (монгольских) документов на этот счет нет. В такой ситуации единственной точкой опоры для исторических построений является исследование структур повседневности: календаря, государственных праздников и ритуалов, символов власти, имперской моды, погребальных обрядов знати, брачных обычаев (практика левирата), налогов (отсутствие *джизьи* — специального сбора с христиан в мусульманских странах), способов казней.

Это новый подход и свежий взгляд на, казалось бы, нерешаемую проблему. Структуры повседневности времени правления хана Узбека не обнаруживают присутствие исламского концепта. В Золотой Орде жили мусульмане, наравне с православными и католиками, но Орда не жила по законам шариата. Имперские законы гарантировали мусульманам свободу вероисповедания, что заинтересованными наблюдателями выдавалось за обращение в ислам правящих группировок.

В июне 1335 г. в ставке Узбека на летних пастбищах Северного Кавказа отмечался большой праздник. Подробности праздника известны благодаря рассказу Ибн Баттуты (1304–1369). Дата и церемониал торжества указывают на празднование середины лунного года. Это был монгольской имперский праздник, к которому был приурочен курултай (съезд знати, мероприятие имперского характера). Иными словами, государственное время и государственные праздники при Узбеке были монгольскими, а отнюдь не мусульманскими. Это подтверждают и монгольские символы власти на пайцзе и ханских ярлыках Узбека. Признание этого обстоятельства позволяет по новому взглянуть на доминирование имперских символов в погребениях кочевой аристократии XIV в. Парадные пояса и золотая посуда идут вразрез с предписаниями шариата. Однако в монетных легендах на арабском языке хан Узбек фигурирует под титулом *султан справедливый*. Это



свидетельствует лишь о том, что монетная чеканка как профессиональная сфера деятельности была передана в руки мусульман. Они то и были носителями мифологии тотальной исламизации Улуса Джучи. Для монгольского хана Узбека ислам был одним из ресурсов власти.

Приступая к исследованию структур повседневности для начала следует понять, с каким сообществом мы имеем дело.

В истории Внутренней Азии Н. Ди Космо различает следующие типы империй (по критерию модели управления и получения доходов извне):

- даннические империи (209 г. до н. э. — 551 г. н. э.),
- империи, получавшие доход от торговли (551–907),
- империи дуальной администрации (907–1259),
- империи прямого налогообложения (1260–1796).

Принять этот критерий означает внести ясность в предмет исследования, ибо важно понимать, к какому типу империи следует отнести Улус Джучи.

По мнению Н. Ди Космо, «раннее Монгольское государство с правления Чингис-хана (1206–1227) до Мунке-хагана (1251–1259) должно быть разделено на два различных периода. При Чингис-хане Монгольское государство достигло беспрецедентной степени централизации и начало завоевание Средней Азии и части Северного Китая. Даже в этом случае правление Чингис-хана сильно напоминало прежнюю торгово-данническую модель управления, поскольку дань была наложена на Си-Ся и Цзинь, и монгольское правление частью земледельческих областей, завоеванных в Северном Китае, оставалось чрезвычайно хищническим. <...> Только при Угедее торгово-данническая модель была замещена завоеванием и прямым правлением. В этом монголам помогали множество азиатских и китайских администраторов, которые прежде служили династии Цзинь или пришли из городов Центральной Азии и уйгурских княжеств бассейна Тарима. Среди наиболее известных администраторов киданец Елюй Чу-цай (1189–1243) и выходец из Центральной Азии Махмуд Ялавач (ум. 1254) отвечали за монгольскую адаптацию земледельческой системы налогообложения. Однако столица империи Каракорум выросла в степи, символизируя прочную связь монголов с их кочевым наследием. Только на следующей стадии государственного строительства, базирующейся на прямом налогообложении, монгольские политики в Китае и Персии обратились к тотальной и прямой эксплуатации

земледельческих ресурсов и более глубокой интеграции кочевой и земледельческой моделей управления. В этот период политики кочевого типа стали способны распространить свое правление на разные народы и страны. Главное различие, по сравнению с предыдущей стадией, заключается в том, что эти государства больше не видели своего выживания, даже частично, лишь в получении дани от крупных соседних земледельческих государств, но вместо этого были способны извлечь с завоеванных территорий напрямую все их ресурсы. <...> Все же неважно, насколько элементарными и примитивными были некоторые из инструментов управления, принятые монголами, завершение завоевания Китая и Персии и совмещение доходов от дани и торговли с системами прямой эксплуатации земледельческих народов поставили монголов на ступень выше прежних политий Внутренней Азии»<sup>1</sup>.

По мысли Н. Ди Космо, в четырех монгольских улусах поиск доходов от налогов происходил параллельно с процессом укрепления центральной власти, но был отличен. Различия определялись степенью интеграции доходов: от дани, торговли и полученных от прямого налогообложения городских и сельских общин. «При наличии развитых бюрократических сетей и квалифицированных администраторов, которые зародились внутри побежденных государств, чтобы способствовать процессу финансовой централизации (как это имело место в Китае и Персии), фискальная политика имела тенденцию становиться менее хищнической и беспорядочной, и между правителями и управляемыми развивались непростые формы сосуществования. Все же монголы взяли от основного населения больше, чем они дали, и администрация продолжала оставаться тяжелым финансовым бременем: огромный аппарат двора; этнические, религиозные и классовые привилегии; и в значительной степени непроизводительный военный аппарат»<sup>2</sup>.

Можно ли, следуя методике Н. Ди Космо, признать Улус Джучи империей прямого налогообложения? Нет, в Улусе Джучи не произошло глубокой интеграции кочевой и земледельческой моделей управления. Поэтому следует говорить о третьем варианте, об империи дуальной администрации. Доходы от дани и торговли доминировали над системой прямой эксплуатации земледельческих народов. Улус Джучи оставался кочевой империей.

В Персии монголам предстояло трансформировать военное правление в законную гражданскую власть. Вазират — один из ключевых

элементов административной системы исламского государства, был востребован Монгольской империей<sup>3</sup>. При желании, историю ильханата можно свести к конфликту монгольской кочевой аристократии с персидской гражданской администрацией. Имел ли место подобный конфликт в Улусе Джучи? Скорее всего, нет. Сезонные передвижения Большой Орды, в отличие от урбанизированной Персии, не угрожали земледельческим районам. Дело в том, что в Персии и Китае ландшафт преимущественно был земледельческий и городской, а в Дешт-и Кипчак — степной. Десяток городов на периферии кочевой степи не менял ситуацию. В Улусе Джучи, скажем, в отличие от Чагатайского улуса, не было никаких причин для борьбы кочевой и оседлой знати.

Для размышлений о гражданской администрации в Улусе Джучи нет письменных источников, раскрывающих жизнь двора. У нас есть лишь косвенные данные. Ордынский город (на месте Царевского городища) подвергся сильному разрушению в 1365–1366 годах<sup>4</sup>. Что привело к хаосу, если неизвестно ни о каком внешнем вторжении? Город был разрушен вследствие потери контроля со стороны центральных властей, а такое возможно было при коллапсе, порожденном стихийным бедствием, например, пандемией чумы 1366 г.

\*\*\*

Обе книги «Хан Узбек: Между империей и исламом» и «Золотая Орда: Между Ясой и Кораном» следует рассматривать как единый проект, разделенный на две части по техническим причинам.

Форма книги-конспекта позволила автору привлечь в полном объеме новые идеи, изложенные в трудах коллег. Автор выражает глубокую признательность за право публикации статей и фрагментов книг:

Звездане Владимировне Доде (Ставрополь)

Евгению Юрьевичу Гончарову (Москва)

Иштвану Вашари (Будапешт)

Девину ДеВиизу (Indiana University, Bloomington)

Павлу Олеговичу Рыкину (Санкт-Петербург)

Павлу Викторовичу Башарину (Москва)

Надежде Викторовне Егоровой (Челябинск), правонаследнице  
Владимира Петровича Костюкова.

ЧАСТЬ 1

ДВЕ КНИГИ:  
ЯСА И «КОРАН 'УСМАНА»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي  
خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ  
وَالَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ  
بِأَمْرِهِ فَتَكْمُلُ السَّحَابُ  
وَيُنزِّلُ مِنْهَا  
مَاءً يَكْمُلُ بِهِ  
الْحَيَاةَ ۗ إِنَّ اللَّهَ  
لَشَدِيدُ الْعِقَابِ

В ноябре 1262 г. Берке начал войну со своим родственником, ильханом Хулагу, чтобы отомстить за кровь джучидов, задумавших мятеж против Хулагу. Прежде чем разразилась война между монголами, египетский султан аз-Захир Рукн-ад-дин Байбарс ал-Бундукдари (1260–1277) решил заключить союз с Берке против общего врага — Хулагу. В 660 г.х. (26 ноября 1261 г. — 14 ноября 1262 г.) из Каира было отправлено послание Берке, а в мухарреме 661 г.х. (15 ноября — 14 декабря 1262 г.) была снаряжено посольство<sup>5</sup>.

Кади Ибн 'Абд аз-Захир, секретарь султана Байбарса, в своем сочинении перечисляет подарки, отправленные с египетскими послами в Улус Джучи: «Коран 'Усмана», в обложке из красного, шитого золотом атласа и футляре из кожи, подбитой шелком; налож для него из слоновой кости и черного дерева, инкрустированный серебром; венецианские ткани и множество редких вещей (*Сборник материалов*. Т. I. С. 72–73). Некоторые исследователи добавляют в перечень подарков то, чего там не было, а именно, трон из черного дерева. На этом основании делается вывод, «что из Египта в Орду были присланы инсигнии», то есть знаки власти<sup>6</sup>. Считается, что предмет, возглавляющий перечень подарков — древний список Корана — это священная реликвия, ставшая символом верховной власти ордынского правителя. Видимо, реликвия и трон должны были произвести сильное впечатление на Берке, однако этого не произошло. «Удивительно, — замечает Е. А. Резван, — что в источниках, связанных с историей Золотой Орды, об этой реликвии и символе власти мы не находим практически ничего»<sup>7</sup>. На мой взгляд, даже если рукопись, которую в Египте почитали как «Коран 'Усмана» и была таковой, ничего удивительного в забвении этого подарка нет. У монгольских

правителей, знавших толк в редких вещах, были иные представления о высших ценностях и символах власти.

Кратко монгольская идеологема выглядела так. Власть хана, несмотря на избрание на курултае, была личной. Она была дарована хану Вечным Небом. Легитимация власти определялась именно тем, что она была пожалована хану Небом. И в подчинение ему отданы Небом все народы, и не было разницы между подлинной принадлежностью к его государству и принадлежностью потенциальной. В послании хана Гуюка (1246 г.) провинции мира делятся на две категории: покорные и восстающие, третьего не дано. Такая концепция власти отчетливо не признавала границ. Лично хан должен был обладать небесной благодатью-силой (*kücü*) и покровительством харизмы (*suu*)<sup>8</sup>.

Монгольская империя проиграла идеологическую войну между шариатом и Ясой. Достоверного изложения Ясы нет ни в одном средневековом источнике. Корпус законов Чингис-хана, который мог бы многое прояснить в механизмах высшей власти, утрачен по двум причинам. Во-первых, в сохранении Ясы не были заинтересованы те монгольские правители, что обрели самостоятельность после распада империи, ибо Яса стояла на страже единства империи. Во-вторых, неприятие Ясы на ментальном уровне в странах с собственной устойчивой религиозно-политической традицией гарантировало Ясе забвение.

Знал ли султан Египта Байбарс и люди из его окружения о монгольской доктрине власти и Ясе Чингис-хана? Несомненно. Один пример. В 1269 г. ильхан Абага отправил султану Байбарсу послание, содержащее четыре ссылки на Ясу. В своем ответе Байбарс провозглашает: «Наша Яса выше, чем таковая Чингис-хана. Бог дал нам возможность; чтобы правили больше чем сорок правителей!». Нет сомнений, что Байбарс использовал слово *яса* в смысле шариат. Яса воспринималась мусульманами как *шариат* и *сунна* монголов, как совокупность законов, находящихся в противоречии с исламом<sup>9</sup>. На самом деле Яса была выше законов ислама, равно как и законов других конфессий. Яса предоставляла свободу вероисповедания, что в условиях империи было единственным разумным решением. В средневековую эпоху религиозных войн оценить по достоинству это обстоятельство не смог никто. Только францисканец Роджер Бэкон понял, что религией монголов и высшей целью является достижение могущества и господства над миром. Нынешние попытки представить

монгольских ханов и их окружение язычниками или шаманистами исходят из безусловной ценности христианства, буддизма или ислама. Так можно писать историю религий, но не разбираться с существом дела.

Мамлюки пришли к власти в Египте в тот момент, когда наследники Чингис-хана отстаивали свое право «императорской счастливой судьбы (*suu*)», дарованной правящей семье Вечным Небом. В этом контексте любой суверен, который отказывался подчиниться монгольским властям, выступал не только против преемников Чингис-хана, но и самого Тенгри.

На что рассчитывали советники Байбарса, отправляя в дар монголу Берке «Коран 'Усмана»? Священная рукопись, по замыслу дарителей, должна была вытеснить другую книгу — Ясу (при этом остается дискуссионным вопрос: была ли Яса оформлена письменно или существовала как устный свод). Мифический ореол вокруг Ясы, которую не видел ни один из мусульманских оппонентов, переводит противостояние двух Книг в сферу войны символов. На деле, это означало начало идеологической войны, которую мусульмане вели с «неверными» уже не одно столетие. В XIII веке в роли «неверных» оказались монголы.

За судьбой «Коран 'Усмана» проследил известный арабист Е. А. Резван. История этой рукописи, полагает исследователь, не завершилась с гибелью Золотой Орды. Факты показывают, что она сохраняла свой статус символа власти еще несколько веков. Ее история оказалась связана с именем Тимура и в дальнейшем с именами «духовных властителей» — знаменитых суфийских шайхов.

Прежде чем изложить результаты изысканий Е. А. Резвана, зададим вопрос: а почему собственно одна из рукописей Корана стала для суфийских братств реликвией? Напомню, что в традиции ислама вышедшие из употребления вследствие их ветхости и повреждений списки Корана помещались в особые хранилища, часто под крышей мечети, где под действием пыли и дождевой воды они постепенно разрушались. Древность списка не считалась безусловной ценностью. Однако рукопись так называемого «Самаркандского куфического Корана» стала важнейшей реликвией братства накшбандийя. Почему?

Появление священного списка в Мавераннахре предание упорно связывает с именем Хваджи Ахрара (1404–1490), несомненно, одного из наиболее выдающихся духовных и политических лидеров эпохи

тимуридов. Шайх при жизни пользовался огромным авторитетом. Он воспитывал тимуридских царевичей, состоял в дружеской переписке с выдающимися поэтами Нава'и и Джами. Это был крупнейший политический деятель и обладатель одного из самых значительных состояний своего времени. По преданию, именно он привез рукопись в Мавераннахр, где она стала почитаться как важнейшая святыня и играла существенную роль в повышении авторитета братства накшбандиййа, которое возглавлял Хваджа Ахрар. С XV в. суфийские братства вовлекаются в политические процессы. Потомки Сафи-аддина ал-Ардабили (ум. 1334 г.), основателя братства сафавиййа, вскоре ставшего мощным религиозным движением, установили контроль над основными территориями исторической Персии, основали династию Сефевидов и провозгласили исна'аширитский шиизм государственной религией. Исма'ил I, основатель династии, передал свои полномочия главы ордена Великому Заместителю. Члены ордена ни'аматуллахиййа, тесно связанные с Сефевидами, возглавили ряд провинций нового государства. Практически одновременно орден накшбандиййа получил контроль над значительными территориями Индии, Афганистана и Средней Азии. На огромной территории от Балкан до Персии все большую роль стали играть братства, исповадовавшие смешанную суфийско-шиитскую доктрину.

По версии Е. А. Резвана, обретение «Корана 'Усмана» произошло при следующих обстоятельствах. В апреле 1391 г. в битве на реке Кондурча эмир Тимур наголову разбил ордынцев. Его воины вывезли фантастическую добычу, разграбив не только Сарай, столицу Золотой Орды, но и весь нижневолжский регион<sup>а</sup>. Мусульманский символ

<sup>а</sup> Е. А. Резван ссылается на исследование: Сафаргалиев М. Г. Распад Золотой Орды / Ученые записки Мордовского гос. ун-та. Саранск, 1960. Вып. XI. С. 151–156. Слухи о богатстве Золотой Орды кажутся преувеличенными. Мне ближе точка зрения Д. Синора. «Даже не склонный к эмоциям историк должен был бы сделать здесь паузу, чтобы поразмышлять о мотивах экспедиций Тимура на север, ибо они не поддаются разумному объяснению. Какую цель они преследовали? Согласно арабскому историку ал-'Умари, современнику Узбека, огромная территория Золотой Орды была обильна степями и бедна городами. По сравнению с доходами ильханов, свидетельствует ал-'Умари, бюджет ханов Золотой Орды был более чем скромным. Из-за недостатка хорошего вооружения и низкого качества лошадей, непригодных для использования в горном ландшафте, страна была плохо подготовлена к войне. Кампания против Токтамыша требовала оперативной и материально-технической подготовки колоссального масштаба и тяжелых многомесячных рейдов через пустыни и болота, представлявших серьезное испытание даже для закаленных войск Тимура. Какие узы солидарности соединяли этих людей? Чистая радость борьбы — едва ли



власти вряд ли мог ускользнуть от внимания Тимура, который был исключительно внимателен к вещам такого рода. Вероятно, Тимур и доставил в Самарканд копию Корана, в свое время привезенную в Золотую Орду из Египта. Рукопись, олицетворявшая власть Бахридов над мамлюкским Египтом, власть правителей Золотой Орды и Тимуридов, была передана последними братству накшбандиййа. Это произошло в тот момент, когда влияние братства, во главе которого стоял Хваджа Ахрар, достигло своего апогея. В свою очередь, Хваджа Ахрар не преминул использовать мусульманскую реликвию в деле повышения авторитета и влияния братства.

История второй рукописи «Корана 'Усмана» такова. С рубежа XV–XVI вв. она находилась в руках представителей братства 'ишкиййа. В те годы некогда безграничная власть Тимуридов все более ослабевала. В это же время все более укреплялось положение царевича Мухаммада Шейбани (1451–1510), захватившего Самарканд в 1501 г. Во владениях Шибанидов Мавераннахра в основу

---

понятная членам общества, подобного американскому, где психологическая помощь требуется даже свидетелям вооруженного ограбления банка — не могла быть испытана в долгом и трудном походе, не обещающем никакой другой добычи, кроме стад низкого качества, которые, скорее всего, погибнут из-за отсутствия привычных пастбищ, или, в лучшем случае, некоторого количества золотых или серебряных изделий, которые будет нелегко распределить среди массы воинов. Однако Сарай не был каким-нибудь Багдадом или Дели с их несметными сокровищами, и армия Тимура могла найти страны с добычей, более обильной, чем та, что ожидала ее в Кыпчакской степи. Правда, еще остаются женщины, которые, конечно же, необходимы, но то, что они могли предложить, не являлось особенностью только лишь тех мест и могло быть найдено в менее отдаленных местностях. Таким образом, историк вновь стоит перед периодически проявляющимся феноменом завоевания ради завоевания и должен признать существование неосязаемой, но действительной способности харизматического лидера сплотить людей для опасного рейда в неведомые земли. Из всех военных свершений так называемой монгольской эры ни одно, кажется, не было столь же бессмысленным как кампания Тимура против Токтамыша, который избежал пленения Тимуром, чтобы потерять свою жизнь в Сибири в 1406 году» (*Синор Д.* Монголы на Западе // *Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 6. Золотоордынское время. Сб. науч. работ. Донецк, 2008. С. 379*). Сирийским наблюдателям, использовавшим сведения из вторых рук, кочевая орда Улуса Джучи представлялась нищей и убогой: «Когда Хулавун переправился через Джайхун (Куру), то он нашел страну покинутой и войско Берке бежавшим. Войско Хулавуна вторглось в страну, призвело опустошение, награбило [разное имущество], как-то: коров, овец и тому подобное. Ведь татары не знают ни домашнего скарба, ни роскоши, и образ жизни их, как жизнь собак, вследствие голода, бедности, дурной одежды, недостатка возделанных местностей и плодов; им знакомы только бобровые меха и шубы да тому подобные гнусные вещи» (*Сборник летописей. Т. I. С. 84*).

государственной жизни были положены степные традиции, согласно которым государство считалось собственностью всей царствующей фамилии, члены которой назывались султанами и один из их среды, как глава рода, провозглашался ханом. Государство было разделено на уделы, которые находились под управлением и во владении султанов и отдельных знатных эмиров (*беков*)<sup>10</sup>.

Шибанидам нужен был союзник, подобный Хвадже Ахрару. Далеко не случайно, что Шейбани-хан, объявивший Самарканд своей столицей, конфисковал громадное состояние семьи Хваджи Ахрара и истребил его сыновей. В этот же период начинается резкий рост влияния и экономического могущества братства 'ишкиййа и его шейхов. Среди их муридов оказывается множество представителей тюркской родовой знати, растет и вовлеченность шайхов 'ишкиййа в политические события. Тогда же начинается возведение дорогостоящих архитектурных сооружений. Любопытно, что с падением Шибанидов сходит на нет и влияние шайхов 'ишкиййа, что только подтверждает связь первых и вторых.

В ожесточенной борьбе между суфийскими братствами рукописи «Корана 'Усмана» стали предметными символами власти. Между тимуридами и шибанидами шла бескомпромиссная борьба. Союзником первых было братство накшбандиййа, союзником вторых — 'ишкиййа. Оба братства использовали священные списки в качестве своеобразного знамени. Обладание старинными списками становилось важным аргументом в политической борьбе, а их бережное сохранение — залогом успеха. По мнению Е. А. Резвана, именно это обстоятельство и обеспечило сохранение ряда древнейших списков Корана<sup>11</sup>.

Принимая объяснение Е. А. Резвана, отмечу и скрытую сторону описанного им явления. Списки «Корана 'Усмана» парадоксальным образом превратились в уникальные книги. Это могло произойти при одном условии: рукописи Корана стали реликвиями, поскольку находились в силовом поле другой уникальной книги — Ясы Чингис-хана. Яса, в отличие от Корана, не тиражировалась; Яса, действительно, была единственной в своем роде книгой. К XV в. и речи не идет о ее реальном существовании; от Ясы остался призрак, но его влияние определялось структурами повседневности. Заданность исторических сценариев структурами повседневности не осознавалась ни тогда, ни сейчас. Поразительная судьба списков «Корана 'Усмана» связана с рефлексией мусульманского сознания на тему «монгольского порядка», который и символизировала Яса. Борьба между тимуридами

и шибанидами, и стоявшими за ними суфийскими братствами, происходила в пространстве, где царил политический миф Монгольской империи, и этот миф нашел кристаллизацию в представлении о Ясе, которая противопоставлялась исламскому закону — шариату. Если отвлечься от содержания, и говорить только о форме, то следует согласиться, что «Коран 'Усмана» стал уникальным, поскольку уподобился Ясе.

ЧАСТЬ 2

ПАРАДОКСЫ ИСТОЧНИКОВ



## ГЛАВА 1. ДВА ОБРАЗА ВЕЛИКОГО ХАНА МЕНГУ

В 1254–1255 гг. царь Малой Армении Хетум совершил путешествие в Центральную Азию, в ставку великого хана Менгу (*Киракос Гандзакецци*. 58). Хетум призвал Менгу обратиться в христианскую веру, жить в мире с христианами, отнять у сарацинов Святую Землю и разрушить Багдад (*Армянские источники*, с. 68). Армянский царевич Гайтон полагает, что Менгу-хан принял план Хетума, в частности заявив: «Что же касается багдадского халифа, то мы прикажем Байтону<sup>а</sup>, военачальнику татар, которые находятся в Турецком царстве, и другим, находящимся в соседних странах, чтобы они были готовы принять приказания нашего брата; а мы желаем, чтобы он уничтожил этого [багдадского] халифа как нашего злейшего врага» (*Армянские источники*, с. 69).

В это же время в ставке хана Менгу находился Вильгельм де Рубрук, секретный посланник французского короля Людовика IX. Францисканец был послан с целью выяснить перспективы совместных военных действий против Египта. Король ожидал возвращения брата Вильгельма в Святой Земле. Крестоносцы оценивали возможность франко-монгольского альянса на основе предполагаемого единства вероисповедания, поскольку ходили слухи, что монгольские ханы приняли христианство. Как выяснилось, эти слухи были крайне преувеличены. Дело в том, что христиане, имевшие в Азии твердые позиции, были христианами-несторианами, а вовсе не католиками.

По версии Гайтона, великий хан Менгу был торжественно крещен.

При использовании «Истории» Гайтона, особенно фактов, относящихся к вопросу об обращении монголов в христианство, необходим

<sup>а</sup> *Байтон* — Байджу-нойон, наместник монголов на территории сельджуков.

критический подход, полагает Г. Г. Микаелян<sup>12</sup>. В начале XIV в., когда Гайтон написал свою «Историю», этим вопросом папство еще продолжало интересоваться. Оно рассматривало монголов Ирана как союзников в борьбе против Египта. Историк Гайтон в своем сочинении о монголах, вероятно, желал показать папству, что армяне давно действуют в том направлении, чтобы сделать монголов христианами, и для убедительности поместил беседу, происходившую будто бы между Менгу и Хетумом, ссылаясь на то, что историю монголов, начиная с Менгу-хана до смерти Хулагу, он рассказывает, как слышанное от дяди своего, то есть от царя Хетума. В 1307 г. Гайтон был приглашен к папе Клименту V, и по его распоряжению продиктовал свой труд монаху Фалькону, который перевел его на латинский язык. К этому времени ильхан Газан уже принял ислам, но все еще рассматривался папством как союзник в планируемом крестовом походе против Египта.

Обратимся к тексту сочинения Гайтона. В семнадцатой главе второй книги Гайтон приводит ответы Менгу на просьбы армянского царя. «Когда Менгу-хан выслушал просьбы армянского царя, он созвал двор и приказал притти армянскому царю и в присутствии своих баронов и всего двора ответил — так как армянский царь столь длинным путем прибыл в нашу империю по своей доброй воле, следует, чтобы мы исполнили все его просьбы. Вам, царь армянский, мы, император, говорим прежде всего о том, что крестимся и примем христову веру и крестим всех, которые под нашей властью находятся, чтобы стали они христианами. Однако полагаем, что пусть будет это по доброй воле, ибо вера не терпит принуждения. На вторую просьбу мы отвечаем, что согласны, чтобы мир и вечная дружба были между христианами и татарами, и что если христиане сохраняют добрый мир и вечную дружбу, мы будем поступать также в отношении их. Желаем также, чтобы все церкви христианские и клир... были свободны и освобождены от всякого налога. Относительно Святой Земли мы говорим, что, если сможем, лично прибудем из уважения к Иисусу Христу, но так как мы имеем много дел здесь, то прикажем нашему брату Хулагу, чтобы он исполнил эту обязанность — освободить Святую Землю и возратить ее христианам»<sup>13</sup>. В следующей главе Гайтон уточняет: «Когда Менгу-хан исполнил просьбы армянского царя, тот час же он был крещен епископом, который был канцлером Армянского царства. Крестились также члены его семейства и многие мужчины и женщины». Далее Г. Г. Микаелян разбирает мифы

армянской историографии касательно крещения монгольского каана. Мне представляется, что даже если бы крещение Менгу имело место, оно бы воспринималось монголами в ином ключе, нежели армянами. Создание империи предполагало стягивание в одну точку сакральных потенций от всех подвластных монголам земель и церквей. Киликийская Армения стала одним из фрагментов Монгольской империи. Христианскому мифу была уготована участь одного из фрагментов монгольского мифа. Полагаю, что эта конструкция была абсолютно невыносима для церковников. Вся история Монгольской империи (в армянских, русских, персидских и других источниках) есть процесс ее перетолкования в национально-религиозных интересах. Монголы творили историю, все остальные ее переписывали.

Христианскому образу Менгу противостоит мусульманский образ Менгу. Это две проекции одной и той же политической фигуры в разных религиозных кодах. На завоеванных территориях монголы попытались разъединить политические и религиозные институты, что на деле оказалось неприемлемо ни для христианских, ни для мусульманских правящих групп. Налицо конфликт ментальных установок, породивший неисчислимые мифы. Вот один из них, самый скандальный.

По версии Джузджани коронация Менгу в 1251 г. включала необычный (с исторической точки зрения) эпизод: «Когда Менгу-хана возвели на престол, то Берка, бывший мусульманином, сказал: „Власть людей неверия прекратилась; господство всякого неверного [т. е. немусульманского] царя, который вступит на престол, не будет продолжительно. Если вы хотите, чтобы держава Менгу удержалась и была продолжительна, то пусть он произнесет [мусульманский] символ веры, дабы имя его было внесено в список правоверных, и [уже] затем пусть он сядет на царство“. Они согласились на это, и Менгу произнес [мусульманский] символ веры. Тогда Берка взял его за руку и посадил его на престол» (*Сборник материалов*. Т. II. С. 49).

В сочинении официального историка Рашид-ад-дина в описании коронации Менгу такого эпизода нет (см.: *Рашид-ад-дин*. Т. II. С. 132). Причина проста: Рашид-ад-дин использовал монгольские источники, Джузджани — рассказы благородных саййдов. Картина внезапного преобразования монгольских аристократов, в едином порыве согласившихся нарушить имперский ритуал, могла появиться только в воображении «безумных шейхов». Факт ее письменной фиксации показывает, что на такого рода сюжеты был запрос, компенсировавший

глубокое неприятие монгольской реальности (Джужджани бежал от монголов в 1226 г. в Делийский султанат и там собирал слухи о них). В результате рождаются любопытные ситуации: послов «мусульманина» Берке не допустил к себе другой мусульманин, Абу-л Музаффар Ильтутмиш, правитель северной Индии, «так как этот царь ни под каким видом не открывал монгольским ханам ворот знакомства и приязни», поясняет Джужджани.

Иногда текст Джужджани исследователи воспринимают буквально, что порождает исторические фантомы. Так, например, Е. П. Мыськов не исключает, «что Менгу питал личную неприязнь к Берке, поскольку не кто иной, как Берке, по свидетельствам некоторых мусульманских авторов, возводил его на престол, да еще потребовал от него при этом произнести „[мусульманский] символ веры, дабы имя его было внесено в список правоверных“»<sup>14</sup>. Нет оснований говорить о свидетельствах мусульманских авторов, поскольку ни один мусульманин не присутствовал на закрытой от посторонних глаз церемонии клятвы. Нет оснований рассматривать сведения Джужджани как достоверный факт. Первое условие исторического исследования — это сравнение двух несопадающих версий одного и того же события, в данном случае — коронации Менгу по Джужджани и Рашид-ад-дину, и объяснение расхождений. Следующий шаг — сопоставление каких бы то ни было свидетельств с имперской доктриной власти — также не был сделан. В результате мы имеем некие сомнительные размышления, не выходящие за рамки дискурса заинтересованного средневекового автора. Так можно писать историю культуры, но не разбираться с существом дела.

Драматургия двойной клятвы привлекла внимание Р. Ю. Почекаева, который добавил в нее новых красок: «И, тем не менее, одно незапланированное действие во время избрания состоялось, и его инициатором оказался сам Берке: по сведениям некоторых источников, не согласовав свое намерение ни с Бату, ни с Мунке, он заставил новоизбранного хана поклясться на Коране, что тот будет оказывать покровительство мусульманам Монгольской империи. Мунке (отчасти благодарный Берке за содействие, отчасти опасавшийся джучидских туменов, все еще находившихся в Монголии) был вынужден подчиниться, но затаил неприязнь к исламу и к Берке лично, что впоследствии нашло отражение в политике нового хана»; и далее, в примечании: «Конечно, есть основание не доверять сведениям Джужджани, идеализировавшего Берке (как первого мусульманского



правителя Золотой Орды). Но возможно, что этот эпизод не вымышлен историком: Берке вполне мог позволить себе продемонстрировать свою значимость в воцарении Мунке»<sup>15</sup>. Разумеется, этот эпизод не вымышлен Джузджани, а поведен ему шейхами, жившими в атмосфере мистических ожиданий.

В декабре 1252 г. в орде великого хана Менгу мусульмане отпраздновали окончание месячного поста рамазан. «Из всех племен и народов, обладающих религиозными общинами, больше всего он оказывал уважение и почет мусульманам и жертвовал им милостыню и дары. Это подтверждает следующий случай: в праздник разговения 650 г.х. (декабрь 1252 г.), когда у входа в ставку (орду) собрались мусульмане и казий Джемал-ад-дин Махмуд Ходженди, который предстоял на молитве и произнес проповедь, разукрасил хутбу поминанием титулов халифа и произнес молитву за Менгу-каана и восхваление его, [Менгу-каан] дал указание в честь праздника выдать им повозки с серебряными и золотыми балышами и дорогими одеждами, и большинство народа получило долю в этом» (*Рашид-ад-дин*. Т. II. С. 142).

Если обратиться к свидетельствам Вильгельма де Рубрука об участии хана Менгу в праздниках христиан и буддистов, то станет ясно, что Рашид-ад-дин конструирует событийный ряд в искусственно заданном ключе. И ключ этот исламский.

## ГЛАВА 2. БУДДИСТ НА ТРОНЕ УЛУСА ДЖУЧИ

Английский востоковед Дж. Э. Бойл заметил, что если бы монголам удалось завоевать Западную Европу, в городах, «рядом с нашими соборами и церквями долгие годы могли бы стоять не только мечети, но и буддийские храмы»<sup>16</sup>. В Армении и Иране при монголах буддийские храмы возводились не в городах, а в местностях, где располагались кочевые ставки. Если бы хану понадобилось бы возвести свою столицу в Европе, то ее построили бы на новом месте, как Каракорум, Сарай или Султанию. Монголов не манили чужие города.

В своем трактате «Цветник историй земель Востока» армянский принц Гайтон демонстрирует необычайную осведомленность. Он дает индивидуальную характеристику каждому из монгольских ханов. О Токте он сообщает следующее: Токта, второй из царей татарских, правит царством Кумания, со столицей в городе Сарай. Для войны у него есть шестьдесят тысяч всадников, менее искусных, чем воины Чапара (чагатайский правитель), но кони у них превосходные. Эти два правителя воевали с Худабенде (ильхан Улджэйтү) и Венгерским королевством<sup>3</sup>.

Поскольку Гайтон не был церковным историком, вопрос о вероисповедании Токты его не интересует. Для самих ханов и кочевой аристократии тема вероисповедания не входила в ближайший круг забот. Тогда как для мусульманского права это был первейший вопрос. Рассматривая как первоочередной вопрос о вероисповедании мон-

<sup>3</sup> Tocthai, le [second] roi des Tartars, tient sa seigneurie au royaume de Cumaine, e tient son siege en une cite que est nomée Sera. Cestui puet mener en bataille vi. m. homes à cheval, si come l'on dit. Voirement il ne sunt pas si vaillans en fail d'armes, come sont les gens Capar, ja soit ce quit aient meillors chevaux. Aucune foiz [font guerre à Carbanda, et aucune foiz] movent guerre au royaume de Ungarie, aucune foiz ont descorde entre eaus, mais orendroit Tocthay tient sa seigneurie en pais e en repos (*Hayton*. III. 47).

гольских ханов, мы следуем установкам мусульманских законоведов. Имперская политическая матрица выдвигала другие приоритеты. Для времени правления Менгу и Бату мы имеем поразительное свидетельство Вильгельма де Рубрука. Один из писцов при дворе Сартака, сына Бату, сделал замечание францисканцу: «*Nolite dicere quod dominus postester sit christianus. Not est enim christianus, sed Moal*» 'Не говорите, что наш господин христианин; он не христианин, а монгол'. Конфликт наименований высвечивает проблему несовпадения идентификационных кодов. Свое имя монголы ставили выше всех иных имен. В этой системе знаков быть монголом означало быть сопричастным к группе власти, а быть христианином — находиться в подчиненном положении. Более того, «христианин» мог стать «монголом» (в политическом смысле), обретя место в имперской иерархии, при этом вопрос о его личном вероисповедании был глубоко вторичен, и мог заботить лишь его соперников, «монголов», исповедовавших ислам. Однако на курултай и тот и другой обязаны были являться в одинаковых «халатах власти». В монгольском имперском словаре не было терминов для описания власти в религиозном ключе, хоть сколько-нибудь сопоставимом с христианской или мусульманской риторикой. Между тем, христианские и мусульманские средневековые наблюдатели, и вслед за ними нынешние историки, оценивают монгольские реалии в чуждом для них коде. Отсюда оценочные суждения: «язычники», «неверные» и т. д.

Для времени правления хана Токты такого компетентного свидетельства, как отчет брата Вильгельма, нет. Но есть набор мусульманских известий, неясных по происхождению и нелепых по содержанию, которые, тем не менее, обсуждаются с самым серьезным видом.

«Летопись ал-Бирзали», составляющая одно из дополнений к обширной Дамаскской летописи Ибн ас-'Асакира, простирается до 738 г.х. (1338 г.). Автор ее, ал-Бирзали, родился в Севилье, путешествовал по Востоку и преподавал в Дамаске. Он принадлежал к сирийской школе историографии. В Улусе Джучи ал-Бирзали никогда не был. Его краткие заметки о монголах интересны тому, кто хочет узнать, какими виделись сирийским историкам джучидские правители.

Ситуация с источниками такова, что собственно джучидских известий, скажем, о хане Токте (1290–1312), приверженце буддизма, просто нет. На деле это означает, что буддийская реальность не нашла отражения в представлениях мусульманских наблюдателей.

По этой же причине и современные исследователи не пишут о доминировании буддийского окружения Токты. Все сводится к бесхитроственному пересказу мусульманских известий. Внутренняя история правителей Улуса Джучи скрыта под непроницаемой тенью мифа, исламского мифа.

В «Летописи ал-Бирзали» сказано: «В 712 году (9 мая 1312 — 27 апреля 1313 г.) умер царь Дешт-и Кипчака и прилегающих к нему, входящих в его состав государств, известный под именем Токтатайя; говорят, что настоящее имя его Токтакай и говорят, что он умер в месяце *раби' ал-аввале* в столице своего государства, прожив около 30 лет. Царем он пробыл 23 года, потому что вступил на престол государства семи лет от роду. Он был неверным, [державшимся] религии поклонения идолам, любил уйгуров, т. е. лам и волшебников, и оказывал им большой почет. Он был правосуден и расположен к людям добра всякого вероисповедания, но более других уважал мусульман. Любил он мудрецов и врачей и делал им большие подарки. Войск у него было много» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 143).

Парадигма, заданная средневековыми мусульманскими историками, обладает завораживающей силой. Кажется, никто из исследователей не решился выйти за рамки воображаемой реальности. Вот размышления востоковеда А. Ю. Якубовского: «Согласно большинству источников, Токта не был мусульманином, а придерживался язычества, по-видимому, был буддистом, что не мешало ему проводить покровительственную политику в отношении мусульман»<sup>17</sup>. Такое расхождение смыслов будет неизбежным, если оценивать политику монгольских правителей в лексике ислама. Почему бы не назвать вещи своими именами: Токта следовал имперской политике веротерпимости, которая самым невероятным образом искажалась в мусульманских текстах. Их пересказ порождает диковинные конструкции: язычник, покровительствующий мусульманам.

Так каковы же были религиозные предпочтения монгольского хана, правившего Улусом Джучи более двадцати лет? У исследователей, которые видят в монгольских ханах, почитавших Небо, язычников, есть твердый ответ на поставленный вопрос: «Такта был шаманистом, покровительствовал колдунам и ламам, но „уважал более других мусульман“»<sup>18</sup>. Это не критичный пересказ источников, без понимания существа дела, ибо у ал-Бирзали сказано, что Токта поклонялся идолам. Так мусульмане обозначали буддистов<sup>19</sup>. Незнание этого обстоятельства или нежелание признать этот факт порождают

фантазмагорическую картину. Улусом Джучи правит полу-шаман. За этой концепцией стоит определенная идеологическая программа: показать превосходство ислама над некой традиционной религией монголов. Парадокс в том, что ислам столкнулся не с шаманами, а с монгольской имперской доктриной Вечного Синего Неба. Но в том-то и дело, что столкновения не произошло. Монголы были заведомо убеждены в превосходстве своей властной доктрины, их неотразимым аргументом были военные победы; а где победы, там трофеи и невольницы<sup>а</sup>. Монголы не вели религиозных войн, Тенгри не сражался с Аллахом. Эти символы воплощали два универсальных принципа, и в силу своей универсальности взаимно игнорировали друг друга. В мусульманских источниках нет внятного изложения монгольской имперской доктрины власти. Монгольский хан — избранник Неба, для мусульман был просто неверным. Расхождение идеологических конструктов порождает параллельные реальности. В худшем варианте они выглядят следующим образом: «Токта, во время правления которого был низвергнут способствовавший череде политических неурядиц Ногай, на протяжении всего правления Золотой Ордой остался верным шаманской вере»<sup>20</sup>. Выражение — следовать шаманской вере — неверно по существу и бессмысленно по содержанию. Говорить о шаманской вере означает применять к некой системе представлений понятийный аппарат иной системы, в данном случае, ислама. Ни к чему, кроме недоразумений, это не приведет. Есть шаманы, но нет шаманской религии<sup>б</sup>. А на вопрос, кем же был Токта, следует дать простой ответ: Токта был Чингизидом. Религией монгольского хана была власть. Он был реальным политиком. Ближайшее его окружение составляли буддисты. На подвластных ему территориях жили мусульманские и христианские общины. Им была предоставлена свобода вероисповедания, что вело только к профессиональным конфликтам. Кочевая монгольская аристократия по определению не могла быть мусульманской. Не имелось ни внешних

<sup>а</sup> «...У монголов в обычае содержать наложницами юных невольниц, дабы их путь к битвам и победам был счастливым» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 209–210).

<sup>б</sup> Этнографы дают такое определение: Шаманизм — особая форма видения и познания мира, включающая: 1) религиозно-мифологическое мировоззрение; 2) широкую культовую практику; 3) институт шаманства; 4) шаманский опыт, см.: *Сем. Т. Ю.* Научный путеводитель по шаманизму // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв. Хрестоматия. СПб., 2006. С. 627. Ср.: *Амайон Р.* Понятие шаманизма: формирование западной интерпретации // Религиоведение. Благовещенск; М., 2009. № 1. С. 3–15.

причин, ни внутренней мотивации к отказу от имперских ценностей, на страже которых стояла Яса.

В историографии сложилась тупиковая ситуация, выход из которой предложили два исследователя, П. Н. Петров и К. З. Ускенбай. Отметив условный характер письменных источников, они обратились к монетному материалу с целью ответить на вопрос о вероисповедании хана Токты<sup>21</sup>. Это интересное исследование исходит, на мой взгляд, из ложной установки: монгольский хан непременно должен быть или мусульманином, или христианином или буддистом. Почему он не мог оставаться просто ханом, или в терминологии писцов Сартака — «монголом»? Монгольская концепция власти авторами во внимание не принимается; собственно, она не принимается во внимание и ни в одной из статей, которые цитируются в их исследовании. Между тем, именно имперская концепция власти, предусматривавшая универсальность (в религиозном плане) монгольского правителя, дает ответ на вопрос: кем был Токта. Он был потомком Чингис-хана, и, следовательно, имел право на власть. Вопрос о выборе веры для него не стоял. Замечу также, что ни перед одним из китайских императоров никогда не стояла проблема выбора веры<sup>22</sup>. В этом отношении монгольский имперский проект был сродни китайскому. Существенное различие заключалось в том, что при монгольских дворах наблюдалось удивительное разнообразие религиозных групп. Двор Токты не был исключением (см. далее фрагмент из книги Д. ДеВииза, где говорится о францисканцах, крестивших царевичей из окружения Токты, с. 262–263 настоящего издания).

Есть еще одно существенное отличие монгольского хана от китайского императора. Ни один из монгольских ханов не был священной фигурой, сопоставимой с японским микадо или южнокитайским императором. Божественный правитель типа микадо не должен касаться ногой земли и подставлять себя солнечным лучам. Он обречен на изоляцию. Посуду, из которой ел микадо, разбивали из опасения, что кто-нибудь неосторожно воспользуется ею, — тогда у него воспалятся и распухнут, как при гангрене, рот и горло. Вместе с тем божественного царя следует оберегать от всякой скверны, от всякой бесполезной растраты его святой энергии, не допускать ее резкой разрядки; она должна лишь обеспечивать правильный ход событий в природе и государстве, излучаясь медленно и регулярно<sup>23</sup>. Сведения Марко Поло о топографии дворца и времяпровождении сунского императора являются блестящей иллюстрацией к классической теории священных

царей. Южнокитайский император был сыном Неба. Это сакральный персонаж. В его особе кроется святая сила, образующая благополучие и поддерживающая мировой порядок. Он гарантирует регулярную смену времен года, плодородность земли и женщин. Именно поэтому император проводит время в волшебных садах в окружении девушек. На территорию этих природных заповедников внутри дворцового комплекса мужчинам вход был запрещен (*Марко Поло*, с. 309–310). Поведение императора регламентируется в мельчайших подробностях: нельзя, чтобы он тратил попусту или некстати свою божественную мощь. На него возлагают ответственность за голод и засуху, за эпидемии и стихийные бедствия<sup>24</sup>. Держателя власти самого держат в великолепно-строгой изоляции. Не таков монгольский хан: военный лидер в глазах кочевой аристократии, участник сражений, правитель, принимающий послов, главная фигура пиров и курултаев. У монголов эпохи империи нет сакральных государей, но сакрально коллективное политическое тело — весь род Чингис-хана. Отсюда запреты на пролитие крови чингизидов и тайные захоронения. С позиции рода каждый отдельный чингизид был функцией в системе власти. Решением курултая его можно было лишить ханского статуса, судить и приговорить к смерти. Во главу угла были поставлены коллективные интересы, и заключались они в обладании властью. С того момента, как монголы стали управлять покоренными земледельческими странами, возник вопрос о взаимоотношениях завоевателей и религиозных институтов и общин. С таким вопросом никогда не сталкивались ни японский микадо, ни южносунский император. Каждый отдельный чингизид, независимо от того, царевич он или хан, мог обратиться в ту или иную веру, но не мог, с позиции правящей группы, объявить эту веру государственной, поскольку такой закон подрывал бы власть правящей группы. Ни один хан не решился на такое политическое самоубийство. Вместе с тем доктрина Неба позволяла монгольскому правителю выступать покровителем всех конфессий, более того, принимать посвящение. Став христианином или буддистом, хан совершал политический акт и обретал законность в глазах той или иной конфессиональной группы. В монгольской системе власти религиозные лидеры должны были получать инсигнии из рук хана, благодаря чему религиозная община обретала место в имперском социуме. Для христианской и мусульманской теократии такая политика монгольских правителей была неприемлема. До тех пор, пока монголы обладали реальным военным преимуществом, им удавалось игнорировать

претензии духовенства на высший авторитет. В любом случае, для хана декларирование (скажем, на монетах) покорительства мусульманам было политическим инструментом.

Каким же образом П. Н. Петрову и К. З. Ускенбаю удалось доказать, что Токта сменил свою конфессиональную ориентацию с буддизма на ислам? Методика была следующей. Первым делом исследователи выделили самостоятельные информационные позиции нумизматического источника, которые могут сообщать о принадлежности хана к мусульманской *умме*. Их оказалось пять: 1) имя хана; 2) мусульманский титул и лакаб; 3) мусульманское имя хана; 4) легенды религиозного характера 5) тамга или ее отсутствие. Результат анализа монетного чекана каанов, ильханов и правителей Чагатайского улуса таков: присутствующие в монетной легенде титул «султан» и лакаб (вместе или порознь), однозначно соотносимые с именем хана улуса, являются надежным критерием, по которому можно отличить правящего Чингизида-мусульманина<sup>25</sup>.

Как видим, авторы придают решающее значение мусульманскому титулу «султан». Однако они не разъясняют, что означал титул «султан» для монгольского хана и какая политическая группа могла предложить Токте такой титул? Напомню в этой связи данные кипчакского словаря «Codex Cumanicus» (начало XIV в., время правления Токты). В словаре латинское слово Imperator передано персидским Padîša и тюрк. Сап. Следующая строка: лат. Rex — персид. Patîā — тюрк. Soltan. Третья строка: лат. Soldanus — персид. Soltan — тюрк. Soltan<sup>26</sup>. Как видим, титул «султан» вошел в политический обиход Улуса Джучи и он не приравнивается к ханскому титулу. Эти титулы сосуществуют одновременно, и потому у авторов словаря возникла необходимость установить некое соответствие между титулами. Спрашивается, в таком случае, к кому был обращен титул «султан» Токты? Мусульманской общине? И как на это решение отреагировала кочевая орда, главная опора власти хана? На последний вопрос ответ неизвестен.

Далее даю обширную цитату из статьи П. Н. Петрова и К. З. Ускенбая: «На монетах Сарая, Хорезма, Крыма и Азака в течение всего времени правления хана Токты устойчиво наблюдается один тип легенды, который не содержит титулов: *султан* или *падишах*. Нет в легендах и мусульманского лакаба хана. Но при этом следует учесть, что монетный двор Сарай прекратил чеканку серебряных монет если не в 699 г.х., то в 700 г.х. Можно было бы посчитать, что



первый намек на причастность к исламу Токты обнаруживается на монетах Маджара 710/1310–1311 г., где к имени хана подставлен персидский титул *падшах*. Но, как мы видели, этот титул сам по себе не является однозначным критерием для принятия нами решения по рассматриваемому вопросу. Тем более что на монетах Азака 690-х гг. (когда Токта еще не был мусульманином) этот титул уже сопровождал имя хана. Продукция Мохши 709 г. не содержит титулов *султан* или *падишах ислама*.

Однако на дирхемах Укека, датированных 706/1306–1307 и 707/1307–1308 гг., имя хана сопровождает не только титул *султан*, но и лакаб *гыйас ад-дин* (*спаситель веры*). Монетный двор Укек прекращает свою работу, видимо, в 709/1309–1310 гг., а в 710/1310–1311 году (сейчас известны монеты с двумя датами на разных сторонах одной монеты: 708 и 710 гг.) начинает функционировать новый монетный двор — Сарай ал-Махруса (Дворец Богохранимый). На этом столичном монетном дворе при Токте начат выпуск новых высокопробных серебряных дирхемов, по двум весовым стандартам. Эти дирхемы ознаменовали проведение монетной реформы в центральном домене (вилайте) улуса Джучидов. И на этих новых монетах отчетливо читается титул и урезанный лакаб хана Токты: *султан ал-а'зам гыйас ад-дунйа* (*султан величайший спаситель мира*). Совершенно очевидно, что к помещению лакаба на маленькие по размеру монеты улуса Джучидов резчики готовы не были. И именно по этой причине титул Токты с полным лакабом (*султан ал-а'зам ал-'адил гыйас ад-дунйа в-ад-дин*) на монетах отсутствует, а на фракциях полновесного дирхема Сарай ал-Махруса указывался лишь расширенный титул без лакаба: *султан ал-а'зам ал-'адил*. Итак, по формальному признаку (критерию) — присутствию в монетных легендах у имени хана Токты титула *султан* и мусульманского лакаба, можно утверждать, что хан Токта принял ислам не позднее 706/1306–1307 г. Не исключено, что новая серия типов дирхемов Укека (706 г.) была выбита именно в честь этого события»<sup>27</sup>.

Мне ближе объяснение, предложенное Федором Ермоловым: если ильхану Газану было выгодно принять ислам и получить поддержку персидской гражданской бюрократии, то у Токты такой задачи не было. Но Токте нужна была поддержка тех, кто более других заинтересован в денежном обращении — купечества (которое в массе было мусульманским). Изменение легенд маркируют не религиозные взгляды Токты, а его отношения с финансовыми кругами, исповедую-

щими ислам. И оттого-то его имя дистанцировано в легендах монет от религиозного содержания легенд уйгурским письмом. Уйгурское письмо — монгольская традиция, традиция имперской власти (до Токты имя уйгурским шрифтом писалось на крымских монетах Тулабуги). Арабский и персидский — языки купечества.

Мусульманские финансисты, проводившие денежную реформу при Токте, отметили это событие титулом и пышным лакабом. Для них Токта был спасителем и веры и мира. Такого рода декларации охотно поддерживались монгольскими ханами.

В дополнение к «исламскому» сюжету есть важные сведения о взаимоотношениях Токты и юаньского двора. Содержат ли они хоть какой-нибудь намек на мусульманский выбор Токты? Известно, как болезненно отреагировал юаньский двор на избрание ильханом царевича Текудера, попавшего под влияние суфиев. Хубилай, несмотря на выказываемую Текудером лояльность<sup>28</sup>, не спешил с утверждением статуса нового ильхана. Исламский вектор развития означал смену имперской стратегии, в частности, отказ от противостояния с Египтом. На практике, это была заявка на выход из имперского пространства и оформление мусульманского султаната. Гвардия покойного ильхана Абага, буддисты и несториане сгруппировались вокруг фигуры царевича Аргуна. И Аргун победил Текудера. Этот исключительно чингизидский конфликт был перетолкован несторианскими и армянскими церковными иерархами в свете их собственных ожиданий, что сделало всю картину непрозрачной.

Вернемся к позиционированию Токты в имперском пространстве. Армянскому историку Гайтону известно, что после смерти Хубилая на трон взошел его внук Тимур-каан (1295–1307): «Le grant empereor des Tartars, celui qui ores tient la seignorie, est nomez Tamor Can, e est le VI empereor» (*Hayton*. III. 46). Гайтон пишет, что власть наследника велика и своим могуществом он превосходит всех князей татарских. Кроме «великого императора», существуют еще три царя татарских. Взаимные споры они передают на суд императорского двора. Первого царя зовут Чапар, двух других — Токта и Худабенде<sup>а</sup>.

Какие политические события отражает чеканка монеты Токты, где его имя написано монгольским письмом пагсба (710 г.х., Маджар)<sup>29</sup>?

<sup>а</sup> Encores i a autres trios rois des Tartars, qui ont molt grant puissance, e tous portent reverence e obediencie au grant empereor. E les queeles quil en font ensemble sont determines en la cort du grant empereor e par son jugement. Le premier de ceaus rois est nomez Capar, l'autre Toctay et l'autre Carbanda (*Hayton*. III. 46).

«Квадратное» монгольское письмо было разработано по приказу Хубилая Пагсба-ламой (1235–1280) в 1269 г. и задумывалось как «государственная письменность» (*го-цзы*), предназначенная для всеобщего применения в империи вместо уйгурской письменности. Использование этого алфавита на монетах Улуса Джучи — явление нерядовое<sup>30</sup>. В. А. Беляев и С. В. Сидорович причину видят в союзнических отношениях Токты с ильханами и участия в войне против чагатайских ханов на стороне Юань. В результате за проявленную преданность каану Токта в 1308 г. получил титул Жу Фу Вана. К концу 1309 г. относится следующее сообщение из «Юань ши»: «11 месяц 2-го года [периода правления] Чжи-да ... в день цзя-шэнь пожаловать князю Жу Фу Токте золотую печать, учредить губернаторство наследника императорского престола основного ранга второго класса» (Юань ши, гл. 23)<sup>31</sup>. По мнению исследователей, к 1310 г. Токта зарекомендовал себя полностью лояльным каану и в его улусе роль государственной письменности формально должно было исполнять письмо пагсба. Использование этого письма на монете косвенно являлось отражением единства Улуса Джучи и остальных улусов в рамках единой империи. Это была прокламация отношений с кааном, служившая упрочению власти самого хана<sup>32</sup>. Напомню в этой связи о письме ильхана Улджэйтү королю Франции Филиппу Красивому (1305 г.), где говорится о том, что монгольские правители всех четырех улусов прекратили вражду и объединились.

Сведения о маджарском чекане Токты приведены не с целью противопоставить их монетам с султанским титулом Токты. Напротив, истинная задача заключается в том, чтобы оценить политику Токты с учетом всех наличных материалов. Искусственная же выборка, когда не принимается во внимание ни монета с именем хана письмом пагсба, ни пайцаз Токты уйгурским письмом, не могла дать иной результат, как признать Токту мусульманином. Что означал титул «султан» в имперском политическом пространстве?

Вопрос упирается в непереваемость титулов и символов с языка одной политической культуры на язык другой, в данном случае, мусульманских титулов и лакабов на монгольский. Несомненно, что Токта по-арабски не читал. Но если бы он пожелал узнать, что значится на его монетах, как бы царедворцы перевели *султан величайший спаситель мира* на монгольский язык?

## ГЛАВА 3. ИЛЬХАН АБАГА — ХРИСТИАНСКИЙ ГОСУДАРЬ?

В послании ильхана Абага (1265–1281) римскому папе Клименту IV сказано:

«Именем всемогущего бога Абака, хан и прочее [держит] слово к первосвященнику святой римской церкви.

Внимательно выслушав ваше достойное уважения послание, мы узнали, что ваше святейшество в прошлом году, по-видимому, прослушало речи наших личных послов и дало ответ на них, но не на наше послание, потому что в курии вашего святейшества не было никого, знающего монгольскую грамоту. Действительно, мы писали по-монгольски, так как в это время отсутствовал наш писец, сведущий в латыни. <...>

Мы вашему святейшеству неоднократно писали, и, кроме того, любезнейший и достойный уважения тесть наш, император Константинопольский<sup>а</sup>, еще чаще давал вам в своих посланиях тщательные разъяснения о том, как мы действительно дружественно оберегаем, высоко ценим христиан и даже защищаем их церкви.

К тому же мы сообщили вам и всем христианам через наших послов, что мы направили в помощь христианам нашего верного Хигея с многочисленным войском. Пусть он позаботится быстро соединиться с войском, которое ваше святейшество предполагало, как вы нам сообщили, направить в земли неверных, равно как и с королем Арагонии и войском его, с тем чтобы согласно совету любезного тестя нашего, императора Константинопольского, выступить [с ними] из одного места. Пусть же будут окончательно вырваны нами с корнем враги [и] в остальных землях. Так же по прибытии объединившихся к своему войску пусть спешно мчатся гонцы, как только сообразно

<sup>а</sup> Михаил Палеолог (1261–1282), на дочери которого Марии Абака женился в 1265 г.

текущим обстоятельствам в той и другой стороне [слева и справа], так у вас так и у нас, возникнут слухи, слова и дела. И пусть неверные собаки рода вавилонского, находящиеся посреди [между нами], погибнут, будучи полностью уничтожены.

Сверх же этого послания, с которым вашему святейшеству надлежит ознакомиться, мы направили к вам наших послов Соломона, стража святой церкви божьей в нашей курии, а также Некпея.

Дано в Синем Хребте. В первый год дракона, в шестой месяц, двадцать третий день»<sup>33</sup>.

Это типичное монгольское послание, адресованное потенциальному союзнику. Риторика латинского оригинала подстроена под адресата (у монголов термин «собака» не был ругательным; ильхан не мог назвать мусульман «неверными»). Слова о том, что монгольский двор высоко ценит христиан и защищает их церкви, соответствуют реальности, но это реальность монгольская. Согласно одним источникам, Абага прошел посвящение у буддистов, и, видимо, должен был отождествляться с бодхисатвой. По другим источникам, Абага принял крещение. С позиции имперского проекта здесь нет противоречия. Как это выглядело в восприятии христианских наблюдателей?

В конце 1264 — начале 1265 г. Мария Дипловатина, незаконнорожденная дочь Михаила VIII, в сопровождении Феодосия Виллардуена, архимандрита монастыря Пантократора, отправилась на Восток. Мария вышла замуж не за Хулагу, который умер в 8 февраля 1265 г., а за его преемника Абагу<sup>34</sup>. Армянские историки полагают, что Абага мог жениться на Марии только при условии крещения. Вот два примера:

«И престол занял в 714 (1265) году сын его Абага-хан; он взял в жены дочь ромейского царя по имени Деспина-хатун, которая прибыла с большой торжественностью, а с ней вместе [прибыли] патриарх антиохийский и другие епископы. Она же привезла и владыку Саргиса, епископа езенкайского, и вардапета Бенера. И, окрестив Абага-хана, дали ему эту девушку в жены» (*Киракос Гандзакеци*. 65). «Для Абака привезли из Греции жену Деспину, дочь царя Ватаца, с условием, чтобы Абака сперва крестился и уже после того венчался бы с ней. Прошел слух, будто он действительно крестился и женился на ней, во славу Христа» (*Вардан Аревелци*, с. 25).

Так был крещен ильхан Абага или нет? Вопрос упирается не в степень достоверности источников, а в их интерпретацию. В частности, Д. А. Коробейников пишет: «даже если это известие верно, ильхан

оставался, конечно, язычником (воспринимая крещение как своего рода магический обряд), толерантным по отношению к христианству. Подобные явления заслуживают особого внимания. Дело в том, что в сознании людей той эпохи внешняя политика и конфессиональный фактор составляли нерасторжимое единство»<sup>35</sup>.

Политика и религия составляли нерасторжимое единство только для церковных иерархов и историков, монголы не ведали такого искушения. Крестившись, ильхан Абага выступил в роли универсального правителя. Он должен был привлечь симпатии представителей всех религий в его владениях: христиан, мусульман, но ближайший круг составляли буддисты.

Их центр находился в Аладаге (область Гарни, севернее озера Ван), в летней ставке, возведенной еще ильханом Хулагу: «когда он прибыл в Аладаг, он одобрил те пастбища и назвал их Лабнасагут» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 49), т. е. «Обитель лам», а в 1261–1265 гг. построил здесь буддийский храм и монастырь. Иными словами, Аладаг был буддийским религиозным центром Ильханата<sup>36</sup>. В сообщении Киракоса Гандзакеци речь идет о монахах, поклонявшихся будде Шакьямуни и Майтрее (грядущий будда, Учитель Мира) в летней ставке Хулагу: «И еще построил [Хулагу] обиталища для огромных идолов, собрав там всяких мастеров: и по камню, и по дереву, и художников. Есть [у них] племя одно, называемое *тоинами*. Эти [тоины] — волхвы и колдуны, они своим колдовским искусством заставляют говорить лошадей и верблюдов, мертвых и войлочные изображения. Все они — жрецы, бреют волосы на голове и бороды, носят на груди желтые фелоны и поклоняются всему, а паче всего — Шакмонии и Мадрину. Они обманывали его (Хулагу), обещая ему бессмертие, и он жил, двигался и на коня садился под их диктовку, целиком отдав себя на их волю. И много раз на дню кланялся и целовал землю перед их вождем, питался [пищей], освященной в кумирнях<sup>a</sup>, и возвеличивал его более всех остальных. И поэтому он собирался построить храм их идолов особенно великолепным» (*Киракос Гандзакеци*. 65).

Многие наблюдатели утверждали, что буддисты умеют заставить говорить своих идолов. Джувайни пишет о победе Аллаха над ухищрениями буддистов: «И среди членов ордена аскетов-идолопоклонников

<sup>a</sup> Реальным комментарием в данном случае является тибетский медицинский трактат «Чжуд-ши», где Тантра объяснений включает такие главы, как Пищевые запреты и Мера питания, см.: Чжуд-ши: Памятник средневековой тибетской культуры / Пер. с тибет. Д. Б. Дашиева. Новосибирск, 1988.

(которые на их собственном языке называются *тойин*<sup>a</sup>) существует поверье, что до того, как в тех краях обосновались мусульмане и зазвучали *такбир* и *игамат* (да утвердит и сохраняет их вечно Всевышний), идолы с ними разговаривали — „Ведь шайтаны внушают своим сторонникам (чтобы они препирались с вами)“, — но из-за прихода мусульман они разгневались и замолчали — „Аллах наложил печать на их уста“» (*Джувайни*. I. 10).

Эти магические практики были ведомы и буддистам Кашмира, горной области в Северо-Восточной Индии. По словам Марко Поло: «В Кесимюре народ также идолопоклонники, говорит особым языком. Просто удивительно, сколько дьявольских заговоров они знают: идолов своих заставляют говорить, погоду меняют заговорами, великую темь напускают. Кто всего этого не видел, и не поверит, что они заговорами делают. Это самые главные язычники, от них и начинается идолопоклонство» (*Марко Поло*, с. 75). Интерес Марко к этой теме не случаен. Дело в том, что при дворе великого хана Хубилая также несли службу кашмирские жрецы. Они воздействовали на погоду и разгоняли тучи над летним дворцом в Шанду. Говорящие идолы — это добуддийская традиция. Одорик де Порденоне видел в Куилоне на Малабарском побережье фигуру божества — наполовину человека, наполовину быка (возможно, это Нандин — ездовое животное Шивы); в обрядовых церемониях это существо своими устами отвечало жрецам, требуя крови сорока девственниц<sup>b</sup>.

Но все это внешние, поверхностные зарисовки. Я привел их с единственной целью, чтобы напомнить о присутствии буддистов в ильханате. А что же было в глубине и осталось скрытым от взора армянских и персидских историков? Скрытыми оказались основы монгольской политики, предполагавшие отделение религиозных институтов от государства, в том смысле, что в империи ни одна религия не будет иметь статус государственной религии. Свобода вероисповедания без принуждения. Империя не может быть моноре-

<sup>a</sup> *Toyin* 'буддийский монах', кит. *tao-jên*. Термин *тойин* встречается как у персидских, так и армянских (*тоин*) авторов в значении 'буддийский монах'. Джудзджани говорит о них: «Собирае неверных аскетов (*зуххад*) из Китая и идолопоклонников (*бутпарастан*, т. е. буддистов) из Тангута и Тамгача, которых называют тойнами, приобрело влияние на Гуюка» (цит. по: *Бартольд В. В.* Сочинения. М., 1963. Т. I. С. 455).

<sup>b</sup> *Nii similiter aliud ydolum adorant quod est per medium homo et medium bos. Hoc ydolum per os respondet quod multociens sanguinem quadraginta virginum petit et requirit* (*Одорик де Порденоне*. X. 3).

лигиозной. Доктринальные высказывания ильханов искажены в текстах наблюдающих культур. Поэтому обратимся к опыту Юаньской империи. На монетах ильхана Абага подчеркнуто первенство каана, что показывает истинную систему ценностей:

قان / الاعظم / اباقا ايلخان / المعظم

Каан / ал-а'зам / Абака Ильхан / му'аззам

Каан / величайший / Абака Ильхан / возвеличенный

Дядя Абаги, каан Хубилай, сделал ставку на тибетский буддизм. Речь шла о легитимации власти. Пагба-лама, настоятель секты Сакья, разработал такую систему отношений между светскими правителями и религиозными иерархами, которая четко разграничивала сферы влияния Церкви и Государства. Пагба-лама стремился развести их функции следующим образом: «Мирское и духовное спасение — это то, к чему стремятся все люди. Духовное спасение состоит в полном освобождении от страданий, а мирское благополучие — это светское спасение. Оба зависят от религиозного устройства и государственного устройства. В религии главный — лама, в государстве — правитель. Священник должен наставлять в религии, а правитель — поддерживать порядок, который позволит всем жить в мире. Главы религии и государства равны, хотя и обладают разными функциями»<sup>37</sup>.

Пагба-лама предложил ввести при дворе буддийские ритуалы. Ежегодные шествия и торжества, призванные уничтожать «злых духов» и охранять государство, проводились в пятнадцатый день второго месяца, а другие сходные обряды отправлялись в первый и шестой месяцы года. В глазах Пагба-ламы эти ритуалы должны были служить альтернативой конфуцианскому придворному церемониалу; в глазах Хубилая они дополняли, но не подменяли этот церемониал. И все же, по-видимому, Хубилай считался приверженцем буддизма. По крайней мере в одном позднем тексте, который тем не менее отражает взгляды того времени, содержится такой отрывок: «Так он [Хубилай] возжег солнце религии во тьме Монголии и привез почитаемый образ Будды из Индии, мощи Будды и патры и сандаловое дерево, подарок Четырех Махарадж. Он правил в соответствии с десятью славными учениями и принес в мир порядок и своей силой осчастливил всех в этом огромном мире, и таким образом стал знаменит во всех концах света как мудрый царь Чакраварти, вращающий тысячу золотых колес»<sup>38</sup>.



Демонстрируя свое покровительство буддистам, Хубилай, конечно, повышал в их глазах свой престиж. Усилия Пагба-ламы принесли плоды. Многие буддисты стали воспринимать Хубилая одновременно как правителя вселенной и императора Китая.

Скорее всего, Абага руководствовался этими же буддийскими принципами, что и позволяло ему беспрепятственно входить в сакральные реки.

## ГЛАВА 4. ИЛЬХАНЫ НА ТРОНАХ И В ПЕРЕПИСКЕ

В 1282 г. после смерти ильхана Абага царевичи, хатуны и эмиры возвели на царство его брата, Текудера<sup>а</sup>, а поскольку тот исповедовал ислам, его нарекли Султаном Ахмедом. Другой претендент на престол, Аргун, старший сын ильхана Абага, на время смирился с ситуацией. Выход из конфликтной ситуации взяли на себя нойоны, именно за ними было последнее слово. Вот как выглядит доктрина имперского единства в устах старшего эмира Букая, заявившего на совете царевичей: «Каан есть государь населенной четверти земного круга и старший брат всего рода Чингизханова. Царство над владениями Иранской земли после своего брата Хулагу-хана [каан] пожаловал старшему сыну его Абага-хану, который был самым разумным и совершенным, а после него оно по наследству достанется его сыну и законному преемнику — Аргуну. Ежели бы люди, нахально вмешивающиеся не в свои дела, не наговорили бы, венец и престол предоставили бы для его сыновей, то этой усобицы не случилось бы. Бог вселенной ведает, каковы будут последствия этой усобицы» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 110). Эти слова были сказаны в разгар открытого соперничества между дядей и племянником, Ахмедом и Аргуном.

Все ильханы (Хулагу, Абага, Текудер, Аргун, Кейхату и Газан, в первый период своего правления) при чеканке монет с надписями на уйгурском языке обозначали титул каана (юаньского императора). Это обстоятельство указывает на следование имперской традиции. У нас нет оснований, вслед за М. А. Сейфеддини<sup>39</sup> полагать, что упоминание титула каана носит формальный характер. Внешним признаком существования имперских связей и является демонстрация подчинения. Следует помнить о коллективном характере управления

<sup>а</sup> Текудер — седьмой сын Хулагу-хана (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 98).

империей «золотым родом» Чингис-хана. Как отметил Джувайни, «хотя власть и империя с виду принадлежат одному человеку, а именно тому, кто наречен ханом, однако в действительности все дети, внуки и дядья имеют свою долю власти и имущества»<sup>40</sup>.

Существенным аргументом в споре о том, было ли упоминание каана (юаньского императора) формальным, является случайное свидетельство, ничем не мотивированная реплика в одном из писем вазира Рашид-ад-дина своему сыну, Маджд-ад-дину: «Затем сообщаю, что раб его величества хакана Газан-хан — да сделает Аллах вечным царство его и его правление! — который является основателем здания богоугодных дел, узаконением благотворительности, кустом роз в цветнике справедливости и деревом в саду правосудия, хочет, чтобы зимою разбили его ставки на побережье Румского моря<sup>a</sup> и в вилайете страны Дунгузлу<sup>b</sup>» (*Рашид-ад-дин*. Переписка, № 34). Приведу комментарий А. И. Фалиной, где разъясняется упоминание «его величества хакана». «Имеется в виду великий каан — номинальный глава всех монгольских улусов. Среди исследователей нет единого мнения о том, когда именно ильханы прекратили считать себя номинально зависимыми от великого каана. Так, по мнению Б. Шпулера, уже переход Газан-хана в ислам „подчеркивал [его] независимость“ и именно Газан „первый применил к себе титул каан (на монетах — А. Ф.), чтобы подчеркнуть свое особое положение и свою независимость. Легенда на других монетах „силою вечного неба“ должна была также указывать на независимость“<sup>41</sup>. Вместе с тем Б. Шпулер недостаточно последователен в характеристике положения, сложившегося при Улджэйтү. С одной стороны, он подчеркивает, что Улджэйтү впервые ввел длинную восточную титулатуру, с другой — отмечает, что тот же Улджэйтү получил печать от великого каана, которую и использовал в переписке с Филиппом IV. А. Мостэр и Ф. В. Кливз в своем исследовании о монгольских документах, сохранившихся в архиве Ватикана, пишут, что на основании легенд на печатях следует полагать, что Газан-хан еще признавал в известной мере свой вассалитет по отношению к великому кану, а его брат и преемник Улджэйтү уже рассматривал себя как суверенного государя<sup>42</sup>. Данное письмо, относящееся ко времени царствования Газан-хана, подтверждает вторую точку зрения»<sup>43</sup>.

<sup>a</sup> Средиземное море.

<sup>b</sup> *Дунгузлу* — Ладик, греч. Лаодикия.

Отношения между кааном и другими Чингизидами не стоит рассматривать в категориях европейского феодализма. И речи не может идти о вассалитете Газана, который управлял отдельным государством (в европейской истории нет тому аналогий, как и в мировой истории нет аналогии политической конструкции под условным названием ПерсоКитай). Отношения между Чингизидами определялись Ясой. Цель Ясы заключалась в сохранении единства империи, которое мыслилось как единство рода. С позиции Чингизидов власть и могущество отдельных представителей рода над территориями, завоеванными совместными усилиями, вовсе не означали отказ подчиняться воле каана и решениям курултаев. Наоборот, могущество царевичей находило поддержку в могуществе рода, что не исключало соперничества правящих домов при выдвижении своих кандидатов на трон в случае смерти каана. Мне кажется, что современные исследователи путают понятия «самостоятельности» и «независимости». Иными словами, любой ильхан был самостоятельной фигурой в сложной иерархической системе, призванной сохранять единство между правящими домами и одновременно поддерживать отношения соподчинения. Иерархические связи имели материализованное воплощение, например, джучиды требовали от ильханов причитающуюся по обычаю часть из того, что было собрано с завоеванных земель: «Обычай же этот заключался в том, что все добытое в землях, которыми они овладевали и над которыми они властвовали от реки Джайхун на запад, собиралось и делилось на пять частей; [из них] две части [отдавались] Великому кану, две части — войску, а одна часть — дому Батыеву» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 147). С позиции монгольской аристократии любая фигура, претендующая на независимость, будь то монгольский царевич или местный династ, угрожала имперскому порядку. Очевидно, что в такой системе власти религиозные предпочтения того или иного правителя (ильхана, грузинского царя, атабека Фарса и т. д.) вторичны, а первична лояльность политическому центру. Собственно, этим и объясняется толерантность внутренней политики монгольских ханов, предоставивших равные возможности разным религиозным общинам. В Монгольской империи повестка дня определялась не стремлением к религиозному однообразию, а политической лояльностью социальных и религиозных сегментов в лице их лидеров тому или иному Чингизиду, которому, в свою очередь кочевая аристократия делегировала власть. Такого рода конструкция была крайне неустойчивой. Долше всего она просуществовала

в Золотой Орде, поскольку на ее территории имперские города были искусственными образованиями, и ни одна религиозная община в них не обладала серьезным административным ресурсом. Опасные для имперского единства религиозные реактивы не могли воздействовать на кочевую аристократию Дешт-и Кипчака. Другое дело Иран, где богатство городов и земледельцев хищнически поглощалось кочевой ордой, сохранявшей единство только в условиях внешних войн.

Напомню, как выглядела социальная матрица ильханата. Условно ее можно разделить на четыре сегмента. Первый представлен монгольской военной аристократией, буддийским окружением ханов и шаманами. Второй — гражданскими чиновниками из персов-мусульман, третий — сирийцами, исповедовавшими христианство несторианского и яковитского толка, и, наконец, четвертый — армянскими и грузинскими князьями, военными союзниками монголов. Такая комбинация религиозных и этнических групп по определению не могла быть равновесной, что на практике вылилось в чудовищное расхищение ресурсов<sup>а</sup> и накопление взаимной ненависти. Даже в политическом плане, при очевидном силовом доминировании кочевой аристократии, систему нельзя назвать линейной и стабильной. Величественный поединок двух концептов, Монгольской Империи и Всемирного Халифата, завершился взаимным истощением сил, оставив вниманию исследователей такой парадокс как художественные произведения персо-китайского синтеза<sup>44</sup>.

С какой степенью достоверности легенды на монетах ильханов и правителей Золотой Орды могут служить надежным показателем перемен во внутренней политике, и в частности, в религиозной сфере? Политическая значимость монетных символов вполне осознавалась Рашид-ад-дином: «Государи Мисра и Шама поставили на лоб клеймо покорности, завязали на талии души пояс повиновения, [а] лицевая сторона дирхемов и динаров удостоилась чести распространения хвалы [Газану] и его прославления» (*Рашид-ад-дин*. Переписка. № 34). За этой яркой метафорой стоит следующее. Сирийскими монетными дворами Газана, условно, могут считаться Мардин, Хисн,

<sup>а</sup> Так, во время военного противостояния Аргуна и Текудера, передовые отряды последнего «захватили полностью триста ремесленных семей, бывших в зависимости от Аргун-хана. Они разграбили их жилища и вернулись к войску»; «Начиная от границ Казвина, войны стали убивать и грабить. В особенности грузинская дружина, пока не достигла Хорасана, мучила жителей разного рода истязаниями и все, что находила, тащила и воровала» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 104, 106).

Синджар. Под хвалой следует понимать почетное имя/прозвище, например, «Защитник мира и веры», «Мечь ислама» и пр. Однако, Египет (Миср), в отличие от Сирии (Шама), не чеканил монет с именем ильхана Газана.

Завершая свое сочинение, Рашид-ад-дин не мог избежать политических деклараций. Говоря о потомстве Тулуя, четвертого сына Чингис-хана, он пишет о юаньском императоре и ильхане Газане как равных фигурах: «Менгу-каан, Кубилай-каан, Хулагу-хан и Ариг-Бука были его сыновьями, ныне же из семени их внуков Тимур-каан и государь ислама Газан-хан, — да длится его власть! — суть кааны и государи; другие ветви и потомки его [Чингизова] чистого рода (*насл*) стали ханами и государями всех [земных] поясов» (*Рашид-ад-дин*. Т. I. Кн. 2. С. 69).

В 1910 г. В. В. Бартольд в рецензии на труд французского ориенталиста Э. Блоше, подготовившего издание «Сборника летописей» Рашид-ад-дина с обширным введением к тексту, излагает краткую историю ильханов.

«Первые монгольские владетели Персии, Хулагу (до 1265 г.) и Абака (1265–1282), по-видимому, относились беспристрастно ко всем религиям; при них и еще после для мусульманских областей чеканились монеты с именами Аллаха и его пророка, для христианских (для Грузии) — со словами „во имя Отца и Сына и Святого Духа, Единого Бога“, причем и христианский символ веры, подобно мусульманскому, приводился на арабском языке, языке общей культуры. Третий хан, Текудер (1282–1284), принял ислам и мусульманское имя Ахмед, причем это имя чеканилось и на монетах с христианским символом веры. Зато царствование следующего хана, Аргуна (1284–1291), было наименее благоприятным для мусульман. В течение двух последних лет его царствования первым министром был еврейский врач Са'д ад-дауля, к которому отовсюду стекались его единоверцы; сам Аргун, по словам сирийской хроники, велел назначать на службу по финансовому ведомству исключительно евреев и христиан, но не мусульман; Са'д ад-дауля управлял делами, даже по рассказу мусульманского историка Вассафа, не без успеха; тот же историк называет его покровителем ученых и литераторов; арабские и персидские писатели в течение двух лет усердно прославляли его в стихах и прозе; эти панегирики составили целый том, который и при Вассафе сохранялся в Багдаде. Разумеется, были и стихи в противоположном духе; один поэт жаловался на то, что в руках евреев и власть и день-

ги, и иронически приглашал своих единоверцев „сделаться иудеями, так как само небо приняло иудейство“. Са'д ад-дауля был дерзок не только с мусульманами, но и с монгольскими вельможами, и это было причиной его гибели; еще во время предсмертной болезни Аргуна он был схвачен и казнен, и его единоверцы за свое кратковременное торжество поплатились кровавым погромом.

При следующем хане, Кайхату (1291–1295), чеканившем на монетах свой буддийский титул, первым министром снова сделался мусульманин, Садр ад-дин Ахмед Халиди, ставленник того самого военачальника Тогачара, которым был казнен Са'д ад-дауля. Кайхату удостоил своего министра небывалого отличия, которое должно было поставить его наравне с монгольскими военачальниками: он получил военный чин и был назначен начальником отряда в 10 000 человек. Финансами он, по-видимому, управлял хуже, чем его предшественник; ко времени его управления относится неудачная попытка ввести бумажные деньги (1294 г.). Однако при Газан-хане этим же министром была проведена реформа, которую Хамдаллах Казвини называет благодетельной и для казны и для населения: земельный налог (*колчур*) в городах был заменен налогом на торговлю и промышленность (*тамга*).

После кратковременного царствования Байду (1295 г.), покровителя христиан, на престол вступил Газан-хан (1295–1304), при котором ислам в государстве персидских монголов окончательно получил значение государственной религии. При нем же впервые выдвинулся Рашид-ад-дин.

Юный монгольский хан (он умер на 33-м году жизни) несомненно был замечательной личностью не только для своего времени. Самый некрасивый и малорослый среди своих воинов, он всех их превосходил храбростью, до конца оставался монгольским патриотом, был одним из лучших знатоков преданий своего народа и в то же время обладал познаниями во всех ремеслах и науках, известных мусульманам. Он составил план постройки обсерватории, занимался философией, медициной и естественными науками, собирал во время охоты растения и установил факт существования в Персии многих целебных трав, которые раньше привозились из Китая, Индии и Туркестана. Из языков он, по-видимому, хорошо знал только свой родной монгольский, но ему были несколько знакомы и другие языки, притом не только языки его подданных, персов и арабов, но также индийский, кашмирский, тибетский, китайский и франкский

(французский). Финансовые реформы его царствования, благодаря которым доходы государства увеличились почти на 25%, были произведены при его непосредственном участии; он входил сам во все мелочи государственного управления и с утра до вечера сидел за документами о государственных доходах и расходах, внося свои заметки и поправки.

То, что говорят Рашид-ад-дин и другие авторы о Газан-хане, свидетельствует, однако, не только о его дарованиях, но и о его беспокойном, нервном темпераменте, несомненно тяжелом для окружающих. Неограниченная власть в руках такого человека иногда должна была становиться источником бедствий для его подданных, особенно для его приближенных. Как замечает д'Оссон, в части „Сборника летописей“, посвященной событиям этого царствования, нет ни одной страницы, где бы не говорилось о предании смертной казни того или другого сановника. <...>

История монголов была уже готова вчерне, когда Газана похитила смерть (в воскресенье 11 шаввала 703/17 мая 1304 г). С содержанием книги автор, очевидно, знакомил государя по мере ее составления, и Газан, насколько известно, был вполне доволен трудом своего министра. Теперь казалось необходимым посвятить труд брату и преемнику покойного, султану Мухаммеду Худабенде, принявшему монгольское прозвание Улджэйту; но новый государь сам пожелал, чтобы книга оставалась посвященной его предшественнику и чтобы *хутба* (т. е. предисловие, с обращением к властителю) по-прежнему была „украшена титулами“ этого государя.

Едва ли молодой султан (он родился в 1282 г.) руководствовался при этом благоговением к памяти своего брата. В противоположность Газану, Улджэйту, несмотря на принятие ислама, оставался монголом прежнего типа и разделял языческие верования своего народа, в том числе и чувство страха перед вещами, оставшимися после покойника; у монголов даже имя умершего в течение некоторого времени оставалось заповедным, и никто не смел его произносить. Этим объясняется, почему в „Сборнике летописей“ и в предисловии к нему, кроме тех мест, где прямо говорится о смерти Газан-хана, автор везде говорит об этом государе как о живом лице и присоединяет к его имени или титулу формулу: „Да сделает Бог вечным его царствование“<sup>45</sup>.

По мнению В. В. Бартольда, при Улджэйту (Öljeitü) государством управляли военачальники, султан интересовался только охотой и если беседовал с учеными, то только о религиозных вопросах. Через



некоторое время султан подпал под влияние шиитов; с 1310 г. в Персии стали чеканиться монеты с шиитским символом веры и с именами двенадцати шиитских имамов<sup>46</sup>. Улджэйту принял шиизм имамитского толка, правда частным образом: ему не удалось сделать толк имамитов государственным исповеданием благодаря сопротивлению суннитских факихов (шафи'итов и ханифитов) и персидской феодальной знати, тогда в большинстве державшейся суннизма<sup>47</sup>.

С именем Улджэйту связано происшествие, проливающее свет на истинное отношение монголов к гневу небес. Здание, в котором Улджэйту проводил ночь, во время сильной бури поразила молния, и несколько его родственников были убиты. Ему пришлось самостоятельно очистить некоторых из своих высших сановников, проводя их в соответствии с монгольской традицией и Ясой Чингис-хана, между огнями; к исполнению ритуала были привлечены также бахши. Остался ли Улджэйту, принявший ислам, целиком в сфере языческой практики, — задается вопросом Дж. Бойл<sup>48</sup>.

Весной 1305 г. канцелярия Улджэйту направила письмо королям Филиппу Красивому, Эдуарду I и прочим крестоносцам<sup>49</sup>. В наше время письмо было обнаружено в Секретном архиве Ватикана. В 1933 г. В. Л. Котвич предложил свою дешифровку и перевод послания Улджэйту, полагая, что важность этого исторического документа «до сих пор недостаточно оценена и цель его составителя не понята»<sup>50</sup>. Напомню забытую ныне гипотезу В. Л. Котвича. По мнению исследователя, монголы в начале XIV столетия были инициаторами идеи всеобщего мира. Аргументацию он находит в самом письме Улджэйту. Иными словами, перевод послания во многом определяется историческим контекстом. Контекст таков: Чингис-хан «бросил объединенному под его властью монгольскому народу гордый лозунг объединить все страны и все народы земли в единую монархию»; монголы «уверовали в такое именно изволение Неба, их верховного божества, которое избрало их для осуществления этого предприятия, и их своего рода религиозный фанатизм явился той мощной силой, которая на самом деле создала такую мировую империю, какой никогда не видало человечество ни ранее, ни впоследствии». В организованной ими империи монголы «устанавливают правопорядок, единообразную администрацию, исправляют причиненные войнами разрушения, восстанавливают ремесла и торговлю, восстанавливают и поддерживают культурное общение с отдаленнейшими странами древнего мира», — и все это в таких масштабах и с такую энергией и результатами которые

дают действительное основание для выдвинутого в последнее время в Европе исторического термина *Rex Mongolica* для характеристики первого полустолетия Монгольской империи. После междоусобий второй половины XIII столетия единство империи монголам удастся установить лишь на федеративных началах. К этой эпохе и относится документ ильхана Улджэйтү, который безуспешно предлагал правительствам Западной Европы примкнуть к внутримонгольскому пакту взаимной гарантии мира, устанавливавшему общую акцию против нарушителей мира.

С. А. Козин, принимая трактовку В. Л. Котвича, предложил поправки к переводу<sup>51</sup>.

Для наших построений важно следующее. Известная формула *möngke tngri-yin kücündür* 'Силою вечного неба' наследует стиль имперских документов и определяет содержание послания ильхана Улджэйтү. Перед нами типичный монгольский дипломатический документ без малейших признаков влияния исламской риторики. Однако это обстоятельство не ставит под сомнение факт принятия ислама Улджэйтү, но лишь очерчивает его границы. Для вазирата и религиозных кругов Персии Улджэйтү был мусульманином, но для кочевой аристократии он оставался монгольским ханом. Во взаимоотношениях с другими Чингизидскими династиями и в дипломатической переписке с христианским Западом он был истинным монголом. Признание этого обстоятельства избавляет нас от (ложного) выбора: был ли Улджэйтү мусульманским правителем (*султаном*) или сохранял верность Ясе Чингис-хана. В фигуре ильхана сходились два вектора, две вертикали: гражданское управление во главе с вазиратом, и военное, представленное кочевой аристократией. Эти два конфликтных уровня реальности находили компромиссное сочетание в лице ильхана. Конец правления ильханов был ознаменован окончательным отделением кочевой Орды от вазирата.

Какую часть действительных событий персидские авторы отразили в своих сочинениях, а какую — игнорировали, описывая следующий случай 1307 г.: «В этом же году Султан Мухаммад Худабанде выехал в обитель мира — Багдад, желая провести [там] зиму. Между Садр-и Джиханом Бухари ханифитом, который отправился в паломничество в Мекку, и Хваджа 'Абдал-маликом шафитом, справедливейшим из кази султанских владений, произошел религиозный диспут. Они предали друг друга хуле, и Султан [Мухаммад] избрал религиозное

учение его святости имама Шафи'и — да будет им доволен Аллах! Позднее благодаря стараниям Шайх Джамал-ад-дина Хасана б. Садид-ад-дина Йусуфа из Хилле, очищенного [от мирской скверны], он принял вероучение имамитов. По хранимым Богом владениям он разослал указы, дабы славные имена двенадцати имамов упоминались в *хутбе* и чеканились на монетах. Шайх Джамал-ад-дин посвятил Султану сочинение *Манхадж ал-карамат» (Шараф-хан Бидлиси, с. 55).*

На мой взгляд, сообщение придворного историка Шараф-хан Бидлиси говорит о следующем. На третьем году своего правления Улджэйтү оказался втянут в религиозные распри между ханафитами и шафи'итами. Помимо воли и желания ильхан выступил в роли третейского судьи. Нет оснований полагать, что он разбирался в тонкостях расхождений религиозных мазхабов. Благосклонность Улджэйтү к шафи'итам означает, что эта группировка имела большее влияние при дворе. Далее в политической игре ильхан поставил на другую группировку. Чеканка монет с именами двенадцати имамов осуществлялась в интересах шиитов-имамитов<sup>а</sup>. Хамдаллах Мустафи-йи Казвини в своем географическом сочинении «Нузхат ал-кулуб» (ок. 1340 г.) говорит, что шииты-имамиты преобладали в Ираке Арабском в округах Куфа, Басра и Хилла, а в Западном Иране — в округах Рей, Ава, Кум, Ардистан, Ферахан и Нехванд; в г. Сава господствовали сунниты-шафи'иты, а в его сельском округе — шииты-имамиты; в Кашане шииты-имамиты преобладали в городе, а сунниты — в сельской округе. В Гургане большинство жителей были шииты<sup>52</sup>. Большинство населения Ирана все же считалось суннитами шафи'итского толка. На фоне этой религиозной географии возникает трудный вопрос: кем на самом деле был ильхан Улджэйтү (мусульманское имя Худабенде), обратившийся к христианскому Западу со следующим посланием.

Текст документа:

1. Ölzejtütü sułtan üge manu 2. Iridüwerens sułtan-a. 3. Ärtence ta bürin 4. Wireñüd irgen-ü sułtad 5. manu sajin 6. älinçek sajin 7. äbüge sajin 8. äçige sajin 9. aça-dur amirałdužu çola bar bögesü ojira metü

<sup>а</sup> При Абу Са'иде, малолетнем сыне и наследнике Улджэйтү, «шиитское учение, которое при Улджэйтү возвысилось до положения государственной религии, было оставлено, и на монетах снова были имена четырех правоверных халифов» (Бартольд В. В. Абу Са'ид // Сочинения. М., 1971. Т. VII. С. 481).

10. sedkzū alibar üges-ijen öčizü ičlin-ijen äsen-ü 11. belegüd-ijen ileł-dügsed-i jayu ändekün ta? Edüge 12. tñri-jin kücündür 13. bida jeke or-a sayuysan-dur uridus sajid 14. äbüge sajin 15. äčige sajin 16. aça-juban žrly žasay-i busi ülü bołyan belen žasay- 17. -san möži uridus sajid-ıya ž-a kemeıdügsen-i 18. ülü talbin anda-γayar metü sedkižü urida-qijaca ülemži 19. amraıdužu iłčın-ijen ileldün aja kemen sedkižü an buju ba 20. bida aγanar degüner mayun γaračus-un tašij-a üges-ijer 21. dor-a γočaruıačzu bülegei edüge 22. tñri-de sedkil ögdežü, 23. Temür-γayan Toytoya Cabar, Toy-a terigüten, 24. bida 25. Cıngis-γayan-u uzuγ-ud döčın tabun od-ača inaysi- 26. -da čimaduı-caysan-i edüge 27. tñri-de ibegdežü bürin aça degü žoqiıduzu naran 28. urγuγui Nangijas-un γažar-ača abun taıu dalaj-dur 29. kürtele uıus barılıdužu zamud-ijan uγayuıbai, 30. bidan-u žayur-a ken buši sedkibesü bürijer anu degere 31. ömerin bajij-a kemen üge bariıdubaj edüge 32. manu sajid 33. äbüge sajid äčige sajin aça-dur amraıduysan 34. josu tanu ker talbiγun kemezü äde Mamly Tuman γojar-i 35. ilebei tani oıan Wireñüd -ün suıtad-i bar γamtu 36. žoqiıduxu amuj kemen öčigdebei ünen-kü žoqiıduxuj-ača 37. sajin jayun aγuj edüge 38. bidan-dur ba tandur bar ülü žoqiıduxun-i 39. tñri-jin kücün dür büri-jer deger-e anu ömerin bajıγuji 40. tñri medetügej bičig manu doıuyan žayud dörben od- 41. tur moyaj žil žun-u terigün sara-jin najman 42. γayučid-ta Alijana büküj-dür bičibej’.

Перевод:

Мы, султан Улджэйту, обращаемся со словом нашим к Иридувенс (Roi de France):

Все вы, султаны народов Франкских, почему забываете вы, что, живя с давних пор в дружественных отношениях с нашим благородным прадедом, с нашим благородным дедом, с нашим благородным родителем и с нашим благородным старшим братом<sup>a</sup>; и мысля так, как если бы вы находились близко, хотя вы и были далеко, вы

<sup>a</sup> Благодаря исследованию Дж. Э. Бойла, мы можем уточнить значение термина *sayın*. *Sayın* в значении «хороший» — это устойчивый термин для обозначения покойных членов семьи (Бойл Дж. Э. Посмертный титул Бату-хана // Тюркологический сборник 2001. М., 2002. С. 30). Поэтому, скажем, выражение *sayın äčigä* следует переводить как «покойный отец», но не «благородный отец».

обменивались посольствами и поздравительными подарками, чтобы осведомляться о всяких новостях<sup>а</sup>.

Ныне, вступив на трон, мы предполагаем не изменять указов и распоряжений наших предшественников: нашего благородного прадеда, нашего благородного деда, нашего благородного родителя и нашего благородного старшего брата; не только не игнорировать договорных условий с прежними правителями провинций, которые обладали законченной организацией, но сохранять их как принятое на себя обязательство и жить (с вами) в отношениях еще более дружественных, чем прежде и так же обмениваться посольствами<sup>б</sup>.

Мы, старшие и младшие братья, из-за клеветнических речей дурных подданных потерпели много вреда<sup>с</sup>.

Ныне мы, Темур-каган<sup>д</sup>, Токтога<sup>е</sup>, Чабар<sup>г</sup>, Тога<sup>ж</sup> и другие потомки Чингис-хана, мы получили от Неба внушение, умирили, благодаря покровительству Неба, взаимные упреки (которые длились) до сего времени целых 45 лет, объединили наше государство (улус) от восхода солнца до моря Талу и приказали соединить наши почтовые сообщения.

<sup>а</sup> Перевод С. А. Козина: «Какая же ошибка может быть в том, что все вы, султаны франкских народностей, с давних пор были дружелюбны к нашим благородному Прадеду, благородному Деду, благородному Родителю и благородному Старшему Брату нашему; что вы мыслили как близкие, хотя и находились далеко; всячески передавали свои речи и взаимно обменивались послами и приветственными подношениями, — все вы».

<sup>б</sup> Перевод С. А. Козина: «Ныне мы, силою Неба вступив на великий престол, пребываем в намерении: ни в чем не изменять правительственных установлений наших предшественников — благородного Деда, благородного Родителя и благородного Старшего Брата; (равным образом) не только оставить неприкосновенными, но и блюсти как клятву договорные (их) обязательства с прежними (туземными) владетелями самоуправляющихся областей; (а также) быть со всеми и еще больше чем прежде дружелюбны и обмениваться послами. (Так мыслим) Мы».

<sup>с</sup> Перевод С. А. Козина: «Мы, старшие и младшие братья, как ведомо, впадали в низменное (пребывали внизу, культурно отставали) из-за лукавых речей дурных холопов».

<sup>д</sup> Тогон-Тэмур (храмовое имя Шунь-ди), император (1332–1368) из династии Юань.

<sup>е</sup> Токта (1291–1312), хан Улуса Джучи.

<sup>г</sup> Чапар — чагатайский хан (1301–1306).

<sup>ж</sup> Дува — соперник Чапара. О них подробнее: *Петров П. Н.* Хронология правления ханов в Чагатайском государстве в 1271–1368 гг. (по материалам нумизматических памятников) // Тюркологический сборник 2007–2008. М., 2009. С. 300–301.

Мы взаимно связаны словом, что если некогда кто-нибудь из нас будет думать иначе (т. е. будет интриговать), то все мы общими силами будем защищаться против него<sup>а</sup>.

Ныне подумавши: как пренебречь вашим обычаем жить в дружественных отношениях с нашим благородным дедом, с нашим благородный родителем и нашим благородным старшим братом, мы послали к вам Мамалага и Тумана<sup>б</sup>.

Мы осведомлены, что вы, многочисленные Франкские султаны, все живете во взаимном согласии. И поистине, что может быть лучше согласия?<sup>с</sup>

Если бы ныне кто-либо не стал жить в согласии с нами или с вами, тогда силою Неба мы будем защищаться против него, да ведает то Небо<sup>д</sup>.

Наше письмо написано в 707 году, году змеи (1305), 8-го дня последней декады 1-го летнего месяца, во время пребывания в Алиjan'-е».

Содержание письма Улджэйтү не дает никаких оснований видеть в отправителе мусульманина. В письме звучит характерное для чингизидских посланий обращение к воле Вечного Неба. В канцелярии ильхана работала группа секретарей, ответственных за переговоры

<sup>а</sup> Перевод С. А. Козина: «Ныне же — Небо внушило (такие намерения) — Мы потомки Чингиз-кагана, во главе с Темур-каганом, Тогтога, Чабар'ом и Тога, которые целых 45 лет и до сего дня причиняли друг другу обиды, ныне, вспомоществуемые Небом, совершенно примирились (как подобает) братьям; и, объединив государство, начиная от восхода солнца, от Нань-цзя'ской земли до моря Тэлю-далай, приказали связать и пути сообщения. И мы обязались между собою словом в том, что если кто-либо из нас умыслит иное, то всеми силами всех из них, (вышепоименованных) будем защищать Высшее (т. е. Небом внушенное Согласие)». По мнению С. А. Козина, «Telü ≈ Telüü Datai может относиться только к Средиземному или Черному морям, или к обоим вместе как к единому бассейну». «Нань-цзя» — «Южные Дома» (семьи, династии), т. е. Южный или собственный Китай.

<sup>б</sup> Перевод С. А. Козина: «Ныне, помышляя о том, как же можно было бы пренебречь вашим бывшим взаимным миролюбием к Нашим предкам, — благородному Деду, благородному Родителю и благородному Старшему Брату, послали Мы вот этих двоих: Мамлага и Туман'а».

<sup>с</sup> Перевод С. А. Козина: «Относительно вас, Франкских султанов, слышаны были, что и вы все намерены жить в согласии. И воистину, есть ли (другое) благо, кроме Согласия?».

<sup>д</sup> Перевод С. А. Козина: «Ныне призываем Небо в свидетели того, что силою Неба готовы всемерно защищать Высшее из них (благ) в том случае, если возникнет несогласие, будь то у Нас, или же у вас».

с христианской Европой, куда были вовлечены главы несторианской церкви. Мусульманские секретари ильханской канцелярии отвечали за переписку с мусульманскими правителями. Обычно это обстоятельство упускается из виду и ситуация рассматривается в ложном ракурсе: до и после принятия ислама.

Египетский ученый, автор последней большой энциклопедии мамлюкской эпохи Шихаб ад-дин Абу-л-Аббас Ахмед ибн Али ал-Калкашанди (1355–1418), составил руководство для канцеляристов-катибов, где сравнивает послания разных эпох: «Письма, прибывающие от великих канов из потомков Чингис-хана. Они двух родов; к первому роду относятся дела до вступления их в религию ислама, и переписка их была ни что иное, как грубости и открытые вызовы к вражде. Я не нашел [ничего ни] относительно размера листов бумаги их писем, ни относительно порядка переписки... Ко второму роду [относятся] дела после принятия ими мусульманской религии при дальнейшей [однако же] вражде между обоими государствами. В переписке соблюдался [такой] обычай, что после „басмалы“ [сначала] писалось „силою Аллаха Всевышнего“; потом, после этого, писались [слова]: „благодатью Кана фирман такого-то“, т. е. „указ [собственно: речь] такого-то“» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 295). «Само собой разумеется, — пишет Салих Закиров, — речь здесь идет о Хулагуидском Иране. Однако несомненно, что и в Золотой Орде после принятия ханами ислама все государственное делопроизводство и дипломатическая переписка значительно видоизменились как с внешней стороны, так и по содержанию. В качестве примера писем Чингисидов до и после принятия ислама ал-Калкашанди приводит письмо Хулагу, написанное им в 658 г.х. к султану ал-Малик ал-Музаффару Котузу, и письма Ахмада (Тугудара) и Газана к позднейшим египетским султанам. Действительно, письмо Хулагу резко отличается от писем Ахмада и Газана своей прямолинейностью и резкостью выражений»<sup>53</sup>.

Дискурс, в котором ал-Калкашанди рассматривает эволюцию монгольских посланий (до и после принятия ислама), держится на счастливом неведении. Если бы ал-Калкашанди было бы известно содержание и стиль письма Улджэиту королю Франции, то он с неизбежностью предложил бы более сложную схему. Исследователю С. Закирову, скорее всего, известны послание ильхана Абаги к Папе Клименту IV<sup>54</sup>, письмо Газана, адресованное Папе Бонифацию VIII, и письмо Улджэиту — Филиппу Красивому. В этих посланиях

отсутствует мусульманская риторика. Ситуация, о которой размышляет ал-Калкашанди, и вслед за ним С. Закиров, отражает лишь некий фрагмент реальной картины. Исторически более оправдано рассматривать не гомогенный ряд «мусульманских» посланий монгольских ханов, а наличный ряд параллельных посланий. Скажем, хан Узбек (1313–1341) находился в дипломатической переписке не только с султаном Египта, но и с Папой Бенедиктом XII и юаньским императором Тогон-Тэмуром (1332–1368)<sup>55</sup>. Папа римский благодарит хана Узбека за покровительство католикам: «... снисходя благосклонно на наши просьбы и увещания, с которыми мы поручили Вашей милости христиан католиков подлежащих Римской церкви, живущих в Вашей Империи, Вы усугубили относительно их Вашего Величества щедрости и милости, предоставив им свободу починять и строить по-прежнему церкви и другие церковные строения, и епископам и духовным католическим проповедовать слово Божие и совершать св. церковные таинства по обычаю и обряду св. Римской церкви, матери всех верных и учительницы»<sup>56</sup>. Из международной переписки хана Узбека и ильхана Улджэйтү следует, что они занимались реальной политикой, где средства выражения подчинены целям. И было бы странно, если бы в посланиях не использовалась надлежащая риторика. Почему не вызывает удивления следующее обстоятельство. На протяжении столетия послания золотоордынских правителей (Берке, Туда-Менгу, Ногая, Узбека) мамлюкским султанам Египта выстроены в единой тональности (*Сборник материалов*. Т. I. С. 80, 88, 91, 95, 132). Не стоит ли за этим единообразием единство литературного стиля египетских письмоводителей?

В продолжение темы обратимся к переписке ильхана Абу Са'ида с чагатайским царевичем Йасавуром. Казалось бы, они должны общаться между собой в «монгольском» стиле, однако сталкиваемся с пышным «персидским» стилем. Стоит ли полагать, что монгольская элита сменила свою идентичность? Или же высокая риторика «персидских» писем словно ширма скрывает от нас монгольскую реальность?

Контекст события таков: «В этом году (1314 г.) стали враждовать Кебек-хан и *шахзаде* Йасавур, которые принадлежали к потомкам Джагатай-хана и ревностно управляли Мавераннахром. Йасавур счел разумным переправиться через Аму́йе и поселиться в радующих [сердце] городах Хорасана. В связи с этим он направил ко двору Султан Мухаммада Худабенде одного из доверенных [слуг] с много-



численными дарами и приношениями и изъяснил [свои] намерения. Султан Мухаммад обласкал его посланца [и удостоил] безграничных милостей. Йасавуру он послал достойные подарки и предоставил ему право поселиться в тех вилайетах в любом месте, которое ему понравится. Йасавур поспешил в Бадгис и Герат и поселился в долине Кадес» (*Шараф-хан Бидлиси*, с. 58).

Через полгода после кончины ильхана Улджэйту в декабре 1316 г. чагатайский царевич Йасавур и наследник трона, двенадцатилетний Абу Са'ид (1316–1335)<sup>57</sup>, обменялись посланиями. Йасавур подтвердил договоренности с прежним ильханом и поклялся в верности новому правителю.

«Справедливый падишах Улджэйту-султан, да улучшит Аллах место Его пребывания, удостоил нас высокой чести и дорогих, несравненных даров, в том числе соглашения ради воссоединения сердец, которое *мунши*<sup>a</sup> с хорошей памятью отобразили письменно. [Но] когда стала очевидной та душераздирающая весть о происшедшем с его высочеством, покойным султаном [Улджэйту] — да осветит Аллах доказательство его чистоты и добрых дел, что тюрбан государства, [благословенная] тень султана отделилась от нас и [он] снял с чела корону страны солнца, инкрустированную драгоценными камнями, [то мы] не смогли сдержать горестные стоны. Потому что, во истину, Аллах [знает], что после [соблюдения] ритуалов поминовения, несколько дней тайком горюя, [мы от] изумления приложили головы к коленям. И соответственно тому, что „длина мысли — порождает мудрость“ — погрузились в долгие и далекие раздумья. Внезапно советник пояснил мне на ухо толкование аята „Посмотри на следы милости Аллаха, как он возродил землю после ее смерти“<sup>b</sup>, т. е. прибыли гонцы и сообщили радостную весть, что благородное дерево султана (т. е. Абу Са'ид) выросло, и взошло из-за великого горизонта и прекрасного места восхода солнца, светило страны и звезда планеты-государство. Увядшая душа и истерзанное сердце от этой новости извлекли благо, и на основе этого покорных слуг охватила чрезмерная гордость. Хвала Аллаху, повелителю миров! После этого, просьба царевича Йасавура и, в союзе с ним царевичей Лахавари и Туклук-ходжи заключается в том, что мы придерживаемся того же договора, который заключили

<sup>a</sup> *Мунши* — писарь, секретарь. По словам Мухаммада Хинду-шаха Нахчивани *мунши* должен был обладать красивым почерком, уметь сочинять стихи и быть осведомленным почти обо всех науках.

<sup>b</sup> Коран, 30:50.

с султаном [нынешнего] и загробного мира — Улджайту-султан-ага — будем крепки и не откажемся от тех обещаний: О всевышний Аллах, защити нас от заблуждений! Тому прошлому соглашению и этому вторичному [изъявлению] подданства, который заключили с его высочеством султаном Абу Са'ид-ханом, [пусть сделает] вечным Аллах его султанство, [мы] верны и тверды. В том, что мы сказали, нет обмана и уловки. Если обманем и схитрим, [то обманем] себя; осуществите изложенное желание наибов и как сказал могущественный и сильный [Аллах] в своем откровении (Коран) — и Он самый правдивый среди говорящих: „В ловушку человека с плохими намерениями попадет только ее хозяин и т. д.“<sup>а</sup>. Потому что если его высочество султан Абу Са'ид, [пусть сделает] вечной Аллах его власть, даст наставления этим нижайшим братьям и поддержит [их, то] с большим желанием перекочем. С его друзьями будем другом, а с врагами — врагом. И пусть его высочество султан султанов своими искренними и светлыми помыслами знает и верит, что

[Клянемся] воротами земли и неба,  
 Что от них [проистекает] суть того и другого.  
 [Клянемся] Богом, что всякий кто не ведает о нем —  
 Ничтожен, и нет места [в мире] тому глупцу.

Мы сердцем и душой покорны султану Абу Са'иду и связали себя ремнями услужения и единогодушия. И мы были и будем далеки от того, что душа и сердце его высочества посчитает недопустимым и неприятным. Если мы провинились в повиновении и услужении ему, [то] значит мы не из рода светлейшего падишаха, завоевателя мира Чингис-хана и покорных религии Мухаммада-посланника Аллаха».

Из ставки ильхана Абу Са'ида последовал ответ:

«Когда [от] счастливой судьбы и августейшей звезды унаследованный султанский трон стал красивее от [моего] благословенного восшествия и [мой] тайный внутренний голос обратился к милости Божьей „и Он возвеличил Нас высоким положением“ и изъявил на ухо разума мира (Абу Са'ида): „Мы даровали ему мудрость в детстве“<sup>б</sup> и служители Его (Аллаха) вечной милости накинули на наше (Абу Са'ида) величавое плечо халат вечной благосклонности, а для *дивана* закрепили за делами нашего султана [слова]: „Ты дашь великую власть тому, кому захочешь“<sup>58</sup> и „это милость Аллаха, [которую] Он

<sup>а</sup> Коран, 35:43.

<sup>б</sup> Коран. 19:12.

дарует кому хочет<sup>а</sup>, [то] все Наши блага и великолепие устремились на то, чтобы выразить во всех поступках повиновение прекрасному шахиншаху — отцу, смысл [выражения]: „Сын обрадовал своего отца“ и обосновать суть: „Свободный сын берет пример со своих отцов в ранней юности“. [Мы] продолжим путь: „Поистине у наших отцов есть своя религия и поистине мы идем по их следу“<sup>б</sup> и суть этого значения будем возвеличивать день за днем и с каждым мигом [будем] подкреплять. Особенно [будем] чисты, справедливы и единогласны с друзьями, к возлюбленным [будем] обоюдно верны, которые в выказывании признаков единодушия и правых обычаев будут обращаться к чудотворной руке и дыханию Мессии и их любовь будет крепка сообразно [смыслу]: „Любовь передается по наследству“» (Хафиз Аbru. Зайл-и Джамии ат-таварих-и Рашиди, с. 80–83).

Вслед за обменом посланиями царевич Йасавур выступил против Абу Са'ида: воспользовавшись дворцовыми неурядицами он поднял мятеж. В ходе ожесточенной войны мятежники дошли до Тебриза, а оттуда до Султани, новой столицы ильханов. Но, несмотря на эти успехи, они были разбиты.

Вернемся к посланиям, где прямо сказано, что они литературно оформлены секретарями. Перед нами образец персидской дипломатической риторики эпохи ильханов. Цель писцов — изобразить Абу Са'ида идеальным правителем. Языковой инструментарий и представления о власти в посланиях соответствуют мусульманской картине мира. Сомнительно, чтобы монголы общались между собой на таком языке и с легкостью украшали свою речь цитатами из Корана. Если же буквально воспринять эти тексты, то мы увидим в адресатах утонченных мусульманских аристократов, что, по-видимому, не соответствует реальному положению дел.

<sup>а</sup> Коран. 5:54.

<sup>б</sup> Коран. 43:22.

## ГЛАВА 5. ИЛЬХАН ГАЗАН: ИСЛАМ КАК НЕИЗБЕЖНЫЙ ВЫБОР

Ильхан Газан — единственный монгольский правитель, чья история обращения в ислам известна во всех подробностях. Столь же тщательно придворным историком Рашид-ад-дином описана деятельность ильхана по гражданскому управлению государством. Фактически, Газан первым из чингизидов в Иране взял под личный контроль функции вазирата<sup>59</sup>. Предводитель орды, ставленник кочевой аристократии занялся усовершенствованием законов, регулирующих жизнь оседлого населения. Вместе с тем, в исторических источниках отсутствует ответ на ключевой для нашего исследования вопрос: сказался ли переход ильхана в ислам на повседневной жизни Большой Орды? Собственно, был ли в силе Газан навязать шариат кочевой аристократии?

Визирь Рашид-ад-дин пишет историю правления своего господина, и касаясь темы обращения ильхана в ислам, демонстрирует тонкую психологическую рефлексию (чего и близко нет в египетских дипломатических посланиях об обращении Берке или Узбека, равно как и в насыщенном агиографическими чудесами «Чингиз-наме» Утемиш-хаджи). Агиография тяготеет к внешним эффектам (например, испытание огнем как «аргумент Бога»), в обращении же Газана нет места чудесным происшествиям, это исключительно внутренний выбор. Рашид-ад-дин излагает политическую версию события, которая именно по этой причине и подлежит историческому анализу.

«Пробыв два-три года на престоле царства, он изо дня в день все больше укреплял мусульманскую веру и со всей искренностью и преданностью заботился о соблюдении законов вероисповедания. Всем людям стало ясным и доказанным, что причиной принятия им ислама были не доводы некоторых эмиров и шейхов, а только лишь

божественное руководство на пути истинной веры, ибо установлено опытом, что редко человек, которого какой-нибудь государь или правитель насильно обращает в мусульманство, согласно его желанию остается в его вере. При удобном случае он в той же стране или в другой стране вернется к своему вероучению. Следовательно, какая нужда такому выдающемуся и могущественному государю в подобном большом деле обращать внимание на чьи-либо слова и делать [их] своим вероисповеданием или затруднять себя выбором другого вероисповедания, в особенности когда его предки завоевали все страны в пору язычества. С такими предварительными замечаниями стало ясно, что награда его в этом отношении подобна награде друга божия Авраама, 'да будет над ним милость господня'. С самого начала он благодаря божественному руководству понял заблуждение идолопоклонников, разбил своего идола и с сознательной верой стал признавать бога. Государь ислама тоже придерживался таких убеждений, но когда, несмотря на царское величие и всемогущество, он перешел от идолопоклонства в ислам, то разбил всех идолов, находившихся в Иранской земле, разрушил до основания кумирни и все храмы, не дозволенные шариатом, а всех идолопоклонников, неверных и монголов, которых числом было более песчинок, привел в мусульманскую веру, так что никого не пришлось убить» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 206).

Итак, могущественный правитель Газан мирным способом осуществил грандиозное преобразование: буддисты, христиане и монголы обрели новую веру. Стояла ли такая задача перед Газаном, и если да, то была ли она осуществима? Риторика Рашид-ад-дина скрывает суть дела. Проверим достоверность рисуемой картины на примере устойчивости практики левирата и использования государевой печати.

Если верить, вслед за Дж. С. Тримингэмом, поздним известиям, то окажется, что Рашид-ад-дин скрыл суфийскую подоплеку обращения Газана. «Ислам должен был доказать свое право на существование, — пишет Дж. С. Тримингэм, — и приспособиться к немусульманским правителям — шаманистам, буддистам или тайным христианам. Этот период таил в себе большие потенциальные возможности, но окончился он все же торжеством ислама, который сохранился в качестве господствующей религии всего региона. Роль суфизма здесь была очень значительной, но не в качестве Пути мистического познания, а благодаря святым, наделенным сверхъестественной силой, проявлявшейся даже после их смерти, исходившей от гробниц, многие из которых были воздвигнуты монгольскими правителями.

Примечательно, что два первых монгольских правителя, принявших ислам — Берке в Золотой Орде и Газан в Тебризе — предпочли найти суйфийского, а не суннитского ‘алима, перед которым они могли бы публично заявить о своей приверженности исламу. Берке, золотоордынский хан, специально отправился в Бухару, чтобы принять ислам от суфиев ордена кубрави — Сайф-ад-дина Саида ал-Бахарзи (ум. 658/1260), а Газан-хан, сын Аргуна, велел доставить шиитского суфия Садр-ад-дина Ибрахима из его ханаки в Бахрабаде (Хорасан) на пастбище в горах Эльбурса, с тем чтобы тот присутствовал как официальное лицо на церемонии 694/1295 г., во время которой хан должен был заявить не столько перед мусульманским, сколько перед монгольским миром о своем признании ислама в качестве западномонгольского культа, символа независимости Газан-хана от конфедерации пекинского Гур-хана»<sup>60</sup>.

В позднем историческом сочинении («Шараф-наме», XVI в.) обращение ильхана Газана в ислам выглядит как счастливая неизбежность, божественная милость и сбывшееся чудесное пророчество.

1294 год был бурным годом.

«В начале этого года Байду-хан б. Тарагай б. Хулагу-хан б. Тулуй-хан б. Чингис-хан выступил против Кайхату-хана, его убил и восселился вместо него на престол царствования. Через восемь месяцев против него восстал Газан-хан б. Аргун-хан в союзе с эмиром Хаджжи Наурузом, убил его и утвердился на наследственном государевом троне. В месяце ша’бане того же года, споспешествуемый божественными милостями и чудесами [его] святости прибежища пророчества, поощряемый Хаджжи Наурузом, в местечке Фирузкух в присутствии Шайх Ибрахима Хамави Газан и 80 человек из монгольских вельмож и князей удостоились чести [принятия] ислама и счастья присоединения к [истинной] вере. Язык, который всю жизнь — [ибо сказано:] „А его родители делают из него иудея или христианина“ — учился от наставника, [что] „Бог есть третий в трех“<sup>a</sup>, засвидетельствовал принадлежность к мусульманской вере словами: „Знай, что, кроме Бога, нет никого достойного поклонения“<sup>b</sup>. Убедившись в истинности [изречения]: „Мухаммад не есть отец кому-либо из вас, но он только посланник Бога и печать пророков“<sup>c</sup>, он проникся нежностью, произнося слова, свидетельствующие о единстве божьем, и вошел в число

<sup>a</sup> Коран, 5:77.

<sup>b</sup> Коран, 47:21.

<sup>c</sup> Коран, 33:40.

счастливец, [о которых сказано]: „Вы самый лучший народ из всех, какие возникали среди людей“<sup>a</sup>. Его назвали достойным именем султан Махмуд-хан, а его брата Улджайту — Султан Мухаммадом. Этот день положили считать [началом] ханской эры. Не прошло и двадцати дней его правления, как Султан Махмуд-хан Газан повелел, дабы снять благословение и покровительство господне, первого мухаррама этого года изменить государеву печать, [придав ей] вместо квадратной круглую форму, которая является самой благородной из форм. Посередине он выгравировал: „Нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммад пророк Аллаха“ — и дал указание депеши и указы начинать словами: „Всевышний Аллах“, а грамоты [на пожалование] мусульманам содержания и *сойюргалов* во всех областях сопровождать августейшей подписью“» (*Шараф-хан Бидлиси*, с. 50–51).

Сюжет о смене формы государственной печати с квадратной на круглую (с имперской на мусульманскую) — из области политической мифологии мусульманских историков. На страже квадратной формы печати стояли незыблемые имперские идеологические установки. Печать юаньского императора была квадратной. Известно, например, что новая столица Хубилая — Дайду — в плане была идеальным китайским городом, т. е. квадратом (*Марко Поло*, с. 107). Квадрат и круг древними китайскими авторами были признаны соединением Земли и Неба, ибо такой именно формой, соответственно, наделила древняя китайская традиция землю и небо. Это частный случай известной оппозиции в виде сочетания мужского и женского начал *инь-ян*. Другим ее вариантом является китайская медная монета — литой бронзовый *цзянь*, круглый, с квадратным отверстием в центре<sup>61</sup>. Послания ильханов несут на себе оттиск государственной печати в форме красного квадрата<sup>62</sup>. Красная печать носит повелевающий характер. Один пример. Во время преследования хорезмшаха в Хорасане, монголы поступали следующим образом: «Когда они приближались к какой-либо провинции, попадавшей им на пути, они посылали к ее жителям гонцов, возвещавших о появлении Чингис-хана и предупреждавших их о том, что лучше им воздержаться от войны и вражды и не отказываться признать свою покорность, и обрушивавших на них угрозы. И когда люди решали покориться, они ставили у них *шихне*, выдавали ему *алу ю тамгу* и удалялись» (*Джувайни*. I. 117).

Отказ от квадратной печати означал бы отказ ильхана Газана от власти над Большой Ордой. Если и была сделана круглая

<sup>a</sup> Коран, 3:106.

печать с *шахадой*, то она, скорее всего, прикладывалась к приказам, касающихся дел мусульманской общины. Доказательства я вижу в следующем.

Ильхан Газан и его вазир, Рашид-ад-дин, приняли ислам в 1295 г. В 1302 году ильхан Газан отправил послание Папе Бонифацию VIII. (Пергамент, тушь. Длина 97 см, ширина 24 см. Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano. Nr. A. A., Argm. I–XVIII, 1801 (3). На письме поставлены три красных квадратных печати). Преемник Газана, ильхан Улджэйтү отправил из Муганской степи послание французскому королю Филиппу Красивому (1305 год. Бумага, длина 117 см, ширина 36 см. Paris, Bibliothèque Nationale, Nr. 96–9–13). На письме поставлены три красных квадратных печати (*ал-тамга*)<sup>63</sup>. На указе ильхана Абу Са'ида от 1325 г. (бумага, длина 132,5 см, ширина 15,5 см. Иранский национальный музей, Тегеран) также видим красную печать<sup>64</sup>. На двух ильханских ярлыках Абу Са'ида — один из которых датирован 4 зикаада 730 г.х. (19 августа 1330 г.), а другой — 15 сафара 731 г.х. (28 ноября 1330 г.), выданных армянскому монастырю Мхарт в Дарашамбе, стоят квадратные печати<sup>65</sup>. Очевидно, что квадратная печать ильханов сохраняла статус государственной печати, несмотря на религиозные предпочтения правителей (так, например, Улджэйтү покровительствовал шиитам).

Поразительным выглядит политическое долголетие этого символа. В архиве Ватикана сохранилось письмо хана Гуюка папе римскому Иннокентию IV (1246 г.), написанное на длинной (1 м 12 см) и узкой (20 см) бумаге, склеенной из двух кусков<sup>66</sup>. В конце письма и на месте склейки листов имеются красные оттиски квадратной печати. На ярлыке хана Токтамышы, датированного 24 зул-л-каада 782 г.х. / 19 февраля 1381 г. (хранится: Институт восточных рукописей, СПб., шифр Д 222; № 1), также стоят два красных оттиска<sup>67</sup>.

Чагатайского хана Тармаширина (1326–1334), чье имя восходит к буддийскому прототипу имени Дхармашила («Следующий дхарме», то есть буддийскому закону), Ибн Баттута описывает как благочестивого мусульманина. Первый раз Ибн Баттута застал султана Тармаширина в мечети, затем был приглашен в шатер. У входа в шатер находились на'иб (заместитель), хаджиб и сахиб ал-алама (хранитель печати). «Они называют ее *ал-тамга*; *ал* означает 'красный', *тамга* — 'знак'» — добавляет путешественник (*Ибн Баттута*. Путешествие, с. 270).



Приведенных примеров достаточно, чтобы поставить под сомнение утверждение Шараф-хана Бидлиси об изменении государевой печати в связи с обращением Газана в ислам. В канцелярии ильхана было множество печатей, что соответствовало дифференциации законов, которые, в свою очередь, регулировали деятельность разных групп населения. Так, в 1281 г. во время посвящения в католикосы мар Ябалаха, глава несторианской церкви в Иране, получил из рук ильхана Абага печать патриархов. Ритуал отличался пышностью. Ильхан «покрыл его голову плащом, ибо его плащ был наброшен на его плечи, дал ему свое седалище (*sandali*)<sup>a</sup>, которое было небольшим тронном. Он дал ему также зонтик, по-монгольски называемый „сукор“, который открывали и держали над головой царей, цариц и их детей, чтобы ослабить силу солнца и дождя, чаще же их осеняют им, чтобы оказать им честь<sup>b</sup>. Он дал ему золотую пайдзу, которая является символом у этих царей, и обычные приказы (грамоты), что он властвует над всем, также большую печать, которая принадлежала предшествующим патриархам» (*История мар Ябалахи*, с. 75). Набор инсигний (знаков власти) демонстрировал включение католикоса в монгольскую правящую элиту. Считается, что религиозные меньшинства стали опорой ильханов во внутреннем курсе (и, прежде всего, в его важнейшем для легитимизации власти религиозном измерении)<sup>68</sup>.

Круглая печать с шахадой, о которой пишет Шараф-хан Бидлиси, скорее всего, по рангу соответствовала печати несторианского патриарха. Стремление приписать круглой печати статус государевой отвечает политическим реалиям эпохи Шараф-хана Бидлиси, но никак не эпохе Газана.

Согласно сведениям вазира Рашид-ад-дина, ситуация с печатями Газана выглядела так: «Для каждого важного дела [государь] установил [особую] тамгу. Для [ярлыков] на управление, [даваемых] знатным султанам, эмирам и меликам, и по важным делам владений — большую тамгу из яшмы, для [ярлыков, даваемых] казиям, имамам и шейхам — другую поменьше, тоже из яшмы. Для [ярлыков] по делам средней важности — большую тамгу из золота, меньше тех,

<sup>a</sup> Это было сидение для нойонов. Ибн Баттута знает это название.

<sup>b</sup> В свите ильхана Абага были зонтоносцы. Когда царевич Аргун прибыл на похороны отца, то «Бука неотлучно состоял при нем и приказал, чтобы зонтоносцы, конюшие, корчии и некоторые приближенные, которые служили лично Абагану, попрежнему постоянно находились бы при царевиче» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 99).

что из яшмы. Для [ярлыков] о выступлении [в поход] и расположении на месте войск — особую тамгу из золота с тою же установленной подписью и узором, но по окружности ее изобразили лук, булаву и саблю. <...> [Государь] сделал и малую золотую тамгу, которую проставляют на казенных и областных бератах, приемных расписках, расчетных документах и диванских грамотах, которые пишут по поводу сделок, воды и земли» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 276). О замене квадратной печати на круглую у Рашид-ад-дина нет ни слова. Квадратная печать сохраняла свое значение в ильханате и после личного обращения Газана в ислам, поскольку оставались неизменными имперские структуры повседневности, связанные с жизнью Большой Орды. Можно с уверенностью полагать, что квадратная печать была утрачена после исчезновения в Иране монгольской кочевой орды.

Когда ильхан Газан, наследник славы Чингизидов, торжественно принял ислам, это вызвало недовольство со стороны его ближайшего родственника, претендента на престол, царевича Байду. По словам Стефана Орбелиана, Байду был воспитан византийской принцессой Марией, женой ильхана Абага, в симпатии к христианству. Газан одержал победу. Положение Ясы о веротерпимости было предано забвению. Чингизиды, их эмиры и сторонники разделились по религиозному признаку. Последовала мусульманская реакция, сопровождавшаяся насилием над несторианами, буддистами и иудеями (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 165). На деле это означало, что монголы больше не контролировали ситуацию в ильханате. Обращение Газана в ислам и религиозные погромы — взаимосвязанные события, демонстрирующие роковую слабость центральной власти. Монгольская система управления рассыпалась на глазах. Нойоны поднимали мятежи, царевичи устраивали заговоры, чтобы сесть на царство. Суды и казни не спасали положения. Клевета и доносы поднялись в цене. По инерции курултай проводились в середине лунного года, но монгольские правители отдаленных от центра владений, обретя власть и могущество, отказывались являться на курултай. Только в такой ситуации для монгольских нойонов ислам на время мог стать привлекательной интегрирующей силой.

Пришли испытания и были они, по словам несторианского автора, воистину таковы, словно церковь была оставлена Богом: «Один из эмиров, по имени Навруз, который не боялся Бога, осмелился и послал письма через посланцев, которые полетели в четыре стороны, подвластные этому государству, с тем чтобы церкви были разруше-

ны, чтобы алтари были разбиты, таинства прекратились, песнопения и перезвоны замолкли, а главы христиан с главами иудейских синагог и их знатные были убиты» (*История мар Ябалахи*, с. 101). Если в этом проявлялось единство монгольской элиты с иранскими подданными, то значит, что для элиты наступил последний час.

Эмир Навруз, сторонник Газана и начальник авангарда его войск во время борьбы с Байду, был казнен по приказу Газана 14 августа 1297 г. После этого были запрещены гонения на несториан (*История мар Ябалахи*, с. 105–107). В июле 1298 г. чернь Тебриза разрушила оставшиеся церкви. Газан-хан приказал наказать мятежников (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 179). Инициатива религиозной вакханалии исходила от «партии ислама» из окружения Газана. Однако армяне восприняли перемены в религиозной политике как начинание самого ильхана: «Газан начал жестоко преследовать церковь, а благочестивый Гетум отправился в эти горестные времена на восток и утихомирил его» (*Армянские источники*, с. 84). Приведенные свидетельства показывают, что наступление шариата не осталось незамеченным. При хане Узбеке об акциях религиозного насилия, инициированных властью, неизвестно<sup>а</sup>. Если в Золотой Орде при Узбеке, действительно, ислам был объявлен «государственной религией», как объяснить отсутствие реакции со стороны венецианцев и генуэзцев, пытавшихся закрепиться в Причерноморье?

<sup>а</sup> Попытка примирить известия мусульманских источников с тем, что мы знаем о кровавых методах захвата власти тем или иным Чингизидом, приводит исследователей к поразительным суждениям. Так, Р. Ю. Почекаев, строго следуя букве источников, полагает, что хан Узбек развернул массовые репрессии против кочевой аристократии за то, что та отказалась принять ислам. Вместе с Чингизидами и ордынскими сановниками были уничтожены буддисты и священнослужители других конфессий, см.: *Почекаев Р. Ю. Цари Ордынские. Биографии ханов и правителей Золотой Орды*. СПб., 2010. С. 90–91. Возникает вопрос: Узбек, ставленник кочевой аристократии, развернул репрессии против кочевой аристократии во славу ислама? Спрашивается, на какую силу он опирался? Видимо, на неизвестную нам армию правоверных. Р. Ю. Почекаев, вслед за средневековыми мусульманскими авторами, смешивает две темы: борьбу за трон и мистические ожидания мусульман. На мой взгляд, не стоит борьбу кланов за власть выдавать за кровавый итог «диспута о вере». Однако, и сам Р. Ю. Почекаев, не замечая противоречия, тут же пишет: «Узбек мстил родичам не столько за инакомыслие в вопросах веры, сколько за то, что многие Чингизиды в свое время не слишком-то активно поддержали его, когда он еще только боролся за власть и едва не стал жертвой заговора. Совершенно очевидно, что торжество ислама было только поводом (возможно, даже преувеличенным мусульманскими историками Египта и Сирии, из сочинений которых

Вернемся к событиям в Иране. Согласно несторианскому жизнеописанию мар Ябалахи, вышел указ, обязывающий несториан носить пояса и выплачивать специальный налог. «Арабы не прекращали зла и досаждали христианам, как они это делали во все времена. Один из них, по имени Насреддин, стал господином дивана; он получил приказ царя, чтобы христиане платили *гезиту*<sup>а</sup> и, когда ходят по улицам, носили бы кушаки<sup>б</sup>. И это зло было тяжелее всех других зол. Многие были убиты в городе мира (Багдаде). С них требовали безжалостно гезиту, то есть подушную подать, и заставляли перепоясываться поясами. Если говорить правду, это была не подать, но полное ограбление. Когда они (христиане) ходили по улицам и у домов, их оскорбляли, над ними смеялись и издевались, говоря: „Смотрите, на что вы похожи с этими кушаками, о несчастные?!“ И не было ни одного оскорбления, которого они не нанесли бы им, пока Бог не сжалился над ними, не облегчил им всякую тяготу и не удалил от них испытания, которые постигли их со всех сторон» (*История мар Ябалахи*, с. 114). На исходе монгольского владычества в мусульманской Персии несториане получили роль, сходную с ролью евреев в католической Европе.

Свидетельство несторианского историка показывает, как на деле выглядело провозглашение ислама государственной религией. В исламских странах подушная подать — *джизья* — взималась только с немусульман, а именно с христиан, иудеев, зороастрийцев и индуистов<sup>с</sup>. В XIII столетии монгольское завоевание, поставившее на место

мы узнаем об этих событиях». Религиозные войны между Чингизидами — это невоплотимая мечта мусульманских политиков Египта. Монголам был неведом энтузиазм религиозной войны. Ни репрессии во славу ислама, ни запоздалая на восемь лет месть не были движущими мотивами Узбека. Он уничтожал реальных и потенциальных соперников в борьбе за трон. Буддисты не входили в группу риска.

<sup>а</sup> *Джизья*, подушная подать.

<sup>б</sup> Ограничения для христиан в мусульманских государствах восходят к так называемым «Предписаниям Омара». Согласно этим правилам христианам следовало отличаться одеждой от мусульман, см.: *Большаков О. Г.* История Халифата. Эпоха великих завоеваний (633–656). М., 1993. Т. II. С. 73.

<sup>с</sup> По сведениям паломника из Флоренции, Лионардо ди Никколо Фрескобальди, ситуация с налогами в Каире в 1384 г. выглядела так: «Держава у Султана величайшая... Сарацины его царства платят установленные подати, и сверх того нет на них никакого налога. Но иудеи и христиане всех колен должны платить кроме уставного каждый год, то есть каждые тринадцать лунных месяцев, по одному дукату с души» (*Записки итальянцев*, с. 31).

мусульманского права «Великую Ясу» Чингис-хана, резко нарушило этот порядок: монголы отменили налог на иноверцев в мусульманских странах. За развитием темы проследил И. П. Петрушевский:

«После монгольского завоевания при ханах-язычниках взимание *джизьи* прекратилось, вместо того стали взимать поголовную подать (*купчур, сар-шумар*) со всех ра'ийатов вообще, независимо от религии. После принятия ильханской фамилией ислама при Газан-хане взимание *джизьи* с иноверцев было восстановлено (1295 г.). Но Газан-хан, хотя и ревностный мусульманин, нуждался в поддержке христианских (армянских и грузинских) феодалов, поскольку их ополчения оказывали большую помощь Хулагуидам в войне с мамлюками Египта за обладание Сирией и Палестиной. Да и среди самой монгольской знати влияние христианского элемента (Иринчин<sup>а</sup> и другие эмиры монгольского племени кераитов, как известно, исповедовавшего христианство несторианского толка еще с начала XI в.) при дворе ильхана было еще значительно. Видимо, в связи с этим *джизья* была вскоре снова отменена Газан-ханом (март 1296 г.) после ходатайства несторианского патриарха мар Ябалаха III. Но при Олджэйтү-хане *джизья* была еще раз восстановлена (1306 г.), на это раз уже окончательно<sup>б</sup>. После подавления восстания эмиров Курмиши, Иринчина и других (1319 г.), в котором приняли участие кераитские эмиры, христианский элемент в среде монгольской знати утратил всякое значение, и об отмене *джизьи* уже не могло быть и речи»<sup>69</sup>.

Увлеченный победой шариата Рашид-ад-дин в одном из писем утверждает труднообъяснимые вещи, мол, и Венеция стала платить

<sup>а</sup> В детстве Улджэйтү был крещен, его мать Аргау-хатун была христианкой, но потом он перешел в ислам. В жизнеописании мар Ябалаха говорится о встрече с Улджэйтү и крушении всех надежд несториан: «Когда прибыл мар католикос к нему, он дважды встретился с ним, тот почтил его, но не от сердца, а в силу приличия он был только любезен. Ибо он сильной рукой и мощным плечом во всем поддерживал агарян (мусульман): подарками, приказами, почестями, постройкой мечетей. От этого они попирали церковников. Их злоба шла дальше и усиливалась, так что они нашептали в уши царя Улгаитү, что они захватят монастырь, который построил католикос, и церковь города Тебриза сделают мечетью, а вакф или мульки ее станут принадлежать мечети. Это было почти что осуществлено, если бы не помощь божия и божественная милость не пробудила бдительности высококого эмира Ириндина, да будет бережена его жизнь, дядя царя, который удержал их бесстыдство и запретил их наглость. Если бы не это, и монастырь, что построил католикос, они бы захватили» (*История мар Ябалахи*, с. 121).

<sup>б</sup> Согласно сирийскому источнику, отмена *джизьи* имела место и в 1308 г. (*История мар Ябалахи*, с. 123).

джизью ильханам: «Все садры и знать европейских полуостровов, таких, как Стамбул, Бундук (Венеция) и другие, вносят *харадж* и *джизию* подобно тому, как они давали [их] халифам Аббасидам — Харун ар-Рашиду, Мамуну, Му'тасиму, Васику и Мутаваккилю, и установили, что каждый год без задержки и промедления они посылают *харадж* и *джизью* в столицу Тебриз» (*Рашид-ад-дин*. Переписка. № 34).

И вновь, сопоставляя религиозную политику монголов в Золотой Орде и Иране, зададим вопрос: собирал ли «мусульманин» Узбек джизью с христиан, живших в Сарае, Хорезме, Маджаре, Солхате? Если да, то почему об этом молчат венецианские и генуэзские источники? Если бы Узбек, действительно, ввел такой налог, то собеседники Ибн Баттуты непременно отметили бы этот факт. Скорее всего, джизья в Золотой Орде не собиралась. Декларативные заявления египетских дипломатов о торжестве ислама не находят подтверждения в структурах повседневности Золотой Орды. И с этим обстоятельством следует считаться. За «торжество ислама» мусульманские дипломаты выдавали обычную практику покровительства той или иной религиозной общине.

Имперские законы действовали в Иране шестьдесят лет (условно говоря, три поколения) и не смогли придать необратимый характер ситуации с религиозными правами меньшинств. Наоборот, с ослаблением власти монголов несториане Ирана, возвысившиеся было при ильханах, потерпели серьезный урон. Для того чтобы оценить масштаб перемен, напомним распоряжение каана Мунке (1251–1259), в изложении Джувайни, об освобождении от налогов духовенства всех религий, представленных на территории Монгольской империи. «Каждый должен платить сообразно своему положению и возможностям определенную для него сумму согласно расчету за исключением тех, которые были освобождены от налоговых тягот распоряжением Чингис-хана и каана, т. е. из мусульман это были великие сайиды и превосходные имамы, а из христиан, которых они называют аркаунами<sup>а</sup> — монахи и ученые, а из идолопоклонников — священники, которых они называют *тойин*<sup>б</sup> — знаменитые тойины, а также те из представителей всех этих людей, что были в преклонных годах и не могли более зарабатывать на жизнь. Евреи услышали об этом распоряжении и, поскольку в нем ничего не говорилось о них, они были

<sup>а</sup> *Аркауны* — монгольское название христиан, здесь несторианское духовенство.

<sup>б</sup> *Toyin* — 'буддийский монах', кит. *tao-jên*.

сильно раздражены и раздосадованы, и они были смущены и озадачены и запустили в свои бороды руки замешательства» (*Джувайни*. III. 77).

Вардан Арвелци утверждает, что Яса Чингис-хана состояла в следующем: «Не лгать; не красть; не иметь сообщения с женою другого; любить друг друга, как самого себя; не поносить и даже не уметь ругаться; щадить добровольно покорившиеся земли и города; так называемые дома Бога [храмы], его служителей, кто бы они ни были — щадить, оставлять свободными от налогов и почитать их» (*Вардан Арвелци*, с. 160). Из этого списка только два последних положения относятся к Ясе, остальное регулировалось обычным правом. В «Трактате о государственных финансах» Насир ад-дина Туси, написанного по приказу ильхана Хулагу, сказано: «Теперь также не взимают [налогов] по повелению Ясы с [людей] пяти разрядов: во-первых, с тарханов, людей которым государь пожаловал [титул] тархана, ученых [мусульманских богословов] и аркаунов; во-вторых, со стариков; в-третьих, с немощных и инвалидов; в-четвертых, с бедных; в-пятых, с детей»<sup>70</sup>.

Вот как это выглядело на практике. После смерти ильхана Аргуна в 1289 г. на престол возвели Гейхату. «Вселенная была умиротворена, смятение бежало и притаилось, воссиял свет правосудия и обнаружился, потому что благословенный царь Кайкату не уклонился от пути своих отцов. Он дал каждому из представителей религий официальное положение и почтил глав всех учений (догм) — христиан, арабов, евреев и язычников. Он был нелицеприятен к людям и не колебался и не уклонялся от правосудия, так как золото в его глазах считалось за навоз. Не было предела его раздачам и не прекращались его подарки. Ибо каждый, кто у него просил, получал, как сказано, и искавший — находил, и опыт показал, что это было действительно так» (*История мар Ябалахи*, с. 97). Ключевое слово здесь: «не уклонился от пути своих отцов». В отношении христиан, мусульман и буддистов (названных несторианским историком язычниками) Гейхату следовал Ясе. Продолжим цитату, чтобы узнать, в чем заключались раздачи и подарки: «В день праздника памяти святой госпожи Мариам, — да будут ее молитвы с миром! — который бывает в середине месяца аб, он вошел в церковь, поставленную Докуз-хатун<sup>а</sup>

<sup>а</sup> Докуз-хатун, из рода керейтов, была женой Тулуя, а затем первой женой его сына Хулагу. Она умерла 17 июня 1265 г. Будучи несторианкой, она поддерживала христиан.

в благословенном лагере. Тогда они находились на горе, называемой Алатаг<sup>а</sup>. Когда отец наш католикос совершил таинство, царь весьма порадовался и веселился; он дал католикосу подарок — 20 000 динаров и девять богатых *дебаге*<sup>б</sup>. Собрались в тот день царевичи и царевны, эмиры, знатные и войска. И достигла святая кафолическая церковь прежней, даже больше прежней славы. Осмелели сердцем христиане и укрепились, когда они узнали помыслы победоносного царя» (*История мар Ябалахи*, с. 97). После насильственной смерти Гейхату в марте 1295 г. и краткого правления Байду, на престол был возведен Газан, который ввел налог на иноверцев. Несториане, получавшие щедрые дары из рук правителя, в одночасье утратили все привилегии. Возвращение религиозных законов в сферу государственного права всегда влечет ограничения для иноверцев. Такого рода факты и есть надежный показатель обретения исламом статуса «государственной религии». Однако даже для Ирана картина не столь проста. Социальная матрица ильханата, кроме несторианских городских общин, включала Большую Орду. Распространялись ли на кочевую орду предписания ислама? Рашид-ад-дин обходит эту тему молчанием.

Шариат активно вторгнулся в сферу внутренней политики ильханата, сужая действие Ясы. Идея о небесном мандате Чингис-хана на правление земной империй без границ сменилась мусульманской государственной идеей установления порядка в отдельной стране — Персии. Притязания ильханов пришли в соответствие с реальным положением дел.

Единственное, что осталось в силе, так это монгольский обычай левирата, предписывавший сыну жениться на женах покойного отца, что шло в разрез с шариатом. Знатоки мусульманского закона нашли выход из трудной ситуации: поскольку невеста Газан-хана тоже перешла в ислам, то ее прежний, языческий брак был объявлен недей-

<sup>а</sup> *Алатаг* — область Гарни, севернее озера Ван, летняя ставка, возведенная ильханом Хулагу.<sup>1</sup> Алатаг был буддийским религиозным центром Ильханата.

<sup>б</sup> *Дебаге* — парчовые одежды (араб. *дибадж*). Согласно монгольской традиции, почетный подарок включал девять предметов. См. также: *Вайнер И. С., Загидуллин А. А.* О происхождении почитания числа 9 // Вопросы истории, филологии и педагогики. Казань, 1967. Вып. 2; *Жуковская Н. Л.* Число в монгольской культуре // Археология, этнография и антропология Монголии. Новосибирск, 1987. С. 251–252; *Бакаева Э. П.* О символике числа «девять» в культуре калмыков // VI съезд востоковедов России, г. Улан-Удэ, 17–21 октября 2008 г. Улан-Удэ, 2008. С. 7–9.



ствительным. Воистину, наступила эпоха полного обновления. Газан-хан «сочетался браком с Булуган-хатун по мусульманскому закону, хотя она и была супругою его отца Аргун-хана. Однако поскольку они сошлись вопреки [мусульманской] вере, то хатун-мусульманка по закону шариата подходила для этого брака, и он [Газан-хан] счастливо и радостно сыграл с нею свадьбу» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 166). Поразительный выверт мусульманских юристов: прежний брак Булуган-хатун был объявлен несуществовавшим, поскольку был совершен по монгольским обычаям. Приняв ислам, Газан и Булуган-хатун, вдова его отца, начали жизнь с чистого листа. Шариат отказывал в праве на существование монгольским обычаям, проводилась твердая граница между мусульманскими и монгольскими предписаниями, а о компромиссах и заимствованиях и речи не было. На деле же, на страже левирата стояли традиции кочевой орды, военной опоры власти ильхана. Когда Газан принял ислам, мамлюки Египта в борьбе с ильханами утратили серьезный аргумент защитников истинной веры. Чтобы поставить под сомнение искренность обращения Газан-хана, ал-Сафади подчеркивает преданность хана Ясе, уважение к монгольским обычаям, в частности женитьбу на Булуган-хатун, поскольку такая практика находилась в противоречии с шариатом<sup>71</sup>.

Аналогичный случай имел место в Золотой Орде. Согласно сведениям из летописи Ибн Дукмака, хан Узбек женился на Байалун-хатун, вдове своего отца Тогрылджи<sup>а</sup>; она помогла Узбеку вступить на престол. Мусульманский правовед 'Имад-ад-дин, исполненный собственной значимости, «разрешил ему это от себя на том основании, что отец его (Узбека) был неверный, вследствие чего брак его был преступен. Тогда он взял ее себе» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 242–243). Начнем с того, что такой брак был преступен только в системе шариата. Традициями кочевой орды он был предписан, что и было отмечено Бенедиктом Поляком в 1247 г.: «После смерти отца берут в жены мачеху и вдову брата [берет в жены] младший брат или [другой] родственник» (НТ, § 49). Этому же обычаю монголы попыта-

<sup>71</sup> В «Чингиз-наме» Утемиш-хаджи говорится о Тогруле и жене его, Келин-Байалин (Байалун), которая была матерью хана Узбека (*Утемиш-хаджи*, с. 102). А в комментарии М. Х. Абусейтовой сказано, что упомянутая Байалун была византийской принцессой и последовательно становилась женой Токты, затем Бачкыр Ток-Буги и, наконец, Узбека. Ни то, ни другое неверно. Байалун не была матерью Узбека. Византийская же принцесса — это дочь императора Андроника III, ставшая третьей женой Узбека, и получившая имя Байалунь в честь Баялунь-хатуни (Старшей).

лись заставить следовать и некоторых русских князей. По сведениям францисканцев, они принудили младшего брата князя Андрея<sup>а</sup>, убитого ими по ложному обвинению, взять в жены вдову брата, уложив их на одно ложе (ЛТ, III. 6; НТ, § 42). Этот отрок вместе с вдовой брата явился к Батыю с намерением упротить его не отнимать у них наследственных земель. Об обычае левирата у монголов сообщает и Марко Поло: «Женятся они на двоюродных сестрах; умрет отец, старший сын женится на отцовой жене, коли она ему не мать; по смерти брата на его жене» (*Марко Поло*, с. 88).

Орда жила по своим правилам, левират назывался «отцовским законом». Вот что говорится в памятке о женах ильхана Хулагу: «Имена тех, которые известны, как тех, что достались ему по отцовскому ясаку, так и тех, что он сам засватал, следующие: старшая его жена — Докуз-хатун [принадлежащая] к кости керейт, дочь Уйку сына Онг-хана. Так как она была женою отца [Хулагу-хана], то она была старше других жен, хотя некоторых он и посватал за себя раньше нее» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 17–18). Ильхан Аргун имел много жен и наложниц, пятая из них — старшая Булуган-хатун<sup>б</sup>, которая была женой его отца, хана Абага; «затем из наложниц он взял

<sup>а</sup> Как показал А. Насонов, причина смерти князя Андрея заключалась в том, что Батый, идя навстречу пожеланиям владимирского князя Ярослава, приказал казнить всех черниговских князей, см.: *Насонов А.* Монголы и Русь. М.; Л., 1940. С. 27. Он же указал на русский источник, Тверской свод XV в., в составе Рогожской летописи, подтверждающий сведения францисканцев об убийстве Андрея Мстиславовича (ПСРЛ. Т. XV. С. 31).

<sup>б</sup> С этой царицей связана история, проливающая свет на систему предписанных браков у монголов. После смерти Булуган-хатун в 1286 г., ильхан отправил послов в Монголию, чтобы они привезли ему в жены девушку из этого же рода (баяут). Марко Поло был в числе послов, которые привезли невесту в Иран в 1293 г. Вот что он говорит: «Случилось, что Болгара (Булуган), жена Аргона, восточного владетеля, умерла; завещала она, чтобы наследницей ей и женой Аргона стала кто-либо из ее же роду. Выбрал Аргон трех своих князей Улятая, Апуска, да третьего Кожа и со многими провожатыми послал их к великому хану за невестой из того же самого роду, как и его жена, что померла» (*Марко Поло*, с. 52). Послы с невестой прибыли в Иран уже после смерти Аргуна. Она стала женой ильхана Газана. Имя ее — Кокечи-хатун. Встреча произошла в Хорасане. «В городе Абхаре им повстречались чиновник и толпа гонцов, которых Аргун-хан посылал на служение к каану, для того чтобы привезти одну из родственниц старшей Булуган-хатун и посадить вместо нее. Они привезли Кокечин-хатун с другими достойными царей диковинками из Китая и Чина. Газан-хан там остановился и взял Кокечин-хатун [себе в жены]. По окончании свадебного дела, он из тех диковинок послал одного тигра и еще кое-что на служение к Гейхату» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 154). Кокечин-хатун передала ставку Докуз-хатун. Напомню, что Докуз-хатун была старшей женой перво-

наложницу отца Тудай-хатун и посадил ее на место Мертей-хатун. И еще Култаг-эгэчи, некую Кутуй дочь Кутлуг-Букая, сына Хусейнаги, и Эргэнэ-эгэчи, которая раньше была наложницей Абага-хана» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 112). У ильхана Гейхату была наложница, которую после его смерти взял его сын Алафранг. Подобных примеров множество. Вот они, структуры повседневности, определяющие поведение монголов. В этом контексте реплика Ибн Дукмака о преступности левирата не имеет никакой исторической ценности, разве что лишней раз показывает несовпадение культурных стереотипов. Вместе с тем, она свидетельствует о наличии непроницаемой для шариата сферы жизни — обычаев и установлений кочевой орды<sup>72</sup>.

Оба случая (браки Газана и Узбека) надо поставить в широкий контекст, поскольку, на мой взгляд, монгольские ханы не нуждались в оправдании со стороны мусульманских правоведов. Референтной группой для хана была кочевая аристократия. В империи различные группы руководствовались разными законами. Вот как выглядела ситуация в Китае под монгольским правлением. Право и суд были фрагментарны.

«Правительство Юань проводило грань различия между монголами, центральноазиатами (*сэму*), ханьцами (*хань жень*) — термин, который включал не только северных китайцев, но и чжурчжэней, киданей, бохайцев и других, короче говоря, все группы населения в бывшем государстве Цзинь — а также южными китайцами, называемыми *маньцзы*, т. е. жителями аннексированного бывшего государства Сун. Китайское право, как правило, использовалось для китайцев, тогда как к монголам и центральноазиатам применялись их собственные правовые традиции. Кодекс „Тайхэ“ Цзинь оставался в силе до его официальной отмены в 1271 г. Как и во времена предыдущих династий, судопроизводство было разным в зависимости от национальности. Левират — обычай, согласно которому вдова умершего брата могла (и должна была) выйти замуж за живого брата, был, в принципе, противозаконным для китайца, но обычным для монгола<sup>73</sup>. Разнообразие правовых положений отражалось во множестве специальных судов противоположных китайской правовой

---

го ильхана, Хулагу. Таким образом, семья сохраняла контроль над главными ставками. Не в этом ли кроется секрет брачных обычаев? См.: Головачев В. Ц. Система предписанных браков и ее влияние на средневековое государство и общественный строй монголов // IX Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, 8–12 августа 2006 г.). Доклады российских ученых. М., 2006. С. 32–33.

системе, которая включала все и обнаруживала тенденцию к однородности и для всего населения независимо от происхождения. Например, Главное бюро по делам императорского клана (*да цзенчжэн фу*) после 1272 г. имело юрисдикцию только над монголами. Дела, касающиеся центральноазиатов, решались на высшем уровне, в Бюро по опеке (*духу фу*). <...> Другой важной характеристикой законов Юань было учреждение специальных смешанных судов для профессиональных групп, в том числе военных. На местном уровне дела, вовлекающие представителей буддийского или даоистского духовенства, сначала рассматривались главным монахом, если правонарушителем был младший монах. Более серьезные правонарушения (грабеж, мошенничество, убийства, сексуальные преступления) подпадали под юрисдикцию гражданских властей (указ 1313 г.). Менее серьезные разногласия между мирянами и монахами должны были разрешаться главным монахом и гражданским мандарином в совместном суде»<sup>74</sup>.

Противостояние Империи и Ислама не сводится к абсолютному доминированию Ясы или шариата. Автономия шариата в мусульманских странах, включенных в Монгольскую империю, гарантировалась Ясой. В таком случае под исламизацией монголов Золотой Орды или Ильханата следует понимать проникновение ислама в кочевую среду, а вовсе не исламизацию имперских городов или органов гражданского управления (вазирата), которые по определению были представлены мусульманами.

## ГЛАВА 6. МЕЖДУ ЕВАНГЕЛИЕМ И КОРАНОМ

Вазир и историк Рашид-ад-дин показывает блеск и величие буддистов при ильханах, чтобы на этом фоне оттенить внутреннее прозрение Газана, который воспитывался как буддист, а став правителем, принял ислам. Напомню, при дворе ильханов одновременно с буддистами находились несториане, яковиты, суфии и шейхи. Что на деле означала смена ближнего религиозного окружения? И почему никто не пишет о победе буддизма в Иране в правление ильханов Абага и Аргуна, а известия об обращении Газана трактуются как победа ислама? В поисках ответа обратимся к свидетельствам современников, которые очевидным образом не способны обрисовать имперский феномен встречи языков и культур. Но начнем со свидетельства Рашид-ад-дина о буддийском воспитании Газана.

«Да не останется скрытым от живущих на свете, что когда государь ислама, 'да укрепится навеки его царство', был в детском возрасте, то его содержал при себе его дед Абага-хан, заботился [о нем] и оберегал. [Абага-хан] приставил к нему и назначил учителями бахшиев-идолопоклонников, и вследствие этого это [их] учение внутри него утвердилось, в особенности потому, что верованием его предков было это же учение, и они следовали его пути. Идолопоклонство, которое было полностью устранено с начала ислама во всех краях, где его исповедывали, в их пору снова появилось. Эта община [идолопоклонников] окрепла, с полным почетом и уважением доставила из Индии, Кашмира, Китая и Уйгурии бахшиев, строила повсюду кумирни и расходовала на это огромные богатства. Дело их вероучения чрезвычайно расцвело, как воочию все наблюдали. Государь ислама постоянно находился вместе с бахшиями в кумирне, изучал [их] вероисповедание, и день ото дня склонность его к этому предмету возрастала и убеждения в этом отношении крепились. Когда Абага-хан умер и его [Газан-хана] отец Аргун-хан отправил его управлять и предводительствовать войсками в Хорасане, он в городе

Хабушане соорудил внушительные кумирни, и большая часть времени у него проходила в беседах, еде с бахшиями в тех кумирнях.

Твердость убеждений, которая у него была в этом учении, и преклонение перед идолами были неописуемы до той поры, пока Байду не захватил царства и он [Газан-хан] не приступил к его завоеванию. Поскольку Всевышний Бог predetermined его счастье и предназначил, чтобы царство и владычество принадлежали ему, чтобы он с помощью и споспешествованием господним явил миру следы справедливости и правосудия, поправил расстроившиеся дела, благоустроил опустошенные владения, а укрепление веры ислама и преуспевание дел шариата и постановлений находились бы в его руках, и ни он, ни обитатели сего мира об этом не ведали, то внезапно в это самое время по превеликой милости Господней в чистую грудь его снизошел свет руководства на пути истинной веры. Он ступил благословенной стопой в круг ислама, рукой ухватился за крепкую вервь исповедания истинной веры и отдал распоряжение об уничтожении исповедания ложных вероучений» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 204).

Расхождения между ранними и поздними источниками (см. выше, главу 5) нельзя отнести к области парадоксов. Переписывание истории — это неизбежное явление. Сложнее объяснить несовпадения оценок по религиозной шкале исторических персонажей в источниках одной эпохи. На один из таких парадоксов обратил внимание византист Д. А. Коробейников<sup>75</sup>. Ильхан Газан, публично объявивший о своем обращении в ислам, в «Истории» Георгия Пахимера назван христианином. С учетом свидетельства Рашид-ад-дина о буддийском воспитании Газана ситуация выглядит куда сложнее. Надо полагать, что Газан, будучи молодым человеком 24 лет, разделял буддийские представления о мире. Один из его предшественников, царевич Текудер, в молодости был крещен под именем Николай, но позже попал под влияние суфиев (правил под мусульманским именем Ахмад в 1282–1284 гг.). Биографии чингизидов не укладываются в простые рамки ожидаемых ролей.

Вот свидетельство Георгия Пахимера: «Итак, Газан, хан восточных татар<sup>a</sup>, свершив в течение шести лет многое достойное памяти, окончил жизнь в возрасте тридцати пяти лет. Вместе [с ним] у всех погибла надежда на него, и опасности увеличились повсюду, и особенно возле Филадельфии, [на которую] нападали гермианцы<sup>b</sup>. И ведь

<sup>a</sup> В тексте «тохары», под которыми Пахимер имеет в виду монголов, — прим. Д. К.

<sup>b</sup> Имеются в виду войска Якуба I Алишера (1294–1325?) Гермиан-бея, — прим. Д. К.

он (здесь я расскажу немного [о нем] в повествовании), вступив на царство, [сначала] обратил свой взор на [пример] известного Кира и Дария, — о них же издревле рассказывают, что они были подвержены сладкой роскоши, — [он] воспользовался ей и украсил себя величием царства. Впоследствии он, обратившись к примеру Александра, победителя Дария, более всего возлюбил его деяния. Ради этого он сам решил быть справедливым и равным образом возжелал славу доблестных дел где бы то ни было. Поэтому-то он гордился большим количеством щитоносцев, охотнее же против врагов использовал иви-ров, являющихся наиболее благородными из этого народа, по большей части из числа христиан, чистых и безукоризненных в предмете поклонения<sup>a</sup>. По этой причине, познав крест, являющийся победным знаком христиан, он возглавил крайний отряд своих щитоносцев на врагов и доставил многочисленные опасности султану арабов<sup>b</sup>, так что он атаковал Солим<sup>c</sup> вместе со святынями и [некоторое время] пребывал вблизи, более всего из-за Гроба Жизнеподателя, угождая ивирам»<sup>76</sup>.

«В этом пассаже не было бы ничего примечательного, — пишет Д. А. Коробейников, — если бы не одно обстоятельство: ильхан Газан был вторым, после Ахмада (1281–1284), мусульманским ильханом Ирана, при котором, по словам Б. Шпулера, произошла „внезапная и необратимая катастрофа для христианства“<sup>77</sup>. Именно при Газане держава ильханов становится мусульманской и остается таковой вплоть до своего падения в 1335 г. Кроме того, при вступлении Газана на престол, который он отнял у своего родича Байду (1295), развернулось жесточайшее преследование христиан, зафиксированное сирийскими, персидскими, грузинскими и армянскими источниками. Тем не менее Пахимер нашел возможным написать о мусульманском правителе, что он „познал крест“, — заявление неординарное, больше нигде не повторяющееся»<sup>78</sup>.

Вопрос исследователю: что в содержательном плане означает утверждение — держава ильханов стала мусульманской? Весь Ближ-

<sup>a</sup> Отряд грузинских войск под начальством царя Вахтанга III (1302–1308) участвовал в кампаниях ильхана Газана против мамлюков, в том числе в первом, самом удачном для монголов, походе (март 1299 – 8 января 1300 г.), во время которого войска Газана взяли Дамаск и почти дошли до окрестностей Иерусалима, — прим. Д. К.

<sup>b</sup> Т. е. мамлюкскому султану ан-Насир Насир ад-дин Мухаммаду (1294–1295, 1299–1309, 1309–1340), — прим. Д. К.

<sup>c</sup> Солим, имеется в виду Иерусалим, — прим. Д. К.

ний и Средний Восток (включая Иран, арабский Ирак и восточную часть Малой Азии) были мусульманскими со времен первых халифов. Монголы, завоевав эти территории, войну исламу не объявляли. Казнив багдадского халифа, они не закрыли мечети и не насаждали новые культы. Далее, ильханы контролировали Грузию, Конийский султанат, Киликийское царство, Трапезунд, — эти государства тоже стали частью «мусульманской державы», как и Большая Орда<sup>а</sup> ильхана? Видимо, следует внести ясность в этот вопрос. При Газане на традиционно мусульманских территориях было отменено действие некоторых имперских законов, в частности, отменен равный статус всех конфессий (несториан заставили платить *джизью*). О победе шариата ни в Грузии, ни в Киликийской Армении и не речи не было. На мой взгляд, единственный занимательный вопрос в этой ситуации может звучать так: личное обращение Газана привело ли к сужению его функций как «универсального» правителя? В этом частном случае мы вновь возвращаемся к теме «Империя и Ислам». Готов ли был Газан отказаться от имперских амбиций, реализация которых предполагала религиозный суверенитет князей в обмен на политическую лояльность? В этой системе координат для монгольского хана, даже если он обратился в ислам, «познать крест» означало проведение прежней политики. То, что кажется неординарным с позиции христианских и мусульманских писателей, для монголов было обычным делом. Мусульманский правитель, «познавший крест» — это метафорическая ловушка, фантом, мнимый парадокс.

Тем не менее, посмотрим, какие аргументы находит Д. А. Коробейников в защиту Георгия Пахимера, писавшего в хвалебном тоне об ильхане Газане. Во-первых, полагает исследователь, гонения, обрушившиеся на христиан во время междоусобной борьбы в 1295 г., не были санкционированы официально. Основной удар был направлен против буддистов и язычников-шаманистов. Против христиан стихийно выступило мусульманское население городов (Багдада, Мосула, Хамадана, Мараги, Табриза), а приказ о разрушении церквей отдал эмир Навруз, одно из самых доверенных лиц Газана. «С его казнью 14 августа 1297 г. в основном прекратились и гонения. Газан вернулся к прежней политике своих предшественников, предусматривавшей толерантное отношение к христианству: приняв присягу на верность в 1295 г. от Хетума II, царя Киликийской Армении, ильхан

<sup>а</sup> Обозначение «Большая Орда» и «Главная Орда» используется Рашид-ад-дином в письмах (*Рашид-ад-дин*. Переписка. № 5, 8, 26, 28, 30, 33, 53).



издал указ, запрещавший гонения на армяно-григорианскую церковь. В 1296 г. подобный указ получили несториане. Наконец, в 1297 г. аналогичная присяга была принята у Давида VIII (1292–1311), царя Восточной Грузии, — иными словами, гарантии безопасности получила и православная грузинская церковь. Когда в июле 1298 г. чернь Табриза разрушила оставшиеся церкви, Газан приказал наказать мятежников»<sup>79</sup>. Замечу от себя, при Газане имперский код политической культуры остался в силе: аристократия по-прежнему одевалась в монгольский костюм, что было внешним признаком сохранения властной корпорации, и никуда не исчез ритуал раздачи золотых поясов (см. ниже часть 3).

Следующий аргумент Д. А. Коробейникова: православная Церковь не испытала тех бедствий, что выпали на долю несториан и монофизитов. Более того, Стефан Орбелиан сообщает, что в 1295 г. в Нахичевани «главные военачальники не позволяли татарам разрушать церквей, опасаясь князей грузинских» (*Стефан Орбелиан*, с. 59). Иными словами, церкви были ограблены (поскольку еще велись военные действия против сторонников Байду), но не уничтожены и не обращены в мечети. В 1305 г. Григорий Хиониад был рукоположен в сан епископа Табриза, без переноса резиденции. Следовательно, в столице ильханов сохранялись православные церкви, в которых епископ мог исполнять свой пастырский долг. Двух указанных причин достаточно, по мысли Д. А. Коробейникова, чтобы Пахимер воспринимал ильхана Газана как покровителя христианской веры, какими традиционно были его предшественники. Добавляет он и третью причину: Газан, как бы пренебрегая своим недавним обращением в ислам, пытался завязать отношения с королями Франции и Англии, чтобы организовать совместный поход против Египта. Ну и последнее, решающее обстоятельство: тесные дружественные связи между Византией и державой ильханов, имевшие полувековую традицию.

На мой взгляд, нет оснований видеть в переписке Газана с католическими королями реальное или мнимое пренебрежение исламом. Ильхан был компромиссной фигурой между имперскими институтами и мусульманской бюрократией. В Персии монголам предстояло трансформировать военное правление в законную гражданскую власть. Вазират — один из ключевых элементов административной системы исламского государства, был востребован Монгольской империей<sup>80</sup>. Как писал Насир ад-дин Туси в трактате о государственных финансах: «Основу царства составляют две вещи: одна [из них] меч (*шамшир*),

а другая — перо (*калам*). Меч находится в руках военных [людей], а калам — в руках писцов. <...> Что касается калама, то он находится в руках четырех разрядов людей: во-первых, в руках духовенства; во-вторых, в руках знатоков [таких] тонких, сложных наук, как мудрость, астрономия и медицина; в-третьих, [в руках тех], которые осуществляют большие дела [таких], как визирь, йаргучи и писцы, они доводят слова государя до покоренных и неприятелей и составляют (послания); в-четвертых, в руках тех, которые подводят итоги [государственных] доходов и расходов»<sup>81</sup>.

Дело не в личности монгольского правителя, а в структурах повседневности, которые и определяли границы возможного. В посланиях на Запад Газан выступал как лидер кочевой аристократии, а для вазирата он был султаном. Фигура Газана парадоксальна тем, что в ней сочетались взаимоисключающие функции: меч и перо. До этого в руках ильханов был только меч.

На каком языке общался Газан со своим многоязыким окружением? Ответ дает Рашид-ад-дин, свидетель разговоров о мудрости и высшем познании: «В кружках и собраниях, куда являлись разных разрядов люди из ученых и мудрецов, все поражались вопросам, которые он задавал. Хотя он говорил на монгольский лад, так что не всякий его скоро понимал, однако, когда неоднократно повторяли и поясняли, некоторым становилось ясно, но многие не могли найти. <...> Что же касается различных вероисповеданий и убеждений разных племен каждого в отдельности, то большую часть он помнит на память, так что когда он спорит с руководителями их вероучений, то из десяти его вопросов они не знают [как ответить даже] на один. А он все знает и излагает. Из различных языков ему приписывают свой монгольский, арабский, персидский, индийский, кашмирский, тибетский, китайский и франкский и прочие языки, из которых он знает кое-что» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 207).

У Газана был широкий выбор вероучений. И этот выбор интриговал лишь адептов, теснившихся у трона, но не Большую Орду. Кочевая аристократия в присутствии религиозных лидеров при монгольском дворе видела лишь демонстрацию лояльности тех или иных групп. Имперская политическая матрица была запрограммирована на разнообразие. Осознавалось ли это обстоятельство современниками? Отчасти, да. И выражалось оно в создании конструкций, способных поставить в тупик исследователей. Таков ильхан Газан в восприятии Георгия Пахимера, — мусульманин, «познавший крест». В имперском

коде это указывает на универсального правителя. И все же следует признать, что в политическом лексиконе христианских наблюдателей не было понятий для адекватного описания монгольского принципа толерантности. Нет их и сегодня. Взгляд на ильханов с позиции того или иного религиозного сообщества продлевает жизнь мифам заинтересованных групп и обесценивает монгольский опыт.

В 1282 г. после смерти ильхана Абага царевичи, хатуны и эмиры возвели на царство его брата, Текудера<sup>а</sup>, а поскольку тот исповедывал ислам, его нарекли Султаном Ахмадом. Другой претендент на престол, Аргун, старший сын ильхана Абага, на время смирился с ситуацией, но вскоре разразилась война кланов. Ситуация подробно описана в источниках, нас же в данном случае интересует взгляд со стороны. Обратимся к латинской хронике францисканца Салимбене де Адама (1221–1288). С позиции христианских наблюдателей, сообщивших подробности Салимбене, соперничество Ахмада и Аргуна выглядело религиозной распрей, что следует из заголовка: «О сыне татарского короля, убившем своего дядю за то, что тот примкнул к сарацинам». В хронике Салимбене религиозная нетерпимость христиан приписывается монголам: «В вышеозначенном году разнеслись другие слухи. Ибо заслуживающие доверия люди, недавно прибывшие из заморских краев, а именно братья-минориты и проповедники, рассказывают, что у татар и сарацин скоро произойдет нечто великое и необычайное. Ибо говорят, что сын покойного татарского короля поднялся войной против царствующего дяди, примкнувшего к сарацинам, и убил его и перебил несметное множество сарацин. Кроме того, он велел султану Вавилонии бежать в Египет<sup>б</sup>; в противном случае он убьет его, если застанет на месте, когда будет направляться в его края, куда он намеревается скоро идти. И он предполагает, как говорят, в Святую субботу быть в Иерусалиме, и если он увидит огненный свет, нисходящий с неба, как утверждают христиане, то обещает перебить всех агарян, каких только сможет обнаружить. Ведь прежде чем идти в сражение, о котором уже было сказано выше, вместе с георгианами<sup>с</sup> и другими христианами, к которым он примкнул, он приказал отчеканить монету, на одной стороне которой был изображен Гроб Господень, а на другой была сделана надпись:

<sup>а</sup> *Текудер* — седьмой сын Хулагу-хана (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 98).

<sup>б</sup> *Вавилон* — Каир. Султаном Каира был ал-Мансур Сайф ад-дин Кала'ун ал-Алфи. Куда должен был бежать султан, непонятно.

<sup>с</sup> *Георгианы* — грузины.

„Во имя Отца и Сына и Святого Духа“. Он приказал также украсить знамена и оружие знаком креста и с именем Распятого нанес двойное поражение — сарацинам и враждебным ему татарам. Услышав об этом, султан Вавилонии и подвластные ему агаряне, спешившие на помощь туркам, быстро отступили, обратившись в бегство, чтобы им самим не погибнуть плачевным образом в борьбе с враждебными им христианами» (*Салимбене де Адам*, с. 586–587).

Если Аргун и интересовался божественными чудесами, то это были алхимические практики буддистов, способствующие долголетию (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 126). Считается, что Аргун приостановил исламизацию монголов в Персии. Лично исповедуя буддизм, как и другие ильханы, он доверил основные государственные посты христианам и евреям. Это решение соответствовало имперским стратегемам. Реакция персидской бюрократии была крайне отрицательной. Не обошлось и без фантастических слухов. Набожные мусульмане утверждали, что Аргун вместе со своим министром финансов и главным советником, еврейским врачом Са‘д-ад-довлэ<sup>а</sup>, намеревался основать новую религию, заставить верующих перейти в «язычники», превратить Каабу в Мекке в храм идолов (что, по-видимому, означает превращение этого места в буддийский храм).

Монеты, о которых рассказали брату Салимбене, чеканились в Грузии, однако Гроб Господень не изображался ни на грузинских, ни на каких-либо еще монетах. На этих монетах есть крест на той же стороне, где и православная сентенция, а на обратной: «Каана / именем / Абаги / монета». Монеты со словами: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа» чеканил в конце XII в. Альфонс VIII Кастильский (1154–1214), позже эта надпись появилась на монетах крестоносцев, битых в Акре в 1251 г. («Отец и Сын и Дух Святой, Бог Единый»). Облик хулагуидских монет с легендой «Во имя Отца и Сына и Духа Святого. Бога единого», заимствован у крестоносцев Сирии. Первым такие монеты в Тифлисе начал выпускать ильхан Абага (именной чекан), продолжил Ахмад, а затем Аргун, Кейхату и Байду. При Газане в Грузии продолжался чекан с православной легендой и с именем Газана, однако это был чекан нового типа, и при царе Вахтанге III (видимо, в конце его правления) тип опять сменился, и вместо православной легенды появилась калима. При Ходабенде Мухаммаде уже была только калима (Консультация П. Н. Петрова).

<sup>а</sup> Са‘д-ад-довлэ — почетное прозвище (лакаб), букв. «Счастливая звезда государства».

Путеводитель по Святой Земле доминиканца Рикольдо де Монте Кроче († 1320, книга написана в 1309 г.) показывает, что в действительности религиозная жизнь в ильханате представляла собой более сложную картину. Миссионер странствовал по землям ильханов (от Триполи до Багдада), вступая в теологические споры с несторианами, яковитами, маронитами и мусульманами. Известно ему и о высоком статусе буддистов, и кажется, он не сомневается в магическом могуществе главы буддистов. «И да будет известно, что тартары почитают неких людей выше всех остальных в мире — *бокситов*<sup>а</sup>, т. е. идолослужителей. И люди эти индийцы, они мудры, хорошо организованы и отличаются очень строгими нравами». Они владеют магическим искусством и предсказывают будущее. А главный из них способен летать, вернее, покоится, поднявшись над землей без всякой опоры. По словам брата Рикольдо, буддисты утверждают, что существует триста шестьдесят пять богов, другие же говорят о сотнях тысяч богов, но соглашаются в том, что первоначальный бог един. Себя они называют братьями христиан, говорят о сходстве обрядов и образа жизни, но Христа не ведают. Полагают, что их провинций не коснулся Ноев потоп, и что мир длится триста тысяч лет, о чем свидетельствуют обновленные в камне идолы каждую тысячу и десять тысяч лет. Тартары же называют себя народом Божиим, приводя в доказательство чудеса, ознаменовавшие их появление и бесчисленные победы<sup>б</sup>. Утверждение об избранности (*populum Dei*) является искаженным переводом им-

<sup>а</sup> *Бакши*, от санскритского *Bhikṣu*; так обозначали буддийских отшельников, а затем шаманских жрецов и лекарей.

<sup>б</sup> *Et sciendum, quod Tartari quosdam homines super omnes de mundo honorant: boxitas, scilicet quosdam pontifices ydolorum. Et sunt indiani homines, valde sapientes et bene ordinati et valde graues in moribus. Hii communiter sciunt artes magicas, et innituntur consilio et auxilio demonum, et ostendunt multa prestigia, et predicunt quedam futura. Nam et vnus maior inter eos dicebatur volare, sed secundum veritatem repertum est, quod non volauit, sed ambulabat iuxta terram et eam non tangebatur, et quando videbatur sedere, nulla re solida sustentabatur. Aliqui eorum dicunt esse trecentos sexaginta quinque deos. Aliqui dicunt esse centum cumanos [tumanos] deorum. Est autem cumanus decem milia. Omnes tamen concordant, quod deus principalis est vnus. Ipsi dicunt se esse fratres Christianorum, et dicunt de eodem ritu et secta nobiscum, et Christum nesciunt. Dicunt enim, quod diluuium Noe non fuit in prouincia eorum, et quod mundus iam durauit plus quam triginta mille annis. Nam dicunt, quod semper signant in lapide nouum ydolum post mille annos, et post decem mille. Ipsi sunt nigri et adusti, sed regio eorum temperatissima est. Ipsi eciam Tartari dicunt se esse populum Dei, et ad hoc allegant multa miracula, que contigerunt in aduentu eorum, et victorias, quas habuerunt (*Ricoldus de Monte Crucis*. X. 15–26).*

перской доктрины о покровительстве Вечного Неба. По мысли брата Рикольда, католическим миссионерам надобно сначала избличить буддийских жрецов, подобно тому как апостолы поступили с магами. И лишь тогда можно наставить монголов на путь спасения.

Сходные сведения о буддийском вероисповедании излагает патриарх армянской церкви Вардан, когда пишет о смерти ильхана Хулагу в 1265 г. : «Хотя горька была для него желчь смерти, но он испил ее не с радостью, как Господь и все уповающие на Него. Его обманывали астрологи и жрецы кумиров, называемых Шакьямуни, которые говорили, что Бог живет уже 3040 лет, и будет жить еще 35 туманов лет, а туман равняется десяти тысячам, и после того, говорят, сменит его другой Бог Мандрин (Майтрея). Тоинами назывались жрецы, которым он верил и по указаниям которых он шел или не шел на войну. Они уверили его, что он долго пробудет в этом теле; а когда состарится, то облечется в другое тело. Они заставили его построить кумирню для этих изображений (кумиров), и он ходил туда молиться; а они гадали ему, что только хотели. Пока мы ждали другого времени, вторичного с ним свидания и более близкого с ним знакомства, чтобы высказать ему что следует, и полагаясь на его доброту и расположение к христианам, надеялись указанием на какое-нибудь знамение Божие, склонить его в пользу христиан и смело выразить ему свое мнение [относительно жрецов], в учении которых он был воспитан, — он заболел. Эти жрецы, искушенные в обмане и гаданиях, умели заставлять говорить войлочные изображения и лошадей» (*Вардан Аревелци*, с. 22–23).

Монгольская кочевая орда, в восприятии брата Рикольда, противопоставлена оседлой жизни персов, ибо кочевники не обрабатывают землю, не сеют, не сажают деревья, не возводят дома.

Английский философ и дипломат Дэниел Норман анализирует книги Рикольдо де Монте Кроче в аспекте восприятия ислама христианами писателями. Брат Рикольдо, непримиримый полемист, но пронизательный наблюдатель, превозносил добрые дела мусульман «не для того, чтобы приводить мусульман в пример, но чтобы пристыдить христиан, которые не делают для религии жизни того, что отвергнутые делают для религии смерти». Он критиковал Коран за непоследовательность, не отдавая себе отчета в том, что и к Ветхому Завету можно применить столь же жесткий подход. Он выбирал точные сведения, но вне контекста, а его собственные беспорядочные, непродуманные тирады на самом деле не были эффективны в спорах

с мусульманами<sup>82</sup>. Из восприятия Д. Нормана выпало то обстоятельство, что сама возможность «полемического» странствия доминиканца была следствием религиозной политики монголов, поощрявших диспуты.

Завершу тему размышлениями А. М. Хазанова, который рисует картину почти фатальной неизбежности обращения кочевников в ислам. Фатальность достигается путем несложных построений. Монгольский имперский проект в Иране сводится автором к религиозному противостоянию монголов и мусульман. Первой антиисламской акцией монголов А. М. Хазанов полагает войну с исмаилитами. Напомню, что суннитский мир вел войну с исмаилитами с конца XI века, и облегченно вздохнул, когда монголам удалось захватить главные замки исмаилитов в Кухистане<sup>83</sup>. Можно было бы говорить о конфронтации Империи и Халифата на уровне структур повседневности, в частности, о несовпадении стереотипов поведения. Но никаких антимусульманских запретов монголы не провозглашали. Напротив, была осуществлена попытка построить политическую систему, где религиозные институты отделены от государства, что, разумеется, было абсолютно неприемлемо для духовных лиц ислама. И последнее, Иран покорил не орда кочевников, а армия Монгольской империи.

«В Иране в первый период существования государства ильханов кочевники фактически считали себя военным лагерем в покоренной, но все же еще чуждой и враждебной стране. Подавляющее большинство населения в ней составляли мусульмане. Монголы в Иране начали с политики религиозной конфронтации. Они не только не были мусульманами, они были активными антимусульманами. Они воевали не только с исмаилитами, но в 1258 г. разрушили суннитский Багдадский халифат, а также вступили в борьбу с мамлюками за обладание Сирией. Монгольское завоевание на какое-то время укрепило позиции немусульманского меньшинства в Иране. Примечательно, что Хулагу был погребен в соответствии с тысячелетними языческими обрядами кочевников: в царской гробнице, вместе со своими сокровищами и человеческими жертвоприношениями. В то же время Хулагу и особенно Аргун покровительствовали буддизму; последний даже повелел возводить буддийские храмы и пригласить в Иран буддийских клириков из Индии. В то же время Хулагу и Аргун стремились к военному союзу с христианским Западом в своих войнах против мамлюков. Однако исламу хватило всего семидесяти лет, чтобы вновь стать государственной религией в Иране. В 1295 г. Газан-хан не только обратился

в мусульманство лично; ему также удалось обратить в ислам свой двор и большую часть монголов в стране»<sup>84</sup>.

Смелое и ничем не обоснованное утверждение о тотальной исламизации монголов родни мусульманскому мифу о неизбежной победе Халифата. Что касается обращения двора Газана, то современник дает более скромную оценку событию: «В начале месяца ша'бана лета 694 (вторая половина 1295) Газан-хан со всеми эмирами в присутствии шейхзаде Садр-ад-дина Ибрахима Хамави признал единобожие (букв. „произнес *тавхид*“), и все они стали мусульманами» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 164). Речь идет о ближайшем круге сподвижников царевича до обретения им высшей власти.

Видимо название этой главы — между Евангелием и Кораном — следовало дополнить еще одной системой координат: между Буддой и Ясой Чингис-хана.



## ГЛАВА 7. УТОПИЯ ИОАННА ХИЛЬДЕСХАЙМСКОГО

Структурируя имперское пространство, монголы попытались разъединить политические и религиозные институты, однако нет уверенности, что этот план был адекватно воспринят местными элитами. Участие в праздничных курултаях мусульманских правоведов и шейхов, армянского и несторианского католикосов, патриарха яковитов, греческих и католических священников, а также правителей и наместников, символизировало начало эпохи имперской утопии. Религиозные лидеры являлись на курултай в традиционном облачении, а светские правители, будь то армянские или сельджукские князья, династы Фарса или Ширвана, для церемонии облачались в монгольский костюм. На чем держался этот политический спектакль? Видимо, не только на грубом принуждении. Тот, кто облачился в монгольский костюм, был интегрирован в имперские структуры (независимо от его вероисповедания). Имперский визуальный ряд обладал несомненной притягательностью.

Немецкий теолог, ученый муж и приор монастыря в Касселе (земля Гессен, Германия), Иоанн Хильдесхаймский (†1375), написал сочинение о том, как сложилась история восточных земель, откуда были родом евангельские волхвы. Ему удалось почти невозможное — легендарное повествование о трех волхвах он соединил с современной историей Персии, Индии и Аравии, но это была воображаемая история.

Конец XIII в. был временем активного продвижения генуэзских торговых колоний на территории Малой Азии и Ирана. С колониями были кровно связаны опорные базы орденских миссионеров<sup>85</sup>. Западные христиане лицом к лицу столкнулись с восточными христианами, несторианами. Для Иоанна Хильдесхаймского несториане — предмет неизбежной ненависти. Из старого легендарного материала теолог

творит новую реальность. Трудно сказать, где в книге Иоанна Хильдесхаймского проходит граница между явью и снами. Перед нами религиозная и политическая утопия сходная по своим задачам с отчетами мусульманских дипломатов, писавших о торжестве ислама в Золотой Орде.

«Татарский же государь по сию пору зовется в тех землях великим ханом и царем Тавриды, и во всем свете нет государя богаче и могущественнее, чем он. Ибо Господь в короткое время покорил ему все земли и царства, которые прогневали Его своими грехами. Ибо сей царь правит в тех землях, в коих прежде правили Навуходносор, Дарий, Бальтазар, Арфахат, Асфер и римляне. Но татарский царь оказался весьма благосклонен к христианам, живущим в тех землях, и так продолжается доселе. Ныне же христианская вера, которая во всех сказанных странах была истреблена неверными, еретиками и несторианами, вновь расцветает стараниями августинцев, кармелитов и других учителей. Ибо богатые купцы из Ломбардии и других земель, живущие в тех краях или часто туда наезжающие, развозят братьев из сказанных орденов — кому какой орден полюбится — по разным странам и с помощью других купцов и добрых христиан строят им монастыри и щедро наделяют их всем необходимым. И сии купцы покупают в разных землях и странах маленьких мальчиков, знающих разные языки, и отдают их в монастыри, из коих те не могут никуда убежать, ниже отпасть от их веры. Священники учат тех мальчиков по-латыни, толкуют им латинские книги, в коих содержится опровержение иудеев и еретиков, впавших в ложные мнения и заблуждения. И мальчики должны вытвердить все сии книги с изъяснениями, подобно как у нас дети учат наизусть школьные правила или грамматику Доната. И многие родители, из любви к Богу, присылают в те монастыри своих детей из отдаленных стран, и те не могут ни убежать, ни отпасть от веры, ибо они проданы в рабство и должны пребывать в оном навеки. Поэтому нищенствующие монахи имеют в тех землях много прекрасных проповедников и учителей, коих охотно слушают и кесарь, и многие цари, и простые люди.

Татарский же царь, правивший в 1360 году по Рождестве Христовом, был невзрачного вида, набожен и кроток и почитал бессмертного Бога. И он издал указ, да каждый человек в его землях и царствах живет по закону и вере, какие себе изберет, запрещая лишь почитать идолов, но только бессмертного Бога. Потому-то нищенствующие монахи столь многих людей, и в их числе — еретиков разной веры,

привели к истинной Церкви, и удалось им убедить царя, чтобы он повелел перевести Библию на разные языки и наречия. И обо всех делах, что сотворил Бог через трех святых царей в йаспаровых царствах, подвластных татарскому царю, повелел сей последний читать за обедом и ужином и возблагодарил Бога за то, что Он избрал его правителем также и во всех царствах остальных царей; особенно же строго держался он правила перед обедом читать *Benedicite*, а после обеда — *Gratias*» (Иоанн Хильдесхаймский. XLIV).

А вот пример новейшей утопии. Ненаучен главный тезис христианских историков А. Пападакиса и прот. И. Мейендорфа, полагающих, что несторианские общины Ближнего Востока угасли, поскольку не признали первенство римского папы. Как будто уния с Римом спасла ливанских маронитов и киликийских армян. Царство церковного мифа построено на полном пренебрежении к структурам повседневности. На поверхность же выброшен пестрый набор малосущественных причин. Почему угасло азиатское христианство? Ключевыми факторами упадка авторы называют длительные гонения, географическую изоляцию и сокращение численности христиан (последнее является следствием, а не фактором<sup>86</sup>). Далее следуют поразительные по своей наивности утверждения: «Центральноазиатские захватчики, многие из которых были язычниками, принимали ислам, а не христианство. Обстоятельство, которое вынуждало их к этому или по крайней мере способствовало такому выбору, заключалось в том, что, пробираясь на запад, в Персию, Месопотамию и на Ближний Восток, азиатские захватчики в первую очередь сталкивались с мусульманской политической силой. Ислам, как правило, был государственной религией. С этой точки зрения надежды христиан на обращение монголов, которые нередко возникали по ходу дел, скорее всего были напрасными, хотя некоторые монгольские лидеры и благоволили христианам. Наконец, следует подчеркнуть воинственный характер ислама»<sup>87</sup>. В теологическом дискурсе мировая история предстает драматическим столкновением духовных концептов, а монголам отведена роль пассивных участников, которые поставлены перед выбором: христианство или ислам. Монгольский взгляд на мировую историю изложен во всемирной хронике Рашид-ад-дина, но церковных историков он не интересуется. На мир они смотрят с подножья папского престола.

«В эпоху позднего Средневековья многим отделившимся христианским общинам Востока была уготована участь почти полного исчезновения, однако еще более тяжелые испытания пришлось на долю

несторианской церкви. Если в начале XI века несториан можно было встретить повсюду к востоку от халифата — в Персии, Индии, Центральной Азии и Китае, — то к концу XV столетия от этих обширных поселений не осталось и следа. Как известно, именно отказ признать решения Третьего Вселенского собора в Эфесе (431) заставил несториан переселиться за пределы Римской империи, в Персию. Этот шаг должен был спасти их, освободив от преследований и вмешательства как со стороны Рима, так и со стороны Персии. В дальнейшем несторианам также предстояло пережить исламское вторжение, когда появилась необходимость перенести кафедру собственного католикоса из Селевкии-Ктесифона на Тигре в Багдад (ок. 775). Золотым веком несторианской церкви обычно считается эпоха Аббасидского халифата (750–1055). Свою миссионерскую деятельность им, конечно, пришлось развивать в восточном направлении, поскольку западная граница была для несториан по большей части закрыта. Сироязычные несторианские купцы, которые в то время освоили все крупные торговые пути, безусловно, играли важную роль в этой миссионерской экспансии. Благодаря своему энтузиазму и необычной энергии к 630 году они добрались уже до Китая. Различные источники, в том числе археологические, свидетельствуют о существовании несторианских общин в Китае и Туркестане вплоть до XIV века. В результате несториане стали самой многочисленной христианской общиной к востоку от Междуречья со множеством епархий в Центральной Азии и на Дальнем Востоке. На протяжении Средних веков они преобладали в Месопотамии и Персии. В этом нет ничего удивительного, ведь центром их миссионерской проповеди был Восток, а на территории государств крестоносцев несториан почти не было. Фактически все митрополичьи округа несторианской церкви, число которых приблизительно равнялось 25, включавшие в XII столетии 250 епархий, находились за пределами франкских владений<sup>88</sup>. Как уже отмечалось, в дальнейшем несториан ожидала весьма печальная участь. К концу XIII века, после крушения Аббасидского халифата и возвышения Монгольской империи, признаки распада общины стали очевидны. (К тому времени прекратили свое существование знаменитые несторианские переводческие и медицинские школы). Эти важнейшие политические и военные катаклизмы напрямую затрагивали судьбу несториан — все описанные события неизбежно разворачивались на их землях. Хотя монгольские ханы-язычники еще не приняли ислам, вскоре это должно было совершиться. К 1300 году надежда

на обращение монголов в христианство была окончательно утрачена. С другой стороны, тот факт, что несториане в прошлом нередко поддерживали монгольских захватчиков и сотрудничали с ними, вряд ли способствовал налаживанию отношений с местным мусульманским населением. Наоборот, когда обращенные в ислам монголы проявили жестокость по отношению к христианам, их примеру с радостью последовали арабы-мусульмане и курды»<sup>89</sup>.

## ГЛАВА 8. ВЕЛИКАЯ ТАТАРИЯ — ВЕЛИКАЯ ПУСТЫНЯ

Немецкий востоковед Б. Шпулер в книге, посвященной истории мусульманских земель в эпоху монгольской империи, пишет, на мой взгляд, удивительные вещи:

«В то время как Поволжье и берег Черного моря посылали на Нил рабов (*мамлюки*) и вместе с тем воинов, прибывали оттуда деятели искусства и теологии, которые имели существенное влияние на развитие монголов. Берке, будучи мусульманином, благоприятствовал им, и таким образом неудивительно, что в области теологии и медицины, как сообщают нам скудные источники, египетское и сирийское влияние стало заметным, наряду со среднеазиатским из Бухары и Самарканда. Отчетливее можно проследить влияние египетского искусства посредством сохранившихся памятников. Египетская орнаментика на стенах, на мозаиках, на предметах, на лампах и могильных камнях в течение этого времени сильно возрастает. Также сирийское и малоазиатское влияние становится все более заметным. Поэтому не удивительно, что возникшая на Волге культура имела исламский переднеазиатский характер, в то время как двор в Тебризе был персидским. Египетские деятели искусства и ремесленники работали в Крыму, в обеих столицах, Старом и Новом Сарае. Здесь цивилизация достигла удивительных высот: строились прочные дома с мозаиками и портиками, с окрашенными стенами, с системой центрального отопления, устроенного под полом из пустотелых кирпичей (подобно римским тепидариям). В Новом Сарае были сооружены плотины для каналов и ремесленных производств, которые по своим размерам походили на фабрики, и производили прежде всего стекло и керамические изделия, снабжались водой. Раскопки показали удивительные учреждения, большие, похожие на дворцы дома, а также караван-сарай и большие кладбища. На кладбищах и мусорных свалках были

найжены самые разнообразные предметы потребления, которые частью были ввезены извне, а частью произведены на Волге. Таким образом, монголы на Волге входили в сферу влияния исламской цивилизации. Даже при том, что наследники Берке не были мусульманами, они никак не препятствовали, однако, распространению учения Пророка. С приходом Берке несторианское христианство потеряло свое влияние, а буддизм никогда не играл здесь какой-либо роли. Страна воздержалась от религиозных конфликтов, которые в течение десятилетий были характерны для государства Ильханов. Исламизация монголов протекала сама по себе без особых трений, легче, чем распространение других мировых религий (как христианство и буддизм в Персии), вытесняя примитивный шаманизм, которого придерживались здесь дольше, чем в Иране»<sup>90</sup>.

Концепт Б. Шпулера следует либо принять целиком либо отвергнуть целиком. Меня этот отрывок привлек тем, что опирается на какие-то мне совершенно неизвестные источники, даже возникает подозрение, что таких источников вообще не существует. Поэтому вместо критики (за отсутствием предмета) я предлагаю сравнить картину, нарисованную в воображении Б. Шпулера, с тем, какой предстает территория Золотой Орды в эпоху эмира Тимура в восприятии автора XIV в.

9 марта 1377 г. папа Григорий XI назначил доминиканца Иоанна де Галлонифонтибуса епископом Нахичевана, бывшего тогда владением Тимура. 26 августа 1398 г. папа Бонифаций IX посвятил Иоанна, епископа Нахичевана в сан архиепископа и назначил его главой епархии Султания — территории, которая также была частью империи Тимура.

В «Книге познания мира» (1404) Иоанн Галлонифонтибус описывает Великую Татарию, которая в его обзоре, предстает великой пустыней.

«На западе Великая Татария граничит с Валахией, с Россией — с севера и тянется до самого Северного Китая, на востоке она граничит с Хорезмом и некоторыми пустынями. Северными соседями являются Россия или Йахабри, которые являются степями. Черное море или море Танайское находится к западу от Великой Татарии. Южными соседями являются чрезвычайно высокие горы Кавказа или Каспийские горы, Бакинское море (это последнее называется также Каспийским морем) и Персия. Эта страна предоставляет поселения для многочисленных народов и состоит из различных провинций,

а именно: Кумания, Хазария, Йахабри, Йухугур, кыпчаки, гумат, блаки, кумыки и авары. Многие народы северных гор даже не знают своих соседей. Их языки и письма схожи в такой же степени, как итальянский и испанский языки.

Если говорить о ее пространстве, то страна эта весьма велика, ибо заселена она величайшим народом в мире. Ее равнины устрашающи, но вследствие перепадов климата они заселены крайне неравномерно. В некоторых частях страны такой холод, что ни люди, ни животные его не выдерживают, тогда как другие ее части настолько жарки — выживают только птицы и муравьи, что человеку там жить невозможно. Деревья там не растут, за исключением тех, что посажены жителями сел вокруг их жилищ. Травы там вообще нет. Существующие города малы по размерам, особенно в наше время. Народ живет в кибитках и обогревается, сжигая солому. Самым значительным их городом является Сарай.

Татары исповедуют различные религиозные культы. Значительная часть народа и городов является последователями сарацинов, живущих вдоль границы. Жители центральных областей являются варварами или идолопоклонниками, многие являются христианами, а многие легко могли бы принять христианство, если бы не сарацины. С одной стороны, сарацины молятся о прекрасных вещах, и веруют они лишь в единого Бога и его пророка Мухаммада. Но так как, с другой стороны, наша вера истинная, то к нам приходят только немногие, и даже те, что принимают христианство, с трудом когда-либо отказываются от своих идолов, которые помогают приносить им удачу и предохраняют их животных от диких зверей. Их ритуалы бесчисленны, а их перечисление — сама бесконечность. Во многих отношениях они подобны язычникам и приносят в жертву животных.

Эти [татары] — дикие люди, лишенные каких-либо искушений, у них нет искусных ремесленников, они не носят драгоценных изделий, если таковые откуда-то привезены. Что касается их привычек в еде, то они не употребляют много хлеба и вина и довольствуются тем, что имеют — некоторое количество мяса и немного молока. Элита ест конину и пьет кумыс, приготовленный так, что он ударяет в голову, снимает с вас уныние и он имеет питательную ценность»<sup>91</sup>.



ЧАСТЬ 3

ВИЗУАЛИЗАЦИЯ ОБРАЗОВ  
МОНГОЛЬСКИХ ПРАВИТЕЛЕЙ



Тема визуальной пропаганды монгольской имперской идеологии в иранской мусульманской среде активно исследуется англоязычными историками. Речь идет об изображении монголов в персидской живописи. Что же касается Улуса Джучи, то визуализация образов золотоордынских ханов не привлекает особого внимания. Причина, на первый взгляд, заключена в отсутствии собственных джучидских источников — миниатюр, скульптур, фресок, тканей — с изображениями правителей и придворных сцен. Неясно, могут ли ситуацию исправить источники второго плана (чагатайские рукописи с изображениями Джучи-хана и сына его Шибана<sup>92</sup>, западноевропейские портоланы, древнерусские иконы<sup>93</sup>, миниатюры Лицевого свода<sup>94</sup>, миниатюры Куликовского цикла в Житии Сергия Радонежского<sup>95</sup>, миниатюры житий<sup>96</sup>).

Известный специалист в области книжной исламской культуры Средней Азии и Индии, Лариса Додхудоева (Душанбе), исследует миниатюрную живопись при ильханах. Ее интересует феномен «общей памяти» тюрко-монгольских династий. По мысли Л. Додхудоевой, характер книжной культуры времени ильханата определяла содержательная тематика «Шахнаме», а «История монголов» Рашид-ад-дина навеяна во многом иранской эпической традицией<sup>а</sup>. Без анализа этой статьи мой сборник конспектов будет неполным.

<sup>а</sup> Вопреки мнению Л. Додхудоевой, «Сборник летописей» Рашид-ад-дина — уникальный по синкретизму памятник персидской историографии, включивший в себя элементы никогда ранее не соприкасавшихся традиций — мусульманских, монгольских и китайских, см.: Григорьев А. П. Летописные лицевые своды в средневековых государственных образованиях России и Ирана: чингисидские родословия на персидском и чагатайском языках // Тюркологический сборник 2007–2008. М., 2009. С. 100–109.

Под «общей памятью» Л. Додхудоева понимает присвоение и активное использование в монгольских идеологических конструктах лучших образцов иранского культурного фонда. Статья начинается со следующего тезиса: «Одновременно с проблемой интегрирования завоеванных регионов в единое государство перед номадами-династами вставала задача политической и связанной с ней визуальной пропаганды собственной идеологии, что было необходимо для объединения различных обществ в единую империю. Тюрко-монгольские династии имели своего рода „общую память“, которая активно воплощалась правящей элитой в разного рода культурных акциях и, прежде всего, в историографии, генеалогиях, миниатюрной живописи, создававшей для иллюстрирования рукописных книг, в портретном жанре и в так называемых „воображаемых беседах со своими предками“»<sup>97</sup>.

Стало быть первейшей и насущнейшей задачей монголов в Иране было продвижение имперской идеологии с помощью культурных акций. К этому тезису я вернусь в конце главы, когда буду говорить о сути имперского ритуала — единственного инструмента, с помощью которого монголы выстраивали вертикаль власти. Ритуал лежал в основе имперских праздников, курултаев, с их раздачей халатов и золотых поясов, зимних охот-маневров. Ритуал оформлял отношения соподчинения, а диктовались они реальным военным превосходством монголов. Империя раздвигала свои границы, имея в распоряжении как военный, так и символический ресурс. В противном случае, нам придется признать, что поход в Иран имел конечной целью обращение монголов в ислам. Собственно, копия ломаются по вопросу: был ли вообще у Империи символический ресурс?

Предлагаемая Л. Додхудоевой концепция культурных акций монгольских династий исходит из двух никем и никогда не доказанных положений: 1) правящая монгольская элита находилась на более низком культурном уровне по сравнению со своими новыми подданными, и потому была вынуждена использовать их политическую машину пропаганды; 2) историческая ситуация требовала незамедлительного перехода монгольских правителей в религию подчиненного им народа.

Последнее утверждение опирается на тезис из статьи А. М. Хазанова, который, в частности, пишет: «Новая историческая ситуация требовала от кочевых правителей идеологического сближения с оседлым населением покоренных стран и заставляла их обращаться в религии побежденных»<sup>98</sup>. В чем заключалась новизна ситуации,

осталось неразъясненным. Тезис А. М. Хазанова — пустая декларация. Зачем кочевым правителям идеологически сближаться с оседлым населением? Монгольская система власти предусматривала включение местных династов в имперскую иерархию. Как правило, местные княжеские династии оставались у власти, вот они то и были в религиозном отношении близки к своим подданным. Доктрина о покровительстве Вечного Неба Чингизидам на практике оформлялась ритуалом, закреплявшим подчиненный статус местных династов в имперской иерархии. Зачем монгольским ханам отказываться от собственной идентичности?

Все было намного сложнее, чем это видится А. М. Хазанову. Усилиями царедворцев был порожден пышный имперский ритуал, преодолевший простоту и неприязнительность дипломатических практик эпохи Чингис-хана за счет включения чужеродных сценарных элементов. В первую очередь, это показательно для религиозной политики династии Юань. Великий хан Хубилай покровительствовал всем без исключения религиозным группам Китая<sup>99</sup>, но посвящение принял в тантру Хеваджры — божества, чтимого тибетской школой Сакья<sup>100</sup>. В 1334 г. при чагатайском хане Дженкши с одобрения буддийских жрецов в мечетях Уйгуристана появились изображения Будды<sup>101</sup>. Что касается Улуса Джучи, то кроме мусульманского Хорезма и Булгара, этот улус включал христианские русские княжества, кипчаков с их культом предков, языческие финноугорские племена Поволжья. Спрашивается, религию какого народа должны были выбрать монгольские ханы? Зачем победителям религия побежденных? Монгольская имперская доктрина Вечного Неба не конкурировала с мировыми религиями, а позиционировала себя как универсальная идеология.

Л. Додхудоева, со ссылкой на исследование Б. Менц<sup>102</sup>, рисует поразительную картину: «С конца XIII в. правящий класс западной монгольской империи принял ислам и начал говорить по-тюркски, то есть на языке большинства степных номадов. К началу XIV в. институт великих ханов распался, но тюрко-монгольский правящий класс остался в монгольской политической системе и принял исключительное право наследовать Чингис-хану, с титулатурой *хан* и *хакан*. Монгольские правители позиционировали себя защитниками исламской религии и закона, хранителями мирового порядка и культурных ценностей, расширяли свой престиж через широкий культурный патронаж»<sup>103</sup>.

Надо полагать, хан Узбек стоял на защите ислама? Тотальная исламизация монгольской элиты в Улусе Джучи — излюбленная тема мусульманской пропаганды, которую вело дипломатическое ведомство мамлюкского Египта<sup>104</sup>. Это было их единственным оружием в борьбе с монгольским империализмом. Риторика египетских дипломатов к реальному положению дел не имеет никакого отношения. На территории Улуса Джучи находились традиционные центры мусульманской культуры (Хорезм, Булгар, города Крыма и Северного Кавказа, и новый город — столица Сарай), где монгольские власти не препятствовали местным мусульманским общинам руководствоваться мусульманскими нормами (судебное право и погребальный обряд<sup>105</sup>). Зачастую это обстоятельство выдается за исламизацию Улуса Джучи<sup>a</sup>. Налицо путаница понятий. Например, никто не говорит об исламизации Ильханата, поскольку большая часть населения бывшего Багдадского халифата была мусульманами, в системе судопроизводства царил шариат, а христианские религиозные общины имели приниженный статус. По законам Монгольской империи мусульмане имели равный статус с православными, католиками, несторианами, буддистами. Универсальный характер политики монгольских ханов не укладывается в рамки идеологизированных исследовательских шаблонов. При ильханах несторианская церковь в Иране получила широкую поддержку<sup>106</sup>, однако на этот неудобный факт сторонники теории незамедлительной исламизации монголов закрывают глаза. В Иране монгольская элита имела буддийское окружение и вовсе не собиралась принимать ислам. Это обстоятельство напрочь игнорируется исследователями. На практике нынешние научные концепты неосознанно следуют в русле утопических проектов мусульманских идеологов. Последние видели Монгольскую империю Всемирным Халифатом. На уровне риторики средневековых монотеистических доктрин религиозные ценности выдаются за цивилизационные ценности.

Следует договориться, в какой системе координат мы работаем и какую систему представлений мы оцениваем. Вопрос не праздный. Цель мусульманской политической мифологии — забвение

<sup>a</sup> «Если курганные могильники XIII–XIV вв., расположенные в степях, позволяют нам судить о пережитках язычества у кочевников, то именно городские и пригородные могильники поволжских золотоордынских городищ являются основным археологическим источником по степени исламизации золотоордынского общества и дают нам возможность действительно считать Улус Джучи мусульманским государством с развитой городской культурой» (Васильев Д. В. Ислам в Золотой Орде. Астрахань, 2007. С. 48).

монгольского присутствия в универсуме ислама. В этом пункте задачи научного исследования и религиозного осмысления истории расходятся кардинально. Однако при соприкосновении с историко-культурными реалиями у исследователей зачастую возникает невротическая реакция на очевидное присутствие чужеродного элемента, каким видятся монголы в персидском контексте. Собственно, никто не отрицает новизну момента, когда элитарная группа отличается во всех смыслах (физическом, военном, идеологическом) от обитателей завоеванных областей мира. Вместо того чтобы рассматривать этот феномен как научную проблему, его воспринимают как длящийся по сей день конфликт, что проявляет себя в многочисленных неувязках. Спрашивается, если монгольская элита приняла ислам, то как могло сохраниться в чистом виде чингизидское право наследования? Кочевая аристократия не могла одновременно ориентироваться на Ясу и Коран. Но это мелкий вопрос по сравнению с тем, что говорит Л. Додхудоева далее:

«Стремление монголов к подражанию арабским халифам и иранским шахам было вызвано необходимостью легитимизации своего правления в иноконфессиональной и инокультурной среде, желанием представить некую историческую преемственность правления регионами в контексте прошлого и настоящего. Поэтому все культурные акции (создание определенного рода архитектурных памятников, рукописных источников, иллюстраций) преследовали идеологические цели. При этом главными спонсорами выступали тюрко-монгольские правители, а историческое прошлое и наследие покоренных народов становилось символом их правления. Так, например, Газан-хан, принявший ислам, пытался соединить тюрко-монгольскую элиту с иранскими подданными и способствовать тому, чтобы государство перешло от кочевого к оседлому стилю жизни исламской политики. Вскоре после смерти последнего выдающегося представителя династии ильханов Абу Са'ида в 1335 г. космополитический характер культуры заканчивается»<sup>107</sup>.

Разберем последовательно каждое утверждение. О каком почтении или подражании образу халифа могла идти речь, если с монгольской точки зрения, халиф был поверженным противником, род его истреблен, а могилы предков разорены<sup>108</sup>. В монгольской системе представлений фигура халифа могла демонстрировать только покорность. В рукописи «Антологии» персидской поэзии (список, хранящийся в Британской библиотеке, который переписал Мухаммад ибн Са'ид

ибн Абдаллах ал-Кари в Ширазе в 1397 г.) изображен такой сюжет: халиф ал-Муста'сим распростерся перед Хулагу<sup>109</sup>. Кто из потомков Хулагу хотел подражать халифу?

К чему туманные выражения об «определенного рода архитектурных памятниках»? Почему бы не назвать вещи своими именами. Хулагу в своей летней резиденции в Даран-даште<sup>110</sup> возвел буддийские храмы (*Киракос Гандзакецци*. 65). По сведениям Рашид-ад-дина, «Хулагу-хан чрезвычайно любил благоустройство и из построек, которые он возвел, осталось много. В Аладаге он соорудил дворец, а в Хое выстроил кумирни» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 61). «Эта община [идолопоклонников] окрепла, с полным почетом и уважением доставила из Индии, Кашмира, Китая и Уйгурии бахшиев, строила повсюду кумирни и расходовала на это огромные богатства. Дело их вероучения чрезвычайно расцвело, как воочию все наблюдали. Государь ислама постоянно находился вместе с бахшиями в кумирне, изучал [их] вероисповедание, и день ото дня склонность его к этому предмету возрастала и убеждения в этом отношении крепили. Когда Абага-хан умер и его [Газан-хана] отец Аргун-хан отправил его управлять и предводительствовать войсками в Хорасане, он в городе Хабушане<sup>a</sup> соорудил внушительные кумирни, и большая часть времени у него проходила в беседах, еде с бахшиями в тех кумирнях» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 204). В священной топографии буддизма, напрямую связанной с имперской экспансией на Среднем Востоке, читается только одна идеология — идеология монголов-победителей.

Почти невозможно отрицать космополитичный характер монгольской имперской культуры, не ограниченной жесткими рамками мусульманского благочестия. В таком случае неясно, почему Л. Додхудоева видит парадокс в необычайной востребованности «Шахнаме» Фирдоуси. По ее мнению, при ильханах, «многие классические произведения персо-таджикской литературы становятся главными средствами прокламации идеологии тюрко-монгольских династий. Более того, эпос иранских народов „Шахнаме“ Фирдоуси обрел статус главной царской книги, которую постоянно переписывали и богато украшали. По мнению Сандерса, пытаясь имитировать сасанидских шахов, монголы пришли к тому же результату, что и арабские халифы — растворились в своих завоеваниях»<sup>111</sup>.

Присвоили ли ильханы иранское наследие? Мысль о подражании монголов арабским халифам и иранским шахам, обусловленном не-

<sup>a</sup> Хабушан (совр. Кучан), был главным городом округа Устув в Хорасане.

обходимостью легитимизации, по меньшей мере, выглядит странно. Ильханы экспортировали в Иран придворный буддизм в качестве защитного религиозного ресурса, и это обстоятельство является неотразимым аргументом для отрицания имитации иранским образцам. Буддисты при ильханах были барьером на пути всепоглощающего влияния ислама. Л. Додхудоева говорит о прокламации монгольской идеологии, но в чем заключалась суть этой идеологии ею не сказано ни слова. Если же изложить монгольскую доктрину Вечного Неба, то станет очевидной вся нелепость предположения о подражании ильханов образу халифа и древним иранским шахам.

Что в таком случае отражают тебризские миниатюры с парадными сценами монгольского двора? Если следовать концепту Л. Додхудоевой, то придется согласиться, что монголы в поисках надежных средств упрочения своей власти вчитывались в тайный смысл «Шахнаме» Фирдоуси. В реальности все было строго наоборот. Иранская интеллектуальная элита предложила ильханам свои услуги по созданию комплиментарного образа монголов, адресованного иранской знати. Для художников и переписчиков книг это был почти единственный способ упрочить свое положение при дворе. Ильханы не подражали мифическим иранским шахам, но персидская художественная школа в поисках средств по прославлению монгольской власти вдохнула новую жизнь в забытые образы. Речь идет о виртуальной войне трех книг, в которых сосредоточена символическая суть трех культур: иранской, арабской и монгольской. В известном смысле поэма «Шахнаме» Фирдоуси на какое-то время для персов заменила Коран и попыталась встать наравне с тайной книгой монголов — «Ясой Чингис-хана». Воображаемые фигуры иранских шахов примиряли персидскую элиту с показной роскошью монгольского двора. Свободное копирование богато иллюстрированной «Книги царей» стало возможным, поскольку при монголах ослабили жесткие скрепы ислама. Вопрос лишь в том, как далеко готовы были пойти иранские художники, изображая правителей предшествующих династий и даже легендарного Искандера в монгольских имперских костюмах (миниатюры к «Сборнику летописей» Рашид-ад-дина).

В визуальном плане мировая история была переписана в монгольском имперском коде: внешне иранские шахи и тюркские султаны с их воинами неотличимы от монголов. Есть ли основания видеть инициаторами этих художественных программ ильханов? Кочевая аристократия во главе с ильханом занималась иными «художествен-



ными» проектами, а именно курултаями. На имперских праздниках обязаны были присутствовать царевичи, эмиры, князья, правители провинций. Скрытая мотивация подобного рода мероприятий: непосредственный, личный контакт верховного правителя со своими заместителями из отдаленных областей для подтверждения последними лояльности центральной власти. Религиозные лидеры являлись на курултай в традиционном облачении, а светские правители, будь то армянские или сельджукские князья, династы Фарса или Ширвана, для церемонии облачались в монгольский костюм. Полагать, что эта декоративная конструкция держалась только на насилии, означает недооценку ее глубинных оснований. Только тот, кто облачился в монгольский костюм, был интегрирован в имперские структуры (независимо от его вероисповедания). Праздничные сценарии перетекали в художественное пространство книг. Миниатюры со сценами из жизни монгольского двора составили единый ряд с миниатюрами из «Шахнаме»<sup>112</sup>. Иранские царские символы добавились к монгольским инсигниям: так у ильханов появились короны и роскошные троны с подушками власти. Художественное творчество персов, обращаясь к великому прошлому Ирана, компенсировало неприятие настоящего. Но это прошлое было воображаемым, поскольку цари и герои персидского эпоса облачались в монгольские одежды.

Имперский проект состоялся как слияние в одном знаковом поле монгольских, китайских и персидских элементов. Вопреки Л. Додхудоевой, синтез не сводится к тому, что монгольская элита стала подражать персам, или же, наоборот, как полагает М. В. Горелик, имперский центр превращал местных князей в «монголов». Монгольская элита в Персии — новое явление, ее внешние атрибуты отличались от непритязательного стиля эпохи Чингис-хана, и вовсе не походили на персидские. В моде было золото. «Общеизвестно было так: в пору де монголов много носят вышитой и затканной и тому подобной одежды, на которую растрачивается золото» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 272). Невозможно представить себе, чтобы Чингис-хана заботили расходы золота на одежды двора, но для Газана в Персии и Хубилая в Китае это насущная проблема. Два примера, касательно армянских князей при дворе ильхана: «Тарсаидж (Орбелиан, зять Хасана Джалалала) был в таком почете у хана Абага, что тот много раз облакал Тарсаиджа с ног до головы в царственные одеяния, сняв их с себя, и опоясывал его своим поясом из цельного золота, осыпанным драгоценными камнями и жемчугами»<sup>113</sup>. В записи 1291 г. на Еванге-

ли говорится о Хасане, сыне Проша, которого Хулагу и Абага так любили, что «много раз украшали его снятыми с себя златоткаными одеяниями и завязывали вокруг его стана золотой пояс, осыпанный драгоценными камнями и жемчугами, и таким образом роскошно украшали его»<sup>114</sup>. Зимой 1303 г. глава несториан Востока мар Ябалах прибыл к ильхану Газану в город Хелах около Багдада. В эти дни монголы праздновали Новый год. «Царь подарил ему пять прекрасных одежд, надеваемых царем, и завершил все его дела, как он просил» (*История мар Ябалахи*, с. 119).

Монгольская имперская культура имела собственный набор элементов (костюм, прическа, личное оружие) и сценариев продвижения своей идеологии (имперские праздники, курултаи, пайцзы как символы власти). Визуализация корпоративных признаков имела для монголов решающее значение. Напомню наблюдение южнокитайского посла Чжао Хуна (1222 г.) о мужской прическе, выступавшей в роли объединительного символа: «В верхах вплоть до [самого] Чингиса и в низах до [рядового] подданного все бреют голову, оставляя три чуба, как у китайских мальчиков. Когда передний немного отрастает, его подстригают, а два боковых связывают в маленькие пучки и спускают на плечи» (*Мэн-да бэй-лу*, с. 75). Этот тип прически видим на персидских миниатюрах. Персы на военной службе в империи должны были носить такую прическу, наряду с монгольским халатом. Влияние монгольского имиджа коснулось даже церковной армянской живописи. Так, в 1330 г. художник васпураканской школы Ованнес из Беркри в сцене Рождества изобразил трех волхвов в монгольских халатах с золотыми поясами, и с монгольскими прическами<sup>115</sup> (см. рис. на обороте).

Что в такой ситуации могли предложить персы? То, что предложили монголам и китайцы — придворную живопись.

Томас Барфилд пишет о проблеме культурной коммуникации в интересующем нас аспекте: «Значимость событий, происходящих в результате воздействия различных культур друг на друга, часто интерпретируется совершенно по-разному. На какой общей основе могла состояться встреча двух разнородных обществ, и в какой степени они были способны осознать сильные и слабые стороны друг друга? Различия в картине мира кочевников и китайцев делали их взаимоотношения особенно проблематичными. Концепция власти племенного общества, чьим идеальным лидером был герой-воин, освященный небесной благодатью и харизмой и одаряющий своих подвижников



наградами, была совершенно противоположна китайской концепции императора Поднебесной, уединенного в своем дворце и управляющего сложной бюрократической системой посредством изучения докладов, предоставлявшихся ему чиновниками»<sup>116</sup>.

Если Т. Барфилд пишет о том, что кочевники отказывались принимать китайские культурные ценности, что наносило удар по самой концепции самоопределения Китая в качестве центра общемирового устройства, то Л. Додхудоева, отталкиваясь от его слов, полагает, что в Иране у монголов была другая стратегия: «С целью облегчения процесса интеграции в новой культурной среде монголы прежде всего обратились к письменному наследию иранских народов, посвященному легендарным династиям. Патронаж и стремление наполнить известные персидские темы и сюжеты новым содержанием, связанным

с их правлением, позволило им почти ассимилироваться в новой среде. В привычные традиционные формы локальной и внешней культуры были включены нехарактерные для них содержательные аспекты. Так, многие из монгольских ханов изображались в образе сасанидского шаха Хосрова, героя Бахрам Гура или легендарного Искандера. Таким образом, содержание как бы утрачивало свою специфику, получая нужную для патронов окраску»<sup>117</sup>.

Мы не знаем, как ильханы оценивали изображения такого рода. Следующий пример, показывает, что лесть придворных историков не знала границ. Речь пойдет об ильхане Газане, затмившем подвиги легендарного царя и охотника Бахрам Гура, одного из героев «Шахнаме» Фердоуси. Бахрам Гур однажды у газели сшил стрелой ногу с ухом. Монгольская же стрела вершила чудеса. «Однажды государь ислама погнался за дикой козой. Он метнул стрелу и показалось так, что стрела не попала в нее. Вдруг коза упала. Толпа околных людей [ее] осмотрела и [оказалось, что] стрелой ей было причинено девять ран. Все люди это воочию наблюдали и поняли, каким образом эти девять ран произошли. Стрела была такая, которую монголы называют *тунэ*. У ее наконечника имеется три весьма острых острия. Когда коза была в воздухе и четыре ноги ее сошлись вместе, стрела, попав во все четыре и ранив [их], прошла дальше, попала в пах, брюхо и грудь, и каждое острие ее нанесло рану вдоль. Затем [стрела] попала в шею и горло и нанесла еще две раны, так что по определении таким образом виднелось девять ран. От этого происшествия совсем стерся рассказ о Бахрам Гуре, который ухитрился стрелой пришить ногу дикой козы к уху, чему люди изумляются и уже 1500 лет изображают [этот случай] на стенах и в книгах. Это обстоятельство воочию видели свыше двух тысяч человек» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 187).

Кому адресовались такие рассказы? Кому угодно, только не монголам, понимавшим толк в стрельбе из лука. Неуклюжая лесть — инструмент борьбы лидеров придворных группировок. Сравнение Газана с Бахрам Гуром принадлежит персу и адресовано персам, чьи метафоры были пустым звуком для монгольских аристократов.

Интереснее обратная ситуация. На одном из листов рукописи «Малая Шахнаме» Фердоуси (ок. 1300) изображена следующая сцена. Бахрам Гур остановился инкогнито в доме ювелира Махияра. Не зная, кто он на самом деле, ювелир угостил гостя вином и позвал свою дочь Арзу сыграть для него на арфе. Красота и благородная осанка Бахрама Гура заставили девушку безнадежно влюбиться

в него, и в своей песне она сравнила его с самим шахом Бахрамом Гуром, что, несомненно, понравилось гостю<sup>118</sup>. На миниатюре Бахрам Гур облачен в роскошный монгольский имперский халат, его свита также в монгольских костюмах. Неясно, как это вяжется с желанием героя остаться незамеченным. Искусствоведы не обратили внимания на монгольский имидж иранского царя.

Для специалистов по иранской культуре очевидно ее всепоглощающее обаяние в глазах кочевников. «Огромный интерес монгольских правителей к истории Персии в конце XIII — начале XIV столетия объясняется тем, что, став оседлыми и обосновавшись в Иране, монголы почувствовали себя преемниками великих традиций прошлого завоеванной ими страны. Идея неразрывной связи, непрерывности периода, предшествовавшего монгольскому завоеванию и последовавшего за ним, звучит и в труде Рашид-ад-дина»<sup>119</sup>. Здесь все поставлено с ног на голову. Утверждение об оседлости монголов в Иране, просто недоразумение. Каждый год Большая Орда совершала сезонные перекочевки, летом в Аладаг<sup>a</sup>, а зимой в Муганскую долину, в стране Агванк (*Киракос Гандзакеци*. 28; 34; 39; 65)<sup>b</sup>. Отказ от перекочевок грозил бы потерей конских табунов, главного ресурса монгольского войска. Известно также описание грандиозной зимней охоты ильхана Газана, которая по сути была военными маневрами. Зимняя охота, в которой участвуют войсковые соединения, важный элемент кочевой культуры. По приказу Газана был построен и стационарный сад-дворец для торжественных приемов, но это не свидетельствует об оседлости монголов в Иране. Непрерывность исторического развития могла быть предметом рефлексии только у представителей персидской административной элиты, ибо у монголов никакого перерыва в истории не было. Монгольская аристократия как преемник

<sup>a</sup> Аладаг — горный хребет севернее озера Ван. Хан Хулагу «устремился в Сирийский край. Когда он прибыл в Аладаг, он одобрил те пастбища и назвал их Лабнасагут» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 49).

<sup>b</sup> Ср. с распоряжениями ильхана Абага по восшествии на престол: «Столицу Тебриз он установил местом царского пребывания. Летним становищем он избрал Аладаг и Сияхкух, а зимним становищем Арран и Багдад, а иногда Чагату» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 67). В Хронике Мхитара Айриванеци отмечена сезонность перекочевков: «Татары, увидя армянские и агванские земли, изъявили желание поселиться в них, на летнее время располагаясь на армянских горах, а зимой кормиться на изобильных и плодоносных полях Аррана, то есть Мугана» (*Армянские источники*, с. 90). Муган — область, расположенная к юго-востоку от слияния Куры и Аракса.

великого прошлого персов — слишком смелая идея, чтобы решиться на ее обсуждение здесь.

Обычно говорят о менее масштабном проекте, который, на мой взгляд, тоже был утопичен. В Персии монголам предстояло трансформировать военное правление в законную гражданскую власть. «Девятнадцать лет стоял Рашид-ад-дин у власти и на протяжении всего этого времени оставался верен старым местным традициям. Вся его политика, как при Газан-хане (1295–1304), так и при его брате и преемнике ильхане Улджэйтуту (1304–1316), была направлена на то, чтобы примирить интересы завоевателей и интересы местной оседлой знати, обуздать произвол кочевых монгольских ханов, сблизить монгольских государей с местной феодальной верхушкой, в какой-то мере восстановить экономическое положение в стране... Именно Рашиду и его совместной с Газан-ханом реформаторской деятельности обязано государство Ильханов еще нескольким десяткам лет существования»<sup>120</sup>. В том то и дело, что все свелось к продлению агонии. Проект реформ провалился, сам же Рашид-ад-дин был казнен за измену (тело его было расчленено на части). Как могло выглядеть на практике примирение интересов кочевой аристократии и бюрократической элиты? Видимо, так, как это описывают искусствоведы: «став оседлыми и обосновавшись в Иране, монголы почувствовали себя преемниками великих традиций прошлого завоеванной ими страны». Реализации этой социальной утопии мешали некоторые непреложные вещи. Кочевая аристократия в Персии была самой деструктивной силой.

Конфликт интересов элит вел к бесконечной череде казней. Таков был имперский ответ на роковую нестабильность системы власти от Хорасана до Сирии. Следует признать, что прежняя агрессивная установка на тотальное уничтожение враждебных элит сменилась выборочными казнями. Включение в *Rax Mongolica* осуществлялось через участие в праздничных курултаях (представленных во всем своем великолепии на миниатюрах). Империя требовала регулярного подтверждения лояльности, гарантируя в ответ сохранение статуса. Таковы были правила игры. Что же мешало местным элитам соблюдать их? Глубинное расхождение структур повседневности Империи и Халифата. Несовпадало все, начиная от календарей и праздничных дат, и заканчивая методами лечения; а практика наказания трупов, восходящая к обычаю разорения могил политических противников<sup>121</sup>,

внушала мусульманам ужас<sup>а</sup>. Тезис Л. Додхудоевой о том, что монголы стремились к подражанию арабским халифам и иранским шахам, вызывает некоторые сомнения.

Интересовались ли монголы иранскими легендарными династиями? Монголы интересовались только собственной генеалогией, которая в их политической системе была единственным основанием для притязаний на власть. Спрашивается, на кого была рассчитана визуальная пропаганда монгольской идеологии? Адресатом были представители родовой знати, подчинившейся монголам, и обязанной подтверждать свой статус на ежегодных курултаях. По сценарию курултай строились как визуальная демонстрация монгольской мощи. Непременное присутствие на этих торжествах чужеземной знати символизировало имперский космос. В имперской системе знаков миниатюры с парадными сценами вторичны, а первична обязательность ритуала. На мой взгляд, никакой проблемы интегрирования завоеванных территорий в единое государство перед Чингизидами не стояло. Проблемы с мятежными территориями решались с помощью оружия, а не методами политической пропаганды. При ильхане Газане (1295–1304) визуальная пропаганда призвана была компенсировать реальное сокращение карательного потенциала центральной власти.

К декларациям отнесем и победную риторику Рашид-ад-дина в письме к одному из его сыновей, которые, как известно, управляли провинциями. В письме говорится о подготовке зимних запасов для двора (одежды, тканей, меховых изделий, благовоний, съестных припасов). Тем не менее, обойтись без славословия в адрес Газана вазир не может: «Все садры и знать европейских полуостровов, таких, как Стамбул, Бундук (Венеция) и другие, вносят *харадж* и *джизию* подобно тому, как они давали [их] халифам Аббасидам — Харун ар-Рашиду, Мамуну, Му'тасиму, Васику и Мутаваккилю, и установили, что каждый год без задержки и промедления они посылают *харадж* и *джизью* в столицу Тебриз. Та [же] группа непокорных, которые долгие годы и длительное время искали убежища в высоких горах и крепостях и никто из падишахов и султанов не приводил их в ярмо

<sup>а</sup> «Когда царевич (Аргун) прибыл в Багдад, Наджм-ад-дин Асфар, наиб ходжи Ала-ад-дина, уже умер. [Царевич] сказал: „Я-де требую те недоимки, которые за Ала-ад-дином [и которые] были за ним при моем отце“. Он схватил его наибо и челядинцев и стал с них взysкивать и требовать. [Тело] Наджм-ад-дина Асфар вырыли из земли и бросили на дороге. Когда весть дошла до ходжи Ала-ад-дина, он очень рассердился и огорчился, на него напала головная боль, и по этой причине он скончался» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 102).

повиновения и на широкую дорогу союза, все [они] из-за страха перед силой и из боязни могущества Ильханов толпами подобно волнам напади на берег повиновения и [послушания] приказам, [гонимые] валом моря нападения. [К тому же] теперь час за часом и мгновение за мгновением со стороны Сиджистана и Кабула прибывают посланцы, гонцы и ильчи, [сообщая], что государи Синда хотят носить ожерелье заботливости и хотят быть увенчаны венцом покровительства шаха, войти в круг младших и в разряд слуг [ильхана] и сделать вилайет Хинд завоеванным вельможами шаха. [Так вот, на основании всего этого] раб его величества хакана [Газан-хан] — да сделает Аллах вечным царство его!» — окончательно решил, что эту зиму он соизволит расположиться на зимовку в Карабаге, а когда согревающее мир солнце, [придя в созвездие] Хамал (Созвездие Овна), которое является домом его величия, веянием весеннего ветра и каплями [дождя] из угла глаз мартовских облаков оденет землю зеленым шелком, а горы — пурпурным плащом и мир с приходом весны получит новую жизнь и полное исцеление, [тогда] он направится в Хорасан и на лето расположится лагерем в области Нишапура. На следующую же зиму, собрав армии и войска государства Ирана, он выступит в сторону вилайета Синд и с помощью обладающей справедливостью благосклонности и сжигающего мир гнева приведет к покорности и подчинению государей стран Хинда» (*Рашид-ад-дин*. Переписка. № 34). Этот широко разрекламированный поход на Индию так и не был реализован.

На персидских миниатюрах в торжественных церемониях ильхан сидит на троне со старшей из жен. Статусы их равны. Это исключительно монгольское явление, персидских царей не изображали с женами в сценах государственных ритуалов. Ильханские миниатюры отражают реальное положение вещей, о подражании персам говорить не приходится. В строго иерархической вертикали Монгольской империи правая мужская сторона «уравновешивалась» левой женской. Вот как располагался двор на первом пиру после коронации великого хана Мунке в 1251 г.: «Государь мира сидел на троне, по правую его руку — царевичи, стоявшие толпой, точно созвездие Плеяд, и семь его высокопоставленных братьев чинно стояли перед ним, по левую руку сидели жены, подобные райским девам, а среброногие кравчие [принесли] жбаны с кумысом и вином и обносили [всех] кубками и чарами» (*Рашид-ад-дин*. Т. II. С. 133). Марко Поло также пишет, что на пиру великий хан сидит на троне выше всех, слева от него



сидит старшая жена, а ниже — другие женщины, по правую же руку располагаются сыновья (*Марко Поло*, с. 111)<sup>122</sup>. Женщины обязаны были носить сложный головной убор *богтак*<sup>123</sup>. Богтак выступает как женский эквивалент сложной мужской прически. И подобно тому, как форма последней была одинаковой для всех мужчин от императора до рядового воина, так и форма *богтак* была одинаковой для всех женщин в империи. Разумеется, что речь идет о женах, чьи мужья состояли на военной или административной службе у великого хана. В обозначенной перспективе *богтак* представляется не столько модным головным убором, сколько социальным знаком. Ношение *богтак* означало превращение женщин тех или иных племен и народов в истинных «монголок», т. е. было знаком приобщения к престижной социальной среде. Богтак был одним из зримых предметов-образов складывающейся имперской культуры на всем ее широком пространстве от Китая до Восточной Европы. У монголов действовала система предписанных браков<sup>124</sup>. Роду цариц принадлежала реальная власть. Носительницы *богтак* участвовали в принятии важных решений, что было удивительным для египетских дипломатов. В энциклопедии ал-Калкашанди сказано: «А жены этих [ханов] принимают участие в управлении, и повеления исходят также и от их имени, как у тех, и [даже] более того. Исключение составляла разве что Багдад [-хатун], дочь Чобана и жена Абу Са'ида Бахадира ибн Худабанда, потому что не было того, кто смог бы не подчиниться ее повелению. Говорит утверждающий решения аш-Шихаби ибн Фадлалла: я познакомился со многими документами, исходившими от владык этой страны со времен Берке и позже. В них писалось: «Мнения [ханских] жен и эмиров сошлись на следующем» — и тому подобное»<sup>125</sup>. Изображению ильханов с женами соответствуют аналогичные изображения юаньского двора, в частности на мандале Ямантака видим императоров Туг-Тэмур (1329–1332) и Кусэлэ (1329) и их супруг, соответственно, *Budasiri* и *Babuša*.

Сведения источников содержат указания на коллективный характер управления империей со стороны членов «золотого рода» (*altan uruq*) Чингис-хана. Персидский историк Джувайни поясняет: «Хотя власть и империя с виду принадлежат одному человеку, а именно тому, кто наречен ханом, однако в действительности все дети, внуки и дядья имеют свою долю власти и имущества». Критические оценки Рашид-ад-дина показывают, как выглядела ситуация с «родовой собственностью» при ильхане Газане. Повседневность была наполнена

борьбой за символические знаки, открывавшие доступ к реальным ресурсам. Статус человека удостоверялся ярлыком и пайцзой. Монгольская система управления в мирных условиях вела к бесконечной череде срывов, что оборачивалось деструкцией и хаосом, о чем со знанием дела пишет вазир Рашид-ад-дин.

«Прежде, во времена отцов и дедов государя ислама, 'да укрепится навеки его царство', случалось наблюдать, что всегда, когда какой-нибудь государь хотел собрать старые ярлыки и пайцзы, находившиеся по праву и не по праву в руках людей, он отправлял потрудиться во все стороны почтенных гонцов с весьма строгими ярлыками и таким приказом, что каждый, кто утаит и скроет [старый ярлык или пайцзу], будет виновен. Эти гонцы в пути и в областях производили столько расходов, что не счесть и не вместить в пределы. Они хватали и брали и тех, кто имел ярлык, и тех, кто не имел, и причиняли неприятности. Владелец ярлыка, хотя он ему и не был нужен для дела, ради сохранения чести, чтобы не упасть в глазах людей, производил значительные траты, чтобы ему его [ярлык] отдали обратно, и таким путем к нему появилось уважение. С пайцзами было то же самое. Гонцы постоянно кружили по свету и таким способом наживали добро, а из сотни ярлыков они не могли привезти даже одного. Тем не менее даже в те годы такие ярлыки доставляли, и битикчи выдавали им [то есть владельцам] другие о подтверждении и действительности [первых]. Несмотря на то, что недействительные ярлыки отбирались, разным людям выдавали много различных, противоречащих [друг другу] ярлыков, ибо таков был способ тех времен в отношении выдачи ярлыков, так как все люди на свете прибегали к покровительству какого-нибудь эмира и получали ярлыки по своему желанию. Вследствие разногласий спорящих и пристрастия покровителей, непрерывно, один за другим выпускали столько противоречивых ярлыков, что и описать нельзя. Таким образом проживали жизнь, и противники и эмиры умирали, а их потомки занимались все тем же образом действий. У всех на руках было по пятьдесят противоречивых ярлыков, так что, когда они являлись в суд, то в десять дней нельзя было разобраться в их объяснениях и подробностях получения [ими] из года в год ярлыков, а когда становилось понятно, то выяснялось, что все [ярлыки] безосновательны, недействительны и написали [их] по пристрастию» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 278–279).

Как видим, самооценка монголов связана с пайцзами и ярлыками, то есть монгольскими символами власти. С трудом верится, что все

эти люди хоть на минуту остановились бы, чтобы заглянуть в персидский текст «Шахнаме».

Какие чувства питали персы в отношении монголов? Ответ на этот вопрос мы не найдем ни в обширном труде Рашид-ад-дина, ни в печальной хронике несторианского патриарха Мар Ябалахи, ни в книге Марко Поло, ни в отчете доминиканца Рикольдо де Монте Кроче. Ответ спрятан в сборнике притч персидского писателя и дервиша Саади (ум. в 1291 г.). В главе «О добродетели довольства малым» одной строкой звучит вся глубина отрицания монголов.

«Рассказывают, что один презренный нищий сколотил огромное состояние. Падишах сказал ему: „Говорят, что у тебя несметное богатство, а у нас есть одно важное дело. Если ты поможешь [нам] некоторой суммой, как только соберем урожай, долг будет оплачен“. Тот сказал: „О повелитель лика земли, недостойно величия падишахов пачкать свою великодушную десницу достоянием такого, как я, нищего, ведь собирал я его по зернышку!“ Падишах сказал: „Не беда, я же отдам [деньги] татарам — „грязное — грязным!““. Если вода колодца христиан нечиста, что за беда? — Можно омыть ею мертвого еврея» (Саади. Гулистан. III. 21).

Монголы с их низкой культурой и завышенными притязаниями на власть — историографический миф, воспроизводящий древний спор о превосходстве иранской городской культуры над степными кочевниками. В научной литературе этот миф выглядит как вполне respectable проблема: «Тюрки и монголы (в отличие от арабов, принесших в регион учение пророка Мухаммада), руководимые стремлением к грабежу и добыче чужого добра, кроме насилия и господства над покоренными, не могли предложить им позитивных жизненных ценностей или нравственных идеалов. Феномен походов обитателей юрт в оазисы Центральной Азии состоит в том, что в процессе бесконечных войн и постепенного оседания в районах древней традиции оседло-земледельческой культуры с развитой государственностью они подчинили себе покоренные народы в основном политически. Как это ни парадоксально, не покоренным приходилось приспособляться к культурным ценностям завоевателей, а наоборот, сами завоеватели вынуждены были во многом адаптироваться к картине мира, существующим жизненным принципам, языкам, культуре, искусству и формам социальной организации автохтонного населения покоренных ими районов; известно, что и письменность они восприняли в этой среде»<sup>126</sup>.

В. В. Бартольд в статье «Монгольское завоевание и его влияние на персидскую культуру» дает другую оценку, которая важна и в методологическом отношении: «Культурная страна была завоевана диким народом, еще совершавшим человеческие жертвоприношения; при завоевании городов жители иногда подвергались поголовному избиению, кроме нужных завоевателям ремесленников, которые уводились в плен. Людям, пережившим такие ужасы, естественно, казалось, что стране не оправиться и в тысячу лет. Под влиянием отзывов современников и европейские ученые полагали, что монгольским завоеванием был нанесен культурной жизни Азии и Восточной Европы еще более тяжкий и непоправимый удар, чем, например, культурной жизни Южной Европы великим переселением народов. В действительности последствия монгольского завоевания были менее тяжелы уже потому, что завоевание не сопровождалось переселением завоевателей. Кроме немногочисленных военных сил монгольские ханы приводили с собой своих культурных советников, помогавших им устроить управление и применить ту стройную государственную и военную организацию, которая была выработана еще при Чингисхане. В истории всех завоеванных монголами стран — в Китае, мусульманском мире и России — после XIII в. замечается больше политической устойчивости, чем раньше. Ханы, конечно, были равнодушны к местной литературе и, до принятия ислама, к мусульманскому богословию, но ради своих собственных материальных интересов заботились о восстановлении городской жизни, промышленности и торговли и оказывали покровительство тем наукам, которым придавали практическое значение: медицине, математике (в интересах правильного счетоводства) и астрономии (в связи с астрологическими верованиями). <...> Если в какую-либо эпоху своей исторической жизни персидский народ занимал бесспорно первое место в мировой культурной работе, то именно в ту эпоху монгольского владычества, в которой многие ученые до сих пор видят только время подавления культуры варварством»<sup>127</sup>.

Искусствовед Л. И. Ремпель, исследуя историю среднеазиатского орнамента, считает, что несмотря на отсталось монголов, контакты между культурными народами в эпоху Монгольской империи имели важное значение: «В своем культурном развитии монголы во всех отношениях уступали поработанным им народам, и хотя у них также была своя древняя степная культура — влияние ее на художественную культуру городов Мавераннахра было незначительно,

а в области архитектуры и вовсе незаметно. В результате образования монгольской империи установились более тесные экономические и культурные связи Средней Азии с Китаем и подвластными монголам областями Передней Азии. Связи эти имели большое значение для архитектуры и декоративно-прикладных искусств, вызвав обоюдные заимствования, в частности, в области архитектурного орнамента»<sup>128</sup>. Как показала Т. Г. Алпаткина<sup>129</sup>, выводы Л. И. Ремпеля опровергаются новыми находками ганчевого декора при раскопках золотоордынских городищ.

Ситуация патовая и проведением межкультурных семинаров ее не изменить<sup>130</sup>. Речь идет о фундаментальных установках, на которых зиждется разграничение своей и чужой культур. Драматизм ситуации заключается в отсутствии выхода. В исторической перспективе мы можем лишь констатировать взаимную слепоту двух концептов: монгольского и мусульманского.

Монголы ощущали себя победителями. Военный ресурс позволил им организовать имперское пространство, в котором царил монгольский ритуал. В системе власти в Иране Чингизиды заняли высшее звено. Была ли у них необходимость приспособливаться к культурным ценностям покоренных народов? Неясно, что следует понимать под приспособлением (никто и никогда не привел ни одного примера приспособления монголов к чуждым им жизненным принципам, языкам, культуре, искусству; все ограничивается беспредметными по существу декларациями).

Обратные примеры имеются<sup>131</sup>. Искусствоведы отмечают влияние китайского стиля на миниатюры тебризских рукописей. В Тебризе, столице ильханов, под их покровительством находилась школа живописи. «Известно, что монголы привезли с собой в Иран произведения китайского искусства, при дворе ильханов было много ученых и художников из Китая. И не случайно стиль, который развивается в это время в Тебризе и других расположенных поблизости городах, называют монгольским, так как, несмотря на заметную связь с традициями персидской и месопотамской живописи, наиболее яркой его особенностью является сильное влияние дальневосточного, в первую очередь китайского, искусства»<sup>132</sup>.

Стремление мусульман Ирана, равно как и христиан Армении, к забвению всего монгольского на практике означало целенаправленное разрушение буддийских храмов, возведенных при ильханах в Иране, Хорасане и Армении. «Все немусульманские культовые зда-

ния, — мягко пишет Дж. А. Гияси, — а также сооружения кочевой архитектуры и дворцовые комплексы, построенные в Азербайджане с участием центральноазиатских мастеров, не сохранились. Это затрудняет выявление их роли в процессе художественно-стилистических взаимовлияний в тебризской зоне»<sup>133</sup>. Но и сохранившиеся миниатюры ильханского времени сами по себе не позволяют выявить соотношение имперского (монгольского) и иранского. Как видим, проблема заключается не в отсутствии предмета исследования, а в отсутствии инструментария для анализа произведений персо-китайского синтеза.

По мнению же Л. Додхудоевой, «монгольские правители позиционировали себя защитниками исламской религии и закона, хранителями мирового порядка и культурных ценностей, расширяли свой престиж через широкий культурный патронаж».

Источником для проверки этого тезиса послужит нам известный труд Рашид-ад-дина «Джами' ат-таварих» («Сборник летописей»), созданный по распоряжению ильхана Газана в промежуток времени между 1300 и 1311 гг. В коллективном проекте Рашид-ад-дина история от Чингис-хана до Газана изложена в системе координат ислама. В результате, например, в «Сборнике летописей» есть глава об Индии, где дается характеристика Будды и его учения<sup>134</sup>, но не сказано ни единого слова о Тенгри и небесном мандате или указе (*möngke tengeri-yin jarliq*), полученном Чингис-ханом. Парадоксальным образом придворное сочинение по истории Чингизидов умалчивает содержание официальной доктрины Монгольской империи. Дело, видимо, в том, что ильхан Газан и его вазир, Рашид-ад-дин, стали мусульманами в 1295 г.

Историк Газан-хана, иудей Рашид-ад-дин, благоразумно перешедший в ислам, пишет о мусульманской вакханалии, одобренной верхами: «Пришло в действие постановление указа о том, чтобы в стольном городе Тебризе, Багдаде и других городах ислама разрушили все храмы бакшиев, кумирни, церкви и синагоги. За эту великую победу мусульмане в благодарность [Богу] выполнили полагающиеся действия, потому что всевышний Господь людей [мусульманской общины] предшествующих времен не доводил до [исполнения их] заветного желанья» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 165). Религиозные гонения были долгосрочной программой — буддистам предложили отправиться в Индию, Кашмир и Тибет. До признания статуса Аббасидского халифа, чья резиденция находилась в Каире, дело не

дошло, но разрыв с монгольскими традициями произошел. Шариат активно вторгнулся в сферу политики. Идея о небесном мандате Чингис-хана на правление земной империей без границ сменилась мусульманской государственной идеей установления порядка в отдельной стране — Персии.

Официальные послания ильханов отражают эти перемены. Подлинник монгольского уйгурским алфавитом письма Аргуна от 1289 г. королю Франции Филиппу IV выглядит так: «Möngke tngri-yin küčündür qaγan-u suu-dur Arγun üge тапу»<sup>135</sup> — ‘Предвечного бога силою, великого хана благоденствием Аргуна указ наш’. Мотивировочная статья на арабском языке персидской грамоты Газана имеет такой текст: «Всевышнего бога силою и мухаммеданской религии благоденствием султана Махмуда Газана указ»<sup>136</sup>. Изменения коснулись следующих позиций: в грамоте Газана не упоминается великий хан, его вытесняет *шахада*; перед личным именем ильхана включен титул «султан», что косвенно указывает на признание верховенства халифа. Первая строка также претерпела изменения: монгольская формула *möngke tngri* ‘вечное Небо’ заменено коранической формулой «всевышний Бог»<sup>137</sup>.

Согласно официальной идеологической доктрине монголов, власть Чингис-хану дарована священным Небом. Источник же политической власти членов «золотого рода» — генеалогия, а именно: их принадлежность к прямым потомкам Чингис-хана по мужской линии. Это понимал Марко Поло: «Только тот, кто происходит по прямой линии от Чингис-хана, может быть государем всех татар» (Марко Поло, с. 99). В 1276 г. ильхан Абага отправил угрожающее послание мамлюкскому султану Байбарсу ал-Бундукдари: «Вы внезапно, как воры нападаете на моих караульных и дорожную стражу и небольшое число [их] убиваете, а когда весть доходит до нас и мы садимся [на коня], чтобы вас отразить, вы по-воровски обращаетесь в бегство. Ежели вы решились противостоять и сразиться, то выходите в поле как мужи и стойте стойко. <...> А ежели ты так и не выйдешь, то в начале зимы у моего войска твердое решение сразиться с вами, и во всяком случае, когда огонь нашего гнева доберется до Сирии, он дотла спалит у вас сырое и сухое, ибо древний бог отдал страны мира Чингиз-хану и его потомкам, а непокорных вождей привел в ярмо повиновения нам. Каждого, кто воспротивится избраннику счастья, того постигнет несчастье» (Рашид-ад-дин. Т. III. С. 89). О каком древнем боге толкует Абага?

Нуждались ли ильханы в иранском наследстве? Требовалась ли чингизидской генеалогии подпорка или поддержка в лице мифических иранских царей? Судя по посланию Абага, очевидным образом нет, но показательно и другое, в иранской политической мифологии ильханы обрели черты древних царей. Это проблема иранской, а не монгольской культуры. Аналогичным образом в древнерусской политической мифологии царский титул с византийского императора был перенесен на золотоордынских ханов<sup>138</sup>. Хань за это не несут никакой ответственности, корона византийской империи им была не нужна. Как уже сказано, в монгольской системе власти был иной критерий легитимности. Понятие о наследственных правах потомков Чингис-хана на верховную власть ярче всего выражено в рассказе Рашид-ад-дина о вступлении ильхана Газана в 1300 г. в Дамаск: «Государь ислама спросил их: „Кто я?“ Они все воскликнули: „Царь Газан сын Аргуна, сына Абага-хана, сына Хулагу-хана, сына Тулуй-хана, сына Чингиз-хана“. Потом Газан-хан спросил: „Кто отец Насира?“ Они ответили: „Альфи“. Газан-хан спросил: „Кто был отцом Альфи?“ Все промолчали. Всем стало ясно, что царствование этого рода случайно, а не по праву, и что все являются слугами знаменитого потомства предка государя ислама» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 184).

Налицо кризис идентичности: в воображаемом диалоге государь ислама апеллирует не к воле Аллаха, а к генеалогическому древу и небесному мандату. Превращение монгольского хана в мусульманского правителя ознаменовалось высокой трагедией: «мусульманин» Газан приказал разрушить буддийский храм, на стенах которого были изображения его отца, «буддиста» Аргуна. Кризису идентичности ильханов мы обязаны появлением «Сборника летописей» Рашид-ад-дина, всемирной истории в прямом смысле этого слова, ибо монгольский хан, сидевший на персидском престоле, хотел знать и о своем происхождении (история монголов), и о своем царстве (история персов), и об истории сопредельных территорий. Миниатюры являются неотъемлемой частью новой политической мифологии. Без миниатюр персидский текст утрачивает имперский смысл. Институт ильханов был имперским феноменом. С исчезновением имперских ресурсов конец династии был предрешен. На этом историческом фоне миниатюры с парадными сценами обретают свой истинный смысл. В ситуации политического хаоса они являют идеальную проекцию утраченного единства и могущества. Застывшее время торжественных церемоний призвано вытеснить картину распада.



Однако искусствоведы многомерную картину превращают в плоскую: «Огромный интерес монгольских правителей к истории Персии в конце XIII — начале XIV столетия объясняется тем, что, став оседлыми и обосновавшись в Иране, монголы почувствовали себя преемниками великих традиций прошлого завоеванной ими страны. Идея неразрывной связи, непрерывности периода, предшествовавшего монгольскому завоеванию и следовавшего за ним, звучит и в труде Рашид-ад-дина»<sup>139</sup>. А как же быть с таким глубоко травматическим фактом, как уничтожение института халифа, и созданием светского государства на месте теократического?

Рассказы о благочестии Газана не стоит принимать буквально. Сам факт включения в повествование об ильхане рассказа об уничтожении всех идолов (изображениях Будд) говорит о том, что желаемое выдается за действительное. Среди монгольских нойнов и хатун были приверженцы буддизма и несторианства. Они были хранителями имперского наследства.

«Когда государь ислама Газан, 'да укрепится навеки его владычество', по промыслу и руководству божию на пути истинной веры вступил, как было упомянуто, в круг мусульманства, он приказал разбить всех идолов, разрушить все кумирни, капища и прочие храмы, существование которых не дозволено в странах ислама по божественному закону. Большую часть бахшиев обратили в мусульманство. Поскольку всевышний Бог не споспешествовал им, они не держались истинной веры, а [только] по необходимости внешне показывали себя мусульманами, на челе же у них были явны следы неверия и заблуждения. Через некоторое время государь ислама, 'да укрепится навеки его царство', уразумел их лицемерие и сказал: „Каждый из вас, кто желает, пусть отправляется в Индию, Кашмир, Тибет и родные свои края. А те, кто останутся здесь, чтобы не лицемерили и чтобы поступали согласно тому, что у них в сердце и на душе, и не марали бы чистой веры ислама своим лицемерием. Если я, однако, узнаю, что они строят капища и кумирни, то я безжалостно их предам мечу“. Некоторые по-прежнему продолжали лицемерить, а некоторые занялись своими непохвальными замыслами. [Газан-хан] сказал: „Отец мой был идолопоклонником и таким умер. Для себя он построил кумирню и храм и пожертвовал ему разное имущество во времена той братии, а я ту кумирню разрушил. Ступайте туда, живите и пользуйтесь милостью“. По этому случаю хатуны и эмиры представили прошение: „Твой-де отец построил храм и на его стенах

написал свои изображения. Ныне, когда он разрушен, снег и дождь падают на изображения твоего отца, а он был идолопоклонником. Ежели бы то место благоустроили, то это принесло бы ему славу и упокой его душе". [Государь] не одобрил и не послушался. После этого они предложили, чтобы [храм] переделали в виде дворца. Он опять-таки не одобрил и сказал: „Коль скоро я задумаю выстроить дворец и там нарисуют изображения, то он будет подобен храму и месту идолопоклонников, а это не годится. Ежели нужно построить дворец, то пусть строят в другом месте“. <...> В настоящее время, небольшое число их, которое осталось, не собирается обнаруживать, что у них есть возможность придерживаться какого-либо убеждения или вероисповедания, вроде мугов или еретиков<sup>а</sup>, которые издавна существуют в этих владениях, однако убеждения свои они держат втайне и скрывают» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 217–218).

Остался последний вопрос: пытался ли ильхан Газан соединить монгольскую элиту с иранскими подданными и способствовать переходу кочевников к оседлому стилю жизни исламской политики.

Переход к оседлому образу жизни для ильханов был бы равносильным самоубийству. Во всех государствах Чингизидов военная элита состояла из кочевников. Конное войско было опорой власти. Сезонные перекочевки диктовались естественными причинами.

Победа ислама означала прекращение политического существования монгольских имперских институтов. Поскольку в Иране монгольская кочевая орда не стала (и не могла стать) мусульманской, то нет оснований говорить о мусульманском монгольском государстве в Иране. Ибн Баттута изображает воинов этой орды хищниками и грабителями. Перед окончательным исчезновением кочевая орда в Иране превратилась в этнографическое явление, сметенное крестьянскими религиозными восстаниями. По иронии судьбы финальный акт произошел на пиру (регулярные имперские пиршественные церемонии противопоставляли обновленный порядок смуте и беззаконию). «Последний монгольский ильхан Тугай-Тимур-хан, кочевавший со своей ордой в Гургане, не раз битый сарбадарами, пригласил их вождей к себе в орду якобы для заключения мирного договора, рассчитывая напоить и схватить к концу пира. Сарбадарский правитель Йахья Кераби прибыл в орду с полководцем Хафизом Шатани и с 300 (по другой версии, с 1000) сарбадарами. Узнав о замысле ильхана,

<sup>а</sup> Муги и еретики — зороастрийцы и исмаилиты.

сарбадары решили опередить его. На пиру в орде, когда в большом ильханском шатре стали разносить чаши с вином, Йахйя Кераби положил руку на голову. По этому условному знаку Хафиз Шагани вытащил из-за голенища нож и нанес ильхану рану в голову, а Йахйя Кераби быстро прикончил его ударом секиры. Сарбадары бросились на застигнутых врасплох монголов и частью их перебили, остальные монголы бежали, охваченные паникой. „В мгновение ока, — говорит Хафиз-и Абру, — орда падишахова была уничтожена, так что от нее не осталось и следа“<sup>140</sup>.

\*\*\*

Монгольская империя поглотила Иран, поскольку в Иране не было политических сил, способных организовать успешное сопротивление. Через сто лет все эти мелкие династы растащили ильханат на части, но не потому что набрались сил, а потому что Империя утратила ресурсы. И снова началась история мелких княжеств и жалких войн.

Завершим главу вопросом: что есть имперская культура в ее материально-художественном воплощении? Имперскость определяется вещами или ритуалом?

По мнению М. В. Горелика, «к настоящему моменту на основании анализа элементов культур Ахеменидской империи и империи Чингизидов можно определить ряд обязательных признаков имперской материально-художественной культуры традиционных обществ, и конкретных особенностей ее в варианте взаимодействия кочевых и оседлых коллективов в условиях политического преобладания первых. К таким элементам относятся, в первую очередь, костюм, прическа, личное оружие (зачастую и конский убор). Причем главное в костюме — его крой и система украшений, а также аксессуары. Из последних особенно был важен пояс»<sup>141</sup>. Наблюдаемая схожесть или даже тождественность элементов культуры у разных этносов на большой территории связана с исходящими из центра империи представлениями о том, как должен выглядеть представитель империи вне зависимости от этнической принадлежности, но в точном соответствии со своим социальным статусом. А статус этот внешне определяется набором вполне осязаемых элементов. По мысли М. В. Горелика, «имперский принцип культуры проявился в том, что кочевнический комплекс перечисленных элементов становится присущим в части (как правило, высшим слоям) оседлых обществ, инкорпорированных в государство, созданное кочевниками»<sup>142</sup>. Пись-

менные и изобразительные источники выступают для исследователя в роли дополнительных информационных ресурсов к археологическим артефактам.

Следует ли согласиться с такой постановкой вопроса? Действительно, мы знаем о практике массовой раздачи халатов и золотых поясов при дворе Хубилая: каждый из «двенадцати тысяч князей и рыцарей» великого хана получал «тринадцать одеяний разных цветов» (см.: *Марко Поло*, с. 114). Статусные вещи получали представители военно-административного аппарата (*кешиктены*). Но дело не в вещах, а в ритуале: «Установлено, в какой праздник в какую одежду наряжаться. У великого хана тоже тринадцать одежд, как и у баронов, того же цвета, да только подороже и величественнее. Как бароны, так и он наряжается» (*Марко Поло*, с. 114). По предположению П. Пелльо, тринадцать различных одежд предназначались для празднования двенадцати лунных и дня рождения великого хана. Следуя древней монгольской традиции, великий хан и его двор торжественно открывали начала месяцев, поклоняясь Небу в первый день первой луны.

Ильхан Газан во время курултая в Уджане лично раздавал деньги, халаты и пояса в первую очередь тем, кто свершил славные дела и проявил похвальное усердие, то есть оказался полезен правящему дому. «Затем он отдавал предпочтение тем людям, которые имели степень родства [с ним] по отцу, а потом давал эмирам тысяч правой и левой руки согласно тому, как было принято и установлено. Он еще раньше приказал, чтобы разного рода одежды в порядке разложили по сортам и по назначению, чтобы вытащили и [расставили] отдельно разного рода мешки с золотыми и серебряными деньгами и надписали, какое в них количество и чьи они, сообразно их [жалуемых лиц] способностям и заслугам. Он вызывал по одному и приказывал [каждому] принимать свою долю тут же в его присутствии. Таким порядком он распределял добро десять-одиннадцать дней. Он роздал триста туманов наличными деньгами, двадцать тысяч штук одежд, пятьдесят штук поясов, украшенных драгоценными камнями, триста штук золотых поясов и сто штук балышей червонного золота» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 216).

Что делает костюм или прическу имперским символом? Ответ очевиден — наличие политической иерархии, чье функционирование предполагает прозрачную систему кодов. Чингизиды, прошедшие ритуал интронизации, обретали титул «каан» и право носить особую

одежду. Костюм и прическа были имперской униформой, тиражированным символом, который читался в определенной знаковой системе. Вне знаковой системы символ мертв. Только в ритуале вещи обретают ценностные смыслы. Ритуал оформляет отношения соподчинения. Сегодня представление о знаковой имперской системе могут дать только тексты и миниатюры имперского характера. Любопытно и другое, миниатюры тебризских рукописей ильханского времени с момента создания являлись наглядным средством продвижения имперского имиджа. Миниатюры с парадными сценами есть системный продукт прокламации монгольской власти. Другой пример связан с тиражированием изображения главного дворца Хубилая в столице Да-ду. Дворец великого хана был материализацией его власти, что объясняет открытость этого символа для внешних наблюдателей. Подробное описание дворца Хубилая есть в книгах Марко Поло, Одорико де Порденоне и «Сборнике летописей» Рашид-ад-дина<sup>143</sup>. Последний завершает рассказ о дворце следующей фразой: «Вид его художники изобразили во многих книгах летописей» (*Рашид-ад-дин*. Т. II. С. 173). Все названные авторы являются иностранцами на монгольской службе и выполняют сходную задачу: описывая великолепную ханскую резиденцию, они транслируют имперский миф (обстоятельство, непонятое культурологами и этнографами<sup>144</sup>). Эту же цель преследовали и парадные миниатюры, демонстрируя ключевые моменты ритуала. Я хочу сказать, что в определение имперской художественной культуры следует включить миниатюры («застывший ритуал») как смыслообразующий элемент.

ЧАСТЬ 4

СИМВОЛЫ ВЛАСТИ УЛУСА ДЖУЧИ



В перечень властных атрибутов времени правления хана Узбека входили: золотой шатер, трон с «подушкой власти», зонтик, корона, халат с геральдическими символами<sup>145</sup>, государев флаг, государственная печать, пайцзы<sup>146</sup>, воинский барабан, золотые наборные пояса<sup>147</sup>, жезлы, мужские шапки-орбелге<sup>148</sup> и женский головной убор богтак<sup>149</sup>. В этот список следует включить и золотой полумесяц, венчавший дворец хана в одной из стационарных столиц — Сарае на Волге.

Аналогичные инсигнии были и у ильханов. Любопытно, что символы власти монгольского правителя частично дублировались для церковных иерархов. Так, в 1281 г. во время посвящения в католикосы мар Ябалаха, ставший главой несторианской церкви в Иране, получил из рук ильхана Абага несколько статусных вещей. Ильхан «покрыл его голову плащом, ибо его плащ был наброшен на его плечи, дал ему свое седалище (*sandali*), которое было небольшим тронem. Он дал ему также зонтик, по-монгольски называемый „сукор“, который открывали и держали над головой царей, цариц и их детей, чтобы ослабить силу солнца и дождя, чаще же их осеняют им, чтобы оказать им честь. Он дал ему золотую пайдзу, которая является символом у этих царей, и обычные приказы (грамоты), что он властвует над всем, также большую печать, которая принадлежала предшествующим патриархам» (*История мар Ябалахи*, с. 75). Католикос несториан стал обладателем четырех инсигний: легкого сиденья, зонтика, пайцзы и печати. Все они были на ранг ниже ильханских атрибутов.

По существу, уже само обладание символами и символическими знаками означало наличие у человека власти, а главное — права управлять другими людьми. Отчасти это происходило из-за строгого соблюдения запретов и ограничений на владение и приобретение тех или иных знаков власти. Велико было влияние ритуалов,

закреплявших переход человека на новую ступень властной иерархии, либо же подтверждавших его статус. В случае с католикомосом видим любопытный жест ильхана, покрывающего полрой своего халата голову иерарха. Дело в том, что все, кто входил в состав правящей группы, получали из государевой казны халаты, в которых они обязаны были присутствовать на церемониях. Церковники же облачались в свои одеяния, требование униформы на них не распространялось.

Вернемся к атрибутам власти хана Узбека, перечислив их с кратким комментарием.

**Золотой шатер** — сложное по конструкции парадное сооружение, опорные деревянные столбы и порог которого были покрыты золотыми пластинами. Хан Узбек — первый из правителей Улуса Джучи обладатель Золотого шатра. У Берке приемный шатер был покрыт белым войлоком, а внутри обит шелковыми материями и украшен драгоценными камнями и жемчужинами (*Сборник материалов*. Т. I. С. 75). По имперским предписаниям золотой шатер мог быть только у великого хана. Рашид-ад-дин, рассказывая о возвращении Чингиз-хана в 1224 г. из Средней Азии в Монголию, указывает, что, когда тот достиг местности Бука-Суджигу, то приказал устроить *Урду-и заррин-и бузург*, т. е. «Большую, или Великую, Золотую Орду» (*Рашид-ад-дин*. Т. 1. Кн. 2. С. 230). Сообщает Рашид-ад-дин и о том, что в местности Карчаган, в одном дне пути от Каракорума, столицы Монгольской империи, для великого хана Угедея «разбили такой большой шатер, что в нем помещалась тысяча человек, и этот шатер никогда не убирали. Крепы его были золотые, внутренность его была обтянута тканями; его называли *Сира Урду* — „Золотая Орда“, „Золотая ставка“» (*Рашид-ад-дин*. Т. 2. С. 41). В «Хэй-да ши-люэ» («Заметках о черных татарах») — китайском источнике XIII в., описывающем быт и нравы монголов, также сообщается о «золотом шатре» (*цзинь-чжан*). Согласно этому источнику, золотой шатер Угедей-хана представлял собою огромное сооружение, которое вмещало несколько сот человек и устанавливалось по приказу хана в особо торжественных случаях. Ее называли «золотым шатром», потому, поясняет Пэн Да-я, что столбы и порог в юрте были обернуты золотом («стойки [внутри] сделаны из золота. Поэтому [шатер] называется золотым»). Когда южносунский дипломат Сюй Тин в 1236 г. «прибыл в степи, [черные татары] поставили золотой шатер. [Я] думаю, — пишет Сюй Тин, — что они поставили его, чтобы показать свое величие, потому что прибыл к ним посол, лично посланный



императором нашей династии. <...> Его сделали из больших [кусков] войлока, которые [катают] в степях. [Этот] шатер покрыт войлоком сверху донизу. Посередине [купола сверху] в связанных ивовых прутьях [на которых держится войлок] оставлено отверстие для света. [Войлок на каркасе из ивы] затягивается более чем тысячью веревок. [У шатра только] одна дверь. Порог и стойки все облицованы золотом, потому-то [шатер] и называется [золотым]. Внутри [этого шатра] помещается несколько сот человек» (*Хэй-да ши-люэ*, с. 138).

В этой связи интересны сведения из отчета францисканца Иоанна де Плано Карпини о золотом шатре великого хана Гуюка. «Там, на красивой равнине, возле ручья меж гор, был приготовлен шатер, который именуется у них Золотой Ордой. Там Куйук должен был быть возведен на престол в день Успения Владычицы нашей, но из-за выпавшего града, о котором говорилось выше, все было отложено. Шатер же этот был поставлен на столбах, покрытых золотыми пластинами, и скрепленных с другими деревянными частями золотыми гвоздями. И сверху шатер был покрыт балдакином, [устилавшим] внутренние стены, а снаружи были другие ткани»<sup>а</sup>. Вероятно, все три свидетельства содержат описание одного и того же большого парадного царского шатра, называемого у монголов Золотой Ордой и устроенного в первом случае в ставке Чингиз-хана, в другом — Угедей-хана, в третьем — в ставке Гуюк-хана.

Монгольские улусные правители, став самостоятельными государями, обзавелись собственными парадными шатрами, своей «Золотой Ордой». И действительно, в источниках мы находим описание Золотой Орды ильхана Газана (правил в Иране в 1295–1304 гг.) и джучида Узбека (правил в 1313–1341 гг.). Ибн Баттуте известно, что шатер Узбека назван золотым, поскольку деревянные конструкции в нем покрыты золотыми листками. В русских источниках монгольское кочевое государство Улус Джучи стало именоваться Золотой Ордой по названию ханского шатра Узбека. Судьба диковинного шатра — несчастна: по словам хорезмийского сказителя XVI в. Утемиша-хаджи, при Хызр-хане (правил в Золотой Орде в 1360–1361 гг.) он

<sup>а</sup> Ubi erat in quadam pulchra planitie, iuxta quemdam rivum inter montes, aliud tentorium preparatum, quod apud ipsos orda aurea appellatur, ubi [Cuyuc] debbat poni in sede in die Assumptionis Domine nostre; sed propter grandinem que cecidit, de qua dictum est supra, fuit dilatatum. Tentorium autem illud erat positum in columnis, que aureis laminis erant tecte, et clavis aureis cum aliis lignis erant affixe et de baldachino erat tectum superius et [interius] parietum, sed exterius alii erant panni (LT, IX. 32).

был разломан и поделен между приближенными хана (*Чингиз-наме*, с. 112).

**Трон Узбека.** По словам Ибн Баттуты, посредине золотого шатра находился «деревянный престол, обложенный серебряными позолоченными листками; ножки его — из серебра, а верх его усыпан драгоценными камнями» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 217). На престол всходили по ступеням. Скорее всего, это было тяжеловесное парадное кресло, сходное по конструкции с тем, что мы видим на персидских миниатюрах времени ильханов. Эти троны декорированы протомами драконов; скорее всего, драконы украшали и трон Узбека. В июне 1334 г. в кочевой ставке Узбека для празднования середины лунного года в местности Бишдаг на Северном Кавказе была разбита большая палатка на четырех деревянных стойках, покрытых листами позолоченного серебра. Посредине палатки «поставлен большой трон, который они называют *тахт*. Он [сделан] из резного дерева; столбики его покрыты листами позолоченного серебра, а ножки [сделаны] из чистого серебра с позолотой; поверх его [постлан] большой ковер. Посреди этого большого трона [лежит] тюфяк, на котором сидят султан и старшая хатун. С правой стороны его — тюфяк, на котором сидит дочь его Иткуджуджук вместе с хатун Урдуджей, а с левой — тюфяк, на котором сидит хатун Байалун с хатун Кабак. Направо от трона поставлено сидение, на котором сидит Тинабек, [старший] сын султана, а налево — сидение, на котором сидит Джанибек, второй его сын. Поставлены справа и слева еще другие сидения, на которых сидят царевичи, эмиры старшие, а потом эмиры младшие, например, тысячники, т. е. командующие тысячей человек» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 225). Во время соревнования лучников для старших эмиров и царевичей были поставлены легкие сиденья, называемые *сандалийа*. В шатре третьей хатун по имени Байалун был резной трон с серебряными ножками. Для почетной встречи наместника Солхата, эмира Тулуктумура, эмир Азака приготовил палатку из шелка, где стояла большая резная скамья с красивым тюфяком (*Сборник материалов*. Т. I. С. 213).

Великие ханы пользовались легкими сидениями. По сведениям Чжао Хуна, относящимся к 1221 г., Чингис-хан «восседает в кресле [— сиденье] северных варваров, украшенном головами драконов, обложенными золотом. В [узоре кресла] го-вана [Мухали] местами

употребляется серебро, и этим [оно] отличается [от кресла Чингиса]» (*Мэн-да бэй-лу*, с. 76). Трон Чингис-хана, о котором Чжао Хун получил сведения из рассказов других лиц, назван *ху-чуан*. Ху-чуан — легкое кресло, заимствованное древними китайцами у некитайских племен севера страны. Другой китайский дипломат — Сюй Тин, также называет трон монгольского хана *ху-чуан*. Сюй Тин пишет о троне Угедея: «кресло, в котором восседает татарский правитель в шатре, — как сиденье проповедника в буддийском монастыре и так же украшено золотом» (*Хэй-да ши-люе*, с. 138). При Хубилае монгольские пиры испытали влияние китайских дворцовых ритуалов; легкие сиденья перешли в руки высшей аристократии. «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 роду; а головы их приходится у ног великого хана; а прочие князья садятся за другие столы, еще ниже» (*Марко Поло*, с. 111). По сведениям Марко Поло, у монголов лишь тот, кто начальствует главным, большим войском сидит всегда на серебряном стуле (*Марко Поло*, с. 103). Ильхан Абага пользовался легким тронном. Интересно, что каменные изваяния в имперском заповеднике в Монголии, датируемые XIII–XIV вв., изображают фигуры сидящими в креслах<sup>150</sup>. В Турции в медресе Индже минарели выставлен надгробный камень с эпитафией Ахмед-шаха. Предположительно, эта эпитафия Ахи Ахмед-шаху, выказывавшему почтение ильхану Гейхату (1291–1295)<sup>151</sup>. На каменном рельефе изображены две фигуры: ильхан сидит в кресле, в левой руке у него ловчая птица; рядом в монгольском костюме стоит Ахмед-шах. Кресло ильхана напоминает сиденья монгольской знати на персидских миниатюрах в тронных сценах. Такие легкие кресла назывались *сандалийа*. Поскольку такое кресло, в числе других инсигний, было вручено Абагой несторианскому католику, их можно считать атрибутами власти. Название *сандалийа* указывает на использование ароматной древесины сандала для инкрустации кресел. Род санталум включает более 20 видов, распространенных в восточной части острова Ява и на Малых Зондских островах. Пристрастие монгольской аристократии к предметам из драгоценной древесины связано с представлением о волшебных островах, где хранится эликсир долголетия.

Вильгельм де Рубрук описывает трон Бату как длинное и широкое позолоченное ложе; к трону вели три ступени; сидели же на троне правитель с госпожой<sup>а</sup>.

В так называемом «Донесении брата Бенедикта Поляка», записанном с его слов кельнским схоластом в 1247 г., говорится о внутреннем устройстве золотого шатра Гуюка (Syra orda — это Золотая Орда). «Итак, будучи введены в Сыра-Орду, то есть в ставку императора, они увидели его [в следующем облике: он] имел [на голове] корону, блистал удивительным одеянием, сидел посредине шатра на некоем помосте, многообразно украшенном золотом и серебром и снабженном сверху решеткой, на которой поднимались по ступеням [пользуясь] четырьмя различными лестницами<sup>б</sup>. И три лестницы находились спереди от помоста, по средней из которых подымался и спускался только император, по двум другим — боковым — подымались более или менее влиятельные лица, а по четвертой, которая находилась сзади от него [т. е. помоста], — его [императора] мать и жена, а также кровные родственники. Сходным образом в Сыра-Орде было три входа наподобие дверей, из которых средние и одновременно самые большие, намного превосходя другие всегда открыты и совершенно никем не охраняются, причем только король через них выходит и входит; а если кто-нибудь другой через них вступит, то его неотвратимо убьют<sup>в</sup>. Двое других боковых ворот закрыты шелком; у них бдительнейшие стражи<sup>г</sup>, которые наблюдают за ними при оружии;

<sup>а</sup> Ipse vero sedebat super solium longum et latum, sicut lectus, totum deauratum, ad quod ascendebatur tribus gradibus, et una domina iuxta eum (*Itinerarium*. XIX. 6).

<sup>б</sup> Ср.: Традиционно для бурятского эпоса упоминание почетного сидения для героя — *шэрээ*. Это ханский трон с восьмидесятивосьми ногами (*хаане нууха шэрээ*) со множеством тюфяков *олбок*, который располагается обычно в юго-западном углу дворца. А в северо-восточном углу находится трон для ханши. Трон имеет множество серебряных ступенек (*Бурчина Д. А. Эволюция жилища и ее отражение в бурятском героическом эпосе // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск, 1993. С. 94*).

<sup>в</sup> Устройство входа в орду Гуюка повторилось в устройстве входа в главный дворец Хубилая. По словам Марко Поло, дворец окружен высокой стеной. «В стене на юг пять ворот; посередине большие, открываются только, когда великий хан выезжает или въезжает; после них с двух сторон по воротам; ими входят все прочие люди; а по углам есть еще по большим воротам, ими входит всякий» (*Марко Поло, с. 106*).

<sup>г</sup> Ср. с распоряжениями Чингис-хана, касающихся его личной стражи: «Людей, которые будут ходить позади и впереди дворца после захода солнца, *хэбтэгул* [ночная стража] должен забрать и держать [всю] ночь; [...] *Хэбтэгул* надзирает за входами и выходами дворцовых юрт; пусть [люди] *хэбтэгула*, стоящие у дверей, будут часовыми около самых дверей» (*Алтан тобчи, с. 161, 163*).

через них входят другие люди с почтением, из страха перед установленным наказанием»<sup>a</sup>.

Скорее всего, громоздкая конструкция помоста или скамьи (*tabula*) была элементом пышной коронации Гуюка, и не означала отказа от легких сидений. Типологически же она, несомненно, связана с тяжеловесным парадным креслом Узбека и роскошным тронем ильхана Газана. Золотой трон Газана был усыпан жемчугом и яхонтами; он размещался внутри «золотой палатки», поэтому ставка называлась *Орду-и заррин* («Золотая орда»). Над постройкой «золотой палатки и золотого престола», по свидетельству Рашид-ад-дина, везира и историографа Газана, в течение трех лет трудилась большая группа знаменитых мастеров и искусных зодчих (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 189–190). Праздник начался с примечательной детали: Газан «благословенной стопой вошел в царский шатер и оперся спиной на подушку могущества».

Приведу для сравнения описание золотого трона египетских султанов из династии Фатимидов (сер. XI в.). Согласно наблюдениям Насир-и Хусрау, в одном из замков султанского дворца «стоял трон, занимавший всю ширину здания, четырех гезов высоты. С трех сторон этот трон был сделан из золота и на нем была изображена охота, ристалище и разные другие вещи; на нем была надпись красивым почерком. Ковры и обивка этой залы состояли из румийского шелка и бу-каламауна, вытканного по мерке для каждого места, где они находились. Трон окружала золотая решетка, описать которую невозможно. Позади трона у стены были устроены серебряные ступеньки. Сам же трон этот был так роскошен, что, если бы вся эта книга с начала и до конца была посвящена описанию его, все же нельзя было бы найти подходящих выражений» (*Насир-и Хусрау*,

<sup>a</sup> *Introducti ergo in Syra ordam, scilicet in stationem Imperatoris, viderunt ipsum coronatum, in mirifico habitu effulgentem, sedentem in medio tentorii super quoddam tabulatum, auro et argento multipliciter decoratum et desuper cancellatum, super quod quattuor distinctionibus ascensuum per gradus ascendebatur. Et tres quidem ascensus erant antierius ad tabulatum, per quorum medium solus Imperator ascendebat et descendebat, per reliquos duos collaterales potentes et mediocres, per quartum vero, qui erat dorso eius, mater et uxor sua et consanguinei ascendebant. Similiter Syra orda habebat tres introitus in modum portarum, quarum media et maxima que longe alias precellens, semper est patula et sine omni custodia, solo rege per eam exeunte et intoeunte; et si aliquis per eam engrederetur, irremediabiliter interficeretur. Relique due collaterales firmate seris, aserrimos habent custodes ab eisdem cum armis observate, per quas alii cum reverencia, metu statute pene, intrant (Relatio Fr. Benedicti Poloni, § 10).*

с. 128–129). Следует отметить совпадение деталей в описании султанского и ханского тронов: золотая решетка (назначение которой, впрочем, не ясно), ступени позади трона.

Одна из миниатюр Лицевого летописного свода содержит сцену поклонения князя Ярослава Батыю, который сидит на троне на «подушке власти» (Санкт-Петербург, Российская национальная библиотека, «Лаптевский» том, F.IV.233, л. 944 об.). Изображение «подушки власти» соответствует ее форме и размерам на персидских миниатюрах. Эта деталь в ильханском церемониале появилась под влиянием персидских придворных ритуалов. Автор середины XI в. Хилал ас-Саби, придворный и историк, написал сочинение, посвященное вопросам церемониала и обычаев халифского двора. Вот как описывается прием у халифа: «Обычно халиф восседал на троне — на подушке, обитой армянской шелковой тканью или тканью *хазз* [полушерстяная ткань], и на всех [почетных] местах и зимой и летом лежали подушки из армянского шелка. На халифе был кафтан черного цвета из чистого шелка или из шелка с примесью хлопка или шерсти. *Дибадж*<sup>а</sup>, или *саклатун*<sup>б</sup>, или цветная материя не [применялись]. Голову его венчала черная *русафийа*, он был опоясан мечом пророка, да благословит его Аллах. Между двух подушек трона слева от [халифа] клали другой меч в красных ножнах, а перед ним — Коран Османа, да будет милосерден к нему Аллах, до этого хранившийся в сокровищнице»<sup>152</sup>. Любопытно, что эмир Тимур не пользовался деревянным тронem. Испанский посол Руи Гонсалес де Клавихо описывает сидение Тимура, устроенное в павильоне, чьи размеры и высота приводили в изумление: «В этом павильоне с одной стороны находилось возвышение из ковров, куда были положены один на другой три или четыре подстилки; это возвышение предназначалось для сеньора» (*Руи Гонсалес де Клавихо*, с. 117).

Чэнь Чэн, доверенный чиновник минского императора Чэн-цзу (1403–1424), был отправлен в 1413 г. послом в государства Центральной Азии. Он посетил Герат, Самарканд, Балх, Термез и т. д. Государь Герата жил в кирпичном здании, украшенном изразцами. «Около же здания поставлен расшитый цветными узорами шатер,

<sup>а</sup> *Дибадж* — род атласной ткани, чаще всего переводится как «парча». См.: *Иностранцев К. А.* Торжественный выезд Фатимидских халифов // Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. СПб., 1906. XVII. С. 42.

<sup>б</sup> *Саклатун* — тип драгоценной восточной ткани.

служащий местом отдохновения [государя]. В шатре стоит золотой диван, на котором разостланы в несколько слоев подстилки и подушки. [Там] нет стульев и табуретов, а садятся на землю, поджавши под себя ноги»<sup>153</sup>.

**Знамя и барабан.** На морской карте Ангелино Дульцера (1339), современника хана Узбека, над городами Улуса Джучи изображено знамя с полумесяцем и тамгой на полотнище. Это изображение можно использовать для реконструкции знамени Узбека (см. следующую главу).

О великом знамени в центре кочевой ставки ильхана сообщает доминиканец Давид из Эшби<sup>154</sup>. Его перу принадлежит сочинение о монголах для Лионского собора в 1274 г., озаглавленное «Деяния Татар». Брат Давид провел во владениях монголов на Ближнем Востоке более десяти лет, выполняя особую миссию по освобождению христианских пленников, возложенную на него Иерусалимским патриархом. Рукопись сочинения сгорела во время пожара 1904 г. в Туринской Национальной библиотеке. Названия рубрик восстанавливаются по библиографическому описанию. Сочинение включало следующие темы: о правителях; об образе жизни; о домашних животных; о том, как они творят суд; о послах; о жилищах; об охране лагеря; о способе передвижения; о запрете, связанном с порогом; о том, как они ведут битву; об осаде замков и крепостей; о взятии города Алеппо; о том, как они проникают в различные страны и о том, как им покоряются народы. Также были описаны выборы правителя, религиозные правила и установления.

В библиографических выписках сохранился фрагмент текста, где говорится о передвижении кочевой орды. На вопрос Лионского собора, каким образом монгольское войско узнает о том, что наступило время разбирать шатры, брат Давид ответил следующее. Рядом с шатром предводителя установлен превеликий стяг (*grans baniere*) и удивительные барабаны (*timbres meruelhouz*). Барабаны подвешены на четырех кожаных ремнях на высоте пояса человека. Когда предводитель пожелает переместить лагерь, он приказывает после наступления полуночи ударить в барабан. Гул от удара в барабан слышен namного лье вокруг. Услышав этот звук, все от малых до великих снаряжают своих лошадей. После значительного перерыва барабан звучит во второй раз, и тогда они разбирают свои шатры и собираются в тумены, причем те, кто стоял ближе к краю стойбища, строятся в авангарде, а за ними по порядку все прочие, вплоть

до самого предводителя, который, как правило, идет последним, но иногда — в середине, в зависимости от того, как располагалось его жилище. Когда раздается третий удар в барабан, авангард приходит в движение, за ним следуют остальные слаженно и в полном порядке<sup>а</sup>. Такие же обычаи, по сведениям китайских авторов, соблюдались киданями: «Рожок главы варваров служит сигналом, по которому войска сразу же располагаются на привал, становясь кольцом вокруг его юрты. <...> В поход выступают, услышав три удара в барабан. Тогда все сразу приходит в движение независимо от того, стоит день или ночь» (Е Лун-ли, с. 313).

Под великим знаменем ильхана следует понимать *туг*. В «Тайной истории монголов» (§ 202) знамя Чингис-хана называется *yusun Koltu saqa'an tuq* букв. 'девятиногое белое знамя'. У монголов оно называлось также *сульдэ*, что значит 'жизненная сила', 'душа'. Белое *сульдэ* делалось из грив белых жеребцов. Древние монгольские шаманы в качестве эмблемы своего шаманского рода носили на головном уборе шкурки зверей (*сульдэ тэмдэг*). Связка девяти шкур зверей с мордочками являлась соединением различных родовых символов в единое целое. «Жизненная сила» Чингис-хана, по верованиям монголов, была хранителем не только его племени, но и всего народа и войска. Становясь хранителем войска, *сульдэ* олицетворялась в знамени *туг*. Отсюда *sulde* и *tuq* становятся синонимами<sup>155</sup>. В «Золотом сказании», поздней монгольской летописи, при описании знамени Чингис-хана говорится: «Сделанное из челки гнедого жеребца твое знамя» (*Алтан*

<sup>а</sup> Or vos vuell dire coment ilh remuent herbages et en quell maniere tuit chil de l'ost sevent cant il doivent abatre lor tentes et trosseir, car quant la tente del sangnor est afichie et une grans baniere, et illeques est uns timbres merveilhouz, come je vous deviserai et mosterai en ceste figure (*Cette figure est parfaitement conforme à la description*). Ilh est ausi come une grandesime sifle d'errain u de covre, si font estaindre desus un grant cui en guise d'un tabor de riviere, si est apoiés sor .iiij. pels haus jusqu'a la chainture d'un home, ensi con je vos ai mostré en la figure devant. Et cant li chevetains vuet remuer herbage, si comande après le mienuit ferir le tymbre et chil qui est astaublis (?) se tient .ij. maches de fust a .ij. mains, si come je vos ai mōstré, si fiert tant con force et alene li rent. Et sachiés que c'est merveilheuze choze, car d'une liues la puet on oïr legierement. Maintenant grant et petit aparelhent lor chevauz et trossent lor harnois. Après une grant piece, si fiert on la seconde fois la timbre, lor abatent lor tentes et trossent tot quanqu'il ont, si s'assemblent les domas [*tumen*] et cheus qui sont al treve dehors qui vont en l'avant garde et après li autre par ordre jusques al sangnor qui vient darrains, u enmi, ensi com il est hebergié. Lors fierent la tierce fois le timbre et l'avant garde se muet e trestuit li autre après, mult bien et mult ordineement (*David d'Ashby. Faits des Tartares*).



тобчи, с. 241). Конская грива и хвост могли выступать в роли вместилища души<sup>156</sup>. Знаменный комплекс кочевников давно привлекает внимание исследователей<sup>157</sup>.

Южносунский дипломат Чжао Хун пишет: «Что касается [личной] церемониальной гвардии при Чингисе, то [в ставке Чингис-хана] водружается большое совершенно белое знамя как [знак] отличия. Кроме этого, нет никаких других бунчуков и хоругвей. Только зонт также делается из красной или желтой [ткани]. <...> Ныне у го-вана водружают только одно белое знамя с девятью хвостами. Посередине [знамени] имеется черное [изображение] луны. Когда выступают с войсками, то разворачивают его. Что касается его подчиненных, то надо быть непременно командующим, чтобы иметь знамя<sup>158</sup>. У го-вана только один барабан. Бьют в него перед сражением» (*Мэн-да бэй-лу*, с. 76–77). О боевых монгольских знаменах пишет Фома Сплитский: «Знамена у них небольшие с полосами черного и белого цвета с шерстяным помпоном наверху» (*Фома Сплитский. XXXVII*). Согласно древнерусским миниатюрам половецкие знамена также украшались челками<sup>159</sup>.

В большинстве известных источников говорится об использовании барабанов в сражениях<sup>160</sup>, хотя очевидно, что барабаны выполняли важную функцию регламентации времени и управления внутренней жизнью орды.

В «Огуз-наме» (в версии Рашид-ад-дина) описывается история, в которой все значимые роли перевернуты. Однажды Кара Арслан-хан, желая проверить преданность своих хаджибов, объявил во всеулышание, что он умер. Хаджибы, не догадываясь о хитрости хана, совершили три преступления: «О женах хана они совсем не вспоминали и только один раз из милости и с неохотой побывали на поминках. Они захватили сокровища Арслан-хана и разделили между собой. Они прихватили также его большой и малый барабаны [*кус ва табл*] и знамя»<sup>161</sup>. С помощью таких же хитрых приемов Тамерлан выявлял неблагонадежных правителей. Согласно сведениям Руи Гонсалеса де Клавихо, «уже дважды Тамур-бек выдавал себя за покойника, распространяя слухи о своей кончине в своих владениях, чтобы посмотреть кто же восстанет; а кто возмущался, тех он тотчас хватал и предавал смерти» (*Руи Гонсалес де Клавихо*, с. 152). Свидетельство испанского посла не подтверждается восточными источниками<sup>162</sup>.

**Халат.** На праздновании середины лунного года в летней ставке Узбека эмиры получили в подарок праздничные халаты и облачились

в них. В системе имперских инсигний халат выступал как статусная вещь. Одно из первых свидетельств о символическом значении халата связано с заключением военного союза между Чингис-ханом и правителем уйгуров. «Он преподнес в знак покорности дары и положил: „Если [его величество] Чингиз-хан окажет [мне] благоволение и возвысит своего раба за то, что тот услышал издалека и быстро пришел к нему, и я получу подарок, состоящий из алого верхнего платья [каба-и ал] и золотого пояса, и буду пятым [сверх] четырех сыновей Чингиз-хана, то я приумножу [свою] покорность» (*Рашид-ад-дин*. Т. I. Кн. 2. С. 163). А завершить ряд свидетельств можно эпической картиной из «Книги побед» Шараф-ад-дина Йазди о том, как эмир Тимур обозначил статус одного из царевичей-джучидов. «Он дал находившемуся при нем сыну Урус-хана, Койричак-оглану, отряд узбекских храбрецов, находившихся в числе слуг высочайшего двора, приготовил принадлежности падишахского достоинства, удостоил его шитого золотом халата и золотого пояса, велел ему переправиться через Итиль и передал ему ханство над улусом Джучи» (*Сборник материалов*. Т. II. С. 335).

Знали ли внешние наблюдатели о символическом значении халата в монгольской системе власти? Скорее всего, да. Доказательство тому — мода на монгольский костюм у независимых владетелей<sup>163</sup>. А вот пример византийского «красноречия», когда смыслы принесены в жертву уязвленному самолюбию. Георгий Пахимер<sup>164</sup> рисует военачальника Ногаю варваром, недостойным подарков Михаила VIII Палеолога. «Итак, вступив в родственный союз с вождем их, Ногаем, царь отправил к нему множество материалов для одежды, и для разнообразных кушаньев, и сверх того, — целые бочки пахучих вин. Отведав кушанья и вин, Ногай с удовольствием принял это, вместе с золотыми и серебряными кубками. Но что касается разных калиптр и одежд (ибо и такие вещи присланы были ему от царя в подарок), то отодвигая их руками, он спрашивал принесшего: полезна ли эта калиптра для головы, чтобы она не болела, или эти рассеянные по ней жемчужины и другие камни имеют ли силу защищать голову от молнии и ударов грома, так чтобы человек под такую калиптрою был непоразим? А эти драгоценные платья избавят ли члены моего тела от утомления? Если его не останавливали, то он рвал присланные одежды; а когда иную и примерял, — то только по дружбе к царю, да и то на минуту, а потом тотчас снова являлся в своей собачьей или овечьей, и гордился ею больше, чем теми многоценными. Точно так же обращался он и с калиптрами, выбирая из них нужные, предпо-

читительно пред драгоценными. Находя же что-нибудь полезным, он говорил принесшему: это — сокровище для того и для того, и тотчас надевал на себя, обращая внимание не на камни и жемчуг, а на пригодность вещи» (*Георгий Пахимер*. Кн. 5.4). Вопреки мнению Георгия Пахимера, старший нойон Ногай не рядился в собачьи и бараньи шубы. Многоцветью византийских одежд Ногай противопоставил «халат власти». В Житии Федора Ростиславича, князя Смоленского и Ярославского, говорится о том, что князь находился продолжительное время в Орде, и хан приблизил его к себе<sup>165</sup>. Одним из знаков внимания хана было облачение князя в монгольский костюм: «Царь ... держаше его у себе во мнозей чести и въ любви велице и всегда противъ себе седети повелеваше ему и царский венец свой по вся дъни полагаше на главу его и во свою драхму по всякъ часъ облачаше его и въ прочая царская одеяния»<sup>166</sup>.

Изготовление халатов, доставка их в казнохранилище и раздача были заботой первых лиц в ильханате. В одном из писем Рашид-аддина имеется подробная роспись (по материалу) личных одежд и изделий из меха, которые должны быть присланы ко двору из Багдада, Тебриза, Рума, Шираза, Самарканда, Дамаска, Хиндустана и Китая (*Рашид-ад-дин*. Переписка. № 34). А вот прямое распоряжение ильхана Газана: «Все золотые деньги и государевы одежды, которые изготавливают в мастерских или [то, что] доставляют из дальних стран в виде тонсука, везир попережнему подробно записывает. Они также находятся на ответственности упомянутых двух лиц и до тех пор, пока государь не даст безусловного приказания, решительно ничего из этого не расходуют. К серебряным деньгам и разного рода одеждам, которые расходуют постоянно, [государь] приставил другого казначея» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 229). Государевы одежды, что предназначались для праздничных раздач, и одежды для каждодневных потребностей двора находились в разных казнохранилищах. Смысл строгого учета раздачи халатов разъясняет речь Газана, с которой он обратился к эмирам, прибывшим на курултай. В речи различаются две группы: те, кто надел на себя особые одежды, и другие, не помышляющие о власти. Наставление ильхана адресовано правящей группе: «Поскольку вы люди иные и из-за одежды вам выпало высокое звание и за этим званием имеются несколько особых обстоятельств, которых нет у других, а вы согласились на это звание и обстоятельства и обязались и поручились блюсти права и говорите: „Мы-де такие-то и так-то будем поступать“, — то поразмыслите теперь хорошенько. Ежели вы сумеете привести в исполнение взятое на себя

обязательство и домогательство, которые сопряжены с этим одеянием, и сумеете сдержать слово, то это будет очень хорошо и похвально... Не думайте, что я буду считаться с вашим одеянием, напротив, я буду считаться с вашими деяниями и проступками» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 223). Таким же образом и кочевая аристократия времени правления хана Узбека облачалась в халаты власти.

Напомню размышления О. А. Соловьевой о халате как визуальном атрибуте власти в системе управления Бухарского эмирата XIX в. С известными поправками на масштабность явления, они вполне приложимы к ситуации в Улусе Джучи. «Материал, цвет и орнамент являлись тремя основными составляющими языка халата. Халаты должностных лиц отличались более дорогими материалами, как и вся одежда в целом. Существовали запреты для простого народа носить одежду из того или иного материала. При этом деление халатов должностных лиц основывалось не только на роде материала, как то: шелк, полуселк, бархат, парча и др. Имела место и более детальная характеристика тканей, связанная с местом их изготовления. Цвет халата также подчеркивал иерархию среди управляющих. У бухарцев и хивинцев считалось большой честью получить в подарок от хана халат огненного цвета. Зачастую право носить светло-красную одежду имели только те семьи, глава которых получил от правителя подобный подарок. Немаловажное значение имел орнамент и его расположение. Количество золотого шитья на одежде соответствовало рангу носившего его, начиная от халата с узким орнаментом по бортам и заканчивая сплошь покрытым золотым шитьем. <...> В период пребывания у власти получение более дорогих или наоборот дешевых халатов означало соответственно повышение или понижение по служебной лестнице. ... Например, нередко снятому с должности беку вручали рваный халат и в таком виде сажали его на видном месте у ворот бекского двора. Халат являлся неотъемлемым предметом всевозможных подношений внутри системы управления (по поводу назначения на должность, в составе ежегодного жалования, по случаю праздников и различных торжеств). Кроме выполнения простой функции дара, халат становился в том числе и знаком дарения „части власти“ нижестоящему подчиненному»<sup>167</sup>.

\*\*\*

Регулярные церемонии в приемном шатре хана Узбека, свидетелем которых явился Ибн Баттута, призваны были поддерживать иерархию

ческий миф в рутине повседневности. Ритуал служил легитимации власти.

«Одна из привычек его [та], — повествует Ибн Баттута об Узбеке, — что в пятницу, после молитвы, он садится в шатер, называемый золотым шатром, разукрашенный и диковинный. Он [состоит] из деревянных прутьев, обтянутых золотыми листками. Посредине его — деревянный престол, обложенный серебряными позолоченными листками; ножки его — из серебра, а верх его усыпан драгоценными камнями. Султан садится на [этот] престол; с правой его стороны — хатун Байалун и возле нее — хатун Урдуджи. У подножия трона стоит справа [старший] сын султана Тинабек, а слева — второй сын его, Джанибек. Перед ним сидит дочь его Иткуджуджук. Когда приходит одна из них, то султан встает перед ней и держит ее за руку, пока она всходит на престол. Что касается Тайтуглы, то она царица и самая любимая из [жен] у него. Он идет ей навстречу до двери шатра, приветствует ее и берет ее за руку, а когда она взойдет на престол и усядется, тогда только садится [сам] султан. Все это происходит на глазах людей, без прикрытия. Затем приходят старшие эмиры, для которых поставлены скамьи справа и слева. Со всяким человеком их, когда он приходит в собрание султана, приходит слуга со скамьей. Перед султаном стоят царевичи: сыновья дяди его, братья его и родственники его, а напротив их, у дверей шатра, стоят дети старших эмиров, и позади их стоят начальники войск, справа и слева. Потом входят на поклон люди по разрядам, каждый разряд в три [человека], кланяются, отходят и садятся в отдалении. По окончании полуденной молитвы царица между хатун уходит; затем уходят и прочие из них, провожают ее до ее ставки, а по входе ее в нее каждая на арбе своей уезжает в свою ставку. При всякой [из них] — около 50 девушек верхом на конях. Перед арбой — до 20 старых женщин верхом на конях между отроками и арбою, а позади всех — около 100 невольников из молодежи. Перед отроками — около 100 старших невольников верховых и столько же пеших, с палками в руках своих и мечами, прикрепленными к поясам их; они [идут] между конными и отроками. Таков порядок [следования] каждой хатун их при уходе и приходе ее» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 217–218).

Побывав на приеме у Узбека, Ибн Баттута должен был на следующий день отправиться на поклон в шатер старшей жены Узбека, Тайдулы. Вторую хатун он посетил после встречи с царицей. Затем его приняли третья и четвертая жены Узбека, каждая в своем шатре.

На пятый день гость приветствовал дочь Узбека. Символические церемонии наглядно демонстрировали иерархию мест, закрепляя ее в ритуале. Ритуал являлся составной частью зрелищного аспекта политики. Зрелищность достигала своего апогея во время коронации правителя и на ежегодных праздниках середины лунного года, дублировавших код коронации. На праздниках подтверждалась присяга верности хану, а в ответ нойонам вручались халаты и пояса.

На обычных церемониях каждая хатун собственноручно подавала высокому гостю чашу с кумысом. В монгольском этикете такой жест был знаком уважения к гостю, включая его в число сотрапезников. Иными словами, чужестранец получал покровительство ханского дома, что было равнозначно включению в монгольский социум. Из рук третьей хатун по имени Урдуджа, видимо, отвечавшей в орде за прием мусульман, Ибн Баттута получил щедрые подарки, решив, что это самая добрая и сострадательная хатун. На деле же, это было предписанное поведение.

Благодаря наблюдениям Ибн Баттуты мы знаем о символических знаках, на которые, кажется, никто из исследователей не обратил должного внимания. «При хатун [находится еще] десять или пятнадцать византийских или индийских отроков, одетых в шелковую, шитую золотом, одежду, убранную драгоценными камнями. У каждого из них в руке жезл из золота или серебра либо из дерева, покрытого ими [золотом или серебром]» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 219). Что означали жезлы в руках мальчиков из свиты хатун, неясно.

## ГЛАВА 1. ПОЛУМЕСЯЦ НАД ДВОРЦОМ ХАНА УЗБЕКА

Современник Узбека, Ибн Фадлаллах ал-‘Умари (1301–1349), египетский чиновник и ученый, государственный секретарь при султани ан-Насире, в своей обширной энциклопедии несколько строк уделил описанию дворца монгольского хана: «Рассказывал мне доблестнейший Шуджа‘ ад-дин ‘Абд ар-Рахман ал-Хваразми, толмач, что город Сарай<sup>а</sup> построен Берке-ханом на берегу Туранской реки [Итиля]. Он [лежит] на солончаковой земле, без всяких стен. Место пребывания царя там — большой дворец, на верхушке которого [находится] золотое новолуние, [весом] в два кантара египетских<sup>б</sup>. Дворец окружают

<sup>а</sup> Сарай — столица Золотой Орды. Название является персидским *sarāy* ‘дворец’. На монетах упоминается Новый Сарай (Сарай ал-Джадида). В летописи Ибн Шухбы ал-Асади (ум. в 1446 г.) говорится, что Узбек умер в шаввале 742 г.х. в Новом Сарае (*Сборник материалов*. Т. I. С. 320), см.: *Бартольд В. В. Сарай // Сочинения*. М., 1965. Т. III. С. 483–484. Дискуссия об отождествлении Царевского и Селитренного городищ с Сараем, начатая в середине XIX в., обрела новые аргументы, см.: *Евстратов И. В. О золотоордынских городах, находившихся на местах Селитренного и Царевского городищ: Опыт использования монетного материала для локализации средневековых городов Поволжья // Эпоха бронзы и раннего железного века в истории древних племен южнорусских степей*. Саратов, 1997. Ч. 2. С. 88–118; *Лебедев В. П. Судьба города Сарая XIII в. Факты, вопросы, версии, гипотеза // Труды Международных нумизматических конференций. Монеты и денежное обращение в монгольских государствах XIII–XV веков*. М., 2005. С. 16–20. *Рудаков В. Г. К вопросу о двух столицах в Золотой Орде и местоположении города Гюлистана // Научное наследие А. П. Смирнова и современные проблемы археологии Волго-Камья: материалы науч. конф. / Труды ГИМ. Вып. 122*. М., 2000. С. 305–323. В империях, созданных кочевниками, обычно была не одна, а несколько столиц, а их местоположение определялось характером сезонных перекочевков двора. Нет оснований считать Сарай единственной столицей Золотой Орды. Равным образом, перенос столицы определялся мобильностью правящей группы — кочевой аристократии.

<sup>б</sup> Рассказывая о практике торговли в Китае, Ибн Баттута пользуется привычным для мусульманских купцов эталоном веса египетским кантаром: «По местному обычаю торговец золото и серебро хранит в слитках, чтобы сделать из него монету по кантару; [слиток] должен носить [постоянно] при себе. Владелец пяти кантаров надевает на палец одно кольцо, владелец десяти кантаров — два кольца, владелец же пятнадцати кантаров называется *ситти* — почетнейший,

стены, башни да дома, в которых живут эмиры его. В этом дворце их зимние помещения» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 179). Создается впечатление, что полумесяц над дворцом хана Узбека привлекал внимание исключительно своей массивностью. Дело в том, что собеседник ал-'Умари не выражает недоумения по поводу астральной фигуры над дворцом, следовательно, он не видит в ней символ ислама. Мусульманские наблюдатели не разъясняют значение этого знака, при этом очевидно, что они воспринимают его как геральдический, а не религиозный символ.

Исследуя имперские и мусульманские структуры повседневности в Золотой Орде, мы не можем уклониться от вопроса о предназначении золотого полумесяца над ханским дворцом. Принять ли нам этот знак за символ, который активно использовался в имперском обиходе, что надежно документируется свидетельствами об изображении луны на пайцзах Улуса Джучи, династии Юань и ильханата, или счесть его элементом исламской политики Узбека? Здесь камень преткновения. Для ответа следует обратиться к символике полумесяца в контекстах двух традиций: мусульманской и монгольской. Пока же продолжим обзор исторических свидетельств, которые и являются предметом исследования.

Против предположения о геральдическом символе выступает следующая находка. При раскопках одного из общественных сооружений на Водянском городище (ордынский город Бельджамен) обнаружены фрагменты штукатурки с рисунками и надписями тушью, которые датируются XIV в.<sup>а</sup> По мнению Е. П. Мыськова, в центральной части

как в Египте. В Сине кантар называют *буркала*» (*Материалы по истории Средней и Центральной Азии X–XIX вв.* Ташкент, 1988. С. 133). Здесь кантар — мера веса, равная 36 окка или 100 египетским ратлям, или 44, 928 кг. В таком случае, полумесяц над дворцом Узбека весил около 90 кг. У европейцев специи grosso, такие как перец, корица, ладан и похожие на них товары, измерялись в кантариях (47, 65 кг), см.: *Еманов А. Г. Север и Юг в истории коммерции*. Тюмень, 1995. С. 79.

<sup>а</sup> *Мысков Е. П.* Раскопки общественного здания с эпиграфическими находками на Водянском городище // *Нижеволжский археологический вестник*. Волгоград, 2001. № 4. С. 260–261. В 2005 г. фрагменты штукатурки с рисунками и надписями экспонировались на временной выставке Эрмитажа в Казани, см.: *Золотая Орда. История и культура*. СПб., 2005. Кат. № 166–170. На составленной реставраторами композиции есть фрагмент с изображением жирафа. Реалистичность рисунка указывает на авторство жителя Египта. Поскольку жираф легко приручался, то часто это животное использовали в качестве дипломатического подарка. Согласно ал-Масуди, жирафов из земли нубийцев можно было встретить у царей персов и арабов, у халифов Багдада и прави-



рисунка изображена кирпичная мечеть с двумя высокими минаретами, один из которых (правый) увенчан навершием в виде полумесяца. Между минаретами нарисован кирпичный портал с высокой стрельчатой (?) аркой и купол мечети. На куполе заметны остатки небольшой надписи со словом «Аллах». К минаретам примыкают изображения двух больших шатров. Один из них (левый) имеет вид равнобедренного треугольника, внутреннее пространство которого заполнено пересекающимися линиями в виде косой сетки. Шатер увенчан сложным тамгообразным навершием в виде высокого шеста с серией окружностей и треугольников. Второй шатер (правый) снабжен навершием в форме высокого шеста, увенчанного полумесяцем и сложной фигурой в виде секиры или пальметты. Принимая интерпретацию Е. П. Мыськова, мы с неизбежностью оказываемся перед выбором. Поскольку, действительно, изображен минарет с полумесяцем, то шатер с полумесяцем следует признать походной мечетью. Однако полумесяц над шатром мог быть и имперским символом, сходным по значению с изображением полумесяца на пайцзах и костюмах кочевой аристократии. Есть ли основания говорить о конфликте знаков, одинаковых по форме и различных по содержанию?

Любопытен и обратный пример. На персидской миниатюре начала XIV в. на фоне шатровой мечети изображены монгольские принцы, изучающие Коран. Над входом в мечеть размещен мусульманский девиз: *ал-мулк Аллах* («Власть [принадлежит] Богу»). А на навершиях на углах шатра — Аллах<sup>168</sup>. Полумесяца на этой мечети нет, как нет изображения этого знака ни на одной из доступных для изучения восточных миниатюр XIV в.

---

телей Египта (*Арабские источники VII–X вв.*, с. 236). Мухаммад ал-Хами, визирь ал-Малика ал-Хафиза, одного из айюбидских владетелей в Верхней Месопотамии, писал в 1234 г. о дипломатическом обмене между Сирией и Ганой: «Дети 'Абд ал-Му'мина всегда поддерживали перемирие с правителем Ганы и посылали ему подарки. А он — царь суданцев и берберов. Они дарили тем черно-белых лошадей, которые называются у них *ал-ашкари*. Те же взамен этого дарили детям 'Абд ал-Му'мина золотой песок в мешках из верблюжьих шкур и ламтийские щиты, диких ослов и жираф и бабуджийских евнухов, а последние красивее индийцев и приятнее их» (*Арабские источники XII–XIII вв.*, с. 195). Жираф, в числе прочих подарков от египетского султана Байбарса, был отправлен Берке в 1264 г. (*Сборник материалов*. Т. I. С. 73), но послы были задержаны в порту Константинополя, и пока шло разбирательство, жираф умер. Подробнее, см.: *Вернадский Г. В.* Золотая Орда, Египет и Византия в их взаимоотношениях в царствование Михаила Палеолога // Сб. статей по археологии и византиноведению, издаваемый семинарием им. Н. П. Кондакова. Прага, 1927. Т. I. С. 73–84.

Летом 1334 г. в Сарае побывал Ибн Баттута, где ему показали дворец Узбека: «Тамошний дворец султана называется Алтунташ. *Алтун* — [пишется] через *а*, *л*, *тун* — и значит *золото*, а *таш* — [пишется] через *та* и *ш* — и значит *голова*» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 231). Название дворца, несомненно, связано с золотым полу-месяцем, венчающим постройку. Кроме златоглавого дворца, Ибн Баттута описывает в религиозном коде структуру города: «В нем 13 мечетей для соборной службы; одна из них шафи'итская. Кроме того, еще чрезвычайно много [других] мечетей. В нем [живут] разные народы, как-то: монголы — это [настоящие] жители страны и владыки [ее]; некоторые из них мусульмане; асы, которые мусульмане; кипчаки, черкесы; русские и византийцы, которые христиане. Каждый народ живет на своем участке отдельно; там и базары их. Купцы же и чужеземцы из обоих 'Ираков, из Египта, Сирии и других мест живут на [особом] участке, где стена окружает имущество купцов» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 231). Раздельное обитание общин по кварталам указывает на то, что Сарай не был мусульманским городом.

В Китае чужеземные купцы также жили в строго отведенных местах. Видимо, стоит напомнить наблюдения Ибн Баттуты на сей счет: «Если в какой-нибудь город Сина прибывает торговец из мусульман, ему предоставляется возможность останавливаться у какого-нибудь [своего] соотечественника или на постоялом дворе. Если же он пожелает остановиться у торговца [-соотечественника], то его имущество после подсчета переводится [в распоряжение] соотечественника. На возмещение издержек торговец тратит определенную часть своего товара. Если он желает путешествовать [дальше], то осматривает свой товар и когда находит что-нибудь подходящее, оставляет в залог торговцу-соотечественнику. Если же он захочет остановиться на постоялом дворе, то свой товар передает его хозяину, который берет торговца под свою защиту. Если торговец пожелает иметь наложницу, то хозяин постоялого двора покупает для него прислугу, при этом дверь помещения [где он остановился] должна быть открыта в сторону постоялого двора, чтобы хозяин мог видеть все, чем занимаются торговец и служанка»<sup>169</sup>.

Мы знаем как выглядели типичные мусульманские города — Дамаск и Каир — в описании Ибн Баттуты<sup>170</sup> и европейских путешественников<sup>171</sup>. В Дамаске и Каире мусульманской общине принадлежал весь город, а не какая-то его часть. По сведениям паломника из Флоренции, Лионардо ди Никколо Фрескобальди, Каир был разделен

на двенадцать кварталов: «Двенадцать каирских адмиралов — сказать тебе двенадцать военачальников, и каждый должен распоряжаться своим войском и своею стражей и той частью города, что подлежит ему, и ни один не станет дела иметь ни с концом чужим, ни с человеком. Наемники у них турки, татары, арабы, и есть сарацины из Сирии, и немного отступников, как из иудеев, так и из христиан всех колен» (*Записки итальянцев*, с. 28). По слухам в знаменитом торговом городе Александрия с приезжими христианскими купцами в дни пятничных молитв мусульмане поступали крайне неуважительно: «Их мечети совершенно белые изнутри, с большим количеством зажженных светильников, и у всех посреди двор, и не хотят они, чтобы входил туда хотя бы кто из христиан; и кто бы вошел туда, тому наказание смерть или отречение от веры. И когда молятся они, всех христиан-франков запирают в некое здание, называемое Кане, и запирает их псарь, приставленный к тому, и это имя происходит оттого, что говорят, будто мы — псы<sup>а</sup>. Прочие колена христиан не запираемы, но сидят по домам, покамест не выйдут те из своих мечетей» (*Записки итальянцев*, с. 25).

Мусульманский город Тебриз, столица ильханов, вследствие политики монголов предоставил место множеству христианских общин: «Народ в Торисе торговый и занимается ремеслами; выделяются тут очень дорогие золотые и шелковые ткани. Торис на хорошем месте; сюда свозят товары из Индии, из Бодака, Мосула, Кремозора и из многих других мест; сюда за чужеземными товарами сходятся латинские купцы. Покупаются тут также драгоценные камни, и много их здесь. Вот где большую прибыль наживают купцы, что приходят сюда. А здешний народ делами мало занимается, и много тут всяких людей; есть и армяне, и несториане, и яковиты, грузины и персияне, и есть также такие, что Мухаммеду молятся; а те, что в городе живут, тауризами прозываются» (*Марко Поло*, с. 60). При монголах в Тебризе укрепилось положение несторианской общины, что породило недовольство мусульман. По сведениям Марко Поло, монголы контролировали ситуацию: «По мухаммедову закону все, что воруетя и грабитя у людей не их веры, — хорошо и за грех не почитается; а тех, кого христиане убивают, или кому они чинят какой-нибудь вред, почитают за мучеников; а потому, если бы не сдерживали их

<sup>а</sup> *Кане* от перс. *khan* 'стоянка' — постоянный двор; Лионардо ди Никколо Фрескобальди обыгрывает фонетическую близость слова с итальянским *canе* 'собака'.

и не воспрещали им те, кто ими управляет, много зла наделали бы эти люди» (*Марко Поло*, с. 257). К 1318 г., когда Тебриз посетил странствующий францисканец Одорик де Порденоне, ситуация в городе изменилась: «В Тавризе живет немало христиан разного толка, но сарацины во всем над ними держат верх»<sup>172</sup>. При Узбеке Сарай контролировали монголы, а не мусульмане.

Сарай в низовьях Волги — имперский город, такое же искусственное образование как и Каракорум<sup>173</sup>, нуждавшийся в поставках продовольствия извне; стоило Хубилаю разбить Ариг-Бугу и отрезать Каракорум от источников снабжения, как в этой области разразился великий мор и голод<sup>174</sup>. В религиозном плане на территории Улуса Джучи были разные города. С позиции сирийского историка и географа Абу-л-Фиды (1273–1331) Булгар был мусульманским городом, небольшой городок ал-Карш (Керчь) населяли «неверные кипчаки», а Сарай — местопребывание хана. «Город Булар, который по-арабски называется Булгар, — это поселение у северных пределов обитаемой земли. Он расположен близ берега [реки] Атил, с северо-восточной стороны. Булар и Сарай находятся на одном берегу [реки], и между ними более 20 переходов. Булар лежит на равнине, на расстоянии по крайней мере в один день пути от горы. В Героде есть три бани. Жители города исповедуют ислам ханифитского толка». Сравним с описанием Сарая: «Это великий город в государстве ат-татар, являющийся резиденцией повелителя северных стран. Того, кто правит в настоящее время, зовут Узбек. Город расположен на равнине, к северо-западу от моря ал-Хазар<sup>a</sup>, на расстоянии около двух дней пути [от него]; море ал-Хазар лежит к юго-востоку от города. Рядом с городом протекает река ал-Асил<sup>b</sup>, приходящая с северо-запада и текущая на юго-восток до впадения в море ал-Хазар. Город Сарай стоит на берегу реки ал-Асил, на северо-восточной стороне [реки]. Это огромный торговый порт, где ведется торговля тюркскими рабами. Это новый город по своему происхождению: его основание связывают с одним из потомков Джинкиз-хана, называемым Сала-Бату»<sup>175</sup>.

В соответствии с имперской политикой покровительства разным вероисповеданиям в Сарае находилась русская епископская кафедра<sup>176</sup> и армянская община со своей церковью. О последней узнаем из памятной записи 1319 г. армянской рукописи венского собрания,

<sup>a</sup> *Море ал-Хазар* — одно из названий Каспийского моря в арабо-персидской литературе, — прим. И. К.

<sup>b</sup> *Река ал-Асил* — Волга.

заказанной архиепископом Погосом писцу Хачатуру: «...написано сие в столице Сарай, что находится в северной стороне близ Каспийского моря и большой реке Итиль... под покровительством церкви св. Богородицы и животворящего св. Знамения»<sup>177</sup>.

Вернемся к теме золотого полумесяца над дворцом Узбека. Предметом исследования должна стать морская карта Ангелино Дульцера (1339 г.)<sup>178</sup>. На этой карте есть изображение хана Узбека, а подвластная ему территория обозначена флагами над городами. На флагах изображена ханская тамга и полумесяц: (☾). В содержательном плане комбинированный символ (тамга с полумесяцем) соответствует золотому полумесяцу над ханским дворцом. Флаг с такой же символикой видим и на Каталонском атласе 1375 г., где он маркирует владения хана Джанибека (1342–1357), сына Узбека. Если тамга и дворец однозначно ханские символы, то вопрос о совмещении их с полумесяцем остается открытым.

На монетах Узбека представлена двуногая тамга (и ее начертание слегка отличается от тамги Узбека на портолане Дульцера: боковое ответвление направлено внутрь); полумесяца на монетах Узбека нет, однако не следует думать, что такая комбинация символов не имела место в действительности. Так, ханская тамга с полумесяцем, вписанная в подтреугольный итальянский щит, изображена на строительной мраморной плите 1342 г. генуэзского консула в Каффе Джованни ди Скаффа<sup>179</sup>, на строительной плите 1348 г. консула Эрмирио Мондини и еще нескольких плитах, последняя из которых датирована 1396 г. Если сравнить символику необозримого множества монет Узбека (где прочеканена тамга) с джучидской символикой на плитах из Каффы и джучидских флагах на портоланах, то несложно прийти к заключению, что комбинация тамги и полумесяца принадлежит самими европейцами. Нам же остается выяснить, из какого источника они заимствовали полумесяц.

Итак, в нашем распоряжении есть несколько достоверных свидетельств времени правления хана Узбека, где в государственной символике фигурирует полумесяц (на ханском дворце, на флагах и на закладных плитах в Каффе). Смысл этого знака, повторю, неясен.

В небольшой заметке В. В. Бартольда «К вопросу о полумесяце как символе ислама»<sup>180</sup> сообщения Ибн Баттуты и ал-'Умари, равно как и каталонские карты XIV в., не рассматриваются, но анализируются другие важные материалы, проливающие свет на историю интересующего нас символа. Исследователь сосредоточил все свое

внимание на одном вопросе: с какого времени полумесяц стал венчать мечети?

Первым делом В. В. Бартольд обращается к свидетельству автора X в. Ибн ал-Факиха о двух полумесяцах, посланных в Мекку халифом Омаром I и повешенных в Каабе; «из этого видно, что полумесяцу в религиозном культе придавали тогда другое значение, чем впоследствии. Едва ли даже в рассказах первоисточников о крестовых походах можно встретить выражения, где бы борьба христианства с исламом изображалась как борьба креста с полумесяцем; в рассказе Ибн ал-Асира о взятии Иерусалима Саладином в 1187 г. говорится о снятии большого позолоченного креста с вершины Сахры (скалы), но ничего не говорится о водружении вместо него полумесяца»<sup>181</sup>. Далее В. В. Бартольд переходит к аргументам, прозвучавшим во время научного спора по докладу Н. Я. Марра о раскопках в Ани. В докладе говорилось об обращении анийского собора в XI в. в мечеть, причем из Хлата выписан был серебряный полумесяц для водружения на куполе взамен креста, вновь восстановленного грузинским царем Давидом Строителем в первой четверти XII в. Я. И. Смирнов высказал предположение, что «молодой месяц мог быть на анийских мечетях, как на сельджукских постройках в Малой Азии, символом не религиозным, а династическим, так как Шаддакиды были вассалами Сельджукидов». «Во всяком случае, — замечает В. В. Бартольд, — полумесяц как религиозный символ, имевший для мечетей то же значение, как крест для христианских храмов, был характерен не для ислама вообще, но специально для турецко-османского ислама и, например, на туркестанских мечетях не встречался до русского завоевания»<sup>182</sup>.

Полумесяц представлен в сасанидском искусстве и геральдике, а также на сасанидских монетах<sup>183</sup>. Для нас же важен текст Абу Дулафа, где говорится о полумесяце на куполе сасанидского храма, главной святыне Персии.

Знаменитый зороастрийский храм огня Атур-Гушнасп обычно связывают с городом аш-Шиз в южном Азербайджане (ныне это развалины крепости, известной как Тахт-и Сулайман, примерно в 140 км к юго-востоку от оз. Урмия). «В этом месте, — сообщает византийский историк Прокопий Кесарийский, — есть большой жертвенник огню, который персы чтут больше всех богов. Огонь этого жертвенника маги хранят неугасимым, тщательно исполняя все священные обряды и обращаясь к нему за предсказаниями в самых важных

делах. Это тот самый огонь, которому римляне поклонялись в древние времена, называя его Вестой» (*Прокопий Кесарийский*. Война с персами. XXIV). Это был главный храм огнепоклонников эпохи Сасанидов, разрушенный арабами в VII в. Храм был посвящен одному из трех великих огней, которым поклонялись в Иране, — шахскому огню — Адхур Гушнасп.

В 950 г. святилище зороастрийцев видел арабский путешественник Абу Дулаф. На его взгляд, удивительной особенностью культового места был вечный огонь. «Там имеется весьма почитаемый храм огня, от которого зажигаются огни огнепоклонников на востоке и на западе. На вершине его купола — серебряный полумесяц, являющийся его талисманом. Некоторые эмиры и завоеватели пытались сорвать его, но не смогли. К чудесам этого храма относится также то, что его очаг пламенеет в течение семисот лет и в нем совсем нет золы, хотя горение не прекращалось ни на какое время» (*Абу Дулаф*, с. 33). По мнению В. В. Бартольда, полумесяц над куполом Шиза был символом не столько религиозным, сколько династическим и этот символ не был распространен в восточной части Ирана; иначе он в мусульманском мире получил бы более широкое распространение<sup>184</sup>.

В XII в. слухи о великолепии Багдада, неприкосновенности его границ и славе халифа дошли до южных областей Китая. Скорее всего, это были рассказы арабских мореходов, записанные китайскими чиновниками управления торговых кораблей. Багдад воспринят китайцами как столица исламского мира, что было далеко от реального положения дел. В книге южносунского чиновника Чжоу Цюй-фэя «За хребтами. Вместо ответов» (1178 г.), в разделе «Иноземные страны», говорится: «Есть страна Байда (Багдад). Является столицей всех стран Даши<sup>а</sup>. Правитель этой страны является потомком божества Масыу<sup>б</sup>. Из всех стран Даши, войска которых воюют друг с другом, ни одна не осмеливается нарушать ее границы, поэтому эта страна очень богата. Правитель выезжает под раскрытым черным зонтом с золотой рукоятью, на верхушке которого имеется нефритовый лев. На его спине большой полумесяц из золота, ослепляет глаза подобно [сиянию] звезды. Можно заметить издали. В городе есть большие и маленькие улицы. Народ живет в роскоши. Много драгоценных вещей, жемчугов. Питаются лепешками, мясом, простоквашей. Риса, рыбы, овощей

<sup>а</sup> *Даши* — страны арабо-мусульманского мира.

<sup>б</sup> *Масыу* — Пророк Мухаммад.

[едят] мало. Продукция: золото, серебро, „растертые цветы“<sup>а</sup>. Наряду с вышеперечисленным, стекло, ткань *байюэно*, масло из благовония *сухэ*. Все люди страны, [стремясь] превзойти друг друга, любят обматывать голову белоснежной тканью. Так называемое мягкое стекло изготавливается в этой стране» (*Чжоу Цюй-фэй*. III. 2).

Самая загадочная деталь во внешнем облике халифа — сияющий полумесяц из золота на спине. Это не ошибка и не вымысел — это конструирование мусульманской реальности в системе координат китайской культуры (солнце-*жи* всегда сияло на левом плече китайского императора, а луна-*эю* — на правом, независимо от того, была ли это космическая символика или исключительно знаки императорского достоинства<sup>185</sup>). Стремление наделить халифа золотыми вещами призвано обрисовать его высокий статус и найти ему соответствия в облике китайского императора. В X в. цвета аббасидского халифа были черный и белый. На плечи халифа был накинут плащ Пророка, на красной перевязи — меч Пророка и в руке посох. Обычно аббасидский халиф носил высокую остроконечную шапку и персидский кафтан — все цвета воронова крыла. Во всем этом видна чисто арабская простота.

И, наконец, последний пример из статьи В. В. Бартольда. Средневековые авторы чаще говорят о полумесяце на знаменах, чем о полумесяце на мечетях. Употреблявшийся в государстве Фатимидов термин *хәфир* ('подкова') для обозначения «полумесяца из красных яхонтов», прикреплявшегося к венцу халифа<sup>186</sup> заставляет полагать, что в полумесяце видели не только изображение небесного светила, но также изображение копыта боевого коня. «На такое же толкование намекает анонимный автор, писавший в XVI в. в Дамаске свою летопись, единственный экземпляр которой находится в Тюбингеме. В пятницу 30 рамазана 923/16 октября 1517 г. румцы (турки-османы) вынесли из цитадели Дамаска в мечеть Омейядов красное знамя, без вышивки, с серебряным позолоченным полумесяцем на вершухе, и поставили его у средних из трех ворот, находящихся под „орлиным куполом“, как его ставили обыкновенно; им заменили прежнее, более великолепное знамя черкесов, из желтого атласного бархата, с вышивкой и золотым полумесяцем, „походившим на копыто [коня] Мустафы“ (т. е. Мухаммада)»<sup>187</sup>.

<sup>а</sup> *Няньхуа* (букв. «растертые цветы») — вероятно, ароматизированный порошок из растертых лепестков цветов.



Наличие такого знамени у мамлюков Египта и Сирии подтверждают картографические материалы. На Каталонском атласе 1375 г. флаг мамлюков выглядит так: на желтом фоне белая фигура, похожая скорее на подкову, нежели на полумесяц<sup>188</sup>. В аутентичных письменных источниках говорится, по крайней мере, о желтом цвете египетского знамени. По сведениям ал-'Умари в 1331 г. султан Египта отправил государю сербов дорогие подарки, а также «золотой пояс, золотые застёжки, разукрашенный меч и знамя султанское, желтое, позолоченное» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 174).

В поисках ответа на вопрос был ли полумесяц символом ислама самым надежным источником являются европейские карты XIV в., поскольку картографы учитывали реальную и воображаемую символику. Противостояния креста и полумесяца на этих картах нет. Возникает вопрос, как в таком случае обозначена территория ислама на портолане Ангелино Дульцера (1339), портолане венецианских мастеров Франциска и Доминика Пицигани (1367) и Каталонском атласе Абрахама Креска (1375).

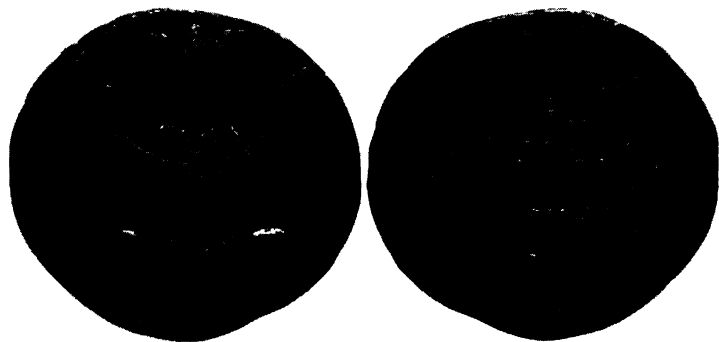
На этих картах указано местоположение сотен городов в Европе, Азии и Африке. Во всех трех случаях графическим символом города служит рисунок укрепленного сооружения с башнями. На портолане братьев Пицигани политическая принадлежность городов декларируется флагами с эмблемами. Скажем, над городами ильханата реют флаги, на чьих полотнищах красный прямоугольник, а над городами Золотой Орды — флаги с белым прямоугольником на темном полотнище. Каких-либо отличий в графическом обозначении городов христианской и мусульманской частей мира нет. Создается впечатление, что для венецианских картографов братьев Пицигани конфессиональная составляющая картины мира не имела особого значения. На их портолане крупными значками выделено четыре города: Венеция, Иерусалим (представлен Храмом Гроба Господня), Мекка (представлена куполообразной гробницей Пророка Мухаммада) и Сарай, столица Золотой Орды в низовьях Волги. На портолане Ангелино Дульцера христианские города Европы и Нубии имеют характерный знак — крест на главной башне. Та же самая графема, но без креста, используется для восточных городов. О политической принадлежности мусульманских городов Северной Африки, Месопотамии и Малой Азии говорят флаги с гербами правящих династий, причем большая часть гербов исторически достоверна. Абрахам Креск заимствовал систему обозначений городов у Ангелино Дульцера,

внеся в нее дополнения. На Каталонском атласе города мира от Европы до Китая обозначены одним из двух графических символов: либо это башня с крестом, либо башня с круглым куполом. Ни один из мусульманских городов не отмечен полумесяцем. Это означает, что в представлении картографов полумесяц не ассоциировался с исламом, следовательно, и эмблема на флаге Узбека (полумесяц с тамгой) не является мусульманским символом.

Картографические материалы дополним наблюдениями путешественников. Паломник из Флоренции, Лионардо ди Никколо Фрескобальди, прибыл в Александрию в 1384 г. Его внимание привлекли места молитв иноверцев — мечети, которые он описывает через сравнение с христианскими храмами: «Есть там мечети, то есть церкви сарацинские, в которых нет ни резьбы, ни росписи, напротив, изнутри все они белы и оштукатурены и затерты мелом. На их колокольнях нет у них колоколов, и ни единого колокола мы не встретили во всем язычестве, напротив, стоят на их колокольнях их капелланы и клирики день и ночь, и кричат в свой час, как мы звоним. И крик их — благословение Богу и Магомету; еще говорят: плодитесь и размножайтесь, и прочие постыдные слова» (*Записки итальянцев*, с. 25). Полумесяц над минаретами не отмечен. Известно, что мечеть не храм, а всего лишь место молитвы. В противовес церквям с планом в форме креста или индуистским храмам с космической символикой значение мечети как культового здания не подчеркнуто внешними атрибутами<sup>189</sup>.

Поиск, вслед за В. В. Бартольдом, однозначных свидетельств о полумесяце, венчавшем мечети, результатов не дал. Однако в новейшем исследовании о полумесяце в исламской культуре приводится множество материалов<sup>190</sup>, которые требуют проверки (ибо в тех или иных изображениях полумесяца следует различать геральдический знак, астральный или религиозный символы). Так на монетах зангида Насир ад-дин Махмуда (1219–1222) фигура сидящего человека с полумесяцем в руках есть персонифицированное изображение Луны<sup>191</sup> (см. рис. на следующей странице).

Обратимся к европейским миниатюрам эпохи крестовых походов, в частности, к рукописи начала XIV в.<sup>192</sup>, где проиллюстрированы события 1218 г. (битва за Дамьетту). Кони под мусульманскими всадникам покрыты красного цвета попонами, украшенными черными полумесяцами, либо же темносиними попонами с желтыми полумесяцами. Обычно эти полумесяцы трактуются как символ ислама<sup>193</sup>.



Воображаемая геральдика мусульманского воинства описана в исследовании С. И. Лучицкой, которую интересуют визуальные знаки инаковости мусульман в представлении христиан. «Даже беглый просмотр рукописей, — пишет С. И. Лучицкая, — позволяет заметить, что миниатюристы, изображая мусульманскую геральдику, используют в основном два цвета: красный и черный. Они рассматривались как противоположные белому... Черный и красный были цветами греха, ада, язычества и смерти. Но символичны не только сами цвета, но и их соотношение. При анализе цветовой гаммы мусульманской геральдики важно помнить следующее: средневековая геральдика имела свои законы распределения цветов на гербах. Шесть цветов блазона расчленились на две группы: 1) золото и серебро (желтый и белый); 2) красный (gueules), черный (sable), синий (azur), зеленый (sinople). Поверхность гербового щита (поле) имеет только один цвет (эмаль). В средневековой геральдике в принципе запрещалось совмещать в одном блазоне два цвета (эмали), принадлежащие к одной и той же группе. Если поле красное, то фигура должна быть серебряной или золотой, но она не может быть черной, зеленой или голубой. Рассмотрим с этой точки зрения распределение цветов в воображаемой геральдике мусульман: чаще всего на щитах мусульман на красном поле нарисованы черные фигуры: черные полумесяцы, черные головы мавров или же черный дракон... Очень часто на щитах мусульман изображаются звезды и полумесяц, которые были наиболее общераспространенными знаками восточного мира: полумесяц — символ ислама, а звезда — символ Востока. Этим фигурам геральдики мусульман как бы противопоставлены визуальные эмблемы христиан: так, на щитах и знаменах христиан изображается весьма часто крест»<sup>194</sup>.

Казалось бы, представленные материалы опровергают тезис В. В. Бартольда о том, в свидетельствах эпохи крестовых походов едва ли можно обнаружить метафору борьбы креста с полумесяцем. Однако в размышлениях С. И. Лучицкой есть неувязка: полумесяц включен в число фигур воображаемой геральдики мусульман, и одновременно является общеизвестным символом ислама. На деле неверно ни то, ни другое. Обратим внимание на то, что полумесяц изображен на щитах и пополах. Полумесяц был династическим символом сельджуков. Семиотическое исследование инаковости, без учета реальных материалов знаковой культуры соперников христиан, приводит к ошибочным выводам.

В Акре, столице Иерусалимского королевства крестоносцев, где в скиптории шла работа над иллюминированными рукописями, франки чеканили монеты с именем Пророка Мухаммада и мусульманскими легендами<sup>195</sup>. В 1250 г. по распоряжению папского легата эта чеканка была прекращена, а через год новые золотые и серебряные монеты появились с христианскими легендами, написанными на арабском языке. Нумизмат Е. Ю. Гончаров, проследивший за перипетиями войны символов, пишет, что одобренные папским легатом дирхемы делись на три группы: с крестом в круге, с крестом без круга, без креста. Вероятно, мусульмане Иерусалимского королевства настояли на удалении христианского символа. Для нашей темы интересен вариант дирхемов, где по сторонам центрального креста стоят лилия и полумесяц<sup>196</sup>. Последние, по мнению Е. Ю. Гончарова, являются символами Франции и Востока. Осталось прояснить, если «символ Востока» — это мусульманский знак, почему он отсутствует на чекане Дамаска, Халеба и других исламских городов? Не является ли оппозиция лилии и полумесяца примером конструирования воображаемой геральдики? На мой взгляд, религиозным символом на монетах франков был крест, а лилия и полумесяц — символы правителей.

Напомню, мы ищем ответ на вопрос о предназначении золотого полумесяца, венчавшего дворец хана Узбека. Время обратиться к другому контексту. В монгольской имперской символике полумесяц представлен на знамени Чингис-хана, которое он вручил своему наместнику в Северном Китае, на пайцзах, в декоре костюма золотоордынской знати<sup>197</sup>. Для нашего сюжета важна находка женского халата с эмблемами солнца и полумесяца из тонкого листового золота на рукавах (см. ниже статью З. В. Доде). Эта небесная символика находит прямое соответствие на ханских пайцзах и, одновременно,

эмблема золотого полумесяца на церемониальном халате выглядит как цитата золотого полумесяца над дворцом хана Узбека.

В ряд небесных символов, включенных в имперский контекст, следует добавить женские украшения в виде лунниц и солнечного диска. О них мы можем судить по формам для ювелирного дела (коллекция Эрмитажа, Золотая Орда). На серебряной пайцзе хана Кельдибека с позолоченной двусторонней надписью солнце изображено в виде шестилепестковой розетки в круге. Подобный же рисунок солнца — и на литейной форме для изготовления женских украшений. Эмблемы солнца и луны относились к ханским инсигниям.



*Фрагмент пайцзы Кельдибека. Солнце в виде шестилепестковой розетки*



*Фрагмент формы для изготовления женских ювелирных украшений.  
Справа — Солнце в виде шестилепестковой розетки*

З. В. Доде обратила внимание на полумесяц в геральдических композициях на кубачинских котлах XIV в.<sup>198</sup> Все перечисленное входит в категорию статусных вещей.

Верительные дощечки — *пайцзы* — относились к общеимперским знакам отличия. В первом улусе Чингис-хана четыре нукера, исполнявшие обязанности личных порученцев хана в качестве послов,

имели вестовые стрелы<sup>199</sup>. В обиход монголов пайцзы вошли, скорее всего, после второй интронизации Чингис-хана. В этих предметах запечатлелись существенные стороны чингизидской культурной модели. Пайцзы разделялись на два вида: первые были знаками отличия и выдавались за заслуги, а вторые — подорожные, вручались лицам, выполнявшим особые поручения ханского дома<sup>200</sup>.

Когда брат армянского царя Смбат Спарпет изъявил покорность Бату, то последний, по словам Григора Акнерци, «пожаловал его землей и ленными владениями, дал великий *ярлык*, золотые *пайцзы* и выдал за него знатную татарку, носившую *бохтаг*. У них было такое обыкновение: если они хотели кому-нибудь оказать высший почет и дружбу, то выдавали за него одну из почетных жен своих» (Григор Акнерци, с. 18). Набор властных символов, полученных Смбатом Спарпетом, означал, что этот армянский князь поступил на службу к монгольскому хану. Пайцза в данном случае была отличительным знаком. Она удостоверяла полномочия Смбата на вверенных ему территориях и определяла его место в имперской иерархии.

Марко Поло упоминает наградные пайцзы (золотые и серебряные); он же описывает подорожные пайцзы. Пайцза с изображением солнца и луны выдавалась высшим военачальникам, которые уступали по статусу только князьям. Вот как выглядела раздача пайцз Хубилаем офицерскому корпусу: «Сотников, кто отличился, он сделал тысячниками, одарил их серебряной посудой, роздал им господские дщицы. У сотника дщица серебряная, а у тысячника золотая или серебряная вызолоченная, а у того, кто над десятью тысячами поставлен, она золотая с львиною головою, а вес у них вот какой: у сотников и тысячников они весят сто двадцать *saies*, а та, что с львиною головою, весит двести двадцать; на всех них написан приказ: „По воле великого бога и по великой его милости к нашему государю, да будет благословенно имя хана, и да помрут и исчезнут все ослушники“. На дщице, скажу вам, еще написаны права того, кому она дана, что он может делать в своих владениях. Добавлю еще к этому: у того, кто поставлен над ста тысячами, или начальствует главным, большим войском, дщица золотая и весит четыреста *saies*, написано на ней то же, что сказал; внизу нарисован лев, а наверху изображены солнце и луна; даны им права на великую власть и на важные дела; а когда тот, у кого эта важная дщица, едет, то над головою у него всегда теремец, и значит это, что важный он господин, а сидит он всегда на серебряном стуле. А некоторым великий хан дает дщицу с кречетом,

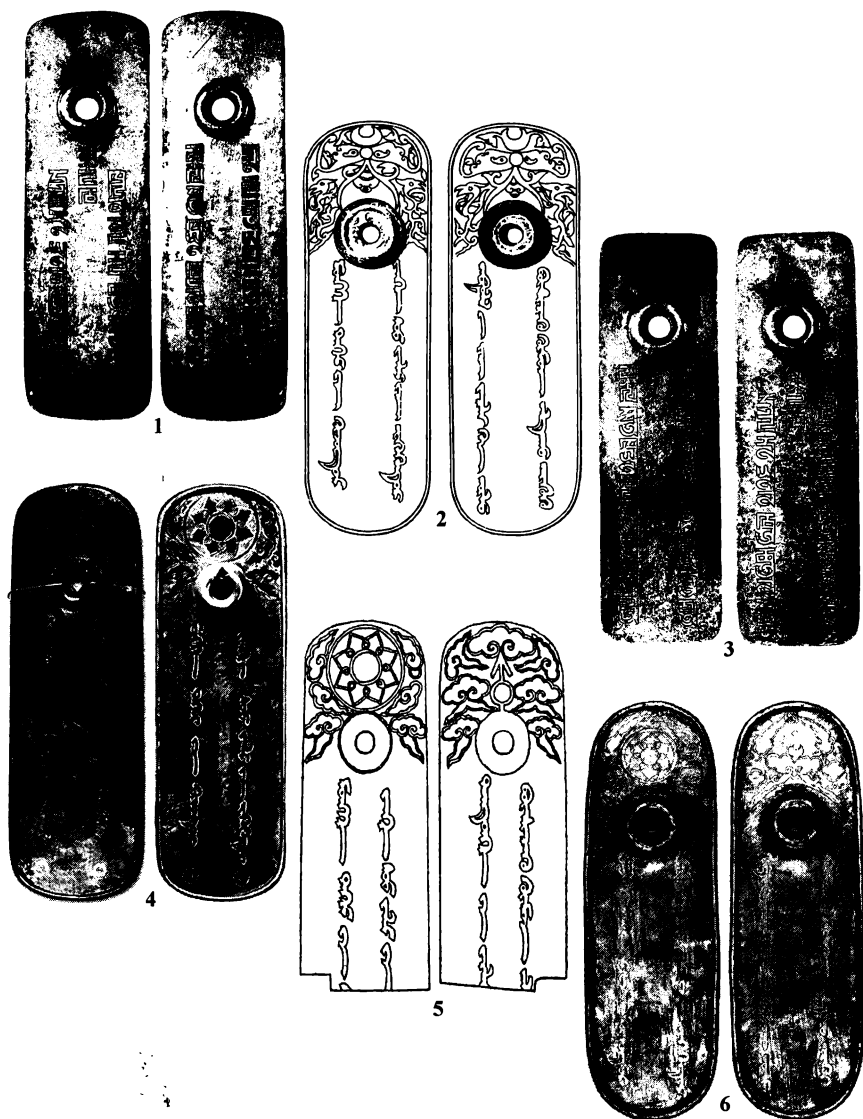
дает ее только большим князьям, чтоб была у них та же власть, как и у него; они приказы отдают, а когда гонцов посылают, то, коль пожелают, лошадей забирают у царей; говорю — у царей, потому что у всех других людей могут также забирать лошадей» (*Марко Поло*, с. 103).

В монгольском Иране в правление Газан-хана (1295–1304) высшим лицам выдавали круглые пайцзы с изображением тигровой головы; для средних воевод и меликов установили пайцзу поменьше и с особым узором; «что же касается гонцов, едущих на ямских курьерских лошадях, то для них [государь] определил продолговатую пайцзу, и на ее конце сделали изображение луны» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 278).

Пайцзы с именами ханов из династии Джучидов на территориях Золотой Орды найдены в разные годы в районах Поволжья, Поднепровья и Крыма. На них прочтены имена ханов Токты (1290–1312), Узбека (1312–1341), Кельдибека (1361) и Абдуллаха (1362–1369)<sup>201</sup> (см. рис. на с. 166). Все надписи на монгольском языке выполнены уйгурским алфавитом. Формуляры пайцз близки или идентичны и отличаются лишь именами властителей. Все четыре пайцзы выполнены в форме продолговатых пластин, окантованных небольшим утолщением по краю, и снабжены отверстиями, выделенными крупными валиками (отверстия предназначены для крепления ремешка, с помощью которого пайцза подвешивалась к поясу владельца).

На лицевой стороне пайцзы Кельдибека выгравировано изображение солнца в виде шестилепестковой розетки в круге, обозначенной двойной линией; на обороте — неполная луна. Солнце и луна показаны на фоне облаковидных узоров. Без сомнения, этот сюжет является изобразительной метафорой Неба. Солнце и луна выгравированы также на золотоордынских пайцзах ханов Токты и Узбека: солнце — на лицевой пластине в виде восьмилучевой розетки в круге; луна с копьевидным знаком — на реверсе в виде небольшого кружка. Изображение неполной луны можно видеть и на пайцзе Абдуллаха, подставного хана беклярибека Мамая. Здесь нет изображения солнца, а луна повторена дважды<sup>202</sup>.

По мысли М. Г. Крамаровского, копьевидный знак на пайцзах Токты и Узбека есть изображение древка знамени на фоне полной луны. В поздних обрядовых текстах, связанных с культом Чингис-хана, сохранился текст молитвы, посвященной черному сульде, т. е. знамени: «Священная харизма, пришедшая от алых Солнца и Луны, священная



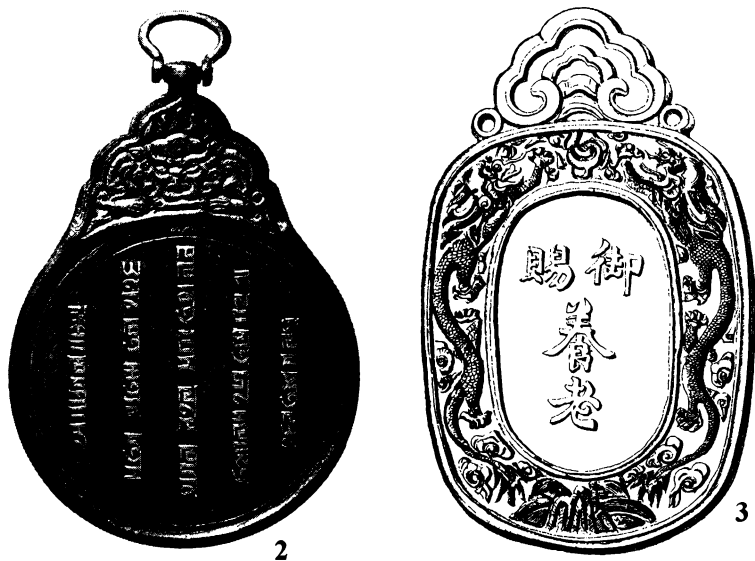
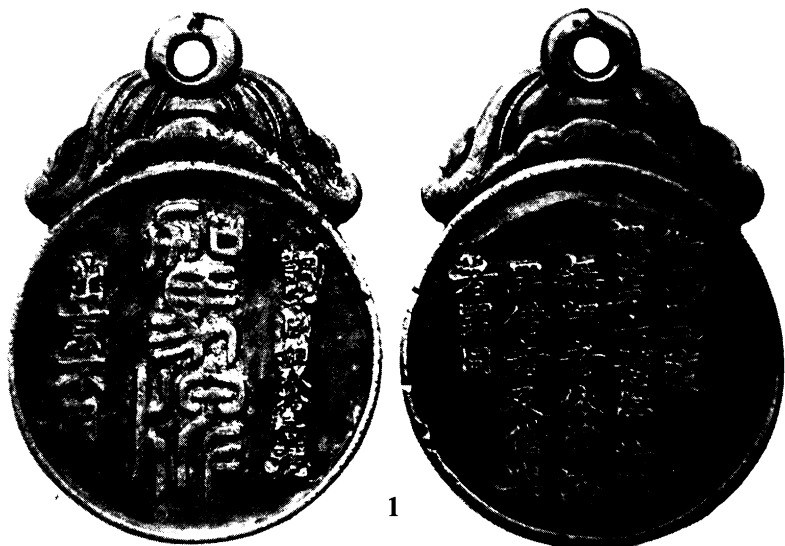
Монгольские пайцзы: 1. Великоханская пайцза, Минусинский округ, Енисейская губерния. 2. Пайцза хана Абдаллаха, д. Грушевка Екатеринославской губернии.

3. Великоханская пайцза, с. Нюкское Верхнеудинского округа Забайкальской области. 4. Пайцза хана Узбека. 5. Пайцза хана Токты, Астраханская губерния.

6. Пайцза хана Кельдибека, Симферопольский клад.

По: Малышев А. Б., Шереметьев А. Г., 2010.





Монгольские и китайские пайцзы: 1. Династия Юань, Минусинский округ, Енисейская губерния. 2. Династия Юань, Томская область.

3. Дайцинская династия, Китай, 1793 г.

По: Малышев А. Б., Шереметьев А. Г., 2010.

харизма, обладающая древком знамени и светом Солнца и Луны»<sup>203</sup>. Учитывая, что знамя (*туг сулде*) было вместилищем жизненной силы Чингис-хана, исследователь приходит к выводу, что солнце и луна на пайцзах — иконографическое воплощение харизмы Чингис-хана: «Обращение к харизме великого предка (едва ли не культурного героя), сконцентрированной в солярных символах, оказалось неизбежным для младших Чингисидов в периоды нестабильности монгольского государства конца XIII—XIV вв.»<sup>204</sup>.

Добавлю, что и в тексте пайцзы Узбека говорится об обожествленном предке всех чингизидов — Чингис-хане, который оказывает покровительство одному из своих державных потомков: «Предвечного бога силою, пламени великого благоденствия покровительством, наше, Узбека, повеление»<sup>205</sup>.

Остается уточнить ролевые функции солярных символов, поскольку харизма Чингис-хана была связана исключительно с луной. Бенедикту Поляку, участнику францисканской миссии 1245 г., известно, какое символическое значение придавали солнцу и луне монголы: «Они имеют обыкновение начинать какое-либо дело в начале лунного месяца или в полнолуние. Также они говорят, что луна — это великий император и преклонив колени, поклоняются ей. А солнце, говорят они, это мать луны, потому что от него [луна] получает свет и потому что у него [солнца] огненная природа, которую они сами почитают превыше всего, ибо они верят, что через огонь все очищается» (НТ, § 43). Женская природа солнца закреплена в выражении «мать солнце» (*экэ наран* в «Тайной истории монголов», § 238; например: «явит себя мать всего — солнце»). Эта же тема представлена в шаманском обращении к солнцу и луне у бурят: «Восьмикруговое солнце — мать, девятикруговой месяц — отец»<sup>206</sup>. Солнце у бурят считалось женщиной, и поэтому ему соответствовало четное число кругов, в то время как месяцу — мужчине — нечетное. В тимуридской рукописи XV в., посвященной генеалогии Чингизидов, имеется изображение легендарной прародительницы Гоа-Марал в виде женской фигуры с солнечным диском над левым плечом<sup>207</sup>.

Во времена Чингис-хана астральные символы — солнце и луна — использовались в речи правителей как метафоры власти. В 1204 г. Таян-хан, государь найманов, отправил посла к государю онгутов Алакуш-тегин-Кури со словами: «Говорят, что в этих пределах появился новый государь, — а подразумеваемый им был Чингис-хан, — мы твердо знаем, что [на небе] назначено быть солнцу и луне вдвоем, но

как быть на земле двум государям в одном владении? Будь моей правой рукой и помоги мне ратью, дабы мы захватили его колчан (*киш*), т. е. его звание (*мансаб*)» (*Рашид-ад-дин*. Т. I. Кн. 2. С. 146).

Харизма — качество, обеспечивающее благоволение каких-то непостижимых сил. В монгольском восприятии харизма (*сульде*) синонимична «сиянию» и «свету»<sup>208</sup>. Десятибунчужное белое знамя, обладающее светом солнца и луны, было вместилищем харизмы Чингис-хана. На белом знамени го-вана Мухали, наместника Чингис-хана в Северном Китае, имелось черное изображение луны (*Мэн-да бэй-лу*, с. 77). В биографии Мухали в «Юань ши» говорится об указе Чингис-хана: «[Пусть] Мухали водружает это знамя при отдаче приказов так же, как если бы мы лично были»<sup>209</sup>. Что касается штандарта Чингис-хана, то это было «большое совершенно белое знамя» (*Мэн-да бэй-лу*, с. 76). Благодаря Бенедикту Поляку, мы знаем, что у монголов солнце — мать императора. Солнце воплощает идею правящего рода (этого не было у китайцев), а луна — символ императора. В таком случае, изображение луны на знамени наместника символизировало сияющую харизму Чингис-хана.

Белое знамя с черной луной 1218 г. следует сопоставить с флагом Хубилая на Каталонском атласе 1375 г.: три черных полумесяца на темном фоне. В системе монгольских государственных символов «луна — это великий император». Золотой полумесяц на дворце хана Узбека — иконографическое воплощение харизмы Чингиз-хана. Учитывая обилие лунарной символики в политическом обиходе ордынской знати, можно полагать, что и на знамени хана Узбека был тот же символ, что и над дворцом хана — полумесяц. Флаг Узбека (где видим полумесяц и тамгу) на портолане Ангелино Дульцера подтверждает это предположение.

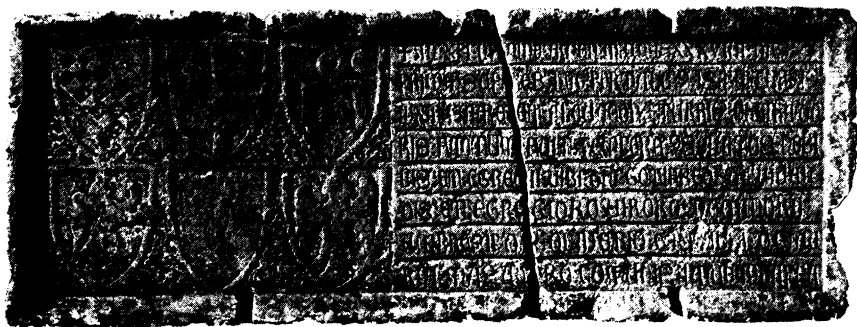
Если полумесяц над дворцом Узбека имперский знак, то с большой вероятностью можно полагать, что на территории Улуса Джучи полумесяц над мечетями был не религиозным, а государственным символом, и демонстрировал покровительство власти мусульманской общине. Типологически сходное явление ранее наблюдалось при Сасанидах в западной части Ирана и на сельджукских территориях.

Однако на этом тема имперского полумесяца не исчерпана. Иконографически полумесяц на пайцзах Кельдибека и Абдуллаха близок к полумесяцу, который вместе с ханской тамгой вписан в геральдический щит на строительной мраморной плите 1342 г. генуэзского консула в Каффе Джованни ди Скаффа. Это дает основание полагать,

что монгольскую эмблему (тамга с полумесяцем) сконструировали генуэзцы, заимствовав тамгу с монет, а полумесяц с ханской пайцзы или флага, поскольку оба знака у них ассоциировались с монгольскими символами власти.



*Фрагменты мраморной строительной плиты генуэзского консула Ди Скаффа. 1342 г. Каффа.  
По: Яровая Е. А., 2010, с. 135.*



*Известняковая строительная плита консула Готифредо Вивальди. 1389 г. Каффа.  
По: Яровая Е. А., 2010, с. 138.*

Что означал итальянский геральдический щит с джучидской тамгой и полумесяцем в эмблематике Каффы? Позволю себе вмешаться в спор специалистов по геральдике. Основанием для участия в споре является то обстоятельство, что ни одна из сторон не учитывает в своей аргументации собственно монгольские материалы, а именно: золотой полумесяц над дворцом хана Узбека, изображения луны

и солнца на монгольских пайцзах и знаки на джучидских флагах на портоланах. Монгольский знак на плитах Каффы рассматривается в системе координат европейской геральдики, что само по себе интересно, но не достаточно. Щит с тамгой и полумесяцем воспринимается участниками дискуссии как данность, вопрос о происхождении этой эмблемы не был задан. При такой установке все построения кажутся мне сомнительными. Вместе с тем, это самая разработанная в научном плане часть проблематики джучидской символики (в пограничной зоне европейско-монгольских контактов). И она вполне приложима к вопросу о смысле знаков на джучидских флагах на портоланах.

Обратимся к аргументам сторон. Итак, спор о том, был ли щит с ханской тамгой гербом Каффы?

«Среди медиевистов-итальянистов тамгу на каффинских плитах, — пишет Е. А. Яровая, — зачастую принято именовать „гербом Каффы“. Строго говоря, это выражение можно принять лишь как некий эвфемизм — по правилам геральдики золотоордынская тамга не может считаться гербом генуэзской фактории с правящей латинской верхушкой, хотя и составляющей безусловное меньшинство, и расположенной на территории, контролируемой Золотой Ордой. Это знак сюзеренной власти ордынских правителей, символическое выражение договора между генуэзцами и золотоордынским ханом. Например, на каффинской плите 1384 г. ханская тамга занимает подчиненное положение по отношению к геральдическому символу Генуи — латинскому кресту, помещенному в центр композиции. Вопрос о правомочности тамги именоваться каффинским гербом затрагивается не впервые. А. Г. Еманов высказывал мысль о том, что по всей вероятности, изображаемая на монетах и строительных плитах тамга выступала как знак „союзнических, в терминах феодального права, отношений с правителями Золотой Орды, а позднее — Крыма, обозначая верность ордынскому хану, дружественность к его союзникам и враждебность к его врагам“<sup>210</sup>. <...> Веским аргументом в защиту своего мнения историк считает тот факт, что „в аутентичных копиях этих соглашений... провозглашалась обязанность кафиотов помещать знак ханской власти, как это было при прежних правителях“<sup>211</sup>. И все-таки в решении этого вопроса следует прежде всего отталкиваться от глубинного, понятийного смысла тамги как знака собственности, принадлежности государству или частной персоне, поэтому если таковой знак помещался на репрезентативных памятных сооружениях, какими

являются закладные плиты, то, скорее всего, это означало некую заявку на территориальную принадлежность этих земель золотоордынским владыкам, а не несло лишь дипломатическую нагрузку»<sup>212</sup>.

Концепция Е. А. Яровой, на мой взгляд, выглядит убедительно, за исключением одного пункта, никак не обоснованного, где тамга и полумесяц названы мусульманскими символами. Тамга к исламу отношения не имеет. У кочевых племен Центральной Азии тамга выступала в качестве родового и племенного знака собственности<sup>213</sup>. Согласно традиции, Огуз-хан утвердил знаки тамги всем своим 24 внукам. Однако на городском геральдическом щите видим джучидскую тамгу вместе с полумесяцем, и эта комбинация не что иное, чем просто разновидность тамги. Перед нами воображаемая геральдическая эмблема (монголы тамгу на геральдические щиты не помещали, за неимением последних). Не исключено, что генуэзцы в этой эмблеме различали тамгу как знак собственности и полумесяц как символ политической власти хана. С легкой руки генуэзцев эту эмблему усваивают и каталонские картографы. На ханских монетах комбинации тамги и полумесяца нет; это означает, что такой эмблеме не было места в монгольских представлениях.

Теперь обратимся к аргументам А. Г. Еманова. «Наиболее дискуссионной является геральдическая эмблема с ханской тамгой, которая встречается и на других, хорошо известных эпиграфических памятниках генуэзской Кафы, начиная с 1342 г. и заканчивая 1396 г. (что и является определенным датирующим признаком), а равно и на кафинских монетах первой половины XV в.»<sup>214</sup> Еще в середине XIX в. Н. М. Мурзакевич и Б. Кёне<sup>215</sup> предложили воспринимать геральдический щит с татарской тамгой в качестве герба Кафы. О. Ф. Ретовский<sup>216</sup> первоначально активно возражал, заявляя, что тамга ханов Золотой Орды могла быть гербом только татарских правителей Крыма; будучи высекавшейся генуэзцами на своих официальных надписях, она должна была выступать знаком признания сеньориальной власти Золотой Орды, на землях которой была основана Кафа. Однако позднее О. Ф. Ретовский отказался от этой позиции и присоединился к мнению оппонентов; он вынужден был признать существенное отличие тамги, вырезавшейся на кафинских плитах, от тамги ханского рода Бату, правившего в Золотой Орде; это отличие состояло в изображении полумесяца над правым плечом тамги; кроме того, О. Ф. Ретовский должен был согласиться с тем, что подобная эмблема не встречается на надписях, происходящих из других гену-

эзских поселений Крыма. С этого времени, конца XIX в., геральдический щит с татарской тамгой стали считать гербом Кафы»<sup>217</sup>. Вот с этим, общепринятым мнением не согласилась Е. А. Яровая, что и послужило поводом к возобновлению дискуссии.

А. Г. Еманов принимает лунообразный знак за дополнительный элемент тамги (полумесяц не видится ему самостоятельным знаком), и, исходя из этого, делает вывод: «Как раз изображением полумесяца тамга кафинской эпиграфики радикально отличается от батыевой». Полагаю, что приведенных выше материалов о полумесяце как имперском символе достаточно, чтобы развеять научный миф об особой тамге. В первую очередь такая тамга была бы представлена в массовом материале, например, на монетах, но на монетах ее нет. Монгольская тамга — самодостаточный элемент, любое произвольное изменение знака, и уже тем более появление внешнего довеска, влекло утрату ее владельческого статуса. Посмотрим на ситуацию глазами кочевника. Если бы родовое клеймо было изменено и оказалось бы, что точно такое же принадлежит какому-нибудь другому роду, последний имел право забрать весь скот, отмеченный эти знаком<sup>218</sup>. Отсюда следует, что тамга с полумесяцем кафинской эпиграфики результат латинской интерпретации ханских символов. Владелец тамги не несет ответственности за ее фантастическую инсталляцию в предписаниях европейской геральдики. Равным образом ильханы не могут отвечать за то, что их владения на Каталонском атласе 1375 г. маркируются флагами с красным квадратом на полотнище, а чагатайские ханы — за флаги с золотым квадратом. С учетом того, что на портолане Дульцера под джучидским флагом (с тамгой и по-

<sup>217</sup> Приведу выразительный пример из отчета французского дипломата барона Тотта, направленного в качестве консула в Крым в 1767 г. Он пишет о ногайцах: «Каждый собственник имеет свое клеймо, которое отличает животных одного хозяина от другого. Стада овец обыкновенно пасутся вблизи долины, и их стараются не терять из виду; но весь остальной скот выгоняется хозяином весною в степь, и там, без всякого присмотра остается до зимы. С приближением же зимы, ногайцы разыскивают свой скот и пригоняют его домой. <...> Отыскать, однако, скот в таких обширных степях — труд далеко не легкий, но привычный для ногайца. Запасается он провизией дней на 30, — а 6 фунтов просяной муки и немного мяса достаточно ему для этого, — садится на лошадь и едет. Замечает он клейма попадающихся ему стад, — расспрашивает встречных ногайцев, занятых тем же, — передает им в свою очередь сведения о тех стадах, которые встречал сам и почти всегда скоро находит свои стада» (Путешествие и деятельность барона Тотта в качестве консула в Крыму в 1767 году // Университетские известия. Киев, 1873. № 10. С. 6–7).

лумесяцем) находится десяток городов, дискуссия о «гербе Каффы» (с такой же тамгой и полумесяцем) утрачивает какие-либо основания. Один и тот же символ не мог быть гербом у всех городов на территории Золотой Орды.

Два монгольских знака, помещенных генуэзцами на щите, и доступных для публичного обозрения означали признание Каффой законности политической и экономической власти хана.

Франко Кардини, исследуя тему «Европа и ислам», добавил подзаголовок: «История непонимания»<sup>219</sup>, причем без оттенка трагичности. Какие у нас есть основания полагать, что генуэзцы понимали смысл монгольских имперских символов? В свою очередь, размышления А. Г. Еманова интересны тем, что отражают представления средневековых европейцев в диалоге с иной политической культурой, чьи особенности остались для них тайной за семью печатями.

«Едва ли стоит настаивать, — пишет исследователь, — на возможности толкования изображения «полумесяца» как инициала *C*, кстати, по величине и рельефной фактуре сопоставимого с выше отмеченными буквами *VT* и способного обозначать понятия „*c[ivitas]*“, „*c[omuna]*“, „*c[ommunitas]*“, или даже передавать название города „*C[affa]*“. Этот знак в средневековой ментальности соотносился с максимой „*quod carpio cedo*“<sup>220</sup>, отражая стремление к паритетности и комплиментарности во взаимоотношениях городской общины с окружающим *raх tartarica*. Более существенными выступают иные аргументы: тамга кафинской эпиграфики не могла являться знаком собственности татарских ханов на земли, занятые городской застройкой, поскольку власти Кафы были свободны от уплаты соответствующих поземельных налогов, как это практиковалось в других местах, например, в Тане (современный Азов)<sup>221</sup>. Небезызвестный генуэзско-татарский договор от 27 ноября 1380 г., заключенный кафинским консулом Джанноне дель Боско с золотоордынским наместником Крыма Черкасом, а затем подтвержденный 24 февраля 1381 г. представителем Тохтамыша Ильяс-беем, определенно признавал за Кафой права собственности как на городскую территорию и прилегающую *софрагна*, так и на более обширные прибрежные владения от Кафы до Чембало (нынешняя Балаклава)<sup>222</sup>. Отличия кафинской тамги от батыевой заставляют видеть в ней знак самого городского сообщества Кафы, абсолютное большинство населения которого состояло из татар, греков и армян; причем последние, в силу пастушеского хозяйства, больше были связаны не столько с латинянами или urba-



низированными татарами, сколько с татарами степными, подданными золотоордынских ханов, адаптируя татарский язык, традиции и обычаи степи, в том числе и символику. Суждение Е. А. Яровой о невозможности использования ориентальной символики в европейской геральдике является чересчур абсолютизирующим. Известны случаи имплементации элементов восточного символизма в западное искусство блазонирования под воздействием крестовых походов. Самым ярким примером является тот же символ „полумесяца“<sup>223</sup>. Те правила геральдики, на которые ссылается исследовательница, оставались актуальными и незыблемыми только в теории, но не на практике. <...> Знак тамги в соотнесенности с христианской и латинской символикой приобретал особое значение в эмблематике Кафы, города со смешанной этно-конфессиональной структурой. Этот знак выступал одним из важных принципов социально-правовой коммуникации, одним из неотъемлемых элементов идейной системы уникального городского сообщества, совместившего в своем едином урбанистическом пространстве общины католиков-латинян, православных греков и армян и мусульман; с одной стороны, он служил напоминанием об участии татарско-мусульманской общины во главе с кади и тудуном в образовании города, его конституировании и совместном укреплении, манифестируя его своеобразие, отличие как от западных, так и от восточных политических сил, сглаживание различий внутри городской границы между татарами и нетатарами, а, с другой стороны, он демонстрировал определенную дипломатическую этику по отношению к ближайшему политическому окружению — Золотой Орде, частью которого выступало соседствовавшее с Кафой Крымское наместничество»<sup>224</sup>.

Эта великолепная зарисовка не учитывает кочевой ментальности. В монгольской государственной практике тамга была экономической категорией<sup>225</sup>, попытка же представить тамгу государственным символом<sup>226</sup>, на мой взгляд, не выглядит убедительно. Для решения вопроса о назначении ханской тамги на крепостных стенах Каффы требуется привлечь дополнительные свидетельства. География явления выходит за пределы Крыма: тамга обнаружена на стенах Хотинской крепости<sup>227</sup>.

В книге И. К. Фоменко, заявленной как исследование исторических сведений, заключенных в портоланах, полумесяц на джучидских флагах автором незамечен. Утверждение же о том, что «изображение Джучидской тамги часто присутствует на гербах знатных генуэзцев

XIV–XV вв.»<sup>228</sup>, явное недоразумение. Тамга с полумесяцем, вписанная в геральдический щит, соседствует на плитах с гербами генуэзцев в Каффе, но, ни один генуэзский герб не включал монгольскую тамгу.

В восприятии монголов тамга и полумесяц не сопрягались, ибо выполняли разные функции. На монетах монгольских улусов тамга всегда знак собственности<sup>229</sup>. Тамгой метили посуду<sup>230</sup>, кошмы, потники, но главным образом — скот, коней. При раскопках на территории средневекового Азака был обнаружен комплекс из пяти железных изделий, в их числе клеймо для скота с джучидской тамгой (в виде двузубца с округлой головкой и коротким отростком на правой ножке снаружи)<sup>231</sup>.

Типологически отдельную группу составляют миниатюрные золотые подвески с изображением джучидской тамги<sup>232</sup>. Одна из таких подвесок найдена при раскопках парного захоронения мордовского грунтового могильника XIII–XIV вв. Золотая подвеска с ушком для крепления к шнурку и с напайкой в виде тамги была зафиксирована в области шейных позвонков погребенной женщины<sup>233</sup>. Подвески, наряду с перстнями, где также выгравирована тамга, входят в группу вещей, удостоверяющих высокое происхождение их владельца. Монгольским подвескам с тамгой типологически соответствуют бронзовые подвески с изображением княжеского знака Рюриковичей<sup>234</sup>.

Для того чтобы продемонстрировать функцию тамги как знака собственности и тем самым подчеркнуть ее отличие от изображения полумесяца как символа политической власти, приведу два примера.

Киракос Гандзакечи сообщает, что покорив Армению, монголы «забирали лошадей отовсюду в стране и никто не решался открыто держать лошадь или мула <...>. Ибо, где бы ни нашли они [лошадь], отбирали, более того, если на ней оказывался их знак (ведь каждый военачальник клеймил весь свой, а также отобранный [у населения] скот, выжигая на теле [животного] свой знак) и если даже [лошадь] была куплена у них самих, люди из другого отряда отнимали [лошадь] и наказывали [владельца] как вора. И это делали не только высокопоставленные, но и рядовые [татары]» (*Киракос Гандзакечи*. 29). Марко Поло со знанием дела пишет о функции тамги: «Всякий старшина или у кого много скота метит своим знаком жеребцов и кобыл, верблюдов, быков и коров и всякий крупный скот; с меткой пускает их пастись без всякой стражи в равнины и в горы; если скотина смешается, отдают ее тому, чья метка; овец, баранов, козлов пасут

люди. <...>. У птиц великого хана, а также у птиц других князей, к ноге привязана серебряная бляха, а на ней написано имя того, чья птица и кто ее держит; как поймают птицу, тотчас же знают, чья она, тому и отдают. А когда не знают, чья птица, несут ее к князю *буларгей*<sup>а</sup>; зовут так того, кто стережет добро хозяина. Найдут ли коня, или меч, или птицу, или что другое, и коли не знают, чья вещь, несут ее к тому князю, а он сторожит и бережет найденное; а кто нашел, коли тотчас не принесет, почитается за вора; а кто потерял, идет к тому князю, и тот приказывает отдать потерянное. Завсегда тот князь пребывает со своим знаменем в самом высоком месте стана, чтобы те, кто что-либо утерял, тотчас же видели его. Так-то ничего не теряется, а все находится и по принадлежности возвращается» (*Марко Поло*, с. 90, 116).

В заключение отмечу, что полумесяц как имперский символ широко использовался в политическом обиходе Улуса Джучи (маркировка дворца, государев флаг, пайцзы, нашивные украшения), и был понятен внешним наблюдателям, которые запечатлели монгольский полумесяц на закладных плитах в Каффе и морских картах.

<sup>а</sup> *Буларгей* — тюркское слово *бударгучи* — смотритель лагеря, отыскивающий и охраняющий потерянное имущество (прим. В. В. Бартольда).

## ГЛАВА 2. ЖЕНСКИЙ ХАЛАТ С ЭМБЛЕМАМИ СОЛНЦА И ЛУНЫ

З. В. ДОДЕ<sup>а</sup>

В могильнике золотоордынского времени у г. Новопавловск Ставропольского края, в одном из женских погребений был обнаружен халат из красного шелка<sup>235</sup>. Шелк с рисунком: по основному полю ткани золотой нитью выткан растительный узор из цветов и листьев пиона. Спустя несколько лет халат был исследован нами в камеральных условиях. В результате в складках ткани были выявлены украшения в форме солнечного диска, лунницы и неширокой полосы, выполненные из тонкого листового золота. По-видимому, украшения были нашиты на рукава халата. Вопрос о расположении места лунницы и солярного диска на правом и левом рукавах халата был решен с учетом особенностей пространственной ориентации монголов<sup>236</sup>. Вопрос о содержательной стороне символов небесных светил, размещенных на рукавах женского халата, был оставлен без ответа. Сегодня появились новые археологические материалы, которые позволяют пролить свет на значение этих эмблем.

Замечу, что новопавловский могильник расположен в непосредственной близости к горе Бештау, где находилась летняя ставка хана Узбека. Здесь по свидетельству Ибн Баттуты монгольский двор пышно отмечал летний праздник (*Сборник материалов*. Т. I. С. 224). Не исключено, что халат с изображениями небесных светил на рукавах принадлежал одной из представительниц кочевой аристократии. На это указывает семантический анализ небесных символов.

Кроме новопавловской находки, халат с декором в виде небесных светил обнаружен и в некрополе у хутора Рябичев в Ростовской области<sup>237</sup>. Этот халат орнаментирован полихромной вышивкой шелковыми нитями и позолоченным кожаным шнуром. На рукавах халата изображены круглые диски одинакового диаметра, в центре которых вышиты заяц и птица. Фигура зайца передана условно. Его

<sup>а</sup> З. В. Доде — ведущий научный сотрудник Института социально-экономических и гуманитарных исследований Южного научного центра Российской академии наук.



*Реконструкция женского костюма З. В. Доде. Рисунок О. М. Лагодиной*

уши прижаты к голове. Представляется, что животное изображено стоящим на четырех лапах, но в силу плоскостного характера изображения, видно только две ноги. Станным выглядит длинный хвост. Отсутствуют атрибуты лунного зайца — ступа и пестик. Создается

впечатление, что мастер, создавший вышивку, не был близко знаком с китайским образцом. То же самое касается изображения птицы, которая по китайской традиции должна быть трехногой, но на вышивке из некрополя Рябичев представлена птица с двумя ногами. Мы можем констатировать размывание семантики исходных знаков.

В Золотой Орде были известны изображения небесных светил, обозначенные образами зайца и птицы в соответствии с китайской традицией. Об этом можно судить по находке фрагмента шелкового чехла для зеркала в женском погребении, выявленном в некрополе Увекского городища<sup>238</sup>. Здесь, на круглом шелковом диске вышиты стоящий на задних лапах заяц, ступа, растительные побеги с листьями. Композиция выполнена в соответствии с китайскими изображениями лунного зайца, готовящего в ступе снадобье бессмертия. Возможно, что для изготовления футляра вышивку использовали повторно. Вполне вероятно, что первоначально это изображение могло украшать рукав одежды.

В китайском средневековом церемониале халаты с символикой луны и солнца были принадлежностью царствующего дома. После падения династий Цзинь и Южная Сун монгольская элита присвоила часть китайской имперской символики, включая фигуры драконов и фениксов. «Когда в 1220–1260 годах монголы направились на запад и покорили значительную часть исламского мира, они принесли с собой и эти символы», — полагает Т. Олсен<sup>239</sup>.

Продолжим обзор материалов. Известны и одежды с изображениями небесных светил, некогда принадлежавшие представителям династии Юань. Речь идет о женском халате из частной коллекции Артура Липера<sup>240</sup> и мужских халатах из коллекции Rossi & Rossi LTd<sup>241</sup> и Китайского национального музея шелка в Ханчжоу<sup>242</sup>. От последнего мужского халата сохранились только часть лифа: левая полочка с воротником; плетеные шнуры, нашитые в области талии; и фрагмент левого рукава, на котором золочеными нитями вышиты облака и заяц на круглом диске. Неопубликованный фрагмент халата с интересующим нас декором хранится в Музее монгольского искусства в Хух-Хото<sup>243</sup>. История находок юаньских халатов неизвестна.

Различить солнце и луну в форме одинаковых круглых дисков, возможно только по дополнительным деталям в декоре. Птица и заяц, вышитые на фоне небесных светил, входили в двенадцать символов на церемониальных халатах китайских правителей, начиная с эпохи Хань и вплоть до окончания правления последней династии Цин.

Роскошный императорский халат с такими символами в 1914 г. надел первый президент Китайской Республики Юань Шикай на торжественной церемонии в Храме Неба. На правом плече этого халата на белом лунном диске вышит кролик, толкущий в ступе эликсир бессмертия. Левое плечо украшает красный солнечный диск с изображением трехногой птицы<sup>244</sup>.

В китайской мифологии символическая связь кролика и птицы с луной и солнцем находит подтверждение в древних китайских текстах<sup>245</sup>. Изображение этих животных на дисках небесных светил также имеет древнюю традицию. Солнце в китайской мифологии ассоциировалось с трехногой или, в некоторых случаях, десятиногой птицей — вороном, который в свою очередь являлся символом небес и духовного просветления. Ранние изображения трехногого ворона представлены в каменной пластике и текстиле эпохи династии Восточная Хань (25–220 гг.)<sup>246</sup>.

Другой китайский мифологический персонаж — белый заяц — живет на Луне и толчет в ступе гриб «линчжи» для приготовления снадобья бессмертия. Как правило, на китайских вышивках зайца изображали на круглом диске, рядом с его лунным домом, с пестиком в лапах и ступой, в которой находится волшебный эликсир<sup>247</sup>. Именно такая композиция выткана на правом рукаве женского халата из коллекции Артура Липера: солярный диск украшает левый рукав, а лунный диск с изображением кролика — правый.

Помимо археологических материалов, существуют миниатюры, на которых изображены монголы в халатах с эмблемами небесных светил. Речь идет об иллюстрациях к рукописи «Шахнаме», выполненных в Тебризе в первой половине XIV в.<sup>248</sup>, а также иранской миниатюре из альбома Диза<sup>249</sup>. Знаки луны и солнца показаны на рукавах халатов Туракине-хатун, жены великого хана Угедея, и жены ильхана Хулагу, изображенных на тебризских миниатюрах первой половины XIV в.<sup>250</sup> На миниатюре к рукописи Рашид-ад-дина «Джами' ат-таварих» в сцене празднования монгольского Нового года на левом рукаве халата императрицы отчетливо виден символ небесного светила<sup>251</sup>. В живописи интересующие нас эмблемы обозначены концентрическими окружностями, окружностями с точкой в центре или круглым диском.

Важные сведения о декоре монгольской одежды с эмблемами небесных светил и драконов содержатся в письменных китайских источниках. Сообщения дипломатов вводят тему символики в исторический

контекст. Так, южносунский посол Пэн Да-я, находившийся в 1233 г. в Монголии, пишет о верхнем платье монголов: «Раньше [оно шилось] из грубого сукна и кожи, а теперь из полотна, шелковых тканей и вышитого золотом шелка. Цвет выбирается красный, фиолетовый, пурпуровый и зеленый. Рисунки [на тканях — изображения] солнца, луны, дракона и феникса. [И это] без различий между благородными и подлыми» (*Хэй-да ши-люе*, с. 140). Представляется, что китайского посланника мало интересовали простолюдины и речь в его сообщении идет о младших и старших нойонах. Дипломата принимали в ставке великого хана Угедея. Следовательно, он видел людей из аппарата управления, имевших разный статус в имперской иерархии. Все они были одеты в одежды из шелков, декорированных высшими символами, что, с точки зрения Пэн Да-я, являлось нарушением табели о рангах. В семиотическом плане двор великого хана Угедея, с позиции китайского дипломата, являл собой хаос: имперские космологические символы на одеждах не осознавались монголами как исключительная принадлежность правящему дому. Любопытно, что эти же символы на других предметах ханского обихода были ранжированы. По сведениям Чжао Хуна, посетившего в 1221 г. ставку Мухали, наместника Чингис-хана в Северном Китае, трон и знамя хана отличались от трона и знамени его наместника. «[Император] восседает в кресле [сиденье] северных варваров, украшенном головами драконов, обложенными золотом. В [узоре кресла] го-вана [Мухали] местами употребляется серебро, и этим [оно] отличается [от кресла Чингиса]» (*Мэн-да бэй-лу*, с. 76). У Чингис-хана было большое белое знамя, у Мухали на белом полотнище знамени имелось черное изображение луны.

Т. Оллсен отмечает, что во время правления хана Хубилая под давлением китайских царедворцев ситуация с символами кардинально меняется: «Как следует из „Юань-ши“, в 1270 г. двор „запретил ткать солнце, луну, драконов и тигров на шелковых и атласных тканях и украшать изображениями драконов и единорогов конские седла“. Запрет на изображение солнца и луны понятен, так как в переходные десятилетия эти два символа стали неразрывно связываться с императорской властью. Произошедшие перемены подтверждает и рассказ Марко Поло о том, что на императорских инсигниях Хубилая помещались изображения солнца и луны. Таким образом, законы, регулировавшие бытование предметов роскоши, следуя аналогичным распоряжениям в правление династий Сун и Ляо, старались закрепить власть символов солнца и луны, драконов, тигров и носорогов,



а также их магические свойства, исключительно за императорским двором»<sup>252</sup>. Далее Т. Оллсен отмечает, что запреты основывались на известных прецедентах времен предшествующих династий: «Так, в 1078 г. особым указом императора династии Ляо простолюдинам было запрещено носить парчу и многоцветный шелк с украшениями в виде солнца, луны, гор и драконов»<sup>253</sup>. Глава об официальной одежде в «Юань-ши», где описаны золотые драконы на платье императора и золотые фениксы на его головных уборах, окончательно удостоверяет, что при Хубилае изображения солнца, луны, драконов и тигров становятся императорскими символами<sup>254</sup>. Хубилай присваивает эти символы себе, поскольку превращается в китайского императора, а в Золотой Орде сохраняются монгольские традиции наследования власти. Власть в Золотой Орде принадлежала всему роду Джучидов.

Каково было содержание этой символики в каждом из четырех улусов Монгольской империи? Указывают ли находки халатов с таким декором в погребальных некрополях Улуса Джучи на принадлежность погребенных к «золотому роду» Чингизидов, или шире, к кочевой аристократии иного происхождения? Были ли в Улусе Джучи эмблемы небесных символов ранжированы? С учетом изображений солнца и луны на ордынских пайцзах и свидетельств о золотом полумесяце над дворцом Узбека и знамени Узбека, на этот вопрос следует дать положительный ответ. На материалах династии Юань можно говорить о поле символов, включавшем небесные эмблемы на халатах и пайцзах. Так, по сведениям Марко Поло, на золотой пайцзе главнокомандующего монгольской армией изображены: внизу — лев, вверху — солнце и луна (*Марко Поло*, с. 103). Для Улуса Джучи мы имеем аналогичное семантическое поле: символы солнца и луны на пайцзах ханов Токты и Узбека и на халатах. Проблема заключается в отсутствии словаря символов. Мы не знаем, какими предписаниями руководствовался двор хана Узбека относительно внешнего вида правителя, его семьи и ближайшего окружения. Поэтому остается неясным содержание небесных эмблем на костюмах кочевой элиты Золотой Орды.

Вместе с тем, регулярные церемонии в приемном шатре хана Узбека, свидетелем которых явился Ибн Баттута, указывают на жизненную силу иерархического мифа. Символы власти демонстрировали расклад реальных полномочий. Монгольский ритуал являлся составной частью зрелищного аспекта политики. Помимо описания церемоний в ханском шатре, Ибн Баттута дает яркую зарисовку

повседневной жизни жен эмиров, которые, как мы предполагаем, носили халаты с небесными эмблемами.

«В этом крае я увидел чудеса по части великого почета, в каком у них женщины. Они пользуются большим уважением, чем мужчины. Что касается жен эмиров, то в первый раз мне привелось увидеть их при выезде из Крыма; я увидел [тогда] хатун, жену эмира Салтыя, в арбе ее. Вся она [арба] была обтянута хорошим синим сукном; окна и двери кибитки были раскрыты; перед нею (хатун) находились четыре девушки, чудеса красоты и диковинки по одежде. За ней следовало еще несколько арб, в которых [сидели] девушки, сопровождавшие ее. Приблизившись к месту привала эмира, она сошла с арбы на землю; вместе с ней слезли около 30 девушек, которые приподымали полы ее одежды. На платьях ее были петли<sup>а</sup>; каждая девушка бралась за петлю, приподнимая от земли полы со всех сторон, и она (хатун) шла таким образом, важно покачиваясь. Когда она дошла до эмира, то он встал перед ней, поклонился ей и усадил ее возле себя, а девушки ее окружили ее. Принесли меха с кумысом. Она налила его себе в чашу, присела на оба колена перед эмиром и подала ему чашу. Он напился. Потом она дала напиток брату его, а эмир дал напиток ей. Подано было кушанье, и она поела вместе с ним (эмиром). Он подарил ей платье, и она возвратилась. Вот таким образом обходятся с женами эмиров» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 215–216).

Для сравнения приведем описание выезда ханских жен. Бросается в глаза обилие золотых и серебряных украшений, отсутствовавших у жены эмира.

«Каждая хатун их ездит в арбе; в кибитке, в которой она находится, навес из позолоченного серебра либо разукрашенного дерева. Лошади, которые везут арбу ее, убраны шелковыми позолоченными покрывами. Возница арбы, который сидит верхом на одном из коней, — молодой парень, называемый *улакши*. Хатун сидит в своей арбе; направо от нее — женщина из старух, называемая *улу-хатун*, — пишется через *у* и *л*, — что значит *визирша* (помощница), а слева — также женщина из старух, называемая *куджук-хатун*, — пишется через *ку* и *дж*, — что значит *хаджиба*. Перед нею (хатун) — шесть маленьких девушек, которые называются ба-

<sup>а</sup> Известны реальные халаты с петлями на подоле: экземпляр из бывшей коллекции Артура Липера, и халат, найденный Н. А. Мажитовым в одном из курганов Южного Урала, в настоящий момент хранится в Государственном Эрмитаже (Инв. № Баш. 001).

нат (дочери), отменной красоты и крайнего совершенства, а позади ее — две такие же [девушки], на которых она опирается. На голове хатун — *бугтак*, т. е. нечто вроде маленькой короны, украшенной драгоценными камнями, с павлиньими перьями наверху. На ней (хатун) — шелковая одежда, усыпанная драгоценными камнями, вроде мантии, какую надевают византийцы. На головах визирши и хаджибы — шелковые покрывала, убранные по краям золотом и драгоценными камнями. У каждой из „дочерей“ на голове шапочка, похожая на колпак, с золотым венчиком поверху, который украшен драгоценными камнями, и с павлиньими перьями над ним. Затем на каждой шелковая, с золотом, одежда, называемая *нах*. При хатун [находятся еще] десять или пятнадцать византийских или индийских отроков, одетых в шелковую, шитую золотом, одежду, убрannую драгоценными камнями. У каждого из них в руке жезл из золота или серебра либо из дерева, покрытого ими [золотом или серебром]» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 219).

Жены улусных ханов принимали участие в государственном управлении. Солярная символика их костюмов соответствовала их роли в системе власти. Известия о Золотой Орде, оставленные средневековым египетским ученым, автором последней большой энциклопедии мамлюкской эпохи Шихаб ад-дин Абу-л-Аббас Ахмед ибн Али ал-Калкашанди (1355–1418), опираются на работы его знаменитых предшественников, писавших свои сочинения в XIV в.<sup>255</sup> В восьмом своде сведений «относительно размеров воинства этого государства, устройства его управления, размеров жалованья, назначаемого [его воинам], и [формы] их одежды» автор сообщает следующее: «А жены этих [ханов] принимают участие в управлении, и повеления исходят также и от их имени, как у тех, и [даже] более того. Исключение составляла разве что Багдад [-хатун], дочь Чобана и жена Абу Са'ида Бахадира ибн Худабанда, потому что не было того, кто смог бы не подчиниться ее повелению. Говорит утверждающий решения аш-Шихаби ибн Фадлалла: я познакомился со многими документами, исходившими от владык этой страны со времен Берке и позже. В них писалось: „Мнения [ханских] жен и эмиров сошлись на следующем“ — и тому подобное»<sup>256</sup>.

Остановимся на основных характеристиках эмблем с изображениями луны и солнца. Рукава новопавловского халата украшала аппликация в виде лунницы и солярного диска. На рукавах халата из некрополя Рябичев круглые диски одинакового диаметра, в центре

которых вышиты заяц и птица. На ильханских миниатюрах диски луны и солнца неразличимы. Видимо, аппликация, как и символы солнца и луны на ордынских пайцзах, есть реализация монгольской имперской мифологемы, а не китайской. Благодаря Бенедикту Поляку, участнику францисканской миссии 1245 г., известно, какое символическое значение придавали солнцу и луне монголы: «Они имеют обыкновение начинать какое-либо дело в начале лунного месяца или в полнолуние. Также они говорят, что луна — это великий император, и, преклонив колени, поклоняются ей. А солнце, говорят они, это мать луны, потому что от него [луна] получает свет и потому что у него [солнца] огненная природа, которую они сами почитают выше всего, ибо они верят, что через огонь все очищается» (НТ, § 43). В китайской системе мироздания солнце ассоциируется с мужским, а луна — с женским началом. У монголов, наоборот, солнце — мать императора. Солнце воплощает идею правящего рода, а луна — символ императора. Прародительница рода борджигинов — Гоа-марал (Прекрасная Лань) изображена с символом солнца. Костюм Чингизидов с эмблемой солнца и луны транслирует идею принадлежности власти «золотому роду» (солнце) и наследовании харизмы Чингисхана (луна). Видимо, в таком же контексте следует рассматривать и поясные бляшки в виде лунниц на монгольских поясах. «Изображения небесных светил на золотоордынских пайцзах, — полагает М. Г. Крамаровский, — имеют фольклорную основу, восходящую ко времени создания единого монгольского государства на рубеже XII–XIII вв. Солнце и луна здесь — иконографическое воплощение харизмы Чингисхана»<sup>257</sup>. Следует все же учитывать разную символическую природу солярных знаков.

В монгольской системе координат луна символизировала мужское начало и потому соотносилась с правой стороной, а солнце, связанное с женской символикой, — с левой. Этим реалиям соответствует местоположение небесных светил на рукавах женского халата из коллекции Артура Липера. На рукавах халатов из Китайского национального музея шелка и некрополя Рябичев луна и солнце расположены противоположным образом. Это несоответствие требует объяснения. Обратимся к находке из золотоордынского погребения в кургане у хутора Рябичев.

Халат с изображениями небесных светил был положен в могилу в дополнение к тому костюму, в котором была погребена умершая женщина, и находился под ее головой. Халат был сшит из шелко-

вой ткани полотняного переплетения, в настоящий момент красно-пурпурного цвета. Воротник выполнен из шелка с мелким растительным орнаментом, вытканым золотой нитью. На внутренней стороне воротника нет следов изношенности. Золотой орнамент сохранился полностью и равномерно по всей поверхности воротника. Основная ткань халата плотная, хорошего качества. Шелковые ленты, служившие завязками, ровные и гладкие, без деформации и потертостей ткани, неизбежных при функциональном использовании завязок. По всем признакам, этот халат не использовали при жизни, т. е. он предназначался специально для погребения. В таком случае инверсия эмблем луны и солнца не является случайностью. Перестановка изображений небесных светил на рукавах халата обусловлена зеркальной переменной смысловых значений «правое–левое», связанной с ритуалом перехода в иной мир. Если в мире живых значима правая сторона, то в мире мертвых будет значима левая сторона.

Подтверждением этой гипотезы служит изменение запаха верхней одежды умершей женщины. *In situ* правая пола шубы лежала поверх левой. Но запах одежды был изменен на левый при погребении. На это указывает характер отделки левой полы шубы, полностью выкроенной из основной шелковой ткани, орнаментированной изображением львов, окруженных облаками, в то время как правую полу скомбинировали из основного шелка и монохромной ткани полотняного переплетения. К тому же на шубе сохранились завязки, с помощью которых при бытовом использовании левую полу фиксировали сверху правой. Следовательно, владелица шубы при жизни носила ее так, что левая пола была верхней, то есть шуба запаховалась на правую сторону.

Дополнительный набор одежды, положенный под голову покойному, оказался не единственной находкой такого рода в погребениях кочевников Золотой Орды. Свернутый бархатный головной убор джухтинского воина был обнаружен под черепом погребенного. Дополнительный набор одежды положили под голову женщины, похороненной в могильнике Вербовый Лог<sup>258</sup>. Объяснение этому обычаю находим в отчете доминиканца Рикольдо де Монте Кроче, который странствовал по землям ильханов в конце XIII в.<sup>259</sup>

В продолжение темы символических украшений необходимо отметить, что еще одной примечательной деталью статусного монгольского костюма являлись так называемые «облачные воротники», представляющие собой вытканый или вышитый орнамент в виде четырехчаст-

ной розетки, концы которой размещались на полочках, спинке и рукавах одежды<sup>260</sup>. Сохранились реальные халаты, орнаментированные «облачными воротниками», а также иранские миниатюры, на которых персонажи изображены в халатах с таким декором. Отмечу, что на миниатюрах в одном сюжете в халатах с «облачными воротниками» изображены и царственные особы, и лица из их ближайшего окружения. Четырехчастный узор воспроизводится не только на халатах исторических личностей, запечатленных на миниатюрах иранского круга, но и в орнаментике керамических сосудов династии Юань и в убранстве монгольских шатров. Эмблемы в виде небесных светил на миниатюрах встречаются значительно реже, чем «облачные воротники». Если четырехчастный орнамент помимо одежды использовали также для украшения других предметов декоративно-прикладного искусства, то изображения луны и солнца относятся к имперским инсигниям (пайцзы и знамена).

Подведем предварительный итог. На халатах, обнаруженных в золотоордынских некрополях, небесные светила изображали в виде лунного серпа и солнечного диска, и на псевдокитайский манер — в виде дисков с изображениями зайца и птицы. Изображения солнца и луны на четырех золотоордынских пайцзах не унифицированы. На пайцзах ханов Токты и Узбека солнце на лицевой пластине в виде восьмилучевой розетки в круге; луна на реверсе — в виде небольшого кружка; на пайцзе Кельдибека солнце обозначено шестилучевой розеткой, а луна — как двурогая лунница; на пайцзе Абдуллаха представлено двойное изображение неполной луны, но отсутствует изображение солнца<sup>261</sup>.

Возвращаясь к тебризским миниатюрам отметим, что эмблемы луны и солнца на рукавах халатов супруги Угедей-хана — Туракинхатун, и жены ильхана Хулагу соответствовали их высокому рангу. Каков был статус погребенной в Новопавловском некрополе? Небесные светила на ее халате выглядят так, как они представлены на монгольских символах власти — пайцзах — в виде лунного серпа и солнечного диска. Приведу еще одно наблюдение. Как уже говорилось, эмблемы небесных светил на рукавах новопавловского халата вырезаны из листового золота. Как аппликация выглядит солнечный диск, нашитый на левый рукав халата монгольской императрицы, изображенной на персидской миниатюре к рукописи Рашид-ад-дина<sup>262</sup>. Есть основания говорить о том, что новопавловские эмблемы не были провинциальным подражанием ханским символам. Несомненно, что

персона, обладавшая такими знаками, относилась к властной элите Улуса Джучи. Здесь есть еще одно любопытное обстоятельство. Дело в том, что ее костюм был иным по сравнению с костюмами знатных монголов. Халат, в котором была погребена эта женщина, отличался от монгольских халатов кроєм и манерой ношения. Это было распашное, отрезное несколько ниже линии талии платье, которое носили с поясом, свернутым из тонкой шелковой ткани зеленого цвета, в отличие от широких монгольских цельнокроеных халатов, которые знатные женщины не подпоясывали<sup>263</sup>. Рукава новопавловского халата были прямыми и относительно узкими, по сравнению со сложными, выкроенными в форме «летучей мыши», широкими рукавами с манжетами на монгольских халатах. Головной убор с конусовидной формой навершия отличался как от богтак с квадратным, прямоугольным или круглым расширением верхней части, которые носили монгольские императрицы династии Юань и дома Хулагу, так и от известных золотоордынских форм богтак с навершиями в виде «птичьего клюва»<sup>264</sup>.

Халат и головной убор, в которых была погребена женщина в Новопавловском некрополе, являются предметами тюркского костюма<sup>265</sup>, что позволяет видеть в ней представительницу одного из тюркских племен. Немонгольское происхождение не противоречит ее высокому социальному статусу и возможности участия в военных советах. Эта женщина могла быть женой монгольского нойона.

Почему эта высокопоставленная особа, на халате которой были размещены чингизидские эмблемы, носила не монгольский, а тюркский костюм? Персидские миниатюры, на которых изображены официальные церемонии ильханского двора, передают особенности придворного этикета, по которому костюмы всех участников строго регламентированы. Все женщины одеты в халаты одинакового кроя, декора и цвета; тождественна и форма их головных уборов. «Очевидно, что в этих и других случаях костюм и прическа женщин диктовались не личными пристрастиями, а требованиями придворного этикета»<sup>266</sup>. Регламентация официальных одежд сохранялась и в Золотой Орде. О том, что в ставке Узбека раздавали наградные пояса и халаты, в которые облачали участников церемонии, свидетельствует Ибн Баттута. По всей видимости, в золотоордынских церемониях сохранялись имперские традиции, в которых почетный халат выполнял функцию государственного символа. Но историческая реальность не ограничивалась рамками торжественных мероприятий. В большинстве случаев умерших хоронили в их прижизненных одеждах. Ново-

павловская находка — не единственный пример тюркского костюма, обнаруженного в захоронениях золотоордынского времени. Во втором кургане могильника Джухта-2, датируемом концом XIII—XIV вв., погребенный воин был одет в платье половецкого типа<sup>267</sup>. Доказательством сохранения половцами своего костюма в период монгольского владычества на Северном Кавказе является каменный рельеф из дагестанского аула Кубачи со сценой половецкой клятвы<sup>268</sup>. На других каменных рельефах и бронзовых котлах, выполненных в Кубачи в последней трети XIII — начале XIV в., сохранились изображения людей в монгольских и северокавказских костюмах<sup>269</sup>.

Халаты с эмблемами небесных светил относились к особой категории одежды кочевой элиты Монгольской империи. Они удостоверяли политическую, а не генеалогическую причастность к правящему роду Чингизидов.



ЧАСТЬ 5

КАКОЙ ПРАЗДНИК ОТМЕТИЛ  
ХАН УЗБЕК В ИЮНЕ 1334 г.?



## § 1. МИФОЛОГЕМА

На венецианской морской карте 1367 г. братьев Пицигани изображена столица Улуса Джучи с пояснительной надписью: «В городе Сарай находится император Узбек; его империя огромна, и она простирается от провинции Болгария, от города Вичина до города Органджи (Ургенча)»<sup>270</sup>. Ибн Баттута (1304–1369) проехал большую часть этой территории и был удостоен приема у хана Узбека, чья орда пребывала на летних пастбищах на Северном Кавказе. Впечатления марокканского путешественника таковы: «Этот султан — [обладатель] огромного царства, силен могуществом, велик саном, высок достоинством, сокрушитель врагов Аллаха, жителей Константинополя Великого, [усердный] борец за веру в войне с ними. Владения его обширны, и города велики. В числе их: Кафа, Крым, Маджар, Азов, Судак, Хорезм и столица его (султана) Сарай. Он один из тех семи царей, которые величайшие и могущественнейшие цари мира» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 217).

Мусульманского путешественника, как и венецианских картографов, влечет столица кочевой империи; город для них — символ цивилизации, неопровержимое свидетельство освоенного культурой пространства. Большой Орде они не придают особого значения, тогда как Орда была сосредоточением всех политических и административных связей. С позиции кочевой аристократии, стационарная столица не имела особого значения в геополитическом раскладе. Центр кочевой империи находился там, где находился правитель и его двор. Великий хан Угедей имел четыре сезонные резиденции, причем весенние и зимние дворцы разделяло расстояние в 450 км.<sup>271</sup> У великого хана Хубилая, правившего Китаем, было три резиденции: зиму он проводил в Ханбалыке, *кит.* Чжунду (Срединная Столица), весной двор перемещался к Южному морю, занимаясь охотой на птиц, а лето великий хан проводил в Шанду (Верхняя Столица), на границе китайских возделанных земель и монгольских пастбищ. Перемещения двора определялись практикой перекочевков и хронологией государственных праздников. Наличие дворцов не следует путать со стремлением к оседлому образу жизни. Так, например, Абдулла, улус-

ный правитель Мавераннахра из тюрко-монгольских эмиров, получив власть в 1358 г. после гибели отца, своим желанием постоянно жить в Самарканде вызвал недовольство кочевой части населения и был низложен эмирами главных племен Мавераннахра<sup>272</sup>.

Два концепта, два призрака, Всемирный Халифат и Монгольская империя столкнулись в борьбе за обладание над степным поясом Евразии. Это была битва идей, а не битва мечей. Речь шла о принципах легитимации власти. Доминировала империя с идеей небесного мандата, ибо обладала очевидным военным ресурсом. Ее внешним проявлением был расцвет, я бы сказал, роскошь всаднической культуры. Существование городов, с их иным культурным и религиозным потенциалом, не тревожило кочевую элиту, осознававшую свое превосходство. Противостояние военной и административной элит можно охарактеризовать как конфликт целей<sup>273</sup>. Символически он выглядел так. Для европейцев хан Узбек был императором, для мусульман — султаном. Стоит ли уточнять, что за этими титулами стоят разные стратегии, разное видение мира, в идеальной перспективе — Империя или Халифат, мультирелигиозное государство или теократия. Ислам обладал ресурсами как во владениях Узбека, так и вовне. Узбек, как ему казалось, использовал эти ресурсы в собственных целях. Мусульмане трактовали ситуацию в свою пользу. Корпус составленных ими текстов пронизан идеей Халифата. В этих сочинениях историческая реальность принесена в жертву высшей идее. Почти вся выборка египетских и сирийских текстов из известного сборника В. Г. Тизенгаузена — это декларативные либо пропагандистские сюжеты, принадлежащие перу мусульманских дипломатов и чиновников. Однако мы не можем проверить степень и глубину искажения исторической реальности, поскольку нам не с чем сравнивать дипломатические отчеты, и в этом пикантность ситуации. Часть материалов из сборника В. Г. Тизенгаузена является разведывательными<sup>a</sup> или космографическими сведениями, то есть связана с прогнозами или сравнительными характеристиками Египта и Улуса Джучи, что в любом случае долж-

<sup>a</sup> Египетский энциклопедист Абу-л-‘Аббас Ахмад ал-Калкашанди (1355–1418) в сочинении, предназначенном для служащих государственной канцелярии пишет об организации разведывательной службы. В частности, он отмечает, что сами шпионы не должны были знать больше того, что им было положено: например, они не должны были догадываться, какое значение имеет добытая ими информация, см.: *Недвецкий А. Г.* Разведка и контрразведка в мамлюкском Египте (по энциклопедии ал-Калкашанди) // Страны Ближнего Востока (актуальные проблемы современности и истории). М., 1998. С. 235.

но исключать буквальное прочтение этих сведений. На практике же наблюдается иное.

Какую веру исповедовал один из величайших царей мира? И какое вероисповедание исторически сложилось в его владениях? Это разные вопросы. В новейших исследованиях утверждается, что Узбек принял ислам и его царство стало мусульманским султанатом<sup>274</sup>. Осознанно или нет, такие концепции следуют в русле позднесредневековых агиографических сочинений, конструирующих особую реальность. При этом напрочь забывается, что цель агиографии заключается в отмене истории.

В нынешних научных исследованиях принята концепция, истоки которой восходят к мусульманскому мифу в изложении Утемиша-хаджи: «Во время Берке-ханово обратилось в ислам племя узбекское. После него [же] обратилось оно опять в [племя] отступников и стало неверным. [Но] не претерпевал уже изменений ислам племени узбекского с этого [вот] момента, когда стал мусульманином Узбек-хан» (*Утемиш-хаджи*, с. 107). В мифе Берке и Узбек выступают идеальными фигурами, структурирующими время ислама.

Так, в сочинении «Четыре улуса Чингизидов» ученого и политического деятеля XV в. Мирзы Улугбека<sup>275</sup>, внука эмира Тимура, сказано: «Образование Узбекского улуса ему (Узбек-хану) приписывается. Хвала Всевышнему, что, украсив его ханским халатом, предоставил ему возможность приблизиться к владычеству. В 712 г.х., соответствующему тюркскому году собаки, занял место на царском престоле. Как говорят, после того как он сел на хаснский трон, в течение восьми лет в странах Дашт-и Кипчака была дождливая погода, обилие зверей и дичи, и он вместе со своим народом здесь проживал». Далее на сцене появляется суфийский шейх Ахмад Саййид Ата (замечу, персонаж вымышленный). «Через восемь лет после воцарения, [Узбек-хан] по указанию шейха мусульман и мудрецов, святого из святых, его святейшества Занги-аты (Пусть Аллах озарит его могилу!) и благодаря господину Саййид-заде, по воле Аллаха, наставляющего заблудившихся на путь истинный, *пирю* муршидов для муридов, покровителю талибов Саййид Ате (Пусть Аллах вечно хранит его тайну!), являющегося последователем Занги Аты (Пусть ниспадет на них обоих милость Аллаха!) в 720 г.х., соответствующему тюркскому году барана, был удостоен чести принять ислам»<sup>276</sup>. В системе координат ислама монгольский хан был заблудившимся, не ведающим истинного пути. Монгольский взгляд на ситуацию был иным.

Чингизиды составляли замкнутое высшее аристократическое сословие и своим юридическим положением резко выделялись среди остального населения страны, где они представляли правящую династию. Право быть провозглашенным ханом сохранялось только за членами «золотого рода», для которых право на правление в силу установившейся его наследственности превратилось как бы в естественно присущий им атрибут. Только «золотой род» давал инвеституру новому хану и принимал от него присягу. Свои права и привилегии Чингизиды приобретали по праву рождения. Что могло побудить Узбека отказаться от чингизидской идентичности? На самом деле, вопрос надо ставить иначе: что означало для Узбека принятие ислама, или более конкретно, скрыт ли здесь политический расчет? Добросовестное исследование этой темы, например статья американского востоковеда Тимоти Мэя<sup>277</sup>, демонстрирует растерянность, ибо остается без ответа вопрос, как мог один из самых могущественных монгольских ханов, перейдя в ислам, отказаться от чингизидского наследия. Есть основания полагать, что отказа от наследства не было. Доказательство тому — неизменность имперских структур повседневности.

«Существует ли некий предел, „потолок“, который ограничивает всю жизнь людей, очерчивая ее как бы более или менее широкой пограничной полосой, которую всегда трудно достичь и еще труднее преодолеть? — спрашивает Фернан Бродель. — Такой предел, возникающий в любую эпоху, даже в нашу, — это грань между *возможным* и *невозможным*, между тем, чего можно достигнуть, хоть и не без усилий, и тем, что остается для людей *недостижимым*»<sup>278</sup>. Применительно к нашей теме зададимся вопросом, под силу ли было Узбеку провозгласить ислам государственной религией и навязать его кочевой аристократии, и наоборот, мог ли Узбек выиграть войну с исламом? Это надуманная постановка вопроса. Узбек был реальным политиком, почти тридцать лет балансируя на грани между возможным и невозможным. Узбек не продвигал ислам и не боролся с ним, он использовал этот символический ресурс для укрепления своей власти. Именно в таком аспекте я предлагаю обсудить заявленную тему.

Совершенно иной подход к теме демонстрируют те исследователи, кто без должной критики источников заявляют, например, следующее: «Перед вступлением на трон Узбек пообещал своим мусульманским сторонникам превратить Золотую Орду в исламское государство. Однако выполнить это обещание ему удалось лишь на седьмой год

своего правления — к 1320 г., когда он почувствовал себя достаточно уверенным для столь радикальных преобразований»<sup>279</sup>. Следует ли полагать, что мусульмане в Золотой Орде обладали каким-то особым (неизвестным нам) военным и политическим ресурсом, заведомо превосходящим военный потенциал кочевой аристократии? И где скрывались эти мусульманские армии семь лет? Дата 720 г.х./1320–1321 гг. взята из агиографического сочинения XV в. Мирзы Улугбека и не имеет отношения к реальности. Без ответа остался главный вопрос: кочевая орда, то есть войско хана, тоже приняла ислам во исполнение обещания Узбека его мусульманским сторонникам? С исторической точки зрения, фигура хана есть производная от кочевой орды. В агиографических же сочинениях кочевая орда всегда выводится за скобки, а одинокая фигура хана становится предметом манипуляций. Таковы законы жанра. В реальности у Узбека не было ни причин, ни возможности внедрять шариат в повседневную жизнь кочевой орды, заменять имперские праздники и календарь мусульманскими, преследовать инакомыслящих. У оппонентов нет ни одного исторического доказательства «торжества ислама» на уровне структур повседневности. В таком случае утверждение «Золотая Орда — исламское государство» остается декларацией, ширмой, за которой скрыто не поддающееся описанию явление — свобода вероисповедания для всех религиозных групп, в том числе и мусульман.

Разобраться с ситуацией помогут косвенные свидетельства, когда наблюдатель не отдает себе отчет в значимости описываемого им события. Так выявляются скрытые от поверхностного взгляда глубинные основания повседневности. Напомню, что рамадан — девятый месяц мусульманского лунного календаря, в течение которого мусульмане соблюдают строгий пост от восхода до захода солнца. Ибн Баттута, описывая пищевые предпочтения кочевников, вспоминает: «Однажды я был у султана Узбека во время *рамадана*; принесли конину, которую они едят больше всякого [другого] мясного, да баранину и ришту, а эта [последняя] нечто вроде лапши; она варится и кушается с молоком» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 211). Итак, в мусульманский пост правитель, который в египетских источниках позиционируется как истинный мусульманин, ведет себя как кочевник. Очевидно, что предписания шариата при дворе Узбека не действуют. Интересно, что конина в рамадан не вызвала никакого протеста у Ибн Баттуты: монголы и мусульмане жили по своим правилам. Случайное свидетельство Ибн Баттуты обесценивает всю пропагандистскую литературу.

Джучид Узбек правил в 1312–1341 гг.<sup>280</sup> Это единственный твердый факт. Неизвестно, ни когда Узбек принял ислам<sup>281</sup>, неясен и другой аспект: коснулась ли исламизация кочевой аристократии? Быть может, стоит говорить лишь о смене религиозного окружения хана. При хане Токте (1290–1312) это были буддисты, при Узбеке — мусульмане, в любом случае инновация ограничилась пределами кочевой ставки. Исследователи, которые настаивают на том, что официальной религией Улуса Джучи стал ислам, должны отдавать себе отчет в серьезности заявленной ими темы. Чингизиды никогда не занимались насильственным насаждением той или иной религии на подвластных им территориях. Не стоит путать покровительство мусульманам с объявлением ислама государственной религией. На чем держится последнее утверждение? На нескольких сообщениях средневековых египетских историков. Декларативный характер этих сообщений слишком очевиден, чтобы их использовать в качестве исторического аргумента. Они интересны исключительно как предмет политической мифологии. Например, в энциклопедии египетского ученого ан-Нувайри говорится о содержании дипломатического послания Узбека: «В послании его между прочим было поздравление нашего владыки, султана ал-Малик ан-Насира, с расширением ислама от Китая до крайних пределов Западных государств; сказано было также, что в государстве его (Узбека) оставалась еще шайка людей, не исповедующих ислам, но что он, воцарившись, представил им выбрать или вступление в мусульманскую религию, или войну, что они отказались [от принятия ислама] и вступили в бой, что он напал на них, обратил их в бегство и уничтожил их посредством избиения и пленения» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 132). Само собой разумеется, единственной заботой Узбека после захвата власти был отчет перед египетским султаном об успехах ислама в Дешт-и Кипчаке. Буквальное прочтение таких текстов освобождает от необходимости отвечать на вопрос, что же происходило на самом деле. Есть подозрение, что никому из отечественных историков вовсе не интересно реальное положение вещей. В «Истории» Ибн Халдуна сказано: «Когда умер Токтай, то наместник его Кутлуг-Темир возвел на престол Узбека, сына брата его, Тогрулджайа, по совету хатун Байалун, жены отца его Тогрулджайа. Он обязал его принять ислам. Он (Узбек) сделался мусульманином и устроил мечеть для молитвы. Некоторые из эмиров его не одобрили этого, и он убил их»<sup>282</sup>.

На мой взгляд, абсолютно неясно, о чем идет речь в послании султану ан-Насиру, составленном мусульманскими чиновниками в ди-

пломатическом ведомстве Узбека. В таких посланиях вещи никогда не называются своими именами. После смерти Токты в улусе была жесткая и кровавая борьба между претендентами на престол, но религиозной войны не было. Тем более не было религиозных распрей между нойонами. Кочевая аристократия Улуса Джучи сохраняла верность чингизидским традициям. В таком случае, кого принуждал Узбек принять ислам? Либо это были буддисты (о буддийском окружении Узбека говорится в «Чингис-наме» Утемиш-хаджи), либо же эмиры, выдвинувшие на трон Ильбасара, сына покойного хана Токты. Стоит ли всерьез рассматривать религиозную составляющую межклановой борьбы за власть? И что собой представляла происламская партия эмиров? Собственно монгольского ответа мы не знаем. Персидские историки пишут более откровенно, чем египетские, но и в их изложении конфликт выглядит как диспут о вере. Видимо, только в воображении мусульманских книжников могла появиться картина, где монгольские нойоны размышляют о собственном вероисповедании. Анонимный автор Продолжения «Сборника летописей» отмечает: «Причиною вражды эмиров к Узбеку было то, что Узбек постоянно требовал от них обращения в правоверие и ислам и побуждал их к этому. Эмиры же отвечали ему на это: „Ты ожидай от нас покорности и повиновения, а какое тебе дело до нашей веры и нашего исповедания и каким образом мы покинем закон (*тура*) и устав (*йасак*) Чингис-хана и перейдем в веру арабов?“. Он (Узбек) настаивал на своем, они же, вследствие этого, чувствовали к нему вражду и отвращение и старались устранить его. С этой целью они устроили пирушку, чтобы [на ней] покончить с ним» (*Сборник материалов*. Т. II. С. 277). Вскоре последовала ожидаемая развязка «диспута». «Сына Токтайа с 120 царевичами из урука Чингисханова он убил, а тому эмиру, который предупредил его, оказал полное внимание и заботливость». 120 несогласных царевичей (из персидского сборника) превратились в шайку, не исповедующих ислам (в египетском источнике). Пирушка, на самом деле, была курултаем, собранием Чингизидов и темников, где решались важные вопросы, в данном случае, о престолонаследии. Обычно такие мероприятия надежно охранялись. Число захваченных врасплох царевичей показывает, что акция была спланирована высокопоставленными лицами. Для монгольской элиты это был типичный сценарий захвата власти. Удача улыбнулась тем, кто поставил на Узбека. Нет оснований говорить о дворцовом перевороте с участием городских столичных верхов и групп влияния в лице



мусульманских купцов, ибо курултай всегда проводился вне города. Не будем забывать, что речь идет о традициях монгольской кочевой аристократии.

Как тема «Узбек и ислам» трактуется в нынешней историографии? Приведу три авторитетных мнения. Первое принадлежит источниковеду М. А. Усманову: «Лишь при могущественном Узбеке (1312–1342), вступившем на престол также язычником, удалось осуществить исламизацию страны, о чем наравне с другими источниками свидетельствует одна ногайская пословица: Дин Узбэктэн калды (Религия досталась [нам] от Узбека). При этом хане, видимо, Сарай приобрел вид подлинно мусульманского города»<sup>283</sup>. По мнению астраханского археолога Д. В. Васильева, «официальной и общепризнанной датой введения ислама в качестве государственной религии на территории Золотой Орды является 1312 г. — год прихода к власти Узбека»<sup>284</sup>. Возникает ощущение, что победу одержал воскресший из мертвых Багдадский халиф, а монголы, проиграв неизвестную войну, приняли условия победителя. В этой мифологеме знамя Чингис-хана склоняется перед знаменем Пророка. Для принятия мифологемы не нужны никакие аргументы, она сама является аргументом. Такова особенность теологического дискурса. Родовой чертой мифологем является претензия на всеобщность, что и демонстрирует мнение казанского историка И. Л. Измайлова: «Перелом наступает в 1314 г., когда к власти приходит Узбек при поддержке исламской столичной верхушки и кочевой аристократии. С этого момента исламская цивилизация становится определяющей силой в политическом и культурном развитии Улуса Джучи. Средневековое татарское государство таким образом становилось центром ислама на севере, недаром арабские дипломаты уважительно называли ханов из рода Джучи (сына Чингис-хана), правящих в Золотой Орде „мечом ислама в северных землях“»<sup>285</sup>. Это утверждение неопровержимо, поскольку оно сродни манифесту, декларации, где постулируется сверхценность религиозной идеологии. Здесь нет предмета для научного обсуждения. Мы же займемся более скромными задачами, а именно, выявлением структур повседневности (символами власти, календарем, государственными праздниками и церемониями в эпоху Узбека).

Даже в поздних текстах, когда уже ничто не сдерживало фантазию средневековых авторов, обращение Узбека выглядит как частное дело. Современник Узбека, Ибн Фадлаллах ал-‘Умари (1301–1349), египетский чиновник и ученый, государственный секретарь при султа-

не ан-Насире, в своей обширной энциклопедии уделяет монгольскому хану несколько строк: «Он мусульманин чистейшего правоверия, открыто проявляющий свою религиозность и крепко придерживающийся законов мусульманских, соблюдает совершение молитвы и отбывание постов» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 170). Соответствует ли эта идеальная картина структурам повседневности Улуса Джучи? Дело в том, что утверждение ал-Умари о твердом соблюдении поста монгольским ханом, вызывает сомнения. В нашем распоряжении имеется уникальное свидетельство очевидца.

## § 2. ВОЙНА КАЛЕНДАРЕЙ?

О празднике в кочевой ставке Узбека в июне 1334 г. известно только из рассказа Ибн Баттуты, марокканского путешественника и правоведа. Монгольский праздник совпал с мусульманским рамаданом, что дало повод Г. А. Федорову-Давыдову говорить о торжестве ислама. Это единственный комментарий к интересующему нас сюжету: «Сохранилось описание религиозного праздника, посвященного окончанию поста в священный месяц рамадан. 28 рамадана 734 г. хиджры (2 июня 1334 г.) Ибн Баттута прибыл в ставку Узбека в Пятигорье на Северном Кавказе. Там он на следующий день, в пятницу, присутствовал на праздничном богослужении. Хотя и оставалось до конца поста 2 дня, так как праздник разговения (*ид ал-фитр* или *ураза-байрам*) полагалось бы справить 1 шавваля, т. е. 5 июня 1334 г., он был перенесен на 29 рамадана»<sup>286</sup>. Итак, дата мусульманского праздника оказалась сдвинутой, это несомненный факт. Стоит ли придавать этому факту большое значение, как делаю я, или можно игнорировать, как поступает большинство, читавших рассказ Ибн Баттуты?

Действительно, до окончания поста оставалось два дня, но что могло побудить шейхов и имамов пренебречь одной из пяти основ ислама и прервать пост? Речь идет не о простых кочевниках, а о лидерах мусульманской общины, в частности о главном кадии, судье, который следил за соблюдением мусульманами религиозных обязанностей. Именно этот человек принимал участие в дворцовом пиршестве, хотя прекрасно знал, что нарушает пост. Должно быть, причина имела серьезные основания. Назову ее: ни кадий, ни глава шарифов не могли отказаться от участия в главном монгольском государственном празднике, когда отмечалась середина лунного года. Прежде чем

заняться обоснованием этой гипотезы, несколько предварительных замечаний.

Какой календарь действовал в Улусе Джучи при Узбеке: мусульманский или монгольский? Вероятно, в городах Хорезма и Булгара летосчисление было мусульманским. Кочевая же ставка Узбека жила по тюрко-монгольскому, вернее, лунно-солнечному календарю двенадцатилетнего животного цикла. Реальное использование тюрко-монгольского календаря подтверждает ярлык Узбека венецианским купцам Азова, выданный 9 сентября 1332 г. Ярлык сохранился в переводе на латинский язык. Заключительная статья ярлыка гласит: *Dedimus baises et privilegium cum bullis rubeis in anno simie octave lune, die quarto exeunte, iusta fluvium Coban, apud ripam rubeam existentes, scripsimus.* — «Дали байсу и привилегию с красной печатью; в год обезьяны восьмого месяца в четвертый [день] убывающей [Луны], у реки Кобан на Красном берегу, когда [мы] находились, написали»<sup>287</sup>.

Государственное время в Улусе Джучи следовало ритмам центрально-азиатского календаря с двенадцатилетним животным циклом. Этот календарь был имперским календарем, иными словами, политическое время было структурировано в символах монгольской культуры. Для всех чужеземных элит, связанных с монголами теми или иными отношениями, точное знание о монгольском летосчислении было жизненно важным. В грузинском Хронографе начала XIV в. приведены монгольские названия всех двенадцати месяцев (*Хронограф*, с. 18)<sup>288</sup>. Имперский календарь сохранял память об утраченном единстве и действовал во всех четырех улусах. Данное обстоятельство позволит нам определить праздник июня 1334 г., ориентируясь на дату в монгольском имперском календаре.

### § 3. ПАЙЦЗА УЗБЕКА

Начальный текст рассматриваемого ярлыка Узбека соответствует монгольской формуле великоханских документов и не содержит ни малейшего намека на обращение хана в ислам, что дает основание говорить о мифологичности тезиса об объявлении им ислама государственной религией. *In uirtute eterni Dei et sua magna pietate miserante Osbach uerbum nostrum...* — «Силою вечного бога и его великой доброты милосердием, наше, Узбека, слово...»<sup>289</sup>. Этот оборот известен по монгольскому тексту серебряной пайцзы Узбека: «Предвечного бога силою, пламени великого благоденствия покровительством,

наше, Узбека, повеление»<sup>290</sup>. Узбек ищет покровительства не у Аллаха, а у своего божественного предка — Чингис-хана. Приведу тексты всех четырех известных на сегодняшний день золотоордынских пайцз (от кит. 牌子) и начальные строки эдикта каана Хубилая. Начальные формулы выполнены в единой имперской стилистике доктрины Вечного Неба и вошли в политический обиход уже при Чингис-хане. Так по свидетельству сунского дипломата Чжао Хуна (1221 г.) знатные чиновники первого ранга носят на поясе золотую дощечку, на которой китайскими иероглифами написано: «Указ пожалованного Небом императора Чингиса. Должен вести дела по усмотрению» (*Мэн-да бэй-лу*, с. 74). Доктрина Вечного Неба не имеет никакого отношения к шаманским практикам.

Пайцза Узбека (1312–1341)<sup>291</sup>:

А

1. möngke tngri-in küčündür

2. yeke suu jali-in igegendür

В

1. Ös-beg-in jarliy ken ülü

2. büširekü kümün aldaqu ükükü

Пайцза Токты (1290–1312)<sup>292</sup>:

А

1. möngke tngri-in [küčündür]

2. yeke suu jali-in [igegendür]

В

1. Toytoya-in jarli[γ ken ülü]

2. büširekü kümün al[daqu ükükü]

Пайцза Абдуллаха (1362–1369):

А

1. möngke tngri-in küčündür

2. yeke suu jali-in igegendür

В

1. Abdull-a-in jrly ken ülü

2. büširekü kümün aldaqu ükükü<sup>a</sup>

<sup>a</sup> «Вечного Неба силою, великим соизволением и могуществом [его], Абдуллы повелению который человек не повинуется, [тот] проступится, умрет» (пер. Д. Банзарова с уточнениями Г. Н. Румянцева). Ср.: Банзаров Д. Пайзе, или металлические дощечки с повелениями монгольских ханов // Доржи Банзаров. Собрание сочинений. 2-е допол. Улан-Удэ, 1997. С. 71.

Пайцза Кельдибека (1361 г.)<sup>293</sup>:

1. mǒngke tngri-in küčündür
2. yeke suu jali-in igegendür
3. Keldibeg-ün jrly ken ülü
4. büšürekü kümün aldaqu ükükü<sup>a</sup>

Эдикт хана Хубилая (1261)<sup>294</sup>:

1. Mǒngke tngri-yin küčün-dür
2. qaγan jarly manu
3. Sünvüs-te balayad-un šilteged-ün
4. daruyas-ta noyad-ta yorčiqun
5. yabuqun ilčin-e čerigüd-ün
6. noyad-ta čerig aran-a toyid-ta irgen-e duγulyaqui
7. jarliy ...

Текст на чугунной пайцзе письмом Пагсба: «Вечного Неба силою, ханского повеления кто не послушает если пусть будет убит»<sup>295</sup>.

В теме «монголы и ислам» не существует убедительной оценки того, к чему привело сужение исламского пространства при монголах. Когда монголы в 1258 г. уничтожили багдадского халифа, в мусульманском мире исчезла фигура, воплощавшая религиозный авторитет. «Спорам между халифами и султанами положило конец монгольское нашествие, сокрушившее тех и других, — пишет В. В. Бартольд, — Завоеватели внесли в государственное устройство мусульманских стран новый элемент нерелигиозного происхождения, именно строительную, тщательно выработанную военную и административную организацию, созданную гением Чингиз-хана и оказавшуюся долговечнее не только основанной им империи, но и государств, образовавшихся после ее распада»<sup>296</sup>. Идеологией новых властителей мира была доктрина Вечного Неба.

Монголы создали нерелигиозное государство, объявив равенство всех конфессий, что оказалось непонятным современникам, будь то мусульмане или христиане, и современным исследователям, которые следуя текстам средневековых наблюдателей, толкуют события в религиозном дискурсе. Марксистско-мусульманская риторика А. Ю. Якубовского производит ошеломляющее впечатление: «Из-

<sup>a</sup> «Силою Вечного Неба, покровительством великого могущества и блеска. Указал Кельдибек: всякий, кто не покорится, будет убит и умрет» (пер. Н. Ц. Мункуева).

вестно, что Узбек-хан, считающийся главным проводником ислама в среде феодальных верхов золотоордынского общества, издал распоряжение об убийстве не только шаманов, которые играли такую огромную роль в общественной жизни монголов, но и буддийских лам. Не следует, конечно, преувеличивать роль буддизма у монголов во второй половине XIII и начале XIV в., едва ли он мог быть даже очень заметным в жизни монгольского народа. По всему видно, что он не оказал никакого сопротивления исламу. Другое дело шаманизм, шаманы крепко держали в своих руках народные массы Золотой Орды еще много времени после официального принятия ислама верхами золотоордынского общества при Узбек-хане»<sup>297</sup>. Так была создана особая реальность, в рамках которой и продолжают нынешние исследования. Обратиться же напрямую к реалиям политического и социального быта Золотой Орды мы не можем, по причине отсутствия ордынских источников. Скажем, где описания празднования Нового года в ставке Узбека, или облавных зимних охот, свадеб и дней рождений, которые так любили отмечать монголы. Где описания торжественных ритуалов и ханских инсигний (знамени, барабана, государевой печати)? Ничего этого нет. А все что есть, принадлежит перу внешних наблюдателей. В результате, редкие монгольские артефакты, например, пайцзы с надписями, трактуются в религиозном дискурсе. И везде присутствует призрак коварных шаманов, которые не только «крепко держали в своих руках народные массы Золотой Орды», но и непостижимым образом по сей день внушают миф о своем могуществе.

#### § 4. ШАМАНЫ И ДОКТРИНА НЕБА

Следуя заявленной форме книги-конспекта приведу цитату из статьи авторитетного исследователя истории Золотой Орды М. Г. Крамаровского. «В вопросе о верованиях в кочевнической среде Улуса Джучи уместно обратиться к мифологической модели древних тюрков, основанной на традиции тенгризма. Это вытекает из начальной формулы пайцз — стандартизованных текстов официальных документов, подготовленных ханской канцелярией. <...> Один из парадоксов культурного развития Золотой Орды состоит в том, что вне зависимости от религиозной доктрины, принятой отдельными представителями ханского дома, шаманизм как религиозная доминанта, проявляющая себя в явной или скрытой форме, оставался неизбывен. Тонкая

оболочка христианства несторианского толка или ислама, сквозь которую исторические источники рассматривают аристократию Улуса Джучи, все еще остающуюся шаманистской по сути, не способна скрыть приверженности джучидских элит к язычеству ни в XIII–XIV, ни в XV вв. Этот феномен, как мы видели на примере формуляров пайцз мусульманских ханов Золотой Орды, следует выделить отдельно, поскольку в Золотой Орде были ханы, открыто исповедующие шаманизм. Среди них — Токта (1290–1312), активно поощрявший деятельность колдунов и лам<sup>298</sup>. В числе характерных археологических свидетельств магических верований, как кочевников, так и горожан, выделим находки амулетов и „онгонов“ — антропоморфных фигурок, рассматривающихся многими народами Сибири как вместилища духа и души»<sup>299</sup>.

Стало быть, тексты на пайцзах носят шаманский характер. А «шаманист» Токта поощрял буддийских лам. Содержание шаманских текстов известно<sup>300</sup>, и оно не имеет точек соприкосновения с текстами на пайцзах.

По мысли Б. Базаровой, фраза «великого хана благоденствием» из мотивировочной части ханских указов относилась к области незыблемых идеологических установлений Великого монгольского государства. Происхождение ее таково:

«Бинарная формула *Möngke tngri-yin küčün-dür qa an-u suu-dur*, с которой начинаются указы наследников юаньских императоров и улусных ханов, является прямым отражением шаманской концепции окружающего мира: наверху — Вечное Синее Небо, покровительствующее своему посреднику, Великому кагану на Земле в его мироустроительной функции; великий хан же, как представитель Неба на Земле, по небесному волеизъявлению, воплотил в жизнь идеал Неба — объединил „всеязычные народы“ и умиротворил их. Эта формула была общепринятой инициальной фразой во всех указах всех улусных ханов, и только после этой формулы автор указа ставил свое имя. А это говорит о том, что вторая часть формулы относилась к Чингис-хану. Иными словами, бинарная схема Небо — Земля, общая для всех народов в системе религиозных воззрений, отражена в вышеприведенной формуле: автор указа апеллирует Небесному Отцу и Земному хагану, возведенному в ранг Небесного Сына, т. е. зачинателю великих дел, руками которого Высшее Небо — Высший Дух, демиург, вершит земные дела. Грандиозность, величие и всеохватность свершенных дел Небесного посланника заслуживали

соответствующего громкого титула для их творца. А поскольку свою мироустроительную миссию Великий хаган выполнил с помощью небывалых военных триумфов, то понадобился титул, выражающий его военный гений. Это — *su(u) jalı* 'военное пламя'<sup>301</sup>.

С таким же успехом отражение «шаманской концепции окружающего мира» можно увидеть в оценке деяний Чингис-хана, предваряющей «Сборник летописей» Рашид-ад-дина. На деле же, нерядовая идеологическая конструкция труда Рашид-ад-дина призвана показать, что замысел Чингис-хана определялся истинной силой, и это отнюдь не Вечное Небо. Усилиями персидского историка монгольский имперский миф растворяется в исламском мифе.

«Да не останется тайным и сокрытым от лучезарного ума людей разума и мысли, что все то, что случается и происходит в мире бытия и тления из опустошения стран и городов и разъединения различного рода людей, и то, что обнаруживается и становится общеизвестным из переворотов в делах и смены обстоятельств, может быть [лишь] необходимым следствием милости и справедливости Господней и содержащим славные и великие дела божественного веления, правило же божественного закона в сотворении несовершенных созданий заключается в следующем: когда с течением веков законы, [управляющие] делами [человеческими], постепенно теряют силу, в результате непрерывных следований друг за другом и смены дней и ночей, и положение государств и народов нарушается и колеблется, то ради уничтожения этого изъяна и устранения этого промаха появляется некий обладатель счастливого созвездия, великолепный и яркий, отмеченный небесным вспоможением и удостоенный почетным халатом того, чьи веления обязательны» — так начинается повествование о Чингис-хане и его преемниках в «Сборнике летописей» Рашид-ад-дина (*Рашид-ад-дин*. Т. I. Кн. 2. С. 60).

Новое царствование рассматривается как возрождение всеобщей истории народов. В подобных формулировках часто не усматривалось ничего, кроме лести или красот стиля. На самом же деле в этих словах, с известной долей торжественности, изложена архаическая концепция воссоздания вселенской жизни: рождение государства и обновление законов повторяет акт творения, равнозначный космогоническому Сотворению Мира. Отмеченный небесным вспоможением Чингис-хан, следуя высшей воле, восстанавливает утраченный мировой порядок. Но этот новый порядок не монгольский, он всецело принадлежит исламу.



Фернан Бродель далек от понимания сути ситуации, когда пишет, что кочевников манили высокие культуры: «Монголы Чингис-хана и Хубилая, едва только отошедшие от своего шаманизма (а то и сохранившие верность ему), не производят впечатления грубых варваров. И вот их вскоре привлекает на востоке китайская цивилизация, а на западе — миражи ислама; кочевники испытывают раздвоенность и порывают со своей прежней судьбой»<sup>302</sup>. Вопреки Ф. Броделю, монгольская экспансия определялась не реликтами шаманизма, а доктриной небесного мандата, полученного Чингис-ханом от Тенгри. О какой замороженности достижениями китайской цивилизации может идти речь, если кочевая аристократия предлагала Чингис-хану уничтожить все население Поднебесной и превратить эти земли в пастбища (*Сун Цзы-чжэнь*, с. 73). Перед подготовкой военной кампании против Багдадского халифа ставка делалась на христианских правителей Армении и Грузии. Где здесь место миражам ислама? Представители «золотого рода» делили между собой области мира, которые они могли завоевать лишь совместными усилиями, одновременными акциями, при тотальной мобилизации ресурсов всей империи.

Существует установка на поиск некой религиозной основы, которая определяла картину мира средневековых монголов. На эту роль зачастую предлагают «шаманизм», и выстроенную на его основе государственную доктрину Неба. Это ложная конструкция, ибо из общего у «шаманизма» и доктрины Неба лишь термин Тенгри. «Созданию государств у народов Центральной Азии, — пишет Е. И. Кычанов, — предшествовал и сопутствовал процесс разработки идеологических основ власти. „Право на власть“, на управление народом, подданными, определенной территорией ставилось в прямую связь с избранничеством правителя Небом — неперсонифицированным верховным божеством народов Центральной Азии и Китая. И для Центральной Азии, и для Китая идея дарования власти Небом уходит в глубокую древность. Здесь могли иметь место процессы взаимопроникновения, но и у древних китайцев, и у народов Центральной Азии они развивались самостоятельно»<sup>303</sup>.

Отсутствие религиозной доминанты в имперском обиходе монголов провоцирует поиск новой религии. Так, В. П. Юдин обнаружил ее в форме «чингизизма» по аналогии с историей сложения магометанства/ислама. Вот его размышления:

«Если поиск религии и религиозно-церковной организации у тюрко-монгольских народов времени Чингис-хана и его потомков

не выявляли ничего, кроме незначительных элементов шаманизма, которые на фоне грандиозных катастрофических последствий татаро-монгольских завоеваний, естественно, не могли быть признаны движущей идеологической силой и закономерно порождали мысль о необъяснимом противоречии между военной мощью и свершениями татаро-монголов и их идейно-религиозным потенциалом, то разгадка кроется в том, что духовную мощь татаро-монголов искали не там, где ее следовало искать. Религия татаро-монголов была в действительности мощной, основой ее были генеалогические мифы, которые и ранее были сердцевинной тюрко-монгольской картины мира, а, следовательно, и в предшествующие эпохи были основой иллюзорного, фантастического мировоззрения и идеологии кочевых племен. Заметим, что мифы-генеалогии образовывали сложные по составу конусы. Если в низу такого конуса перечислялись живущие поколения и их действительные предки, то чем выше по конусу, тем проблематичней становилась цепь перечисляемых предков, а самый верх его венчала явная фантазия. Думаем, что реальность нижних этажей и мешала прежде всего пониманию генеалогий как ложной идеолого-мировоззренческой системы, конструировавшей картину сложения и функционирования мира. Складывавшиеся в процессе исторической деятельности Чингис-хана и его потомков в чингизизм, дополненный элементами шаманизма, эти мифы в их новой системе стали для татаро-монголов могучей духовной силой, адекватной их воинской мощи. Но чингизизм был не только религией. Чингизизм был мировоззрением, идеологией, философией, санкцией общественного строя и структуры социальных институтов»<sup>304</sup>.

Мне кажется, все было намного проще. Нет необходимости видеть в генеалогических мифах источник духовной силы, а уж тем более религиозного откровения. Генеалогия была источником политической власти представителей «золотого рода» Чингис-хана. Это понимал Марко Поло: «Только тот, кто происходит по прямой линии от Чингис-хана, может быть государем всех татар» (*Марко Поло*, с. 99). Понятие о наследственных правах потомков Чингис-хана на верховную власть ярче всего выражено в рассказе Рашид-ад-дина о вступлении Газан-хана в 1300 г. в Дамаск: «Государь ислама спросил их: „Кто я?“ Они все воскликнули: „Царь Газан сын Аргуна, сына Абага-хана, сына Хулагу-хана, сына Тулуй-хана, сына Чингиз-хана“. Потом Газан-хан спросил: „Кто отец Насира?“ Они ответили: „Альфи“. Газан-хан спросил: „Кто был отцом Альфи?“ Все промолчали.

Всем стало ясно, что царствование этого рода случайно, а не по праву, и что все являются слугами знаменитого потомства предка государя ислама» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 184). Религией монголов была власть. Увлечшись генеалогическими мифами, В. П. Юдин игнорирует тему небесного мандата<sup>305</sup>.

При дворах джучидов и ильханов находили поддержку буддисты, мусульмане, православные, несториане, католики, что было обычной практикой Чингизидов. Неизменной оставалась их вера в Вечное Небо и ее формульное выражение. В грузинском Хронографе XIV в. так говорится об идеологической доктрине Монгольской империи: «В обычае же было у них поклонение единому Богу, которого на языке своем именовали Тенгри. И начинали писать так: „Мангу Тенгри Кучундур“, то есть: „Силою бессмертного Бога“»<sup>a</sup> (*Хронограф*, с. 19). «Эта фраза анонимного грузинского историка XIV в. лишний раз свидетельствует о точности его данных, — полагает филолог Б. Я. Владимирцов, — Действительно, „тенгри“ нашего автора является, несомненно, точной транскрипцией монгольского слова \*тенгри той эпохи, обозначавшего ‘небо’ и, по-видимому, ‘Небо’ — божество. <...> „манкү тенгри кучундур“ — известная формула, которой, действительно, начинались в старину монгольские документы. Так знаменитое письмо хулагидского султана Аргуна начинается словами: монке тнри-јін кячяндяр, — силою вечного Неба; памятники монгольского квадратного письма дают такое чтение той же формулы: мон-ка ден-рі-јін ку-чун-дур»<sup>306</sup>.

Эта формула известна и по другим оригинальным источникам. Текст квадратной печати великого хана Гуюка 1246 г. был вырезан уйгурскими буквами на монгольском языке. Он состоит из шести строк: möngke tngri-yin / küčündür yeke mongyol / ulus-un dalai-in / qanu jrly il bulya / irgen-dür kürbesü / büsiretügüi ayutuyai. — «Силою вечного неба море-хана, [государя] великого монгольского государства, повеление. Если дойдет он до народа, нарушающего согласие, пусть народ внемлет ему и убоится»<sup>307</sup>.

Иоанн де Плано Карпини так понял текст печати Гуюка: Deus in celo et Cuyucsan super terram, Dei fortitudo, omnium hominum im-

<sup>a</sup> Ср. с надписью на серебряной монете ильхана Газана ахалцихского чекана. Л.с.: шестистрочная надпись, третья строчка — на арабском языке — «Газан Махмуд», остальные пять — уйгурские — «Тангриун (кучундур) Газану (делеткегулук) сен», т. е. «Божьим могуществом чеканил Газан» (*Сейфеддини М. А. Монеты ильханов XIV века*. Баку, 1968. С. 54).

peratoris sigillum 'Бог на небе и Гуйук-хан на земле, неустрашимость Бога, печать императора всех людей' (LT, VIII. 2).

Перевод Н. П. Шастиной: «Силою вечного неба народа великих монголов далай-хана приказ. Если он прибудет к покорившемуся народу, то пусть они почитают его и пусть они боятся»<sup>308</sup>.

Перевод А. П. Григорьева: «Предвечного бога силою — всего великого улуса — великого хана повеление наше». А. П. Григорьев объясняет свой перевод слова *тенгри* как 'бог' следующим образом: «Монголисты и синологи обычно предпочитают переводить это слово как „Небо“ (обязательно с прописной буквы), имея в виду некую божественную силу, но только не Бога в христианском или мусульманском понимании. Отстаивая наш перевод, сошлемся на „Древнетюркский словарь“, а также на то обстоятельство, что в более поздних грамотах чингизидов-мусульман слово „тенри“ именно в этом контексте обозначает исключительно единого бога»<sup>309</sup>. Последнее обстоятельство на самом деле означает, что мусульманам удалось вытеснить истинное содержание термина, ибо ни о каком сыне Аллаха (в формуле Сын Неба) и речи быть не может. Если уж мы оказываемся перед выбором между «религиозным» переводом и «политическим», то предпочтем последнее.

Та же фраза («Силою Вечного Неба») представлена в первой строке в надписях на пайцзах золотоордынских ханов Кельдибека (1361) и 'Абдаллаха (1362–1369)<sup>310</sup>. И только при оформлении монет ильхана Газана (1295–1304), который, как известно, принял ислам, исчезает слово *möngke* 'вечный'<sup>311</sup>. Тенгри насильственно превращается в Аллаха. Перевод пяти уйгурских строк на монетах Газана выглядит так: «Божьим могуществом чеканил Газан»<sup>312</sup>.

## § 5. СОБЫТИЕ

Два момента позволяют дать убедительный ответ о сути праздника в июне 1334 г.: дата и ритуал. Сначала рассмотрим сценарий праздника, следуя рассказу Ибн Баттуты.

Итак, праздник разворачивается на открытой местности Бештау, в четырех днях пути от Маджара, способной вместить войска Узбека и двух его сыновей. Для правителя, его наследника, сыновей и родственников установлены четыре крытых павильона (*кушк*). Для эмиров и царевичей были устроены сидения слева и справа от ханского места. Церемония сидения наглядно демонстрировала иерархию мест.

Каждый, кто имел место в системе управления, получал доступ к распределению ресурсов, реальных (например, пастбища)<sup>а</sup> и символических (знаки власти). В этом заключалась суть церемонии. В течение часа шло соревнование лучников. Затем эмиры получили в подарок праздничные халаты и облачились в них. Каждый эмир должен был преклонить колено перед Узбеком. После такого приветствия к эмиру подвели коня в праздничном убранстве, эмир целовал копыто и возвращался с конем к своему войску. Здесь он садился верхом на подаренного коня. После раздачи почетных даров Узбек и его сыновья покинули павильоны и сели на коней. Они приветствовали свое конное войско. Это было центральным пунктом праздничной программы. Эмиры демонстрировали покорность хану и в этом не было и грана унижения. Завершилась церемония торжественным шествием пеших военачальников и придворных пред лицом Узбека, сидевшего на коне, что подчеркивало высокий статус хана. Процессия направлялась к золотому шатру, где участников парада ждал пир. На пиру Узбек сидел на троне вместе со старшей хатун. И вновь распределение пиршественных мест и ритуал угощения вином дублировал иерархию властных полномочий. Ибн Баттута описал праздник монгольской военной элиты.

Что в этих церемониях указывает на празднование рамадана? Ровным счетом ничего. Видимо, с позиции мусульман, религиозный и государственный праздники конкурировали, но и речи нет о подчинении монгольского торжества мусульманским нормам. Напротив, дни рамадана были сдвинуты, чтобы вписаться в придворные церемонии празднования середины лунного года. Дело не в лояльности имамов, а в силе имперских традиций, на страже которых стояла военная кочевая элита. И эта монгольская аристократия отнюдь не была мусульманской. По словам Ибн Баттуты, в день праздника после окончания пира на соборную молитву в мечети ждали только Узбека, об эмирах и речи нет. Старшие эмиры, участники пиршественной церемонии, это князья тюменов, начальники над десятью тысячами

<sup>а</sup> О том, как проходил курултай монгольских царевичей, сообщает Григор Акнерци: Чорма-хан (Джурмагун-нойон), наместник Грузии и Армении, «воротился в Муган, зимнее местопребывание татар, вместе с 110 другими начальниками. На великом курилтае, созванном по велению Чорма-хана, эти 110 начальников разделили между собою все земли. Разделив всю страну на три части, одни из них взяли себе в удел северные области; другие — южные; а третьи — внутреннюю часть, которою они владеют до сего времени» (Григор Акнерци, с. 11–12).

воинов. В Улусе Джучи тюмен означал еще самую крупную военно-административную единицу, с территории которой предписывалось выставлять 10 тысяч воинов. Во главе тюмена стоял все тот же родовой князь-темник. Система обладала определенной устойчивостью, но держалась на личной власти хана и в любой момент могла изменить конфигурацию. Приведу пример. Могущественный эмир Ногай нарушил иерархию и поставил двух своих сыновей выше своих эмиров. В результате два монгольских князя ушли от него со своим народом к хану Токте, что привело к войне и стоило жизни Ногаю (*Сборник материалов*. Т. I. С. 273).

Сценарий праздника в июне 1334 г. полностью следует порядку монгольского курултая. Суть события заключалась в сборе в определенный день и в определенном месте всей элиты с единственной целью: продемонстрировать наличие и незыблемость иерархии, на вершине которой находится хан. Поддержание системы соподчинения было единственной альтернативой хаосу и усобицам. Праздник зримо воплощал жизненную силу одного из правил (*биликов*) Чингис-хана: «Только те эмиры туманов, тысяч и сотен, которые в начале и конце года приходят и внимают биликам Чингис-хана и возвращаются назад, могут стоять во главе войск. Те же, которые сидят в своем юрте и не внимают биликам, уподобляются камню, упавшему в глубокую воду, либо стреле, выпущенной в заросли тростника, и тот и другой бесследно исчезают. Такие люди не годятся в качестве начальников!» (*Рашид-ад-дин*. Т. I. Кн. 2. С. 260). На праздник в июне 1334 г. собрались те, кто годились в предводители. В монгольской концепции управления важное место отводилось личному обязательству перед правителем, а легитимность последнего подтверждалась его военными успехами и харизмой. Смысл курултая заключался в регулярном возобновлении статусов. Это был одномоментный акт для всей заинтересованной группы. Подтверждая свой статус, участники курултая подтверждали статус хана. Другого инструментария для проверки жизнеспособности монгольской системы власти просто не существовало. На практике это выглядело следующим образом. Армянский историк Григор Акнерци (†1335) описывает отношения царя Гетума с ильханом Хулагу как систему регулярных личных контактов: «Благочестивый царь армянский Гетум, услышав о том, что Гулаву провозглашен ханом и что он человек добрый и любит христиан, сам отправился к нему на восток с дорогими приношениями и представился ему. Хан со своей стороны весьма полюбил армянского царя,

оказал ему почет и *вторично* даровал охранительные грамоты, как его царству, так и церквам, церковнослужителям и вообще всем христианам нашей страны. После того с большими почестями и наградами он отпустил армянского царя обратно в его страну. Многие цари и султаны изъявили Гулаву покорность и поднесли ему дорогие подарки» (*Григор Акнерци*, с. 33). Сквозь риторику, щадящую национальное самолюбие, читается жесткий порядок нового политического устройства, где Армения лишь один из сегментов Монгольской империи, а армянский царь — один из участников курултая.

Русско-монгольские отношения строились по этой же схеме, что и отмечено в некоторых исследованиях: «Для традиционной монгольской политической практики была характерна необходимость подтверждения существующих владительных прав при смене главы государства. Причем эти права должны быть обеспечены личной явкой владетеля в ставку правителя»<sup>313</sup>. Уточню лишь, что от князей требовалась ежегодная явка на курултай, а не только при смене главы государства.

«В имеющихся источниках нет конкретных сведений о том, что в Золотой Орде проводились курилтай», — полагает В. Л. Егоров<sup>314</sup>. Совершенно верно, в египетских и сирийских официальных источниках вообще нет сведений о повседневной жизни в Улусе Джучи. Равным образом их нет и в династийной истории «Юань ши»<sup>315</sup>, и в официальных персидских сочинениях времени правления ильханов. Такова жанровая особенность этих источников. Другое дело, рассказы путешественников, дипломатов и купцов, случайных свидетелей значимых событий. Не следует думать, что во времена хана Узбека заповеди Чингис-хана относились к преданиям старины глубокой. Вот, к примеру, история Тармаширина (1328–1334), чье имя восходит к буддийскому прототипу имени Дхармашила («Следующий дхарме», т. е. буддийскому закону). Тармаширина сближает с Узбеком одно важное обстоятельство. Чагатайским улусом правили ханы, почитавшие Небо (мусульманские авторы именуют их неверными, а нынешние историки — язычниками), и только хан Тармаширин принял ислам, а заодно и мусульманское имя — Султан Ала ад-Дин и, как пишут некоторые исследователи, объявил ислам государственной религией страны. Ибн Баттута встречался с ним. О владениях Тармаширина Ибн Баттута говорит как о Среднем царстве: «Он могуществен, имеет много войск; он управляет огромным царством, силен и справедлив. Страна его расположена между владениями четы-

рех великих царей мира: царя Китая, царя Индии, царя Ирака и царя Узбека. Они все боятся его, оказывают ему почет и уважение» (Ибн Баттута. Путешествие, с. 268).

По сведениям Ибн Баттуты, окружение отвергло Тармаширина, поскольку тот не следовал заветам Чингис-хана. Трудно сказать, каково соотношение символического и исторического в этом утверждении. В первую очередь неясна причина, по которой Тармаширин мог бы отказаться от регулярного созыва курултая, ибо это был единственный инструмент, подтверждающий полномочия монгольского правителя, равно как и всей элиты. В любом случае, собеседник Ибн Баттуты знал, что место на пиру соответствует месту в государственной иерархии. «Чингиз составил книгу своих постановлений, называемую у них Йасак, а у них положено, что тот, кто не выполняет постановлений этой книги, должен быть свергнут. По его постановлению они должны собираться раз в год на пиршество, которое называется *туй*, или „день празднества“. К тому дню съезжаются со всех концов страны потомки Чингиза — эмиры, хатуны и крупные военачальники. Если их султан изменит что-либо в этих постановлениях, то их предводители встают и говорят: „Ты изменил то-то и то-то, сделал так-то и так-то, а поэтому тебя нужно свергнуть“. Его берут за руки и заставляют сойти с царского трона и на его место сажают другого потомка Чингиза. А если кто-то из знатных эмиров во всей стране провинится, то его приговаривают к наказанию, которое он заслуживает. Султан Тармаширин отменил устройство празднества и уничтожил этот обычай. Они разгневались на него за это, а также за то, что в течение четырех лет он жил в округе, примыкающем к Хорасану, и не приезжал в ту часть страны, которая ближе к Китаю. А по существующему обычаю царь каждый год должен был приезжать в те земли, узнавать об их состоянии и состоянии войск, расположенных в них, потому что начало их царства оттуда, а местопребывание их царей в городе Алмалык» (Ибн Баттута. Путешествие, с. 272–273). Существует предположение, что происламская ориентация Тармаширина вызвала его конфронтацию с беками восточных чагатайских племен. После мятежа и бегства Тармаширина ханская ставка Чагатаидов была перенесена в Семиречье, что означало смещение политического центра улуса на восток, в неисламские земли<sup>316</sup>.

И при династии Юань в Китае действовал закон об обязательном присутствии знати на главных праздниках. Об этом сообщает францисканец Одорик де Порденоне, который провел при дворе юаньского



императора Исун-Тэмур (1324–1328) три года. Одорик говорит о четырех имперских праздниках. Однако францисканец, как и его современник Ибн Баттута, в ментальном плане ориентируется на религиозный календарь своей культуры. Отсюда возникает недоразумение, способное поставить исследователей в тупик. Одорик заявляет, что главное торжество при дворе — это праздник обрезания. Текст неясен: *Quatuor magna festa in anno iste Imperator facit, scilicet festum circumcisionis, eiusque nativitatis diem, et sic de aliis reliquis (Одорик де Порденоне. XXIX. 1)*. Скорее всего, речь идет об Обрезании Господнем, отмечавшемся в католической Европе 1 января, в Китае при монголах в январе праздновался Новый год. На этих торжествах монгольскому императору дарили белых коней, что и наблюдал Одорик. Далее Одорик сообщает важные для нашей темы подробности: император на праздник призывает всех своих баронов и членов своей семьи и каждый из них занимает определенное место. Придворные чиновники следили за исполнением указа императора. Те из знатных лиц, кто отсутствовал, подвергались суровому наказанию.

Можно не сомневаться, что во всех четырех улусах Монгольской империи ежегодный летний курултай выполнял интегрирующую функцию. Сам факт существования Улуса Джучи или Ильханата означал, что курултаи проводились. Съезды знати были производной монгольской системы власти. На торжества съезжалась кочевая аристократия, правители провинций и князья с подвластных монголам территорий. И второе, курултаи были приурочены к сезонному календарю, сам же календарь являлся наследием имперского прошлого. Сведения чужестранцев о датах курултаев являются надежной основой для построения типологии структур повседневности, которые иным образом не выявляются.

Дата торжества, на котором присутствовал Ибн Баттута, — начало июня — указывает на праздник середины лунного года<sup>317</sup>. Вернее говорить о реликте имперского праздника, ибо за сто лет (с курултая 1229 г., избравшего ханом Угедея) произошли существенные изменения. Из общечингизидского, или имперского, праздник превратился в джучидский. Свертывание масштаба привело к исчезновению важнейшего смыслового ритуала. Ранее гвардия и двор четырежды переодевалась в одежды разных цветов. Весной 1253 г., когда уже было принято решение о походе на Багдад, в орде великого хана Мунке, по словам Джувайни, состоялись прощальные пиры: «Прибыл Арик-Бука, и все царевичи и родственники, находившиеся в тех краях,

собрались вместе, подобно Плеядам, при дворе Каракорума. Каждый по очереди устраивал пир, и за пиршественным столом они бросали жребий желаний и осушали кубок за кубком, и наряжались в одежды (*jāmahā*) одного цвета, не забывая в то же время и о важных делах» (*Джувайни*. III. 95). Переодевание указывает на проведение традиционного курултая. При Хубилае праздники монгольской элиты приобрели под китайским влиянием этикетный характер. Самая удивительная перемена произошла с праздничными одеждами: каждый из «двенадцати тысяч князей и рыцарей» Хубилая получал «тринадцать одеяний разных цветов», и было «установлено, в какой праздник в какую одежду наряжаться. <...> У великого хана, — утверждает Марко Поло, — тоже тринадцать одежд, как и у баронов, того же цвета, да только подороже и величественнее» (*Марко Поло*, с. 114). По предположению П. Пелльо, тринадцать различных одежд предназначались для празднования двенадцати лунных и дня рождения великого хана. На персидских миниатюрах монгольского времени отражены два монгольских праздника: Новый год, когда весь двор облачался в белые одежды, и праздник середины лунного года, когда все должны были быть в красном. Принятие ильханом Газаном ислама не изменило этой имперской традиции. В 1303 г. несторианский католикос прибыл ко двору, «в день „белого праздника“ (который был в воскресенье и является началом года монголов, когда мужчины и женщины надевают белые платья); и празднуют его монголы» (*История мар Ябалахи*, с. 119). При Узбеке на курултае 1334 г. сохранился лишь элемент первоначального ритуала, связанный с облачением военной элиты в почетные халаты; скорее всего, халаты были одинакового цвета.

В чем заключалась суть церемонии вручения халатов темникам? Почетный халат в комплекте с золотым поясом выступал внешним знаком наделения особыми полномочиями. Например, во время борьбы за престол в Ильханате между Газаном и Байду два нойона бежали от Байду и явились на служение к Газану. «Государю ислама их прибытие пришлось весьма по душе, он счел его за счастливое предзнаменование, пожаловал их и одарил их кафтанами, шапками и поясами с драгоценным набором» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 165). Иными словами, Газан подтвердил статус нойонов. Вот выразительный эпизод из «Книги побед» Шараф-ад-дина Йазди о том, как Тимур обозначил статус одного из царевичей-джучидов. «Он дал находившемуся при нем сыну Урус-хана, Койричак-оглану, отряд узбекских

храбрецов, находившихся в числе слуг высочайшего двора, приготовил принадлежности падишахского достоинства, удостоил его шитого золотом халата и золотого пояса, велел ему переправиться через Итиль и передал ему ханство над улусом Джучи» (*Сборник материалов*. Т. II. С. 335). Облачиться в шитый золотом халат означало обрести место в высшей иерархии, подчиниться Тимуру и получить властные полномочия над улусом.

Вернемся к дате праздника, чтобы показать значимость июньской даты в имперском календаре. По сведениям Вильгельма де Рубрука, в 1254 г. при дворе великого хана Мунке праздник середины лунного года начался 7 июня, а пиршества происходили с 24 по 29 июня. Середина года отмечалась при дворе ильхана Хулагу в Иране в месяце арац 1264 г. (в том году месяц арац длился с 28 июня до 27 июля). По сведениям Вардана, к этой праздничной дате был приурочен курултай. Ту же самую картину мы видим и в описании Ибн Баттуты. Ситуация с источниками такова, что и остальные примеры касаются политического календаря ильханов, но стоит ли сомневаться, что этот календарь действовал и на территории Улуса Джучи?

По свидетельству Григора Акнерци, «через год после смерти Гулаву [Хулагу] созван был великий курултай, на котором возвели на ханский престол Абага, старшего сына Гулаву» (*Григор Акнерци*, с. 40). Для того чтобы установить месяц проведения курултая, избравшего нового ильхана, обратимся к сведениям Рашид-ад-дина. Курултай был собран через четыре месяца и девять дней со дня смерти Хулагу — в середине июня. «В пятницу 5 числа шун[?]—месяца года хукер, который был годом быка, соответствующего 3 рамазана лета 663 [19. VI. 1265], по выбору ходжи Насир-ад-дина Туси<sup>а</sup>, ‘да смилуется над ним господь’, под знаком созвездия Девы, Абага-хана посадили на царский престол» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 66). Таким образом, коронация Абага была приурочена к традиционному курултаю, собиравшемуся в середине года, поскольку сама коронация происходила 19 июля 1265 г.

Менялись правители, но традиция сохранялась почти в неизменном виде. Сирийский автор, современник событий, Бар-Эбрей пишет: «Когда ушел из этого мира царь царей Абака, были собраны все сыновья царей вместе со знатными [что равносильно курултаю — А. Ю.]. Они согласились, чтобы Ахмед, сын Хулаку, которого родила

<sup>а</sup> Насир-ад-дин ат-Туси (1201–1274), знаменитый персидский философ, математик и астроном.

великая царица Кутай-хатун, стал во главе тех монголов, которые на западе, по причине того, что это было его правом над братьями своими. Затем он воссел на царском троне в воскресенье 21 числа месяца хазиран 1593 года [июнь 1282 г.]»<sup>318</sup>. По сведениям того же автора царь Аргун воссел на трон в июле 1284 г. «В пятницу 27 числа месяца джумада-л-уля лета 683 [11.VIII.1284], соответствующего 29 числу алтынч-месяца года курицы, после выбора [срока] звездочетами, под счастливым знаком созвездия Стрельца, Хуладжу взял Аргун-хана под правую руку, а Анбарчи под левую и посадили его на царский престол» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 113). День коронации не мог быть случайной датой, его выбирали придворные астрономы, которые следовали монгольской имперской традиции. Гейхату, брат Аргуна, был провозглашен ильханом в июле 1291 г. «Поскольку Гейхату знал, что эмиры его ждут, он из Рума направился в Иран и в Аладаге прибыл к хатунам, эмирам и царевичам. Все в согласии друг с другом в понедельник 24 числа месяца раджаба 690 года [23. VII.1291] в окрестностях Ахлата посадили Гейхату на царство. После того как покончили с пиршествами и увеселениями, схватили всех эмиров и начали творить суд» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 131). Эти примеры со всей очевидностью подтверждают функционирование имперского календаря. Один из четырех главных праздников монголы отмечали в дни полной луны на рубеже полугодия. Три других — это Новый год, а также осеннее и весеннее возлияние молоком белых кобылиц.

На даты курултаев исследователи обычно не обращали внимания, поскольку не был выявлен космический контекст этого политического события. Кроме дат, не принимали во внимание и место проведения торжеств. Монголы проводили курултаи не в городах, а в местах летних кочевков. Поэтому не стоит принимать на веру сообщение на венецианской карте 1367 г.: «В городе Сарай находится император Узбек». Узбек со своей ордой находился в движении, следуя ритмам сезонных перекочевков, а не сидел в столице. Центр кочевой империи Узбека на летние месяцы перемещался на Северный Кавказ. Аналогичным образом Хубилай лето проводил в Шанду, а ильханы — зимние месяцы на пастбищах Аррана.

Событие должно быть уникальным и полагать себя единственным; какой-либо факт повторяется и повторяясь, обретает всеобщий характер или, еще лучше, становится структурой. Для Ибн Баттуты участие в празднике в качестве почетного гостя было событием, но

для нас оно должно стать фактом, поскольку нам удалось выявить календарную привязку, то есть повторяемость праздника. Факт характеризует образ существования общества. В июне 1334 г. кочевая аристократия Улуса Джучи собралась на летних пастбищах Северного Кавказа на традиционный монгольский курултай, приуроченный к празднованию середины лунного года. Благодаря Ибн Баттуте нам известны подробности этого торжества.

## § 6. РАССКАЗ ИБН БАТТУТЫ

«Вернулся я из города Булгара с эмиром, которого султан отрядил вместе со мной, и застал я ставку султана в местности, известной под именем Бишдаг. Это было 28 рамадана. Я присутствовал с ним при праздничном богослужении. Пришелся день праздника в пятницу.

*О порядке празднования ими праздника.*

Когда настало утро дня праздника, султан выехал верхом с большим войском. Каждая хатун села в свою арбу, и с нею [поехали] отряды ее. Поехала [также] дочь султана с короной на голове, так как она настоящая царица, унаследовавшая царское достоинство от матери своей. Сыновья султана ехали каждый верхом при своем войске. Уже [ранее их] двинулся для присутствия при празднике главный кади Шихаб ад-дин ас-Са'или и с ним множество правове-дов и шейхов верхом. Верхом ехали [также] кади Хамза, имам Бадр ад-дин ал-Кавами и шариф Ибн 'Абд ал-Хамид. Ехали эти правове-ды с Тинабеком, наследником султана. При них были литавры и знамена. Кади Шихаб ад-дин помолился с ними и произнес прекрасную проповедь. Выехал султан, остановился у деревянной башни, которая у них называется *кушк*<sup>319</sup>, и уселся в ней с хатун своими. Возле нее была устроена вторая башня, в которой уселись наследник его и дочь, обладательница короны. Кроме этих двух, были устроены еще две башни, справа и слева; в них [находились] сыновья султана и родственники его. Поставлены были [также] сидения, называемые *сандалиями*, для эмиров и царевичей, направо и налево от [главной] башни, и каждый сидел на своем [особом] сидении. Потом поставлены были щиты для стрельбы, каждому начальнику *томана* (т. е. тем-нику) — особый щит. Начальником томана у них [называется] тот, у которого 10 000 всадников. Присутствовало [таких] темников 17<sup>320</sup>, предводительствовавших 170 тысячами; [впрочем] войско его (сул-тана) больше этого. Для каждого эмира поставлено было нечто вроде

амвона, на котором он сидел, пока люди его забавлялись перед ним. Так они провели час. Потом принесли халаты, и на каждого эмира был надет халат. Надев его, он подходит к подножию султанской башни и кланяется. Поклон его [заключается] в том, что правым коленом он прикасается к земле и вытягивает под ним ногу свою, а другую выпрямляет. Потом приводится оседланный и взнузданный конь, приподнимается копыто его, эмир целует его и отводит его (коня) с собой к своему сидению, там садится на него верхом и остается при своем войске. Это проделывает каждый из эмиров. Затем султан сходит с башни и садится верхом на коня. С правой его стороны [находится] сын его, наследник престола, и возле него — дочь его, царица Иткуджуджук; с левой стороны — второй сын его, а перед ним (султаном) — четыре хатун на арбах, покрытых шелковыми, шитыми золотом, покрывалами. Лошади, которые везут их, убраны [также] позолоченным шелком. Спешиваются все эмиры, старшие и младшие, царевичи, визири, придворные и вельможи и пешком проходят перед султаном, пока не дойдут до *вытака* — (пишется) через *вы* — т. е. до шатра. Там уже была устроена большая „барка“ (перс.: *баргах*). Барка у них — большая палатка на четырех деревянных стойках, покрытых листами позолоченного серебра. На каждой стойке сверху — серебряная позолоченная капитель, которая блестит и сверкает. Издали эта барка кажется горкой. С правой и с левой сторон ее кладутся половики из бумажной материи и холста, и все это покрывается шелковыми коврами. Посредине барки поставлен большой трон, который они называют *тахт*. Он [сделан] из резного дерева; столбики его покрыты листами позолоченного серебра, а ножки [сделаны] из чистого серебра с позолотой; поверх его [постлан] большой ковер. Посреди этого большого трона [лежит] тюфяк, на котором сидят султан и старшая хатун<sup>а</sup>. С правой стороны его — тюфяк, на котором сидит дочь его Иткуджуджук вместе с хатун Урдуджей, а с левой — тюфяк, на котором сидит хатун Байалун<sup>б</sup> с хатун Кабак. Направо от

<sup>а</sup> Имя ее Тайтуглы (Тайдула русских летописей), мать Тинабека и Джанибека. По словам Ибн Баттуты, «что касается Тайтуглы, то она царица и самая любимая из [жен] у него. Он идет ей навстречу до двери шатра, приветствует ее и берет ее за руку, а когда она взойдет на престол и усядется, тогда только садится [сам] султан».

<sup>б</sup> По словам Ибн Баттуты, Байалун — третья хатун Узбека — «дочь владыки Константинополя Великого». Эта византийская принцесса была дочерью императора Андроника III (1328–1341) (*Вернадский Г. В. Монголы и Русь. 1997. С. 202*).

трона поставлено сидение, на котором сидит Тинабек, [старший] сын султана, а налево — сидение, на котором сидит Джанибек, второй его сын. Поставлены справа и слева еще другие сидения, на которых сидят царевичи, эмиры старшие, а потом эмиры младшие, например, тысячники, т. е. командующие тысячей человек. Затем подали кушанья на золотых и серебряных столах. Каждый стол несли четыре человека и более того. Кушанья их — куски вареной конины и баранины. Перед каждым эмиром ставится стол и приходит *баверджи*, т. е. разрезыватель мяса. На нем шелковая одежда, поверх которой прикреплена шелковая салфетка, а на поясе его несколько ножей в ножнах. У каждого эмира свой баверджи; когда поставлен стол, то он садится перед своим эмиром. Приносят маленькое блюдо из золота или серебра, на котором соль, разведенная в воде, и баверджи разрезает мясо на мелкие куски. У них [особое] искусство разрезать мясо попеременно с костями, ибо они едят его не иначе, как в связи с костями. Потом приносят золотые и серебряные сосуды для питья; большей частью они пьют медовое вино. Они ханафитского толка и считают вино дозволенным. Когда султан захочет пить, то дочь его берет кувшин в руку, приседает и потом подает ему кувшин. Он пьет, а затем она берет другой кувшин и подает его старшей хатун, которая пьет из него. Потом она подает [его] остальным хатун по старшинству их. Затем наследник престола берет кувшин, кланяется и подает его отцу, который пьет [из него], потом подает хатун и [наконец] сестре, кланясь всем им. Тогда встает второй сын, берет кувшин, угощает брата своего и кланяется ему. Затем встают старшие эмиры; каждый из них подает пить наследнику престола и кланяется ему. Потом встают царевичи, и каждый из них подает пить этому второму сыну и кланяется ему. Затем встают младшие эмиры и подают пить царевичам. В это время поются песни. Был поставлен еще большой шатер напротив мечети для кади, хатиба, шарифа да прочих правоведов и шейхов. Я был с ними. Нам принесли золотые и серебряные столы; каждый несли четыре старших тюрка, [потому что] в этот день перед султаном вращаются только старшие; им он приказывает подать какой кто захочет из столов, [ибо] между правоведами были [одни], которые ели, и [другие], которые отказывались от еды на серебряных и золотых столах. Я видел, насколько простирался взор — направо и налево, — арбы, на которых [лежали] меха с кумысом. Султан приказал раздать их народу. Подвезли и ко мне арбу с ним (кумысом), но я подарил его моим соседям тюркам. Потом мы пришли в мечеть

выжидать соборной молитвы. Султан опоздал. Кто говорил, что он не придет, потому что его одолел хмель, а кто говорил, что он не пропустит пятницы. По прошествии долгого времени он прибыл, пошатываясь, приветствуя саййида-шарифа и улыбаясь ему. Он называл его *ата*, что на тюркском языке значит *отец*. Потом мы помолились соборно, и народ вернулся в свои жилища. Султан возвратился в барку и оставался в ней так до вечерней молитвы. Затем разбрелся весь народ, и при царе остались в эту ночь [все] хатун и дочь его» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 224–227).

## § 7. РЕСУРСЫ ВЛАСТИ

На сбор непременно являлись и религиозные лидеры всех, без исключения, конфессий. Присутствие на празднике в июне 1334 г. главного кади, правоведов и шейхов придает в глазах нынешнего читателя всему мероприятию мусульманский оттенок. Это ложное впечатление. В нашем распоряжении есть описание курултая 1264 г., проведенного в кочевой ставке ильхана Хулагу. Описание принадлежит перу армянского вардапета Вардана. Трудно отделаться от впечатления, что это не христианский праздник. О буддистах, которые были доминантной религиозной группой при ильханах, у Вардана не сказано ни слова (о буддистах Вардан пишет отдельно). Под доминантной я понимаю группу в придворном окружении, чьи духовные практики определяли картину мира политической элиты (вычисление благоприятных дней, занятия астрономией и алхимией). Представители этой группы ведали лечением царственной особы и обслуживали культ предков, одним словом, выполняли роль надежного барьера на пути растворяющего воздействия религии покоренной страны. В мусульманском Иране такой придворной группой были буддисты (см. Часть 2, глава 5).

«В 713 — 1264 г. великий ильхан Гулаву пригласил нас к себе через одного мужа Шнорхавора, пользовавшегося большим уважением у всех, особенно у Батыя, властителя северных стран, к которому он прежде ездил и был принят с большим почетом, и у Гулаву. Этот Шнорхавор на свой счет и на своих лошадях повез нас и бывших с нами братьев наших, вардапетов Саргиса и Григора и тифлисского протоиерея Тертера. Мы представились великому повелителю в великий день, в начале нового месяца и нового их года. Оно соответствует июлю месяцу римлян и арацу армян. Эти праздничные дни назывались у них *хурултай*, т. е. праздники совещаний, и продолжались



целый месяц. В течение этого времени прочие ханы, родственники Чингис-хана, в новых одеждах являлись к властителю своему совещаться о всем нужном. Каждый день они надевали платья другого цвета. К этому дню являлись туда покорные им цари и султаны с большими дарами и приношениями. При нас, вместе с другими, прибыли к ним: царь армянский Гетум, царь грузинский Давид, принц антакский (антиохийский) и многие султаны из разных стран Персии. Во время представления нас не заставили стать на колена и поклониться до земли, давая этим разуметь, что *аркауны*<sup>321</sup> (христиане) преклоняются только перед Богом. Поднесли вино, которое мы благословили, и приняли из наших рук. Прежде всех Гулаву изволил обратиться ко мне со следующими словами: „Я призвал тебя для того, чтобы ты меня видел и узнал, и чтобы от всего сердца за меня молился“. Он много говорил в этом роде, но мы почли за лишнее передавать все письму. Однако мы на все дали ему ответ. После того нас посадили, подали вина, а братья, бывшие с нами, пропели гимн (*шаракан*). Тоже самое сделали грузины, сирийцы и греки, так как в тот день из всех стран явились к нему на поклон. Заметив это, ильхан сказал: „Я пригласил только одного тебя; что это значит, что не раньше и не позже, а в один и тот же день с тобой сошлись [духовные] всех стран видеть и благословить меня? Вероятно, продолжал он, это означает то, что сердце Бога благоволит ко мне“. На это мы отвечали: „Нас тоже не мало удивляет это обстоятельство, и по той же причине, на которую Вы изволили указать“» (*Вардан Аревелци*, с. 16–18).

Отдадим должное умению Вардана вести дипломатическую игру. На вопрос, что же все-таки побудило духовных и светских лидеров собраться при дворе ильхана — божественное наитие или приказ — ответ очевиден. Летом 1334 г. мусульманские лидеры были обязаны явиться в кочевую ставку Узбека на Северном Кавказе. Для молитв использовались шатровые мечети, их изображения известны по персидским миниатюрам.

## § 8. О ДВОЕВЕРИИ

По мнению М. Г. Крамаровского, «элементы двоеверия встречаются в Золотой Орде повсеместно. В канцеляриях ханских администраций и городское население пользовалось двумя календарями — с летоисчислением по хиджре и по животному календарю, сохранившемуся

с доисламской поры»<sup>322</sup>. В Золотой Орде было несколько календарей, скажем, православные жили по своему календарю, а католики — по своему. Возможно, между мусульманским и лунно-солнечным календарем двенадцатилетнего животного цикла была конкуренция, но никто не жил сразу по двум календарям. Среди сохранившихся ханских ярлыков нет ни одного с датами по двум календарям. С проблемой двух календарей столкнулся Рашид-ад-дин при составлении «Сборника летописей», и, как известно, не справился с этой задачей. Для событий XIII в. хронологические данные Рашид-ад-дина не выдерживают критики. Сколько бы ни было календарей в Золотой Орде, к двоеверию они отношения не имеют.

А. И. Ракушин определяет суть двоеверия в Золотой Орде как противоборство государственного и патриархально-родового начал в кочевом обществе: «Распространение ислама в кочевой степи было тесно связано с процессом становления государственных институтов Золотой Орды. Отличительное свойство мировоззрения номадов в этот период — двоеверие, то есть соединение идей и представлений религии феодального общества, в результате чего кочевой ислам неизбежно принимает различные компромиссные, неортодоксальные формы, долгое время сохранявшие важнейшие элементы традиционных верований и обычаев номадов»<sup>323</sup>. Стало быть, кочевой ислам сохранил исконные верования и обычаи кочевников (поклонение Земле и Небу, культ предков, захоронения с вещами). Тогда где здесь противоборство государственного и родового начал? Каким способом канцелярия хана могла побудить кочевников соединять некие идеи с исламским концептом? Как на деле выглядело «двоеверие»? Мало кто задумывается о ментальных барьерах, стоявших на пути ислама к рядовым кочевникам<sup>324</sup>. Что касается аристократии, то каждая группа придерживалась своих практик. Например, при заключении важных договоров мусульмане клялись на Коране, а монголы на золоте<sup>325</sup> (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 163). Клятвенные ритуалы, и стоящие за ними смыслы, вновь разведены. Никто из участников одновременно не клялся на Коране и на золоте, не было «двоеклятвия».

Те, кто характеризует религиозную жизнь в Улусе Джучи как двоеверие, не отдают себе отчета в бессодержательности этого определения. Термин «двоеверие» удобен как инструмент, позволяющий исследователю расщепить на составные части некое цельное явление. Однако нет оснований само явление называть «двоевериём». Для дискуссии я отсылаю к блестящей статье Ю. М. Дуплинской<sup>326</sup>. Суть ее

позиции заключается в следующем. Факт множественности религий, конфессий, сакральных традиций заключает в себе нечто глубоко травматическое. Утрата смысловой и ценностной ориентации — это наименьшее из зол, к которому приводит плюрализм в сакральной сфере. По мысли Э. Левинаса, бессмыслица не отсутствие смысла, а отсутствие иерархии между смыслами. Каждому мифу соответствует конструирование своей собственной реальности. Онтология Аллаха — пример универсального взгляда на мир, из которого просматривается вся возможная реальность. Из каких областей этой онтологии мог прийти в мир Будда? В мире Аллаха такого места не существует. Возвращаясь к нашей теме, отметим поразительное обстоятельство. Монгольская имперская матрица предусматривала параллельное существование нескольких религиозных традиций в едином политическом пространстве. Они и сосуществовали, взаимно игнорируя друг друга на высшем уровне, и отрицая друг друга на бытовом уровне. Если комбинаторика имела место, то только на бессознательном уровне (например, в орнаментальных мотивах).

**8.1.** Размышление о конструировании реальности, когда совмещаются разнородные символы, требует конкретных примеров. Но начнем мы с примера, когда смыслы упорядочены, разведены и соположены рядом, что зачастую воспринимается как гармоничное сосуществование нескольких священных традиций. В июне 1348 г. во время великой чумы в Дамаске Ибн Баттута принял участие в коллективной молитве мусульман, евреев и христиан. «Малик ал-умара', наместник султана Аргушах, приказал глашатаям объявить жителям Дамаска о том, что они должны поститься три дня и не готовить пищу на базарах. Жители города постились три дня, последним из них был четверг. И вот в этот день амиры, знатные люди города, кади, факихи, представители других слоев населения, все без исключения, стали собираться в мечети, пока не заполнили их до отказа. Ночь с четверга на пятницу они провели здесь в молитвах и богослужении. Утром в пятницу, после молитвы, все они пешком, амиры тоже, держа в руках Коран, направились к масджид ал-Акдам. К ним присоединилось все население города — мужчины и женщины, взрослые и дети. Евреи шли, держа в руках Талмуд, христиане — Евангелие. С ними шли их жены и дети, все они шли со слезами на глазах, смиренно моля Господа через Его посланников и книг, ниспосланных им. Сбравшись у мечети, они в молитвах и богослужении, провели здесь весь день и только к вечеру возвратились в город на

пятничную молитву. Аллах Великий и Всемогущий услышал их молитвы: количество умерших за один день не превысило двух тысяч, тогда как в Каире и в Старом Каире число умерших за день достигало двадцати четырех тысяч» (*Ибн Баттута*. Путешествие, с. 137–138). Совместная молитва мусульман, евреев и христиан не предполагала утрату ценностной ориентации. Смещения сакральных сфер не произошло. Вот если бы перед лицом мирового зла у христиан отняли бы Евангелие, а у евреев Талмуд и заставили бы их молиться с Кораном в руках, то все участники такого беззакония ощутили бы утрату смысла происходящего.

**8.2.** В Отделе Востока Эрмитажа хранится бронзовая чаша, украшенная орнаментальными мотивами, в стилистическом и техническом отношении обычными для большой группы памятников «мусульманской бронзы». Однако среди этого декоративного убранства имеется наряду с арабской надписью и надпись, сделанная греческими буквами. В связи с этим А. В. Банк задает вопрос: можно ли говорить о существовании христианского и мусульманского искусства в качестве совершенно изолированных явлений? Декоративные элементы бронзового предмета характерны для сиро-египетской группы XIII–XIV вв. Являлась ли чаша собственностью египетского епископа или была предназначена для человека из византийской среды? В поисках ответа на этот вопрос, А. В. Банк обратилась к книге византийского историка Георгия Пахимера, который описывает случай, имевший место в 1279 г. в Константинополе в царствование Михаила Палеолога: «Приходилось в церкви торжественно справлять праздник (Введение во храм, 21 ноября) в тот самый день, когда император пришел к соглашению через посредство Иосифа с церковью. И были принесены туда, по обычаю, для благословения чаши со зрелой пшеницей и с плодами; а из них лучшее ... отбиралось для императора. Таких медных чаш было принесено с разных сторон множество, и среди них была одна, которая красотой превосходила другие и была достойна того, чтобы быть преподнесенной царю. Была же эта чаша украшена египетскими письменами; ибо существовала, как говорят, у египтян привычка вместо каких-либо украшений, делать надписи и на одеждах, и на окнах, и на всяческих сосудах. Случилось же, что та надпись воздавала хвалу имени проклятого Мухамета, или, как говорят иначе, Моамефа. Написанное кругом чаши, оно не осталось незамеченным обвинителями» (*Georgii Pachimeris de Michaele Palaeologo*. VII, 12). Далее говорится о том, что получив донесение, император

захотел убедиться в его правильности и послал своего служителя при опочивальне, Василия Василика, который знает письмо агарян; тот, прочитав надпись, удостоверил, что донесение соответствует истине; тогда император отверг чашу. Эрмитажная чаша не содержит в надписи имени Пророка, и считается подарком византийскому послу<sup>327</sup>.

Для нас случай, описанный Георгием Пахимером, интересен тем, что нашлись ревнители за веру, благодаря которым красивая чаша была изъята из обихода византийского императора. С их точки зрения предмет с хвалой Пророку не мог находиться в руках христианского правителя. Ибо такое сочетание влекло бы утрату смысловой и ценностной ориентации.

**8.3.** В Иране в 693 г.х./1294 г. при ильхане Кейхату (1291–1295) были выпущены бумажные деньги. Как выглядели эти деньги, совмещавшие юаньские (китайские) государственные девизы<sup>a</sup> и мусульманское «свидетельство» (*шахада*), и чем закончилось нововведение, узнаем из позднего источника, «Шараф-наме». Для уяснения причин провала акции важен исторический контекст, подробности, выявляющие структуры повседневности, рутинные механизмы, благодаря которым бумажные деньги так и не вошли в обиход иранцев. Монголы попытались ввести бумажные деньги в Персии по той же схеме, что и в Китае<sup>328</sup>. Деньги были отпечатаны и вышел указ ильхана казнить каждого торговца, который откажется их принимать. Сходные силовые методы применялись и в Китае; у нас нет оснований не доверять Марко Поло, когда он сообщает следующее: «По приказу великого хана распространяют их по всем областям, царствам, землям, всюду, где он властвует, и никто не смеет, под страхом смерти, их не принимать» (*Марко Поло*, с. 119). В Персии проект провалился<sup>329</sup>. Рассказ Рашид-ад-дина о перипетиях этого дела показывает то, о чем умолчал Марко Поло, а именно, какое сопротивление должна была преодолеть власть в финансовой войне с населением. Монгольская иерархическая структура власти столкнулась с хаосом горизонтальных отношений и проиграла. Поскольку Рашид-ад-дин считал введение бумажных денег ошибкой, то со скрытым удовольствием пересказывает шутку грабителей, предлагающих отдавать им вещи за бумажные деньги (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 135–136).

<sup>a</sup> Скорее всего, по аналогии с юаньскими ассигнациями, заглавная запись большими иероглифами включала девиз правления: *чжи юань тун син бао чао* — примерно «ассигнация периода чжи-юань», консультация В. А. Беляева.

Шараф-хан Бидлиси сведения о попытке монгольской администрации заставить иранцев отказаться от золотой и серебряной монеты заимствовал у историка Вассафа. Они интересны подробным описанием бумажной купюры (считается, что до наших дней не сохранилось ни одного образца).

«В этом году благодаря расходам Кайхату-хана на подарки знатым и именитым и широкой благотворительности и расточительству Садр-и Джихана<sup>а</sup> в казне не осталось ни одного дирхема и динара, а Кайхату по-прежнему не сдерживал себя в [своих] чрезмерных тратах. Садр-и Джихан оказался не в силах [оплатить] необходимые расходы, каждого спрашивал, какой из этого положения выход, и рисовал в своем воображении всевозможные картины. Тогда 'Изз-ад-дин Музаффар б. Мухаммад б. 'Амид, жестокий сборщик податей, заявил Садр-и Джихану: „Сейчас выход в том, чтобы вместо золота и серебра пустить в обращение бумажные деньги, как это принято в Китайском государстве и державе каана. Впредь пусть купля-продажа ведется на те бумажные деньги, пока все серебро и золото не перейдет в государеву казну. Государь получит огромные богатства, и никто не пострадает“. Поскольку к тому времени у Садр-и Джихана накопилось более 500 туманов неоправданного долга и каждую минуту предстояли новые расходы, ему пришлось по нраву слова 'Изз-ад-дина Музаффара, и он выслушал [его] с одобрением. Сговорившись с Пуладом Чангсангом<sup>б</sup>, посланцем каана, он довел этот нелепый замысел до сведения Кайхату-хана. Государь приказал впредь в богом хранимых владениях на золото и серебро не торговать и торговых сделок не совершать и наложил запрет на шитые золотом ткани для одежды, кроме государева двора, дабы золотых дел мастера, заготовители золотой нити и все вышивальщики золотом своим ремеслом не занимались. В каждом его городе из городов Азербайджана, Ирака Арабского и Персидского, Фарса, Хузистана, Диарбекира, Арабистана, Хорасана и Рума построили *чаохане*<sup>в</sup>. Это дело поручили мастерам. В каждом городе на строительство *чаохане* была израсходована значительная сумма. Эти бумажные деньги представляли

<sup>а</sup> Садр-ад-дин Ахмед ал-Халиди — министр (*сахиб-диван*); после неудачного опыта с бумажными деньгами получил прозвище — ал-Чави.

<sup>б</sup> Пулад-чинсанг — сановник из окружения великого хана Хубилая, эксперт по Китаю.

<sup>в</sup> *Чаохане* — мастерские для выпуска бумажных денег (кит. *чао* — «бумажные деньги»).

собой удлиненный четырехугольный лист бумаги, на котором было написано несколько слов по-китайски. На обеих сторонах было начертано сладостное изречение: „Нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммад пророк его“ и слово „Иринчин-дорджи“<sup>а</sup> — так именовал государя китайский хахан. В центре бумаги был начертан круг и указана ее стоимость — от половины дирхема до десяти, и еще на той же бумаге было начертано несколько строк такого содержания: „В 693 году государь мира ввел в употребление эти благословенные бумажные деньги, а кто займется подделкой, будет казнен с женой, детьми и своими родственниками“. Люди, когда об этом стало известно, погрузились в море раздумий и смущения. Некоторые поэты, желая снискать расположение государя и Садр-и Джихана, сложили стихи по этому поводу. Так известно одно двустишие:

Если распространяются в мире *чао*,  
Вечным будет великолепие царства.

Словом, в месяце зу-л-ка‘да упомянутого года (сентябре 1294) в Тебризе были пущены в оборот бумажные деньги. Два-три дня торговцы были вынуждены вести [на бумажные деньги] торговлю, и группа тебризцев решила уехать, будучи не в силах терпеть такой убыток. Некоторые от страха хоть и открывали двери лавок, но ткани, товары, провизию и вина прятали, поэтому в пятницу простой народ поднял крик и начал поносить ‘Изз-ад-дина Музаффара. Подонки и чернь устроили покушение на жизнь того злодея и, согласно преданию, отправили его в глубины преисподней. Эмиры и нойоны с Садр-и Джиханом доложили государю, что введение бумажных денег приводит к разорению страны, рассеиванию раййятов, к [тому, что] перестает поступать *тамга*<sup>б</sup>, и, если это нововведение останется в силе ещё несколько дней, в государстве и финансах наступит полный беспорядок. Кайхату, выслушав эти речи, приказал уничтожить бумажные деньги. Те, что покинули было родину, возвратились в Тебриз, и этот город стал процветать по-прежнему» (*Шараф-хан Бидлиси*, с. 48<sup>1</sup>–50). Деньги, несомненно, были уничтожены. Рашид-ад-дин мимоходом отметил это обстоятельство. К царевичу Газану «от Гейхату приехал Урду-Бука с несколькими харварами бумажных денег и принадлежностями для их изготовления, как то: белой бумагой

<sup>а</sup> *Иринчин-дорджи* — «Очень дорогой драгоценный камень», это имя ильхан Кейхату получил от буддийских священников после вступления на престол; он чеканил его на своих монетах.

<sup>б</sup> *Тамга* (монг.) — здесь налог, взимающийся с ремесленных мастерских и с торговли.

и печатью, на что Газан заметил: „В Мазандеране и в этих краях от сильной сырости железные изделия и оружие недолговечны, как же бумага может быть долговечной“. И приказал все сжечь» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 158).

Горизонтальные хаотические структуры, способные на непредсказуемую самоорганизацию, сильнее имперских структур неподконтрольностью и неожиданно выделяемой социальной энергией.

**8.4.** Единственным историческим примером реализованного «двоеверия», абсолютно скандального с точки зрения мусульман, следует признать следующий случай. В 1334 г. при чагатайском хане Джанкши с одобрения буддийских жрецов в мечетях Уйгуристана появились изображения Будды. В сочинении персидского автора Му‘ин ад-дина Натанзи «Мунтахаб ат-таварих» («Избранные истории») о Джанкши говорится следующее: «Воссел на ханский престол в 729 г.х. Имел большую склонность к богохульству и прегрешениям. Так, в [его] резиденции им были построены прекрасные пагоды. Во всех делах, в большом и малом, советовался с буддийскими монахами. С их одобрения приказал украсить все мечети Туркестана, Мавераннахра и Восточного Туркестана рисунками. Из развлечений и забав имел склонность к шахматам и охоте. После двухлетнего самостоятельного правления [однажды] вечером был убит [прямо] на троне»<sup>330</sup>. Совмещению буддийских и мусульманских символов в одном пространстве соответствует чеканка монет с изображением ваджры, сочетавшейся с мусульманскими легендами<sup>331</sup>. Вероятно, совмещение символов не было вызовом или недоразумением, скорее это была попытка объединить символы, собрать их в один узел. Потенциально такой сценарий содержался в монгольской политике равного внимания ко всем вероисповеданиям.



Слева: дирхем ильхана Аргуна, чеканен в г. Хабушан в 689 г.х.  
Справа: серебряный динар чагатаида Тармаширина. Бухара. 727 г.х.  
Материалы предоставлены Е. Ю. Гончаровым



**8.5.** Вот как была выстроена иерархия смыслов в политике Хубилая, считавшего себя императором всего мира. По словам Марко Поло, во дворце великого хана отмечалась христианская Пасха. «Зная, что это один из наших главных праздников, созвал всех христиан и пожелал, чтобы они принесли ту книгу, где четыре Евангелия. Много раз с великим торжеством воскуряя ей, благоговейно целовал ее и приказывал всем баронам и князьям, бывшим там, делать то же. И то же он делал в главные праздники христиан, как в Пасху и в Рождество, а также в главные праздники сарацин, иудеев и идолопоклонников. А когда его спрашивали, зачем он это делает, великий хан отвечал: „Четыре пророка, которым молятся и которых почитают в мире. Христиане говорят, что Бог их Иисус Христос, сарацины — Мухаммед, иудеи — Моисей, идолопоклонники — Согомом-баркан (Шакьямуни-бурхан), первый бог идолов. Я молюсь и почитаю всех четырех, дабы тот из них, кто на небе старший воистину, помогал мне“» (Марко Поло, с. 281). Хубилай обошел вниманием пятого пророка, даоса Лао Цзы.

«Со времени своего первого знакомства с буддизмом, — полагает М. Россоби, — Хубилай в полной мере оценил его достоинства. На него произвела большое впечатление личность Хайюня, первого выдающегося чань-буддийского монаха, с которым свела его судьба. В одной из бесед с ним Хубилай спросил: „Какая из трех религий (буддизм, даосизм и конфуцианство) самая почтенная, самая справедливая и самая высшая?“ Хайюнь отвечал: „Из всех мудрецов только буддийские монахи не прибегают к обману. Поэтому с древности буддизм всегда считался выше прочих. Поэтому, согласно указам предков-императоров, императрица-мать (Торэгэне) провозгласила, что буддийские монахи должны стоять впереди всех и что даос не должен стоять перед монахом“. Подобными объяснениями Хайюнь пытался настроить Хубилая против даосов. Чаньский монах также познакомил Хубилая с Лю Бинчжуном, ставшим влиятельным советником и использовавшим свое положение на благо буддистам. Однако Хубилай все больше склонялся к тибетскому буддизму. Поскольку секта Чань отличалась медитативной направленностью и квиетизмом, она не могла предложить своим последователям никаких сиюминутных выгод, а этим понижалась ее привлекательность в глазах прагматичных монгольских князей. Гораздо привлекательнее казались магические силы, которыми, по их собственным уверениям, обладали тибетские буддисты. Кроме того, поднаторевшие в политических делах ламы могли оказаться для Хубилая полезными политическими союзниками»<sup>332</sup>.



*Бодхисатва. Китай. Династия Юань. 1290–1310. Фарфор с глазурью. Высота 56 см.  
Musée national des arts asiatiques – Guimet, Paris.*

Ни праздники, ни ритуалы при дворе Хубилая не смешивались, наоборот, они имели четкие границы. Покровительство всем перечисленным религиям позволяло власти, в свою очередь, использовать идеологические ресурсы для поддержания социального равновесия в многоконфессиональной империи. Религиозная политика монгольского двора выглядит естественно в контексте китайской государственной культуры, и абсолютно противоестественно в исламском и христианском контекстах (с позиции религиозных адептов).

## § 9. МОНГОЛЬСКИЙ ДВОР И ДУХОВЕНСТВО

«Главным официальным языком ханской канцелярии эпохи расцвета Золотой Орды был монгольский, но имелись переводчики на тюркский, арабский, древнерусский и другие языки. В начале правления Токты, в 1291 г., в Сарае были отчеканены монеты, где имя хана и название города было дано уйгурским письмом<sup>333</sup>. Однако обычно монеты Золотой Орды чеканились с арабскими (в русских княжествах — с арабскими и славянскими) легендами на аверсе и реверсе. Постепенно в основной части Золотой Орды, в Белой и Синей Ордах арабский алфавит стал господствующим. Изучая взаимоотношения знаковых систем и „борьбу алфавитов“, нельзя не прийти к выводу, что Золотая Орда как империя, представляла собой динамическую систему цивилизаций, в которой на центральное место выдвигалась исламская цивилизация в ее тюркском и ханафитском варианте»<sup>334</sup>. Стоит ли вслед за Ю. М. Кобищановым полагать, что язык купцов и секретарей канцелярий стал господствующим в кочевой среде? Пользовалась ли арабским языком монгольская аристократия?

В обширной хронике историка из Флоренции Джованни Виллани (1274–1348) есть эпизод, где говорится о вторжении войска хана Узбека в Византию. Эпизод примечателен характеристикой кочевников: «В феврале 1323 года татары Хазарии и России с войском в триста тысяч всадников вторглись в Грецию и дошли до Константинополя, а потом на несколько дней пути дальше, разоряя и опустошая все, что попадалось им навстречу. Они оставались там до апреля и нанесли грекам огромный урон, перебив и уведя в рабство больше ста пятидесяти тысяч человек. Наконец из-за недостатка пищи и корма для своего скота они были вынуждены отправиться восвояси. Эти события лишний раз подтверждают, что на тех, кто недружен с Богом, он ниспосылает наказание в лице того, кто еще хуже. Пусть читателя не удивляет такое количество конницы, ведь все татары передвигаются верхом, кони их маленькие и неподкованные, уздечки на них без удил, а кормят их вместо овса травой и соломой. Сами татары едят полусырое мясо и рыбу, немного хлеба и молока, получаемого от скота, который водят за войском. Они всегда в поле и не имеют городов, замков и деревень, где живут только ремесленники» (Джованни Виллани. 9. 241). С точки зрения католика Джованни Виллани конное войско Узбека не было мусульманским воинством. Западная Европа не считала Улус Джучи мусульманским государ-

ством. В грамоте папы Иоанна XII (1325) татары и литовцы названы язычниками<sup>335</sup>.

Религиозный фактор имел определенное значение во внешней политике Улуса Джучи, поскольку осуществлялись контакты с мусульманским Египтом и католической Европой. Последние видели монгольского хана приверженцем истинных ценностей. Риторика папы Иоанна XXII не должна вводить нас в заблуждение. По мысли прелата хан Узбек, «не без наития, внушенного ему Господом, и отдавая дань уважения Христу Спасителю, предоставил привилегии христианам»<sup>336</sup>. О каких привилегиях христианам могла бы идти речь, будь Улус Джучи при Узбеке мусульманским султанатом? Известно, что творилось в монгольском Иране с приходом к власти мусульманской партии — начались массовые гонения на несториан и евреев.

Принцип толерантности распространялся в равной степени на католиков и православных. Однако существует предположение, опирающееся на несохранившиеся ярлыки хана Узбека, что с принятием ислама в Улусе Джучи у русской церкви отняли некоторые экономические привилегии<sup>337</sup>.

Чингизиды в ответ на попытку их обращения в ту или иную веру, разъясняли миссионерам, что они представители «золотого рода», призванного Вечным Небом управлять миром. Эта доктрина не обещала покоренным народам ничего, кроме легитимации их подчинения вкупе со свободой вероисповедания. Понимали ли современники всю новизну ситуации? В сонме непонимающих были исключения. Ученый францисканец Роджер Бэкон (1219–1292) создал классификацию мировых религиозных учений, где монголы фигурируют вместе с буддистами, мусульманами, христианами, иудеями и язычниками. Он полагает, что монголы почитают единого всемогущего Бога. Стремятся же они к могуществу и господству, что отличает их учение от всех остальных: «Другие горят желанием повелевать, как тартары, поскольку их правитель говорит, что должен быть один господин на земле, так же, как на небе есть только один Бог, и этим господином должен быть провозглашен он сам»<sup>338</sup>. Возможно, Роджер Бэкон единственный, кто понял, что идеология Чингизидов сродни мировым религиозным учениям (идея небесного мандата: власть дарована хану Вечным Небом). В представлении монголов эта идея не конкурировала с известными религиозными учениями. Напомню, казалось бы, поразительный факт. В 1258 г. Хулагу, прежде чем принять решение об осаде Багдада, затребовал у своего окружения астрологический

прогноз, закончившийся диспутом между мусульманскими астрологами. В то же время буддисты-прорицатели были единодушны в благоприятном исходе дела. Прогноз преследовал единственную цель — дать возможность хану поступить в согласии с волей высших сил<sup>339</sup>.

Немецкий востоковед К. Коллмар-Пауленц разрабатывает тему религиозной идентичности у монголов XIII в., и хотя исследовательница не привлекает для анализа типологию Роджера Бэкона, их концепты во многом совпадают. «Мы считаем необходимым подчеркнуть, что определение *mongghol* и, соответственно, *monggholjin* использовалось в начале XIII в. для обозначения политической общности, которая в 1206 г. уже состояла из нескольких этнически и лингвистически различных групп. Кроме того, характерной чертой этой общности была искусственно созданная социально-военная структура»<sup>340</sup>. Сохранилась ли эта структура в Улусе Джучи к началу XIV в., или, иными словами, какова была самоидентификация Узбека? Оставался ли он монгольским ханом или превратился в мусульманского султана? Ответ зависит от того, какие тексты привлекаются для анализа: монгольские или мусульманские<sup>341</sup>. Соответственно, существуют два образа Узбека, которые являются производными двух проекций реальности. Отдельной увлекательной задачей является исследование образа Узбека по материалам русских летописей и византийских сочинений<sup>342</sup>.

Говоря о монгольской имперской доктрине, Роджер Бэкон очерчивает контуры феномена, абсолютно неприемлемого с мусульманской и христианской позиций. Это означает, что в текстах наблюдающих культур мы не обнаружим рефлексии на предмет, какой виделась монгольская имперская доктрина с точки зрения той или иной мировой религии. Возникает вопрос о степени доверия к текстам наблюдающих культур и историческим картинам, созданным на основе этих текстов. Результат неутешителен, ибо вместо драмы обнаруживаем запрограммированный итог и затушеванный конфликт. На деле же, между Ясой и Кораном, Тенгри и Аллахом не могло быть никакого компромисса. Доказательство тому, исчезнувший текст Ясы, сохранились лишь её заведомо искаженные пересказы<sup>343</sup>. В представленной перспективе фигура Узбека выглядит загадочно, но эта загадка мнимая. Самоидентификация Чингизидов не исключала привлечение ими дополнительных ресурсов власти. Содержательная сторона символических ресурсов определялась реальной религиозно-географической ситуацией. Для Узбека это был ислам, для Хубилая, правившего Китаем, — тибетский буддизм. Истинный вопрос: оставались ли они при этом Чингизидами?

В истории посвящения великого хана Хубилая в тантру Хеваджры — божества, особо чтимого школой Сакья, самый любопытный эпизод (для выявления структур повседневности) связан с препирательством учителя Пагба-ламы и его ученика на предмет, чей статус выше. Пагба-лама сказал Хубилаю, что в случае принятия посвящения он должен будет дать следующий обет: «Тот, кто принял посвящение, почитает учителя, как старшего: телом кланяется ему, языком говорит то, что тот повелел ему, а мыслями во всем согласен с ним». Хубилай ответил: «Это трудно и поэтому невозможно». Жена Хубилая предложила следующий компромисс: «Когда слушаешь Дхарму и людей немного, то пусть главенствует учитель. Когда же собирается много людей и присутствуют родственники хана и зятя, сановники, чиновники, то, поскольку необходимо требовать от людей повиновения, пусть тогда главенствует хан». Так излагают историю обращения Хубилая в буддизм тибетские источники. Как полагает В. Л. Успенский, для Хубилая и 25 монголов из его ближайшего окружения посвящение было получением дополнительной власти и силы, ибо посвященный имел право отождествлять себя с соответствующим божеством. В качестве покровителя династии было принято грозное божество Махакала из разряда божеств-хранителей Дхармы<sup>344</sup>. Во время праздничных придворных церемоний, как их описывает Марко Поло, никто не сидел выше Хубилая. Реальная ситуация и ее идеальная проекция не совпадают. И еще, никому никогда не приходило в голову выдавать посвящение Хубилая за введение буддизма в роли государственной религии Китая.

А как выглядел юаньский император с позиции египетских бюрократов? Избранник Неба для мусульман был просто неверным. По сведениям Ибн Фадлаллах ал-'Умари, «он называется Великим Каном и Обладателем престола, владеет Сином (Китаем) и Хатайем, наследник престола Чингизханова. С ним [прежде] не переписывались вследствие его высокомерия, гордости, хвастовства славою предков своих. Потом стали приходиться одно за другим известия о том, что он сделался мусульманином, уверовал в религию ислама и начертал формулу единства („нет бога, кроме Аллаха“) на верхушках знамен; если это верно, — а на это мы надеемся, — то вера мухаммеданская наполнит обе страны света, объав Восток и Запад, раскинется от одного берега моря-океана до другого» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 187). Идея Всемирного Халифата не предусматривала дискуссии с принципом небесного мандата. Тенгри и Аллах в силу своей

универсальности взаимно игнорировали друг друга. Для ал-'Умари, государственного секретаря при мамлюкском султани ан-Насире, воображаемая исламская империя, объявляющая земли от восхода и до заката солнца, единственно возможный сценарий мирового развития. Два мусульманских султана в Туране — это Тинибек, наследник Узбека, и Тармаширин.

Мы с интересом читаем исторические сочинения мусульманских писателей, не испытывая великого изумления. Их замыслы и приемы более менее понятны нам. Но если мы обратимся к повседневности Улуса Джучи, то неизбежно попадем в другой мир. У Узбека было четыре жены. Из рассказа Ибн Баттуты следует, что старшей и любимой женой была Тайдула. Она покровительствовала православию, русские летописцы считали ее «христианской заступницей». Ибн Баттута назвал Тайдулу самой скупой из ханских жен, а «одной из лучших, добрейших нравом и сострадательнейших» признавал другую жену Узбека — Ордуджу. По остроумному предположению А. П. Григорьева, между женами Узбека были распределены обязанности по части покровительства адептам той или иной религии<sup>345</sup>. Мусульманин Ибн Баттута получил богатые подарки из рук Ордуджу.

Отсутствие христиан на курултае летом 1334 г. — это не особенность праздника, а особенность нашего источника. Ибн Баттута умолчал о христианах в ставке Узбека. Это называется избирательностью наблюдателя, а если говорить о предмете, то мотивированностью источника. В 1336 г. францисканец Элемозина писал, что в стране Узбека «насаждена истинная церковь и здесь братья минориты учредили свои убежища в десяти местах: пять из них в городах, пять в боевых станах и в пастушеских таборах татарских... И среди татар, которые пасут свои стада, эти пять убежищ помещаются в войлочных юртах и передвигаются с места на место, по мере того как перекочевывают татары со стоянки на стоянку»<sup>346</sup>. В свою очередь, францисканец не заметил шатровых мечетей, о которых повествует Ибн Баттута. Нежелание замечать оппонентов — признак ситуации, когда ни одна из конфессий не является доминирующей. Известно, что Узбек снарядил посольство к папе Бенедикту XII. Из ответного письма папы мы узнаем, что посланцы хана превозносили величие и могущество Узбека, его чувства любви и уважения к Бенедикту XII и католической вере. В подтверждение своих слов послы приводили конкретные примеры. Хан «милостиво и ласково» принял проходившее через его владения посольство, которое было отправлено папой

к великому хану в Китай. Узбек снабдил папских легатов дорожными припасами до самого места назначения «не только не скудно, но даже с избытком и роскошно». Речь шла о посольстве, состоявшем из 32 францисканцев во главе с Джованни ди Мариньоли. Выступив из Авиньона в 1338 г., посланцы папы за четыре года дошли до Ханбалыка, где были торжественно приняты последним великим ханом Тогон-Тимуром (1333–1368)<sup>347</sup>. В ответ на последующие призывы папы Узбек предоставил католикам, проживавшим в Улусе Джучи, свободу по прежнему обычаю строить церкви, а епископам и духовенству более низкого ранга проповедовать «слово божие» и совершать церковные обряды. В кратком отчете о деятельности Ордена францисканцев на Востоке, составленном не позднее 1329 г., указаны точные места расположения семнадцати миссий в Северной Татарской Викарии (на территории Золотой Орды)<sup>348</sup>. Такая ситуация была возможна лишь при единственном условии — отсутствии ислама в статусе государственной религии.

Структуры повседневности Улуса Джучи (календарь, праздники, ритуалы, униформа, символы власти) не несут на себе заметной печати ислама. Тогда как поздние мусульманские источники рисуют поразительную картину. В известном смысле, они создают идеальное прошлое. И в этом их безусловная ценность. Они принадлежат миру культуры, а не истории. Только здесь монгольский хан выглядит мусульманским султаном. Все монгольское, то есть имперское, связанное с идеей Вечного Неба, изгоняется из текстов. Абу-л-Махасин Йусуф ибн Тагрибирди (ум. в 1470) в своей летописи «Звезды, сверкающие по части царей Египта и Каира», говоря о смерти Узбека, прибавляет к характеристике его следующее известие: «После принятия ислама Узбек-хан не надевал [более] колпаков [татарских], стал надевать булатный пояс и говорил: мужчинам неприлично носить золото» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 380). Сообщение Ибн Тагрибирди не выдерживает критики. «„Свидетельство“ по поводу отрицания Узбеком традиционного монгольского костюма и шапки орбелге („колпаков татарских“), а равно и золота (сам хан якобы сменил традиционный золотой пояс на булатный) абсолютно неправдоподобно, — пишет М. Г. Крамаровский, — Ретроспективная актуализация тезиса „мужчинам неприлично носить золото“ для времени Узбека — не больше, чем благое пожелание правоверного чужестранца, поскольку сама норма ношения золотых и серебряных



парадных воинских поясов осталась в Золотой Орде незыблемой и в XV в.»<sup>349</sup>.

В системе символов власти парадным поясам соответствовало отнюдь не скромное убранство приемного шатра Узбека. По свидетельству Ибн Баттуты, «одна из привычек его [та], что в пятницу, после молитвы, он садится в шатер, называемый золотым шатром, разукрашенный и диковинный. Он [состоит] из деревянных прутьев, обтянутых золотыми листками. Посредине его — деревянный престол, обложенный серебряными позолоченными листками; ножки его — из серебра, а верх его усыпан драгоценными камнями» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 217–218). К этой ситуации вполне приложимо замечание Жака Ле Гоффа: «Средневековая культура была культурой жестов»<sup>350</sup>. Я бы уточнил, мир монголов был миром жестов, а записанное слово было уделом мусульман. Вопрос лишь в том, что мы изучаем, первое или второе, структуры повседневности или их искаженное словесное отражение? Ситуация намного хуже, чем представляется, ибо отражения принимаются за действительность.

Ритуалы и пиршества, охота и сражения, одежда и прически, рождение и смерть, одним словом, все многообразие культуры Улуса Джучи, доступное взору современников, для нас является тайной за семью печатями, поскольку не сохранилось собственно джучидских источников XIV в.: ни миниатюр, ни текстов, прославляющих жизнь элиты. Корпус свидетельств об Улусе Джучи, созданный египетскими и сирийскими историками, в силу названного обстоятельства, превратился сегодня из второстепенного источника в основной. Привлеченные выше для анализа надпись на пайцзе и текст ярлыка Узбека являются косвенными источниками, хотя их историческая значимость несомненна на фоне дипломатических отчетов и агиографических сочинений. Это подлинные документы кочевой ставки. Когда забывают о глубокой мотивированности мусульманских текстов, происходит подмена мифом истории.

## § 10. ТИТУЛЫ

Ибн Баттута именует Узбека султаном в полном соответствии с мусульманской титульной номенклатурой. Все правители, признающие духовный авторитет халифа, являлись султанами. Халиф, как преемник Пророка Мухаммада, был лидером мусульманского мира. «Ему покорны были все султаны, исповедующие мусульман-

скую веру, — и из тюрок, и из курдов, и из персов, и из еламитов, и из других народов. Он был главным законодателем их государства, а они (султаны) по договору подчинялись ему и уважали его как родственника и соплеменника основоположника веры своей — первого лжеучителя их» (*Киракос Гандзакец*. 59). Титул *султан* — некая непреложность для мусульманского сознания, если речь идет о правителе, принявшем ислам. Ситуацию разъясняет инструкция по форме дипломатической переписки из энциклопедии ал-'Умари. К ильхану Абу Са'иду и к правителю Улуса Джучи, следовало обращаться как к султану, без добавления слова «царское» в выражении *его величество*: «Что касается „заглавия“, то оно состоит из тех же титулов, пока доходит до специального прозвища; потом ставится пожелание [одно] или два, например „да возвеличит Аллах султана“ и „да превознесет достоинство его“, или вроде того. Затем поименовывается имя султана, к которому пишут, далее называется он ханом, как мы писали: „Абу Са'ид Бахадур хан“ и только. Потом выдавливаются золотом тамги, содержащие титулы нашего султана» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 185–186).

Остается неисследованной следующая тема: Чингизиды, которые в мусульманских источниках именуется *султанами*, считали ли себя таковыми? Подчинялись ли они халифу? Обозначим вопрос предметно. Для Ибн Баттуты Узбек однозначно является султаном, но на пайцзе и ярлыке Узбека такого титула нет. Ибн Баттута знает, что Узбека именуют ханом, но при этом уточняет: «слово *хан* у них значит *султан*». Принимая этот перевод, мы попадаем в ловушку. Титулы *хан* и *султан* рождены в разных политических мифологиях. Монгольский хан — избранник Неба, султан же признает авторитет халифа. Существует зазор между мусульманскими и джучидскими источниками, что возвращает нас к теме несовместимости кодов исламской и монгольской картин мира. Монгольская реальность существует параллельно мусульманской. Конфликт возникает при попытке совместить их, например, сопоставить титулы Узбека по двум обозначенным выше группам источников.

В анонимном сочинении под названием «Шаджарат ал-атрак» («Родословие тюрок»), составленном на персидском языке в XV в., есть рассказ, по которому Узбек обратил в ислам и дал ему имя Султан Мухаммад Узбек-хан туркестанский шейх Саййид-Ата; это событие произошло в 720 г. хиджры (12 февраля 1320 г. — 2 января 1321 г.)<sup>351</sup>. Однако этому противоречит следующий факт. Имя хана

Мухаммада Узбека высечено в порталной надписи мечети, построенной в Солхате (город Крым) в 714 г.х./1314 г.<sup>352</sup> Нет смысла выяснять, какой из этих источников «правильный». Здесь нет достоверности бытового характера, но есть достоверность высшего порядка. Это разные проекции мусульманского мифа об Узбеке. То же самое приложимо к монетным легендам, которые иногда используют для выяснения даты принятия ислама Узбеком. В частности, Т. И. Султанов пишет: примечательно, что на монетах Узбек-хана, чеканенных с 721/1321–22 г., его полное имя пишется в форме «Султан Мухаммад Узбек-хан», а монеты, чеканенные в более раннее время, обычно содержат легенду: «Верховный Султан Узбек»<sup>353</sup>. В данном случае важно учитывать, где чеканились те или иные выпуски. Например, в Хорезме на дирхемах титул *султан* при имени Узбек помещается уже с 714 г.х., а не с 721 г.х. У Чагатаидов имя хана появилось на монетах в 718 г.х., а титул *султан* впервые появился на анонимной монете времени Тармаширина чекана Отрара 728 г.х. Именная чеканка правителя и появление титула *султан* в значении верховного правителя государства — элементы мусульманской традиции и права; они свидетельствуют лишь о том, что монголы вынуждены были считаться с мусульманским населением своих улусов (консультация П. Н. Петрова).

По наблюдению нумизмата Р. Ю. Ревы, в период между смертью Токты и воцарением Узбека имели место анонимные монетные выпуски. Так, в Крыму в 713 г.х. чеканились медные монеты с титулом *хан справедливый*, а в 715 г.х. наблюдается уже именной чекан Узбека: *хан справедливый Узбек*; на ранних монетах города Азака отсутствует и имя эмитента, и символ веры и титул *султан*<sup>354</sup>. Анонимность, в первую очередь, отражает ситуацию неопределенности в период междоцарствия. Далее Р. Ю. Рева цитирует мусульманские источники по сборнику В. Г. Тизенгаузена. Буквальное прочтение текстов настраивает нумизмата на поразительные выводы: «О том, что, начиная с 713 г.х., политика исламизации проводилась тотально и Узбек активно внедрял устои Ислама, говорит и помещение символа веры на монетах, и повсеместное строительство мечетей и вооруженная борьба с противниками Ислама, при этом выдвижение на ведущие роли активных приверженцев этой религии, и, наконец, усиленное градостроительство по исламскому образцу. Именно с 713 года он начинает чеканить монеты с суннитским символом веры на обороте и меняет на монетах титул *хан* на мусульманский

султан»<sup>355</sup>. Не стоит превращать монгольского хана в выпускника медресе. Все было намного проще. Узбек передал чеканку монет в руки мусульманских финансистов. Это было техническое мероприятие. Мусульмане заполнили монетные легенды единственно приемлемой для них символикой.

Ситуацию с титулами Узбека по материалам каирских канцелярий проанализировал арабист А. Н. Поляк: «Среди прочих титулов Узбека мы находим: „султан монголов, кыпчаков и тюрков“, а имя татар отныне переносится арабскими авторами специально на монголов Ирана, более обособленных от местного населения. Дело доходит до того, что арабский биограф сообщает, как „Узбек, сын Туктая, хан, один из царей монголов в стороне Рума“ (Анатолии), хотел в 721 /1321–22 г. воевать со „Страной татар“ и „предупредил“ об этом Каир (Ибн Хаджар. I, с. 354, биография № 878). Узбек был для государственной канцелярии Каира „его высокое величество, султан, великий, брат, любезный, знающий, справедливый, крупнейший хан, единственный в своем роде, шахиншах, правитель, Узбек ильхан, султан ислама и мусульман, единственный среди правителей и султанов, опора царства, султан монголов, кыпчаков и тюрков, краса современных правителей, столп дома Чингис-хана, обладатель трона и короны, поддержка богобоязненных, клад верующих“. Каирская канцелярия была изощрена до крайности в варьировании выражений своих арабских грамот для разных политических и других намеков»<sup>356</sup>.

Единственным доказательством введения ислама в Улусе Джучи явился бы документированный факт признания Узбеком авторитета халифа и публичное облачение хана в почетные халаты, присланные халифом. Таких свидетельств не существует. Из вассалов монгольских ханов одним из первых обратился к египетскому халифу с просьбой об инвеституре и принес ему присягу Мубариз-ад-дин Мухаммад (ум. 1359), основатель династии Музаффаридов в Южной Персии, эмир ильханов и муж монгольской царевны. Такой акт со стороны Узбека, имей он место в действительности, не остался бы незамеченным в мусульманском мире.

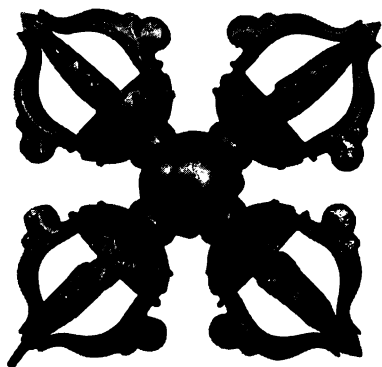
Вот как это произошло с султаном Дели. Ибн Баттута рассказывает о царе Индии со слов шейха Са'ида. «Шейх Са'ид слышал от царя Индии, что тот хочет признать у себя в стране „дело“ Аббасидов (да'ва), как это сделали цари Индии — его предшественники, такие как султан Шамс ад-дин Лалмиш и его сын Насир ад-дин, или султан Джалал ад-дин Фируз шах и султан Гийас ад-дин Балбал, получавшие

„халаты чести“ из Багдада. ...Шейх Са'ид отправился к халифу Абу-л-Аббасу, сыну халифа Абу-р-Раби' Сулайману ал-Аббаси в Каире и сообщил ему об этом. Халиф собственной рукой написал письмо султану, определив его (письмо), как документ, представляющий его в Индии. Шейх Са'ид, взяв письмо, отправился в Йемен, здесь он купил три черных халата и отплыл в Индию. Когда он достиг Кинбайта, это в четырех днях пути от Дели, столицы царя Индии, офицер разведки написал царю, сообщая ему о прибытии шейха Са'ида и о том, что с ним письмо и повеление халифа. В ответ был получен приказ доставить его в столицу с почестями, как высокого гостя. Царь послал эмиров, кади и факихов приветствовать шейха и встречать его при въезде в столицу, мало того, он сам выехал на встречу почетного гостя, приветствовал его и обнял. Прежде всего шейх вручил ему послание халифа, которое царь поцеловал и приложил ко лбу, затем ящик с халатами. Царь накинул их все три себе на плечи, затем одел один их них, второй он даровал эмиру Гийас ад-Дину Мухаммаду ибн 'Абд ал-Кадиру ибн Йусуфу ибн 'Абд ал-Азизу ибн ал-Мустансиру ал-Аббаси, жившему при дворе царя, третий халат он даровал эмиру Кабула, носящему титул „ал-Малик ал-Кабир“ и стоящего у него в изголовье и отгонявшего от него мух. По повелению султана шейху Са'иду и его спутникам были пожалованы „халаты почести“, после чего его посадили на слона» (*Ибн Баттута*. Путешествие, с. 228–229). Хан Узбек тоже удостоился особого халата, но это произошло в сфере идеального. В сочинении Мирзы Улукбека, с которого мы начали свое исследование об Узбеке, сказано: «Хвала всевышнему, что украсив его ханским халатом, предоставил ему возможность приблизиться к владычеству».

Если для мусульман Чингизид на троне был султаном, то для венецианского дожа — императором татар<sup>357</sup>, а для русских подданных — царем<sup>358</sup>. Обратим внимание, что названные титулы — султан, император, царь — являются высшими в своих политических системах. Узбек охотно принимал эти титулы, причем все сразу. Коллекция титулов Узбека свидетельствует о стремлении к полноте власти и реализации небесного мандата. Свои владения хан Узбек называл Монгольским государством.

ЧАСТЬ 6

ХАН УЗБЕК И БУДДИСТЫ



В четырнадцатитомной энциклопедии египетского ученого Шихаб-ад-дина ал-Калкашанди (1355–1418) есть географическое описание Золотой Орды с краткими экскурсами в историю. Внимания удостоиваются только те монгольские правители, кто был сопричастен исламу.

«Первым, кто принял ислам из владык этого государства, потомков Чингис-хана, был Берке, сын Джучи, сына Чингис-хана. Принятие им ислама произошло до его вступления во власть, в то время, когда его брат Бату-хан послал его для возведения Менгу-хана на престол деда его, Чингис-хана. Он [Берке] сделал это и повернул обратно. По пути он заехал к ал-Бахарзи, шейху [суфийского] тариката, и принял ислам из его рук. Он был искренним в своей вере и принял власть после своего брата Бату-хана уже мусульманином. В этом государстве за ним последовали в принятии ислама некоторые владыки уже после Узбек-хана, который был в высшей степени искренним мусульманином, открыто показывал приверженность к [новой] вере и следовал шариату, соблюдал молитву и усердно придерживался постов. Рассказывается в „Масалик ал-абсар“ со слов Зейн ад-дина ал-'Умари ибн Мусафира, что владыки этого народа с принятием ими ислама и признанием ими обоих его исповеданий веры все-таки нарушают установления ислама. Во многих делах они придерживаются ясы Чингис-хана, которую он утвердил для них, как придерживаются ее и другие его последователи, при этом весьма сильно порицая друг друга за лживость, прелюбодеяние, отказ от договоренностей и обещаний»<sup>359</sup>.

Если историк отдает себе отчет, что та «реальность», которой он оперирует, всего лишь условность, мертвая маска, скрывающая поток времени, где события обретают лицо и смысл в ритуале, то эпизоды

из письменных источников он проверяет в разных контекстах. В противном случае цитирование является типичной манипуляцией, зачастую безобидной. Такое случается, когда цитатами подкрепляют воображаемые авторские конструкции. Вот, например, размышления профессора антропологии А. М. Хазанова:

«Первыми в кочевых обществах новую религию принимали правители и аристократия. Они не только контролировали отношения простых кочевников с оседлыми обществами, но и были наиболее заинтересованы в них, чтобы сохранять и упрочивать свои социальные и политические позиции. В силу своего лидирующего положения в обществе они были более открыты внешним религиозным влияниям. В то же время они лучше осознавали изменения в политической ситуации и новые возможности, которые они открывали, или даже просто необходимость в адаптации и реадaptации. Массовое обращение рядовых кочевников в мировые религии обычно происходило только после обращения кочевых элит. Зачастую дальнейший процесс перехода в новую веру был нелегким и занимал много времени. В 528 г. вождь гуннов, кочевавших в приазовских степях, посетил Константинополь и был крещен императором Юстинианом. Когда охваченный религиозным рвением неопит возвратился в степи, он попытался обратить в новую веру своих соплеменников и разрушил серебряные идолы, которым поклонялись гунны. Дальнейшие события напоминают судьбу скифского царя Скила тысячелетием ранее. Гунны восстали и убили незадачливого прозелита<sup>360</sup>. Чтобы привести еще один пример, я сошлюсь на события, которые произошли много столетий спустя. В 1313 г. Узбек, хан Золотой Орды, предложил своим подданным-кочевникам принять ислам. Они ответили: „Ты вправе ожидать послушания и покорности от нас, но наши убеждения и вера тебя не касаются“. В конце концов хан Узбек преуспел, но не без многочисленных затруднений»<sup>361</sup>.

В том то и дело, что неизвестно имели ли эти «события» место в действительности, ибо в нашем распоряжении есть только рассказ заинтересованного лица о том, что для него являлось событием, то есть было символом, исполненным значимости. Замечу, Узбек никогда не предлагал принять ислам своим подданным-кочевникам. В переводе В. Г. Тизенгаузена, на который ссылается А. М. Хазанов, говорится о требовании, а не просьбе, и не к кочевникам, а эмирам, и не тогда, когда Узбек стал ханом, а до избрания на престол. Но если Узбек не был правителем, то на каких основаниях он мог требовать от нойо-



нов перехода в ислам? И если Узбек не был правителем, то рушится тезис А. М. Хазанова о лидере, открытом внешним религиозным влияниям. Эпизод из анонимного продолжения «Сборника летописей» Рашид-ад-дина отношения к «реальности» не имеет, да и содержание интересующей нас цитаты иное: «Причиною вражды эмиров к Узбеку было то, что Узбек постоянно требовал от них обращения в правоверие и ислам и побуждал их к этому. Эмиры же отвечали ему на это: „Ты ожидай от нас покорности и повиновения, а какое тебе дело до нашей веры и нашего исповедания и каким образом мы покинем закон (*тура*) и устав (*йасак*) Чингис-хана и перейдем в веру арабов? Он (Узбек) настаивал на своем, они же, вследствие этого, чувствовали к нему вражду и отвращение и старались устранить его» (*Сборник летописей*. Т. II. С. 277). Речь идет о соперничестве кланов за возможность посадить на трон своего лидера. Соперничество закончилось физическим устранением 120 царевичей. Вопреки мнению А. М. Хазанова, после воцарения Узбека не произошло массового обращения кочевых элит. А тема, как ислам мог упрочить позиции Узбека (надо полагать, в кочевой среде?), осталась не раскрыта.

Ниже следует обширная выписка из фольклорного сочинения XVI в. «Чингис-наме». Рассказ Утемиш-хаджи стал предметом расследования двух ярких исследователей: Д. ДеВииза и В. П. Костюкова.

## ГЛАВА 1. УТЕМИШ-ХАДЖИ. РАССКАЗ О ПРИЧИНЕ ПРИНЯТИЯ ИСЛАМА УЗБЕК-ХАНОМ

«Причиной [принятия] им ислама было следующее. На четырех святых, которые были из святых того времени, снизошло от Аллаха Всевышнего [такое] откровение: „Подите и призовите Узбека к исламу!“. И по велению Аллаха Всевышнего пришли они к двери [ставки] Узбек-хана, сели за внешней чертой его куреня и стали творить молитву.

Такое рассказывают предание. Показывали хану неверные колдуны и неверные жрецы такое чудо. Приносили они с собой на маджлис к [Узбек-]хану [мед] в жбане и устанавливали [его. Прилаживали затем к жбану] змеевик и подготавливали чаши. Мед сам скапливался в змеевике и сцеживался в чашу, и чаша сама двигалась к тому человеку. Колдунов этих и жрецов своих почитал хан за своих шейхов, сажал [их] рядом с собой и воздавал [им] большой почет и уважение.

И вот однажды, когда пришли те [святые мусульмане] и сидели, творя молитву, [Узбек-]хан как обычно устроил маджлис. Пришли вместе [с ним и] шейхи его и все расселись. Как [и] ежедневно, принесли они с собой мед в сосуде. Принесли они [также] и установили змеевик и чашу. Прошло порядочно времени, но мед ни скапливался как обычно в змеевике, ни сцеживался в чашу. Сказал [тогда Узбек-]хан этим шейхам своим: „Почему же на этот раз мед задерживается?“ Ответили шейхи его: „Пришел, верно, куда-то сюда магометанин. Его это признак“. Хан приказал: „Ищите по куреням, и если будет магометанин — приведите!“. Вышли мулазимы и когда проверили по куреням, то увидели, [что] за внешней чертой [ханского] куреня сидели, опустив низко головы, четыре человека чужой внешности. Спросили мулазимы: „Вы кто такие?“ Ответили те: „Отведите нас к хану“. [И вот] пришли они. Остановился взгляд хана на них. [И] как только увидел он их, возникли в сердце его склонность к ним и любовь, ибо

просветил уже Аллах Всевышний сердце хана светом наставления на путь истинной веры. Спросил он: „Что вы за люди, по каким делам бродите? По какому делу [сейчас] идете?“ Ответили они: „Мусульмане мы. По велению Господа всевышнего пришли мы, чтобы обратить вас в ислам“. Завопили в тот [же] миг шейхи хановы: „Дурные люди они! [Не разрешать] говорить [им, а] убить их нужно“. Сказал [тогда Узбек-]хан: „С какой бы стати убивать [мне их]?! Я — государь! Нет никакого мне дела до любого из вас. Буду я с теми из вас, чья вера правая. Если вера у них неправая, то почему же дело ваше сегодня сорвалось [и мед ваш] не стал перегоняться?! Устройте же спор. Тому из вас подчинюсь я, чья вера окажется правой“. [И] затеяли спор друг с другом эти два общества. Долго галдели и ссорились они. Наконец порешили на том, что следует им выкопать два танура, раскалить каждый из них, [спалив] десять арб саксаула, войди в один танур кому-то из колдунов, в другой — одному из этих [святых], и быть правой вере того, кто не сгорит и выйдет [целым и невредимым]. На том и порешили.

Наутро выкопали два огромных танура и раскалили [их], собрав на дрова саксаул. Один предназначили для колдунов, другой — для мусульман. Святые эти почтительно уступали друг другу: „Кто же из нас войдет [в танур]?“ Одного из них звали Баба Тукласом: тело у него сплошь было заросшим волосами<sup>3</sup>. Сказал он: „Мне позвольте, я войду, [а] вы радейте обо мне“. Благословили его святые эти. [Еще] сказал тот баба: „Принесите кольчугу мне“. Когда принесли кольчугу, надел он ее на тело нагое и направился к тануру, возглашая память Аллаху Всевышнему. Рассказывают, [что] волоски [на теле] бабы стояли дыбом и высовывались из колечек кольчуги. Все видели это! [Так] шел он и вошел в танур. Принесли [тогда] баранью тушу и повесили над тануром, а устье плотно закрыли.

Подошли мы теперь к рассказу о жрецах. Жрецы приневолили одного [из их числа и] посадили в танур. Лишь спустился он, как за сверкал в тот же миг всеми цветами радуги пепел его, и стало рваться пламя из устья танура. Как увидели это все люди с [Узбек-]ханом во главе, так отвернулись их сердца от веры неверной и склонились они к мусульманству. А из танура все доносился непрерывно глас бабы, поминавшего [Аллаха]. Лишь поспела туша баранья, так и открыли

<sup>3</sup> Баба-Туклас — букв. «волосатый прадед». Легендарный покровитель батыров, в ряде преданий — мифический родоначальник племени мангыт, слывет среди казахов святым.

устье танура. Утер баба пот с благословенного своего лица и вышел из танура, вопрошая: „Что заторопились?! Завершилось бы дело мое [поминания Аллаха], обожди вы немного“. Увидели [все], что как пламенеющий уголь накалилась кольчуга докрасна, но могуществу Господа Всевышнего благодаря ни один волосок не сгорел [на теле] бабы и вышел [он невредим]. Как увидели это все люди с ханом во главе, так вцепились тут же в подолы шейхов и стали [все] мусульманами. Хвала Аллаху за веру ислама!» (*Утемиш-хаджи*, с. 105–107).

Рассказ о чудесном испытании шейха Баба-Туклеса стоит сопоставить со свидетельством Рашид-ад-дина о том, как группа шейхов искушала царством Алафранга, сына ильхана Газана. Основанием для сравнения является совпадение двух ключевых эпизодов: рассказы о чудесных происшествиях и физические испытания. Шейхи были сочтены мятежниками и казнены. Этот случай показывает, в какой мистической атмосфере жили суфии, помышлявшие манипулировать монгольскими царевичами. На деле, речь идет о попытке государственного переворота в форме мистической метаморфозы реальности.

«В ту пору произошло удивительное обстоятельство. А оно было таково: несколько людей, по внешности прикидывавшихся шейхами, а по внутренним качествам бывших нахалами, предстоятелем [которых был] пир Я'куб Багбани, в Тебризе склонили к своему учению царевича Алафранга из-за [его] любви к славе и богатству и захотели показать чудеса, которых у них не было. В те дни они послали в ставку некоего мюрида по имени Махмуд, чтобы привлечь на свою сторону близких к государю людей. Тот человек из невежества объявил ту тайну и говорил: „Некий-де человек сорока гязов<sup>362</sup> роста и пяти гязов в плечах приходит к шейху Я'кубу с гор Меренд и Икан, наставляет его и открывает ему тайны. Ныне он царство отдал царевичу Алафрангу, волей иль неволей, а царство будет его, а дервиши ему [уже] его пожаловали“. Такие слова дошли до слуха сахиб-дивана ходжи Са'д-ад-дина. Он его схватил и посадил на цепь, а о происшествии доложил на служении государю ислама. [Государь] послал в Тебриз Джебей-ахтачи для вызова подстрекателей к мятежу злоумышленников. Через десять дней тот возвратился обратно и доставил всех — пир Я'куба, каанова гонца Насир-ад-дина, шейха Хабиба, который был преемником Рашида Булгари, и сейида Кемаль-ад-дина. Шейх Рашид был шейхом Садр-ад-дина Зенджани, а сейид Кемаль-ад-дин тоже постоянно состоял при нем. Удивительно то, что когда государь ислама

их увидел, он сказал: „Мне приходит на память, что эти мятежники приверженцы Садр-ад-дина Зенджани“. Когда дело расследовали, то точно так и оказалось. [Газан-хан] промолвил: „Мертвый все еще подстрекает к мятежу“. Потом он сам лично сел и в присутствии эмиров и приближенных стал вести допрос, а та братия невежд говорила все те же никчемные речи. Когда тщательно вникли в дело, то было установлено, что верование их является все тем же образом мыслей Маздака, а цель — распространить этот тарикат среди народа. Когда вина их была доказана, Я'куб сказал: „Пйры нас сохраняют“. Государь ислама ответил: „Мои пйры — бог, Мустафа и Муртаза. Посмотрим, у них ли силы больше или у твоих“, — и приказал сбросить его с вершины горы, на которой они находились, а товарищей его казнить. Царевичу Алафрангу [Газан-хан] простил вину. Он [Алафранг] сказал: „Поскольку государь мне оказал милость, я по правде расскажу обстоятельства дела. Было так, что меня в Тебризе два-три раза под предлогом „пойдем-де на охоту“ водили к шейху Я'кубу, а он и его мюриды на радениях и тому подобном рассказывали чудеса об этом учении и меня ослепляли царством, но я из страха не отваживался об этом рассказать и скрывал“» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 198–199).

Смог ли царевич в своем признании отцу передать атмосферу радений?

В пламенном воображении суфийских шейхов, владеющих тайными знаниями о будущем, политические преобразования рисовались как результат борьбы светлых и темных сил. С точки зрения благонамеренных суннитов эти шейхи были обыкновенными безумцами. Для нас же этот случай интересен психологическим портретом потенциальных информаторов персидского историка Джузджани, записавшего со слов саййдов совершенно невероятные истории о Берке. Если принимается эта версия, то находится объяснение многим фантастическим эпизодам. С повестки снимается оппозиция «историческое/легендарное», перед нами тексты особого рода: они изображают реальность, с которой произошло чудесное преобразование.

Следующий отрывок из сочинения Джузджани вообще не поддается уразумению. Рассказывая о взятии монголами Багдада, он сообщает следующее: «Когда амир Абу Бакр [сын багдадского халифа ал-Муста'сима] вышел и прибыл в лагерь Хулаву [Хулагу], то все его войско — неверные и мусульмане — устроило [торжественную] встречу и соблюло обычаи почетного приема. По прибытии его во дворец Хулаву последний шагов на сорок вышел ему навстречу,

оказал ему почет и, усадив его против собственного места, присел перед амиром Абу Бакром на колени уважения и сказал: „Я пришел выразить покорность и намерен подчиниться. Берка, дядя мой, принял мусульманство из рук шайха Сайф-ад-дина Бахарзи Сахури (?). Я также хочу сделаться мусульманином и спросил своих амиров, кто самый великий мусульманин. Они указали мне на его величество халифа. Я пришел [сюда], чтобы принять мусульманство из рук повелителя верующих» (*Сборник материалов*. Т. II. С. 50–51). Это не вымысел, это отмена реальности, отмена истории. Из других источников известно, что после взятия Багдада халиф и его сыновья были тайно умерщвлены.

## ГЛАВА 2. ОБРАЩЕНИЕ УЗБЕКА

Д. ДЕВИИЗ<sup>а</sup>

Как мы уже отмечали, хотя ислам нашел своего первого царственного покровителя в Золотой Орде в лице хана Берке (1257–1266), он успешно и окончательно утвердился при дворе только в первой четверти XIV в. Решающий этап в исламизации Золотой Орды в местных преданиях племен улуса Джучи и в мусульманской историографии приписывается правлению хана Узбека (1313–1341); ногайская поговорка «*din özbekten qaldı*» («Религия досталась [нам] от Узбека») <sup>363</sup> свидетельствует о том, что народы, входившие в состав Золотой Орды, осознавали, что прочное закрепление ислама восходит ко времени его правления, а исторические источники мусульманских стран единодушно сообщают об активной поддержке и покровительстве исламским институтам со стороны Узбека <sup>364</sup>. И именно к правлению Узбека и, в частности, к обстоятельствам его восхождения на престол и сути его «обращения» мы должны обратиться, чтобы представить себе контекст, необходимый для правильной оценки этой прежде неизвестной версии.

### **Правление Узбека и установление ислама**

Узбек стал ханом в начале 1313 г. после смерти своего дяди Токты (1291–1312) и последовавшей междоусобицы, и правил почти тридцать лет без каких-либо очевидных внутренних неурядиц до самой своей смерти в 1341 г. Его правление, самое продолжительное среди

<sup>а</sup> Перевод по изданию: *DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. Pennsylvania State University Press, 1994. P. 90–100.*

ханов Золотой Орды (а среди полновластных ханов монгольских государств его превзошел по длительности только Хубилай), почти единодушно признается высшей точкой политического развития улуса Джучи, эпохой относительной стабильности и прочной централизованной власти. Такой взгляд подкрепляется разительным контрастом с междоусобными войнами, предшествовавшими его правлению, включая борьбу между военачальником Ногаем и рядом ханов, которые поначалу не могли утвердить свою власть, а также с фактическим распадом Золотой Орды вследствие борьбы за престол, развернувшейся после смерти сына Узбека Джанибека (1341–1357). Картина стабильности, которую рисуют источники, конечно, может быть не вполне верной, а единодушные восторги, которые вызывало успешное утверждение Узбеком ханских прерогатив в противовес «центробежным силам», представленных интересами родовых предводителей, могут отражать скорее пристрастие историков к централизованной власти, чем взвешенную оценку политической ситуации при Узбеке. Как явствует из рассказов, которые мы обсудим ниже в связи с его обращением, восшествие Узбека на престол досталось ему в тяжелой борьбе и потребовало не только государственного переворота, который произвели его сторонники, но и ширококомасштабных репрессий против его врагов, когда по самым скромным меркам было убито сто принцев-Чингизидов и представителей родовой аристократии<sup>365</sup>; уже одно это может объяснять передышку от междоусобиц среди Чингизидов, а также между ханом и родовыми вождями, которая, по всей видимости, является отличительной особенностью времени правления Узбека.

В любом случае, эпоха Узбека на деле ознаменовалась повышением престижа Золотой Орды в международных отношениях и важными внутренними политическими и культурными изменениями. Узбек положил начало или сохранил дипломатические контакты с Византией и мамлюкским Египтом, в обоих случаях скрепив эти отношения политическими браками; он содействовал развитию торговых связей со Средиземноморским регионом с помощью генуэзских и венецианских факторий на побережье Черного моря; и он продолжил борьбу, шедшую к тому времени уже полвека, между улусом Джучи и ильханами за Азербайджан и Кавказ.

В последнем случае усилия Узбека были, очевидно, безуспешны. В 1315 г., угрожая вторжением, он сумел добиться небольших усту-



пок от Улджэйтү, когда тот согласился казнить принца-Джучида, бежавшего к ильхану после нападения на Хорезм (войска Узбека не могли отомстить за это нападение без помощи от одного из князей из рода Чагатая), но в целом Узбек так и не смог достичь каких-либо преимуществ в отношениях с ильханами. Он потерпел несколько поражений в ранних походах на Кавказ и Хорасан в 718–723 / 1318–1323 гг., в которых, по-видимому, он заручился поддержкой со стороны чагатайских князей<sup>366</sup>, а мир с ильханом Абу Саидом в 1323 г. был заключен скорее из военной необходимости, обусловленной отчасти охлаждением отношений с мамлюками, чем исламом Абу Саида, как провозглашалось в официальной версии<sup>367</sup>. В любом случае, смерть Абу Саида повлекла за собой новое вторжение армии Узбека, которое вновь провалилось, несмотря на усилившийся распад государства ильханов.

Сходным образом, несмотря на отсутствие сведений об отношениях Узбека с другими монгольскими государствами, все же мы находим отрывочные свидетельства о враждебном восприятии его воцарения или недовольстве его надежностью в роли союзника как со стороны великого хана на востоке, так и со стороны правителей улуса Чагатая<sup>368</sup>. Внутренний курс правления Узбека известен еще меньше, по большей части из-за отсутствия источников, заинтересованных в освещении внутренних событий, за исключением вопросов престолонаследия. Мы знаем о его «административной» реформе, выразившейся в том, что он перенес «столицу» из старого центра Сарай-Бату вверх по Волге в Сарай-Берке, который также называется Сарай ал-Джадида, «Новый Сарай». В целом рост городской жизни в Золотой Орде, отчасти обусловленный широкомасштабным строительством, по сути, памятников ислама, связывают с правлением Узбека<sup>369</sup>. Однако с точки зрения внутренней политики мы можем лишь предполагать на основании доступных источников об административной подоплеке очевидной «отставки» или «удаления» и последующего отзыва главной фигуры правления Узбека, эмира Кутлуг-Тимура<sup>370</sup>. Сходным образом мы можем лишь строить гипотезы об административных реформах, которые подразумеваются перекройкой областей внутри улуса Джучи для кочевников и осложняются наслоением или сочетанием с административными структурами в городских областях (Хорезм, Крым и т. д.). Кроме того, мы обладаем крайне скудными сведениями о взаимоотношениях между Узбеком в качестве верховного правителя

Золотой Орды и номинально автономными правителями восточного крыла улуса Джучи<sup>371</sup>.

Относительно малозначительное «внутреннее» событие царствования Узбека, тем не менее, получившее широкую известность благодаря его отражению в русских летописях, произошло в 1327 г., когда было подавлено восстание в Твери, главном сопернике Москвы. Подавив мятеж и тем самым ослабив Тверь в соперничестве с более лояльной Москвой, а также развязав руки московскому князю для расправы с мятежной Тверью, Узбек по сути предоставил Москве главенствующее положение среди русских городов, которое за ней и сохранилось в дальнейшем. Хан, закрепивший ислам в Золотой Орде, в большой мере ответственен и за возвышение Москвы, подчинившей остатки Золотой Орды спустя два столетия после смерти Узбека.

Обращение Узбека отражено в русских летописях без каких-либо подробностей; сообщается, что в 6821 (1313 г.) умер хан Токта, и престол занял новый хан Узбек, который «обесерменился»<sup>372</sup>. Русские летописцы и агиографы упоминают о религии Узбека, когда рисуют его отталкивающий образ, и эта враждебность сохранилась в народной памяти вне всякой связи с исламом<sup>a</sup>. Однако, вне всяких сомнений, можно утверждать, что возникшее отождествление монгольского правления с исламом, наложившее столь сильный отпечаток на от-

<sup>a</sup> Анализ изображения хана Узбека как мусульманина в русских летописях и житиях с дальнейшими ссылками см.: *Halperin. C. J. The Tatar Yoke. Columbus, Ohio, 1986. P. 81–93*; но Ч. Гальперин не отметил поздних отголосков враждебности, вызванной мусульманством «Узбека сына Тогриччи», которые можно найти в эпической повести о герое Сухане, записанной еще в середине XVII века, где «царь Азбук Товруевич» изображается главой войска язычников-татар, угрожающего русской земле и христианской вере (см.: *Малышев В. И. Повесть о Сухане: Из истории русской повести XVII века. М.; Л., 1956. С. 63–64, текст: с. 135–139, 139–143, ср. 217–219*). Как отмечает В. И. Малышев, тот же «царь», называемый «Азвяк Тавруевич», «Возвяк Тавролевич», «Везвяк Везякович» или «Звяга Тавролевич», фигурирует в роли татарского правителя в гораздо более древней песне о Щелкане Дудентьевиче, которая, как считается, содержит отголоски воспоминаний о тверском восстании 1327 г. (ср. летописную версию события: ПСРЛ. Т. 15. Птр., 1922. Стлб. 42–43). Здесь «Возвяк» также не именуется мусульманином, а изображен кровожадным татаринном, который требует, чтобы Щелкан выпил крови, прежде чем ему будет дарован в награду город Тверь (см.: *Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1951. Т. III. С. 273–275, 341–342, 404–405, 451–453; Путилов Б. Н. Песня о Щелкане // Русский фольклор: Материалы и исследования. М.; Л., 1958. Т. III. С. 46–68*). Как ни странно, все эти ученые предлагали различные объяснения патронима «Товруевич» или «Тавруевич», не узнав в нем имени отца Узбека Тогрул(чи).

ношение русских к мусульманскому миру, берет свое начало именно в правление Узбека.

Наконец, правление Узбека более всего известно именно благодаря решительной исламизации Золотой Орды. Это не следует понимать как «официальное» провозглашения ислама «государственной религией», хотя заявления, составленные именно в таком смысле, очевидно, отправлялись с посольствами ко дворам мусульманских правителей, как сообщают исторические источники мамлюкского и персидского происхождения, о которых речь пойдет ниже. Их, несомненно, следует понимать как декларации, предназначавшиеся для того, чтобы устранить всякие формальные причины, особенно при мамлюкском дворе, для религиозно мотивированного (или осмысленного в религиозном ключе) нежелания поддерживать отношения с Золотой Ордой. Предполагать на этом основании провозглашение ислама в качестве «государственной религии» было бы откровенным анахронизмом в целом и противоречило бы известной практике правления, принятой в монгольских государствах.

Связь Узбека с исламом скорее следует понимать как отражение открытого и искреннего обращения самого хана и возрастающего влияния мусульманских лиц и институтов во время его правления; в конечном итоге эта связь, несомненно, опирается на предания, которые драматизировали обращение Узбека; эти предания, собственно, и являются предметом нашего исследования. В любом случае, само собой разумеется, что обращение Узбека вряд ли повлекло за собой одноактное преобразование всей Золотой Орды или же мгновенное устранение или подавление «противников» ислама, хотя в преданиях представлена именно такая картина. Скорее, на первый взгляд, «работа» по исламизации на институциональном и социальном уровнях продолжалась еще долгое время после Узбека; его сын Джанибек явственно ассоциируется с большей поддержкой ислама, чем его отец<sup>а</sup>, а важные фигуры в истории Золотой Орды продолжают особо

<sup>а</sup> В труде персидского историка Му'ин ад-дина Натанзи, написанном в начале XV в., говорится, что Джанибек «привел к исламу весь улус Узбека» и разрушил храмы идолопоклонников (буддистов), возведя мечети и медресе (Muntakhab at-tavārikh-i Mu'ini / ed. J. Aubin. Tehran, 1957. P. 83). Хотя Натанзи упоминает и обращение Узбека, гораздо больше места он уделяет усилиям Джанибека во славу ислама. В конце XV в. тимуридский историк Мирхонд полностью проигнорирует Узбека, восхваляя мусульманство Берке и справедливость Джанибека, а также его почтение к улемам (Rawzat as-safā, vol. 5. Tehran, 1960. P. 222). Джанибек играет важную роль в среднеазиатских легендах об

отмечаться за тесную связь с исламизацией до самого XV в., как мы увидим на примере Едигея.

Что же касается преследования врагов ислама, то этому трудно дать однозначную оценку. С одной стороны, мусульманские источники связывают уничтожение монгольских князей и эмиров, противившихся воцарению Узбека, с их упорным отказом обратиться в ислам и отречься от своей религии; по-видимому, под этой религией подразумеваются традиционные верования монголов и тюрков, но, вполне возможно, некоторые из них были буддистами, на что, вероятно, указывает термин *bakhshi* в отношении жертв Узбека. С другой стороны, несмотря на жалобы о преследовании христиан и на сообщения о монахах, принявших мученическую смерть<sup>а</sup>, Узбек

исламизации; ему же приписывают военные и административные реформы, очевидно отмеченные мусульманским влиянием — например, мы располагаем сообщением о том, что он ввел в военную одежду элементы не просто мусульманского, а конкретно суфийского облачения. Закрепившись на престоле (убив своего брата Хырбека), Джанибек приказал татарским войскам носить тюрбан (*imamah*) и плащ (*farajah*) (Тизенгаузен. 1884. Т. I. С. 263–264). В отношении исламизации при Джанибеке следует также отметить изменения в дипломатической риторике, на что указывают латинские и итальянские переводы договоров, заключенных между Венецианской республикой и ханами Золотой Орды: договор с «Husbecho» от 1333 г. начинается с формулы, которая, очевидно, эквивалентна формуле монгольских указов «Властью вечного неба» (*in uirtute eterni Dei...*); то же самое относится и к договору с его преемником «Zanibecho» в 1342 г., но в 1347 г. договор начинается уже формулой «In nomine Domini et Maomethi, profete Tartarorum». *Diplomatarium Veneto-Levanticum* / ed. G. M. Thomas. Venice, 1880. I. P. 243; см. также: Григорьев А. П., Григорьев В. П. Ярлык Узбека венецианским купцам Азова: Реконструкция содержания // *Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки*. Л., 1990. Вып. 13. С. 74–107.

<sup>а</sup> О гонениях на христиан см. рассказ Вильгельма Адама, обосновавшегося в Смирне. О францисканцах, которые были замучены или подвергались гонениям в Золотой Орде при Узбеке см.: *Golubovich G. Bibliotheca bio-bibliographica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, Quaracchi, 1906–1927. Т. III. P. 181–182, 223–224, 424. Среди самых известных примеров — мученичество венгерского францисканца Стефана в 1334 г. (он обратился в ислам, но когда раскаялся в своем отступничестве и открыто отрекся от мусульманства, был убит фанатиками), упомянутое в письме от 1338 г. испанского францисканца Пасхалия из Виттории, который путешествовал по Золотой Орде и год провел в Сарае, изучая «*chamanian*» (т. е. куманский) язык и уйгурское письмо; он отмечает, очевидно, по контрасту со своим спокойным пребыванием в Золотой Орде (сам Пасхалий был замучен в Алмалыке, в Чагатайском улусе, спустя год после того, как написал это письмо), что тремя годами ранее этот брат Стефан был замучен «сарацинами» в Сарае, который он называет «городом сарацин в татарской империи» (*Yule H. Cathay and the Way Thither. Being a Collection of Medieval Notices of China*, translated and edited by Colonel Sir Henry Yule. New

неоднократно предоставлял особые привилегии христианским общинам в своей державе, как по торговым и дипломатическим<sup>a</sup>, так и по церковным делам. В частности, хорошо известны его ярлыки русскому православному духовенству<sup>373</sup>; францисканские источники также упоминают о подтверждении в 1314 г. прежнего ярлыка (дарованного, вероятно, Мунке-Тимуром) на привилегии, освобождающего францисканцев (*sacerdotes latini qui suo more fratres minores vocantur*) от воинской повинности и провозглашающего ханскую защиту их церковей и монастырей<sup>b</sup>. Католические епископства и францисканские монастыри засвидетельствованы в городах улуса Джучи от Крыма до Сарая и даже до Ургенча и, возможно, Булгара<sup>374</sup>. Присутствие христиан в державе Узбека привело, в частности, к созданию знаменитого Codex Cumanicus — учебника кипчакского языка с переводами христианских гимнов и молитв<sup>375</sup>.

Впрочем, вполне вероятно, что, по крайней мере, францисканцы, которых, несомненно, тревожили переговоры Узбека с Константинополем и мамлюкским Египтом, действительно пользовались ббльшим почетом при Токте, чем при Узбеке. Об этом говорится в сообщениях

Edition, revised throughout in the Light of Recent Discoveries by Henri Cordier, 4 vols., 1914. Т. III. P. 81–88). О мученичестве Пасхалия, в свою очередь, сообщается в отчете францисканца из Флоренции брата Иоанна де Мариньолли, который проехал через Золотую Орду по пути в Ханбалык в составе папского посольства к великому хану. По свидетельству францисканца, хан Узбек хорошо обращался с участниками миссии и предоставил им коней и припасы. Эти заметки относятся к зиме 1339–1340 гг. Иоанн де Мариньолли так характеризует Пасхалия: «Этот человек был пророком и видел отверстыми небеса и предсказал мученичество, которое выпало на долю ему и его братьям, и бедствия татар в Сарае из-за потопа, и разрушение Армалека в отмщение за их мученичество, и что император будет убит на третий день после их мученической смерти, и много других славных вещей» (*Yule H. Cathay*. Т. III. P. 212).

<sup>a</sup> Хорошие отношения Узбека с генуэзскими и венецианскими торговыми факториями в Крыму контрастируют с враждебными мерами, которые принимались по отношению к ним как его предшественником, не-мусульманином Токтой, в 1308 г., так и его преемником, мусульманином Джанибеком, действия которого против латинян хорошо известны — это и изгнание итальянцев из Таны в 1343 г., и осада Каффы в 1345–1346 гг., ставшая причиной распространения чумы генуэзскими кораблями по Европе.

<sup>b</sup> *Bihl M., Moule A. C. Tria nova documenta de missionibus Fr. Minorum Tartariae Aquilonaris annorum 1314–1322 // Archivum franciscanum historicum*, 17. 1924. P. 55–77. Указ составлен от имени «Vsbek» и подтверждает привилегии, дарованные «Culuk progenitor noster», видимо, Менгу-Тимуром, см.: *Pelliot P. Notes sur l'histoire de la Horde d'Or*. Paris, 1949. P. 58–62; *Sinor D. Some Latin Sources on the Khanate of Uzbek // Essays on Uzbek History, Culture and Language*. Bloomington, 1993. P. 110–119.

о множестве крещений, совершенных францисканцами, в том числе и среди придворных и членов правящего рода, а также военачальников и «баронов», очевидно, при Токте<sup>a</sup>, и об обращении самого «императора», который в этих источниках именуется «Coktoganus», его матери «Thodothelia», жены «Kerley» и трех сыновей «Georgio», «Cugamas» и «Abusta»<sup>b</sup>; об обращении последнего есть отдельное упоминание, где он именуется как «Abuscan», сын «Cosogan» или «Cotogan»<sup>c</sup>. Неясно, кто есть «Coktoganus»<sup>376</sup>, и как он связан, во-первых, с «Cathogonti», похороненным в Сарае и называемым братом татарского императора<sup>377</sup>; во-вторых, с «императором татар» по имени «Иоанн», о котором говорится, что он был обращен францисканцами в христианство вместе с его матерью, и был перезахоронен через 30 или 35 лет после смерти<sup>d</sup>, и, в-третьих, с неназванным императором, о котором говорится, что он «недавно почил» христианской смертью

<sup>a</sup> Г. Голубович опубликовал францисканские материалы, относящиеся к восточным делам, и составленные в 1329 г. или до этой даты. Среди крещеных упоминаются три «принца» царского двора; их имена передаются как «Tholethemug», «Gassug» и «Петр сын Карамуса» (последнего, вероятно, следует отождествлять с «Курамасом», одним из трех крещеных сыновей «Коктогана», о котором см. след. примечание); принц, в возрасте 5 или 6 лет, по имени «Петр», отец которого был «сарацинским бароном» по имени «Долосса» из «Сарая»; многие тысячники и сотники; некий «Тармагар», сын военачальника, которого крестил Генрих Немец, и «Estokis», *dominus totius Baschardiae* – владыку вся Башкирии, с женой и сыновьями (*Golubovich G. Bibliotheca*, II, p. 73; III, p. 182).

<sup>b</sup> *Golubovich G. Bibliotheca*, II, p. 73; III, p. 170, где цитируется то же собрание францисканских документов, которые мы упоминали в предыдущей сноске. В сочинении «Шу'аб-и панджгана», генеалогическом дополнении к «Джами ат-таварих», сохранившемся в единственной рукописи в музее Топкапи в Стамбуле (MS Ahmet III, № 2937, f. 43a), Рашид-ад-дин приводит имена четырех сыновей «Кутукана», брата Токты – Nāymtāy (?), Abšqah, Kunkiz, также именуемый Kurkiz, и Kurmas. Последние три имени соответствуют трем сыновьям обращенного «императора» (если принимать Kurkiz за тюркско-монгольское соответствие Giorgio); таким образом, вероятно, «Коктогана» не следует отождествлять с Токтой, однако, возможно, что сведения о родственных связях были искажены либо францисканцами, либо Рашид-ад-дином (либо поздними переписчиками).

<sup>c</sup> Ср.: *Golubovich G. Bibliotheca*, III, p. 210–211, где цитируется письмо папы Иоанна XXII к «Абускану» от 1321 или 1322 года.

<sup>d</sup> См. (*Golubovich G. Bibliotheca*, III, p. 170), где цитируется хроника францисканского ордена, составленная между 1360 и 1374 гг. (*Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum // Analecta Franciscanorum*. III. Quaracchi, 1897. P. 450), а также другая история, написанная францисканцами около 1385 г.; оба источника относятся ко времени одного и того же генерала францисканского ордена, 1304–1313 гг.; в первом говорится, что «Иоанн» был похоронен в соответствии с пышным имперским обычаем в местности, называемой «Святой Иоанн»

и оставил трех сыновей-христиан, двое из которых отступили от истинной веры в напрасной попытке привлечь на свою сторону татарских князей и тем самым унаследовать престол<sup>378</sup>.

Самым вероятным объяснением кажется то, что «Coktoganus» (обычная писцовая ошибка вместо «Toktoganus») на самом деле является Токтой<sup>а</sup>, у которого, по сообщениям некоторых мусульманских источников, было три сына (хотя их имена не соответствуют тем, которые приводит францисканский источник); таким образом, Токта якобы принял крещение и принял имя «Иоанн», а брата этого императора «Cathogonti», также обратившегося в христианство, вероятно, следует отождествлять с «Qoduqai» или «Qoduqan», которого Рашид-ад-дин называет братом или сводным братом Токты (или, допуская сходное смешение *t* и *c* в рукописной передаче, с его сводным братом «Тудекеном») <sup>379</sup>. Сообщается, что «Coktoganus» был похоронен во францисканском пункте в местности, называемой «Святой Иоанн» (*Sancto Johanne*), то есть на том же кладбище, что и «Иоанн», которого позднее перезахоронили, как сказано выше; в одном из рассказов о перезахоронении Иоанна особо отмечается, что его перезахоронили вместе с его (неназванным) братом, чью могилу занял некий «демонический сарацин», и такую же историю рассказывали о могиле «Cathogonti», которого называют братом императора; а три сына неназванного по имени императора-христианина, обратившихся в христианство и упомянутых в письме от 1323 г., написанном францисканцами из Каффы, по-видимому, соответствуют трем сыновьям «Coktoganus».

Более того, в том же письме, где сообщается о некоем императоре, который умер христианином, также описываются события, развернувшиеся в ходе борьбы за престол, которые, по-видимому, отражают события, сопутствовавшие восшествию на престол Узбека. Как сказано выше, у императора-христианина было три сына, при-

---

(*Sancto Johanne*) в трех милях от Сарая и покоемся 35 лет (30, по второму источнику), а затем был перенесен братьями «из-за войн» в сам Сарай. В обоих случаях говорится, что, когда его переносили, обнаружили, что тело цело и не тронут гниением, что вызвало удивление даже у сарацин; второй источник сообщает, что его перезахоронили вместе с братом, «в могиле которого был захоронен демонический сарацин».

<sup>а</sup> А. Б. Малышев отождествляет Коктогана с Кутуганом — сыном Менгу-Тимура, брата Токты-хана, см.: *Малышев А. Б.* Сообщение анонимного минорита о миссионерских пунктах францисканцев в Золотой Орде в XIV в. // *Археология Восточно-Европейской степи. Саратов, 2006. Вып. 4. С. 185.* — Прим. А. Ю.

нявших христианство, двое из которых отреклись от веры «из-за притязаний на императорское достоинство»; тот, кто на самом деле стал императором, убил этих двоих, обвиненных в заговоре против него, и хотя новый император подтвердил привилегии, дарованные францисканцам, они жаловались на препятствия в их деятельности при этом правителе, который, как они пишут, одинаково относился ко «всем сектам и законам» и позволял «неверным» следовать той «секте», к которой принадлежали их родители<sup>380</sup>. В этом рассказе о заговоре против наследника, о гибели членов семьи предыдущего хана, о подтверждении привилегий и о менее благоприятных условиях для францисканцев мы с полным основанием можем усмотреть отголоски событий, сопровождавших восшествие Узбека на престол, в том виде, в каком они описаны в мусульманских источниках, тем самым подкрепляя отождествление «Коктогана» с Токтой. Вряд ли можно сомневаться в том, что император, о воцарении которого говорится в этом письме, имея в виду дату его написания, — не кто иной, как Узбек; и если францисканцы и правда снискали особый статус благодаря их роли в обращении Токты и его семьи, то утрата императорского благоволения, неизбежно последовавшая за воцарением Узбека, вполне могла вызвать повсеместное ухудшение положения францисканцев в Золотой Орде.

В любом случае, полагаю, ислам Узбека и его отношение к прочим конфессиям не нужно рассматривать в рамках избитой теории о «религиозной веротерпимости» монголов, от которой якобы отошел Узбек (и другие монголы, обратившиеся в ислам). Скорее следует говорить не об отказе от «веротерпимости», а о смене одного политического курса другим, причем оба этих курса опирались на социальную основу и религиозные установления<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Хотя, очевидно, что средневековые христианские и мусульманские наблюдатели были враждебно настроены как по отношению друг к другу, так и к азиатскому «язычеству»; тем не менее, они были ближе, чем современные авторы, к пониманию тесной связи между вероисповеданием и социальной принадлежностью; понимали это и средневековые монголы, как показывает известное замечание Вильгельма де Рубрука в отношении Сартака, о котором ходили слухи, что он принял христианство: «Прежде чем нам удалиться от Сартака, Койяк вместе со многими другими писцами двора сказал нам: „Не говорите, что наш господин — христианин, он не христианин, а монгол“, так как название „христианство“ представляется им названием какого-то народа. Они превознеслись до такой великой гордости, что даже если и верят в Христа, тем не менее, не хотят именоваться христианами, желая, чтобы их собственное имя — то есть, имя монголов — превозносилось выше любого другого имени». Полагая, что отказ



Впрочем, нас, прежде всего, интересует не столько подлинное историческое положение ислама при Узбеке, в том числе и по отношению к прочим конфессиям, а скорее, устные рассказы о его мусульманстве.

---

монголов называться христианами, продиктован их надменностью, Вильгельм де Рубрук, вероятно, был ближе к истине, чем большинство ученых-монголистов XX века (взгляды которых на самом деле восходят к Э. Гиббону), которые приписывают монголам XIII века анахронистические представления о религиозной «веротерпимости» (которую превозносят современные исследователи, отождествляя ее с религиозным безразличием); отношение монголов к таким религиям, как христианство и ислам, определялось не «веротерпимостью» или экуменизмом, и уж точно не религиозным равнодушием, а признанием того, что религия — прежде всего дело практики и социальной принадлежности, а не «веры».

## ГЛАВА 3. ИСТОРИЗМ В ЛЕГЕНДЕ ОБ ОБРАЩЕНИИ УЗБЕКА В ИСЛАМ

В. П. КОСТЮКОВ<sup>а</sup>

Свидетельства распространения буддизма в Улусе Джучи значительно более многочисленны и разнообразны, чем принято считать<sup>381</sup>. Они не ограничиваются упоминаниями в источниках *бакши* и *лам*, указаниями на ту исключительную роль, которую должны были играть в аппарате управления уйгуры. Помимо уйгуров золотоордынская племенная номенклатура включала немало других потенциальных приверженцев буддийской веры, приведенных Джучидами из центральноазиатского региона, например, кунгиратов, найманов, киданей, тангутов. На широкое, выходящее за пределы верхних социальных слоев присутствие буддизма в Золотой Орде указывают некоторые тексты «Codex Cumanicus»<sup>б</sup>. Среди погребений, исследованных в кочевнических могильниках и в городских некрополях, встречаются комплексы с характерными признаками буддийской погребальной обрядности. К их числу принадлежат такие встречающиеся в различных комбинациях между собой признаки, как помещение в рот умершему монеты или иной драгоценности, южная ориентировка погребенного, остатки кремации и иные следы огня в могиле. Известны также находки вещей с буддийской символикой. М. Г. Крамаровский,

<sup>а</sup> Первая публикация: *Костюков В. П.* Историзм в легенде об обращении Узбека в ислам // Золотоордынское наследие. Материалы междунаrod. науч. конф. «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды (XIII–XV вв.)». 17 марта 2009 г. Сб. статей. Казань, 2009. Вып. 1. С. 67–80.

<sup>б</sup> М. Моллова нашла следы буддийских влияний в ряде загадок, в так называемом «куманско-немецком глоссарии», а также в религиозных текстах, где, в частности, записаны «восемь буддийских запретов» (*Стоянов В.* Codex Cumanicus: история изучения // Материалы по истории, археологии и этнографии Таврии. Симферополь, 2003. Вып. X. С. 494).

в частности, пишет: «Буддийские символы уже до принятия ламаизма вошли в систему декора монгольских чаш или кубков в азиатских владениях Чингизидов. Наиболее показательна в этом случае — чаша с буддийской надписью, найденная в составеклада с джучидскими серебряными кубками близ с. Чердатское Томской губернии. Внутри чаши, на донце, письмом *брахми* вычеканено начало буддийской формулы „Ом мани падме хум“»<sup>382</sup>. На карте Фра Мауро 1459 г., возможно, зафиксировано местоположение буддийского культового центра, находившегося в непосредственной близости от Сарая<sup>а</sup>. Глубокая укоренелость буддизма в культурном ландшафте Улуса Джучи



Серебряная чаша с буддийской формулой «Ом». Золотая Орда или династия Юань. XIV в. Эрмитаж

<sup>а</sup> На карте возле Сарая изображены два объекта, один из них обозначен как *Sepultura Imperial*, т. е. ханский некрополь, второй — как *Suburgam*. Е. Ю. Гончаров увидел в названии второго объекта монгольское «могилы» и предположил, что здесь отмечено кладбище у с. Лапас Астраханской области (Гончаров Е. Ю. О городище Сарайчик // Восток-Запад: диалог культур Евразии. Проблемы истории и археологии. Казань, 2001. Вып. 2. С. 179–183). Действительно, уже в словаре Махмуда Кашгарского слово *субузган* переведено как «гробница; места захоронений неверных» (Махмуд ал-Кашгари. Диван Лугат ат-Турк. Алматы, 2005. С. 474). Вместе с тем, как известно, *субурган* это, прежде всего, буддийская ступа (в совр. монг. *суврага* — «ступа», «надгробная пирамида»), символизирующая Вселенную и выполняющая функции реликвария, а также мемориального и погребального сооружения. Субурганы являются обязательной принадлежностью не столько буддийских кладбищ, сколько монастырей.

убедительно засвидетельствована в начале XV в. Иоганном Шильтбергером: заключая рассказ о храмах уйгуров в «стране Сибирь», в которых легко узнаются буддийские кумирни, он замечает, что «в Татарии встречается вообще много людей этой веры»<sup>383</sup>.

Ряд летописных сообщений о событиях конца XIII — начала XIV в. позволяет сделать вывод, что в правление хана Токты буддистская община превратилась в наиболее влиятельную в Сарае конфессию. Причина тому — благоприятная для укрепления буддизма внутри- и внешнеполитическая конъюнктура. Начать следует с того, что после смерти Менгу-Тимура в 1282 г. формирование внешней политики государства перешло в руки крупнейших улусных владетелей — Коници (Куинджи) и Ногая. Новый курс предусматривал восстановление единства империи<sup>a</sup>, но при этом Коници и Ногай, похоже, руководствовались, в первую очередь, личными интересами. Первый, будучи наследственным главой Кок-Орды, стремился возродить ее изначальный статус. Этот статус трудно определить в привычных категориях — как широкую автономию или *de facto* независимость от Улуса Джучи. Более важно, что выделение в составе Улуса Джучи крупного владения Орду, соседствующего с доменом Великих ханов, давало последним дополнительный рычаг воздействия на Бату и его преемников. Орду, обойденный при назначении главы Улуса Джучи, и его потомки при известных обстоятельствах могли претендовать на главенство в Улусе Джучи или на полное обособление от него и прямое подчинение каану, а имперский центр был готов такие претензии поддерживать<sup>384</sup>. Подобные же устремления к обособлению и его легитимации проявлял и Ногай, многолетними трудами существенно расширивший и укрепивший свой улус и, несомненно, тяготившийся зависимостью от Батуидов. Но указанных целей Коници и Ногай могли достичь только с согласия и при поддержке Великого хана, поэтому должны были выступать как активные сторонники признания главенства Хубилая и примирения с Ильханами. Сразу следует сказать, что результаты их усилий (во многом из-за противодействия Хайду) оказались весьма скромными, тем не менее, сепаратистские, с точки зрения золотоордынской государственности, маневры Коници и Ногая в источниках зафиксированы с достаточной наглядностью.

<sup>a</sup> «Когда умер внук Джучи Менгу-Тимур, и на его место посадили Туда-Менгу, Ногай, Куинджи и Туда-Менгу, посоветовавшись, послали к каану Нумугана и доложили: „Мы покоряемся, и все явимся на курилтай“» (*Рашид-ад-дин*. Т. II. С. 171).

Учитывая, что монголы юаньского Китая и хулагуидского Ирана в религиозной сфере отдавали предпочтение буддизму<sup>а</sup>, было бы удивительно, если бы джучидские сторонники возрождения целостности империи не попытались использовать для налаживания и укрепления связей с Толуидами конфессиональный ресурс. Деятельность Коници в этом направлении в источниках не отразилась, но как отмечено выше, еще в начале XV в. исповедание буддизма оставалось одной из достопримечательностей восточной части Улуса Джучи. Ногай, политик исключительно расчетливый и прагматичный, вероятно, принял ислам в правление Берке (в 1270 г. он извещал об этом султана Байбарса). Однако в 1287 г., надо полагать, с его одобрения, если не по его инициативе, от власти был отрешен мусульманин Тудаменгу, а в 1288 г. послы Ногая доставили Аргуну в качестве дара *шариль* — буддийскую святыню столь ценную и высокочтимую, что «Аргун-хан вышел навстречу, его осыпали деньгами, ликовали и несколько дней предавались пиршествам и увеселениям» (*Рашид-ад-дин*. Т. II. С. 117–118). В 1291 г. Ногай пошел еще дальше: «вручил царство» буддисту Токте<sup>б</sup>, а некоторое время спустя почел за благо породниться с семейством воспитателя Токты, Салджидая. Многие хлопоты во славу буддизма и единства империи должны были поднять рейтинг Ногая в общеимперском масштабе, но к несчастью для его планов в 1294 г. умер Хубилай. Смерть Хубилая незамедлительно сказалась на положении буддизма, позволив Газану, захватившему в 1295 г. власть в Ильханате, безнаказанно отвергнуть буддизм ради ислама и обязать единоверцев последовать его примеру.

В новой ситуации Ногай, политическое будущее которого во многом определялось прямыми контактами с Ильханатом, переориентировался и попытался оттеснить от престола чрезмерно усилившуюся партию буддистов. Нежелание Токты выполнить ультиматив-

<sup>а</sup> В юаньском Китае с начала 80-х годов XIII в. буддизм превратился, по существу, в государственную религию. В Ильханате большинство монголов тоже отдавали предпочтение тибетскому ламаизму, а в правящем роде принадлежность буддийской конфессии была, можно сказать, правилом. Буддистами были Хулагу, Абага, Аргун, Гейхату, Байду; по выражению Рашид-ад-дина, «великим искусником на поприще бахшиев» был воспитан Газан.

<sup>б</sup> Согласно характеристике, данной Токте ал-Бирзали, «он был неверным, [державшимся] религии поклонения идолам, любил Уйгуров, т. е. лам и волшебников, и оказывал им большой почет. Он был правосуден и расположен к людям добра всякого вероисповедания, но более других уважал мусульман» (Сборник материалов относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. СПб., 1884. С. 172).

ные требования Ногаю и выдать на расправу Салджидаю перевело конфликт в военную плоскость. Хотя Ногаю удалось создать против Токты широкую коалицию (в частности, среди его союзников были некоторые огланы из рода Ордуидов), он все же потерпел поражение. Любопытно, что Газан, у которого Ногай искал поддержки<sup>а</sup>, отказался вмешиваться в джучидскую усобицу, но фактически поддержал Токту, демонстративно откочевав на зимовку в район Багдада. Но в сентябре 1300 г. Газан, выступив из Тебриза в поход на Сирию, очевидно, получил известие о поражении и смерти Ногаю и, не будучи уверенным в миролюбии Токты, приказал эмиру Нурин-аге вернуться и расположиться в Арране (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 186).

Юаньский император Олджайту-Тимур, судя по записи в «Юань ши» от 1301 г., был на стороне утвержденного им правителя Улуса Джучи, т. е. Токты, и оказал ему материальную помощь. «[Период правления] Да-дэ, 5-й год, 2-й месяц [1301 г.] ...предоставить Токте 10 000 коней» (Юань ши, гл. 21)<sup>385</sup>. По всей видимости, Олджайту-Тимур обещал Токте решить давнюю проблему в отношениях между Джучидами и Толуидами, о чем свидетельствует необыкновенно пышное посольство, направленное в 702 г.х. (26.08.1302 — 14.08.1303) Токтой к Газану. Несмотря на то, что Токте не удалось добиться от Газана признания прав Джучидов на Арран и Азербайджан<sup>386</sup>, он воздержался от применения силы<sup>б</sup> и, уж тем более, не отказался от подчинения Ханбалыку. Токта, по меньшей мере, дважды оказывал имперскому правительству военную поддержку в его борьбе с непокорными Угэдэидами и Чагатаидами. В 702 г.х. послы Баяна к Газану сообщали: «Положение же таково: мы в этом году выступаем войной против Чапара и Дувы; Токта с нами в союзе и согласии и посылает войско, он уже послал два тумана на соединение с войском каана в Дерсу» (*Рашид-ад-дин*. Т. II. С. 68). Информатор ал-'Умари

<sup>а</sup> «Когда между ним [Нокаем] и Токтаем наступили раздор и война, он посылал постоянно к государю ислама [Газан-хану], ...умоляя [его] о помощи и хотел стать зависимым от его высочайшей особы» (*Рашид-ад-дин*. Т. II. С. 86).

<sup>б</sup> По словам Вассафа, «когда Токтай сделался наследником царства Менгу-Тимура, то, путем неоднократного приезда послов и частых сношений, [снова] был открыт путь торговцам и ортакам и изготовлены средства для безопасности и спокойствия странствующих» (Сборник материалов, 1941. Т. II. С. 82). Впрочем, как свидетельствует ал-Макризи, это не мешало Тоете побуждать султана ан-Насира к скоординированным нападениям на Ильханат. С такими предложениями послы Токты приезжали в Египет в 1304 и 1306 гг. (Сборник материалов, 1884. Т. I. С. 436).

Шейх Ала-ад-дин, отвечая на вопрос о численности золотоордынских ратей, в качестве примера привел эпизод из царствования Токты: «...однажды, когда против него (хана Кипчакского) и против Великого Кана восстал Исенбога, султан Мавераннахра, одержал верх и разбойничал, говоря: „я имею больше прав на царство, чем они оба“, грабил путешественников и отказался от повиновения Кану, то Кан написал Токте, чтобы он сразился с ним. Он (Токта) отрядил против него из каждого десятка (людей) по одному человеку и число отряженных дошло до 250 000. ...Он (Токта) напал на Исенбогу, разбил его и одержал над ним блистательную победу, а затем вернулся торжествующим и победителем» (*Сборник материалов*, 1884. Т. I. С. 240).

Единство империи формально было восстановлено после смерти Газана. Летом 1305 г. ильхан Улджэйтү извещал короля Франции о долгожданном примирении Чингизидов: «(Мы) потомки Чингизхана, в течение сорока пяти лет вплоть до настоящего времени потворствовали взаимным обвинениям, но теперь, покровительствуемые Небом, все мы, старшие и младшие братья, достигли взаимного согласия и от страны Китай, где солнце встает из-за пределов мира, мы объединили наши страны и связали их почтовыми станциями»<sup>387</sup>. Для реального примирения между Джучидами и Толуидами были необходимы политические компромиссы и желательно религиозное согласие. В связи с возможными территориальными уступками Джучидам можно было бы поставить перенос Улджэйтү своей столицы из Тебриза вглубь Ильханата — в Султаню, строительство которой было начато еще Аргуном. Что касается религиозного согласия, то следует обратить внимание на засвидетельствованную источниками попытку вернуть ильхана Улджэйтү в лоно буддизма<sup>388</sup>. Учитывая радикальный характер религиозной реформы, проведенной Газаном, следует предположить, что эта попытка осуществлялась не «оставшимися» в Ильханате буддийскими священниками, а миссионерами, прибывшими с имперским посольством.

Исповедание Токтой буддизма, даже в условиях политики веротерпимости, которой он, по-видимому, следовал, должно было повысить роль буддистов при дворе хана, а его тесные связи с Ханбалыком, несомненно, превратили буддийскую общину в силу, способную оказывать существенное влияние на государственные дела. После смерти Токты находившиеся под его покровительством и поддерживавшие его буддисты, по-видимому, сделали попытку сохранить господствующее

положение. Она отразилась в записанной Утемиш-хаджи легенде о захвате власти аталыком покойного хана Баджир Ток-Бугой. Баджир Ток-Буга происходил из «омака уйгур», который Утемиш-хаджи характеризует как «эль с многочисленными [и] сильными родами [и] племенами». Воспользовавшись отсутствием у Токты прямого наследника, Баджир Ток-Буга провозгласил себя ханом и «подчинил себе весь народ», однако эмиры Исатай и Алатай не поддержали столь возмутительное нарушение порядка престолонаследия, убили узурпатора и возвели на трон Узбека (*Утемиш-хаджи*, с. 103–104). Термины «уйгур» и «аталык» в этом контексте, как представляется, с достаточной определенностью указывают на принадлежность Баджир Ток-Буги к буддистской конфессии.

В. П. Юдин, комментируя сомнения Утемиш-хаджи относительно личности Баджир Ток-Буги, замечает, что «этноним» *нутин* применительно к Баджир Ток-Буге «может быть искаженным написанием буддийского термина *тойын/тойун* 'буддийский монах'»<sup>389</sup>. Любопытно, что в «Юань ши» в списке правителей Улуса Джучи после имен *Tu-l'i* и *Kuan-sa*, в которых Е. Бретшнейдер и Г. Ховорс с достаточным основанием видели Токту и Коничи, следует имя *Во-хи* с титулом *ta wang* (великий князь), а уже за этим последним — имя Узбека (*Yue-dsi-bie*) с тем же титулом *ta wang*<sup>390</sup>. Упоминание *Во-хи* в «Юань ши» означает, что Буянту официально признал его главою Улуса Джучи. В качестве наиболее вероятного кандидата на роль преемника Токты резонно предполагать одного из его сыновей. Согласно персидским источникам у Токты было три сына: Ябарыш, Иксар, Тугел-Бука (*Рашид-ад-дин*. Т. II. С. 73); Тукал-Бука, Балущ, Илсар<sup>391</sup>. В арабских источниках упоминаются два сына Токты: Тулукбуга и Илбасар (вар: Букул-буга и Ирбысар; Менгли-буга и Ильбасар) (Сборник материалов, 1884. Т. I. С. 117, 161, 384). Те же арабские источники сообщают, что Илбасар, якобы являвшийся наследником престола, умер прежде своего отца (Сборник материалов, 1884. Т. I. С. 123, 162, 172, 384). Однако в «Истории Шейх-Увейса» сообщается, что Илбасар (Илбасмыш) погиб после смерти Токты, став жертвой заговора Узбека и эмира Кутлуг-Тимура: «В Дешт-и Кипчаке в том же году (703 г.х. / 15.VIII.1303 — 3.VIII.1304) скончался Токтай. У него был сын по имени Ильбасмыш и старший эмир Кадак, который желал после Газана (чит.: Токтая) посадить на престол Ильбасмыша. Узбек, сын Туличи, в Хорезме сговорился с Кутлуг-Тимуром; под предлогом выражения своей скорби [о смерти] государя они отпра-



вились в орду и в это время [аудиенции] Узбек вонзил нож в Ильбасмыша, а Кутлуг-Тимур ударил ножом Кадака, и они обоих убили» (*Сборник материалов*, 1941. Т. II. С. 100). О том, что Узбек занял престол вопреки завещанию Токты, пишет также ал-Бирзали: «Был у него [Тохты — В. К.] сын, красивее которого [никто] не видал; он был привержен к исламу, любил слушать чтение Корана великого, хотя и не понимал его, и предполагал, когда сделается царем [этой] страны, не оставит в царстве своем никакой другой религии, кроме мусульманской. Но он умер [уже] при жизни отца, оставив сына. Когда он умер, то отец его (Токтай) назначил наследником [престола] сына упомянутого сына своего, однако же ему не привелось повелевать, так как после него (Токтая) царством овладел сын брата его, Узбек-хан» (*Сборник материалов*, 1941. Т. II. С. 174). Рассказ автора «Истории Шейх-Увейса», несомненно, является реальной событийной основой, которая препарирована легендой, переданной Утемиш-хаджи. Цель легенды очевидна — оправдать захват власти Узбеком. Но если Ильбасмыш, назначенный Токтой наследником престола, действительно, умер раньше отца, резонно предположить, что в «Чингис-наме» под именем уйгура Баджир Ток-Буги выведен другой сын Токты — Тукал-Бука (Тукул-буга). В. П. Юдин допускал, что формант *баджир/бачкыр* в имени Ток-Буги может означать его принадлежность к племени башкир<sup>392</sup>, но, имея в виду весьма вероятное буддийское вероисповедание Ток-Буги (Тукал-Буки, Тукул-Буги), можно предложить другу версию: *баджир/бачкыр* = *бахши*.

Рассказ Утемиш-хаджи о Баджир Ток-Буге в известной степени коррелирует с известиями арабских источников о преследовании Узбеком буддистов. Как рассказывает ал-Бирзали, «...после него (Токтая) царством овладел сын брата его, Узбекхан. ...Он умертвил нескольких эмиров и вельмож, умертвил большое количество Уйгуров, т. е. лам и волшебников, и провозгласил исповедание ислама» (*Сборник материалов*, 1884. Т. I. С. 174).

Д. ДеВииз, рассматривая этот сюжет в своей фундаментальной монографии, посвященной исламизации Золотой Орды и концентрирующейся, в основном, на анализе повествования Утемиш-хаджи, высказался в том смысле, что причисление Баджир Ток-Буги к клану уйгуров (и тем самым — к буддийской общине) в эпической традиции, воспроизведенной Утемиш-хаджи, преследовало цель продемонстрировать законность перехода власти к Узбеку, оспариваемую большинством других источников, и представить его воцарение

оправданным как с точки зрения чингисизма, так и с точки зрения ислама<sup>393</sup>. Иными словами, по мнению Д. ДеВииза, Баджир Ток-Буга олицетворяет группу эмиров, выступивших против узурпации трона Узбеком, и этой персонифицированной оппозиции Узбека творцы легенды приписали преступное намерение захватить трон, а для полноты отрицательной характеристики назначенного в злодеи персонажа — еще и исповедание враждебной исламу религии. Здесь Д. ДеВииз следует строго выдерживаемой им линии, обязывающей исследователя, имеющего дело с «генеалогическими, легендарными и мифологическими описаниями», категорически воздерживаться от любых попыток реконструировать реальные события и персонажи, действовавшие при исламизации Золотой Орды; согласно такому подходу, первоочередная задача исследователя состоит в том, чтобы постараться уловить специфический *нарративный* замысел повествования и решительно избегать западни самонадеянных поисков «исторического факта»<sup>394</sup>.

Восприятие рассказа Утемиш-хаджи об обращении Узбека в ислам как сугубо символического, исполненного скрытыми смыслами текста позволяет Д. ДеВиизу максимально раздвинуть границы исследования и органично вписать в него весь космос центральноазиатских, тюркских, исламских ритуалов, легенд и мифов. Вместе с тем, такой подход, вольно или невольно, склоняет исследователя к тому, чтобы оставить без надлежащего внимания те элементы повествования, которые, как представляется, отчетливо сигнализируют о затруднительности сведения его содержания к конфликту между шаманизмом и исламом. На мой взгляд, в рассказе есть, по меньшей мере, два стержневых пункта, убедительное объяснение которым можно найти только в сфере буддийской культуры.

Легенду о причине принятия ислама ханом Узбеком Утемиш-хаджи излагает так:

1. Четыре мусульманских святых получают божественное откровение, обязывающее их пойти к Узбеку и призвать его к исламу. «И по велению Аллаха Всевышнего пришли они к двери [ставки] Узбек-хана, сели за внешней чертой его куреня и стали творить молитву».

2. Ближайшее окружение Узбека составляют некие колдуны и жрецы, авторитет которых держится на способности демонстрировать поразительные чудеса. «Показывали хану неверные колдуны и неверные жрецы такое чудо. Приносили они с собой на маджлис к [Узбек-] хану [мед] в жбане и устанавливали [его]. Прилаживали

затем к жбану] змеевик и подготавливали чаши. Мед сам скапливался в змеевике и сцеживался в чашу, и чаша сама двигалась к тому человеку. Колдунов этих и жрецов своих почитал хан за своих шейхов, сажал [их] рядом с собой и воздавал [им] большой почет и уважение».

3. Приход мусульманских святых нарушает обычное течение пира. «...[Узбек-] хан как обычно устроил маджлис. Пришли вместе [с ним и] шейхи его и все расселись. Как [и] ежедневно, принесли они с собой мед в сосуде. Принесли они [также] и установили змеевик и чашу. Прошло порядочно времени, но мед ни скапливался как обычно в змеевике, ни сцеживался в чашу».

4. Узбек выясняет причину неудачи и приказывает привести ее виновников. Святые сообщают Узбеку, что пришли для того, чтобы обратить его в ислам.

5. Шейхи требуют убить мусульманских проповедников, но Узбек отказывает им в этом и предлагает устроить диспут: «С какой бы стати убивать [мне их]?! Я — государь! Нет никакого мне дела до любого из вас. Буду с теми из вас я, чья вера правая. Если вера у них неправая, то почему же дело ваше сегодня сорвалось [и мед ваш] не стал перегоняться?! Устройте же спор. Тому из вас подчинюсь я, чья вера окажется правой».

6. Словопрения не дают никому преимущества, и противники договариваются устроить испытание огнем: «[И] затеяли спор друг с другом эти два общества. Долго галдели и ссорились они. Наконец порешили на том, что следует им выкопать два танура, раскалить каждый из них, [спалив] десять арб саксаула, войти в один танур кому-то из колдунов, в другой — одному из этих [святых], и быть правой вере того, кто не сгорит и выйдет [целым и невредимым]. Наутро выкопали два громадных танура и раскалили [их], собрав на дрова саксаул. Один предназначили для колдунов, другой — для мусульман».

7. Со стороны мусульман на испытание огнем вызывается Баба Туклас: «Святые эти почтительно уступали друг другу: „Кто же из нас войдет [в танур]?“ Одного из них звали Баба Тукласом: тело у него сплошь было заросшим волосами. Сказал он: „Мне позвольте, я войду, [а] вы радейте обо мне“».

8. Баба Туклас надевает кольчугу и входит в раскаленный танур; над тануром вешают баранью тушу, а его устье плотно закрывают.

9. Представитель неверных жрецов, приневоленный коллегами войти в танур, тут же сгорает, а из танура, в котором находился Баба Туклас, слышатся его молитвы.

10. Когда попевает баранья туша, танур Баба Тукласа открывают и святой выходит из него невредимым, более того — упрекает товарищей за поспешность, ибо он не успел еще совершить все молитвы.

11. Пораженные происшедшим зрители изгоняют колдунов и обращаются в ислам: «Как увидели это все люди с ханом во главе, так вцепились тут же в подола шейхов и стали [все] мусульманами» (*Утемиш-хаджи*, с. 105–107).

Первое, что должно быть рассмотрено в заявленном выше аспекте, это чудеса, посредством которых «неверные колдуны и неверные жрецы» добились уважения со стороны Узбека и поддерживали авторитет своей религии. Собственно, Утемиш-хаджи говорит о двух чудесах. Одно из них — некая процедура возгонки меда — прописано недостаточно ясно, тем не менее, можно заключить, что речь, по-видимому, идет об использовании некоего механизма, подающего напитки в пиршественный зал. Подобное приспособление, изготовленное для Мунке парижским мастером Вильгельмом Буше, описано Вильгельмом де Рубруком. Оно представляло собой серебряный фонтан, посредством которого по четырем трубам подавались напитки: «из одной из этих труб лилось вино, из другой каракосмос, из третьей *бал*, то есть напиток из меду, из четвертой — рисовое вино, именуемое *террацина*»<sup>395</sup>. По всей видимости, такого рода пиршественная машинерия, с помощью которой подавались к столу напитки, была популярной при дворах многих монгольских монархов. Брат Одорик де Порденоне описывает внутренние покои великого хана Есун-Темура (1324–1328): «Дворец же его, в котором стоит его трон, очень велик и красив, и пол его приподнят на величину двух двойных шагов. Во внутренней части дворца двадцать четыре золотых колонны. Все стены покрыты красной кожей, о которой говорят, что она самая лучшая из всех, что можно сегодня найти в мире. В центре же дворца стоит большой сосуд, высотой более чем два двойных шага, полностью выполненный из цельного куска драгоценного камня, называемого *мердикес*. Он весь взят в золото, а в каждом углу от него находится золотая змея со страшно разинутой пастью. Эта чаша увешана сетью из крупных жемчужин и каждая сеточка около пяди в величину. В эту чашу напиток попадает по трубе, которая имеется здесь же в царском дворе.

Рядом с этой чашей стоит множество золотых сосудов, из которых пьют все желающие» (*Одорик де Порденоне. XXVI. 3*)<sup>396</sup>.

Хотелось бы обратить внимание, что Утемиш-хаджи говорит именно о медовом напитке, в то время как Д. ДеВииз прилагает немало сил к тому, чтобы сосредоточить обсуждение на роли кумыса в культуре центральноазиатских народов и различных сторонах кумысных церемоний. Кумысная тема в исследовании Д. ДеВииза появляется, во-первых, благодаря убеждению исследователя, что с кумысом на пирах Узбека не мог конкурировать никакой другой напиток, во-вторых, благодаря трактовке термина *chorghatī* (*жорғаты*) как *kumiss vessel*, т. е. сосуд для дистилляции кумыса<sup>397</sup>. С первой позицией можно не спорить, вопрос заключается в том, какое она имеет отношение к рассказу, в котором о кумысе нет ни слова. Равно сомнительна правомерность предлагаемого Д. ДеВиизом толкования термина *chorghatī*. То обстоятельство, что слово *chorgha* (*chorgho*), передававшее у восточных тюрков и монголов понятие «труба», чаще всего означало аппарат для дистилляции молочных хмельных напитков, не является достаточным основанием для того, чтобы понимать его в столь узком смысле, тем более, что в тексте говорится только о меде и его возгонке. В. П. Юдин перевел *chorghatī* (*жорғаты*) как *змеевик*. Д. ДеВииз может быть и прав, указывая, что в этом значении слово *chorghatī* нигде не встречается, но перевод В. П. Юдина предназначался для русскоязычного читателя, и замена семантически широкого «труба, трубка» более узким «змеевик» вполне оправдана. Между тем, известно, что при дворе Узбека предпочтение отдавалось медовым напиткам. Об этом прямо говорит Ибн Баттута: «большою частью они пьют медовое вино»<sup>398</sup>; о склонности Узбека и его окружения к медовым напиткам можно судить также по тому, что среди подарков, доставленных ему Мариньолли, упоминается *cytiacam*<sup>399</sup>. Г. Юл указывает на определение этого термина в пражском издании (1774 г.) отчета Мариньолли — *liquorem causticum*, и соглашается, что *cytiacam*, действительно, означает «something strong and sweet», и переводит его как «strong liquor»<sup>400</sup>.

Таким образом, «колдуны» Узбека угощали своего патрона хмельным напитком из меда, сбраживание которого и доведение до необходимой кондиции совершалось непосредственно в ставке хана. В какой степени этот процесс воспринимался Узбеком как чудо, не известно. Настоящим чудом, конечно же, являлось то, что сосуды, наполнившись напитком, по воле «колдунов» сами двигались к пирующим.

Эта деталь совершенно отсутствует в переводе Д. ДеВииза<sup>401</sup> и он ее не анализирует, но в примечаниях к своему переводу признает предпочтительность перевода В. П. Юдина, который лучше обоснован грамматически, подтверждается исчерпывающе ясным изложением в соответствующем фрагменте повествования ал-Кирими<sup>402</sup> и, кроме того, находит предельно точные аналогии в рассказах о празднествах, устраиваемых юаньскими императорами.

Марко Поло упоминает это чудо дважды. Умение заставить сосуды летать он особо выделяет среди многочисленных колдовских талантов буддистов — тибетских и кашмирских бахши, служивших у Хубилая: «Бахши эти, о которых вам рассказывал, по правде, знают множество заговоров и творят вот какие великие чудеса: сидит великий хан в своем главном покое, за столом; стол тот повыше осьми локтей, а чаши расставлены в покое, по полу, шагах в десяти от стола; разливают по ним вино, молоко и другие хорошие питья. По наговорам да по колдовству этих ловких знахарей-бахши полные чаши сами собою поднимаются с полу, где они стояли, и несутся к великому хану, и никто к тем чашам не притрагивался. Десять тысяч людей видели это; истинная то правда, без всякой лжи (Марко Поло, с. 97)<sup>403</sup>. Сам Хубилай, отвечая на вопрос Николая и Матвея Поло, почему он не принимает христианскую веру, если верить Марко Поло, оценивал это чудо как наиболее наглядное выражение силы своего буддистского окружения: «...Вы видите, христиане здешние невежды, ничего не делают и ничего не могут сделать, а язычники делают все, что пожелают; сижу я за столом и чаши подступают полные вина и других напитков ко мне из середины покоя, сами собою, и никто к ним не притрагивался и я пью из них. Дурную погоду они прогоняют, куда захотят, творят много чудес, о чем они пожелают. ...Эти язычники, творящие чудеса своим знанием и искусством, легко могут меня умертвить» (Марко Поло, с. 281).

Спустя три десятилетия после Марко Поло брат Одорик де Порденоне наблюдал при дворе великого хана те же самые демонстрации колдовского искусства, правда, не выражая особого восхищения и называя исполнителей просто шутами: «Затем гистрионы (вар.: лицедеи, актеры) заставляют золотые сосуды, полные благородного вина, лететь по воздуху. Таким образом посылают они сосуды всем, кто хочет испить вина» (Одорик де Порденоне. XXX. 1)<sup>404</sup>. Г. Юл, сопроводивший рассказ Марко Поло об удивительных способностях бахши обширным комментарием, приходит к выводу, что все такого

рода сведения из центральноазиатского региона следует связывать с тибетским ламаизмом, намного превосходившим не только любую другую религию, но и любое другое ответвление буддизма в страсти к магии, волшебству и красочным мистериям<sup>405</sup>. Действительно, в описаниях средневековых авторов буддийские священники неизменно характеризуются, прежде всего, как непревзойденные специалисты в демонстрации разного рода чудес. В сообщении армянского историка Киракоса Гандзакеци речь идет о монахах, поклонявшихся будде Шакьямуни и Майтрее (грядущий будда, Учитель Мира) в летней ставке Хулагу: «И еще построил [Хулагу] обиталища для огромных идолов, собрав там всяких мастеров: и по камню, и по дереву, и художников. Есть [у них] племя одно, называемое тоинами. Эти [тоины] — волхвы и колдуны, они своим колдовским искусством заставляют говорить лошадей и верблюдов, мертвых и войлочные изображения. Все они — жрецы, бреют волосы на голове и бороды, носят на груди желтые фелоны и поклоняются всему, а паче всего — Шакмонии и Мадриду. Они обманывали его (Хулагу), обещая ему бессмертие, и он жил, двигался и на коня садился под их диктовку, целиком отдав себя на их волю» (*Киракос Гандзакеци*, с. 237–238). Доминиканец Риколдо де Монте-Кроче, странствовавший по владениям ильхана Газана, сообщает, что бахши пользуются особым почтением у монголов, а их глава способен к левитации<sup>406</sup>.

Трюки с наполнением и левитацией сосудов, судя по многим свидетельствам, оставались своеобразной визитной карточкой тибетских лам вплоть до новейшего времени. Г. Юл указывает, в частности, на сообщение путешественника П. Б. Шоу, который, делясь своими впечатлениями от поездки в Кашгар и Лахор, пишет, что слышал о настоятеле одного буддистского монастыря рассказы, заставляющие вспомнить о Марко Поло и Хубилае: он владел секретом удивительного трюка с бокалами и блюдами, поднимающимися и летящими по воздуху прямо ему в руки. Другой автор, упоминаемый Г. Юлом, иезуит Делрио, жалуется на то, что его паства позволяет развлекать

<sup>4</sup> «Et sciendum, quod Tartari quosdam homines super omnes de mundo honorant: boxitas, scilicet quosdam pontifices ydolorum. Et sunt indiani homines, valde sapientes et bene ordinati et valde graues in moribus. Hii communiter sciunt artes magicas, et innituntur consilio et auxilio demonum, et ostendunt multa prestigia, et predicunt quedam futura. Nam et vnus maior inter eos dicebatur volare, sed secundum veritatem repertum est, quod non volauit, sed ambulabat iuxta terram et eam non tangebatur, et quando videbatur sedere, nulla re solida sustentabatur» (*Ricoldus de Monte Crucis*. Cap. X).

себя дьявольскими фокусами вроде перемещения железных предметов, серебряных кубков и другой тяжелой утвари с одного конца стола на другой без магнита или любого другого видимого приспособления<sup>407</sup>. В рассказе лазаритского миссионера Э. Р. Гюка о бесовских способностях монгольских лам упоминаются вазы, таинственным образом спонтанно наполняющиеся водой. «Вскрытие живота принадлежит к знаменитейшим *сиэ-фа* или „пагубным средствам“ лам; другие, подобные же, не так знамениты и любимы и не совершаются так торжественно. Некоторые ламы, например, лижут раскаленное железо, вырезают себе раны, от которых в ту же секунду не остается и следа. При всех таких фокусах совершаются молитвы. Мы знавали одного, о котором все уверяли, что он в состоянии, помощью одной только известной молитвы, наполнить водою порожнюю посуду. В нашем присутствии он этого ни за что не хотел сделать, потому что мы другой веры и его фокус мог бы или не удался, или даже иметь для него дурные последствия. Но однажды он нам проговорил молитву своего *сиэ-фа*. Она коротка и содержание ее было — призывание сатаны и его помощи. „Я тебя знаю и ты знаешь меня. Сделай же, что я тебя прошу, старый приятель. Принеси воды и наполни ею посуду. Что значит твоей силе наполнить один сосуд водой? Я знаю, тебе дорого надо заплатить за каждую услугу; но я согласен, исполни лишь мое желание. После мы с тобой рассчитаемся и в известный день ты возьмешь, что тебе нужно“»<sup>408</sup>.

Другой темой легенды о переходе Узбека в ислам, в анализе которой, на мой взгляд, нельзя обойтись без обращения к буддийскому универсуму, является состязание, демонстрирующее абсолютное превосходство Баба Тукласа и его веры над колдунами Узбека. Д. ДеВииз рассматривает испытание огнем в танурах со всевозможных сторон и находит в нем символику шаманской инициации, обретения шаманского костюма, жертвоприношения, смерти и последующего воскрешения, шаманского путешествия, и многие другие мотивы и ассоциации, вплоть до легитимации Баба Тукласа как героя и предка, «выковывания нации» и сатирических намеков на принадлежность Чингиз-хана к клану безбожных кузнецов. Единственное, что остается без ответа, это вопрос о причине появления в рассказе Утемиш-хаджи именно танура. Как показывают материалы, собранные Д. ДеВиизом, эта деталь повествования Утемиш-хаджи не имеет аналогов и прототипов ни в центральноазиатской, ни в исламской нарративной традиции. Но она присутствует в сравнительно поздних вариантах



легенды о принятии Узбеком ислама, восходящих либо непосредственно к сочинению Утемиш-хаджи, либо к параллельному источнику, причем сопровождается информацией, проливающей свет на смысл включения в ткань легенды огненной печи — танура.

В персидском агиографическом сочинении XVII в. *Ziyā' al-qulūb* есть история об обращении в ислам калмаков, представляющая собой адаптированный рассказ Утемиш-хаджи. Ее герой — накшбандийский шейх Ходжа Ишаг. К поклонявшимся огню калмакам он послал четырех учеников. Миссионеры прибыли к неверным, когда те совершали церемонию поклонения. В ответ на предложение перейти в истинную веру калмаки бросили миссионеров в огонь, издевательски приговаривая, что, если учение мусульман верно, то они, конечно же, останутся невредимы. В этот момент прибыл наставник миссионеров, громко вознося молитву и прося бога ниспослать ветер. Поднявшийся ветер раздул огонь такой силы, что многие калмаки сгорели, между тем как у миссионеров лишь пожелтели края одежды. Оставшиеся в живых около тысячи семей калмаков стали мусульманами<sup>409</sup>.

В изложении ал-Кирими, противники Баба Тукласа тоже были огнепоклонниками, а форму испытания выбрал сам Узбек, объясняя свой выбор тем, что «нет ничего сильнее огня, и поэтому мы поклоняемся ему»<sup>410</sup>. В финале истории у ал-Кирими есть еще одно важное дополнение: поскольку Баба Туклас не успел закончить свои молитвы, «некоторых племен из числа этих монгольских и татарских народов не коснулась благодать ислама; и действительно, группа из числа татар, которую они называют калмаками и под которыми надо понимать торгоутов, осталась не принявшей ислам»<sup>411</sup>. Но торгоуты исповедовали буддизм, и, следовательно, ал-Кирими не видел никаких препятствий для отождествления веры Узбека и его шейхов с верой торгоутов. Как и в легенде о Ходжа Ишаге, огонь является объектом поклонения калмаков, и ученики Ходжа Ишага, точно так же, как и Баба Туклас, вынуждены, так сказать, играть на поле противника, подвергая себя страшной опасности, ибо сожжение для мусульманина означает безвозвратную утрату души<sup>412</sup>.

Д. ДеВииз видит в этих акцентированных указаниях на поклонение «неверных» огню лишь смутное отражение центральноазиатской религиозной практики того времени<sup>413</sup>; на мой взгляд, здесь можно уверенно предполагать буддийскую обрядность. Буддизм, утверждаясь среди центральноазиатских кочевников, не только легко усвоил и освятил своим авторитетом традиционные для кочевых культур

формы огненных ритуалов, но и внес новые — от камерных, типа *hoto* (кормление божеств посредством огня), до масштабных, к коим, помимо прочих<sup>а</sup>, следует отнести и детально регламентированные процедуры кремации тел умерших. Ниже я попытаюсь показать, что тануры в рассказе Утемиш-хаджи, по всей видимости, являются элементом буддистского погребального ритуала.

Несмотря на то, что буддизм допускал разные способы погребения, и это многообразие обычно реализовалось во всем его ареале, главным среди них всегда оставалось трупосожжение (а если не главным, то наиболее почетным, уступая в этом отношении только сохранению бальзамированного трупа), и, как справедливо указывают исследователи, распространение кремации в Азии всегда шло вместе с распространением буддистской культуры<sup>414</sup>. Не столь однозначна ситуация в степной зоне, где у некоторых кочевых племен в домонгольский период регистрируется автохтонная традиция кремации, однако можно с уверенностью утверждать, что доля этих племен в составе степного населения монгольского времени, а равно и их культурное влияние были ничтожными. Средневековые наблюдатели на всем пространстве Монгольской империи отмечают кремацию умерших как одну из наиболее примечательных особенностей культуры идолопоклонников-буддистов. Вильгельм де Рубрук: «Они (уйгуры — В. К.) сжигают своих умерших по старинному обряду и сохраняют прах на вершине пирамиды»<sup>415</sup>. Винсент де Бове: «Есть также и другие, однако весьма жестокие татары, 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»<sup>416</sup>. Марко Поло: «Тела мертвых идолопоклонников повсюду сжигают» (Марко Поло, с. 80). Киракос Гандзакети: «А когда кто-либо из них умирал или если убивали кого, то, бывало, много дней подряд возили [его труп] с собой... 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]» (Киракос

<sup>а</sup> «Идолам своим [бакши — В. К.] устраивают большие празднества, с великим пением и с великим, никогда не виданным освещением. ...Много у них больших идолов, а иной раз огню поклоняются» (Марко Поло, с. 97).

Гандзакеци, с. 173). Магистр ордена тамплиеров во Франции Понс де Обон в письме Людовику IX: «И если кто-либо из них умирает, то его сожигают»<sup>417</sup>. Марко Поло в рассказе о войне между Берке и Хулагу: «...когда утро настало, приказывает Алау, чтобы все тела, свои и вражеские, были сожжены; и тотчас же его веление исполняется» (Марко Поло, с. 232).

К сожалению, это исключительно краткие сообщения, не содержащие информации о технологии кремации, можно лишь предположить, что она не была универсальной, и в среде неофитов использовались различные способы сожжения тел, в зависимости от правил школы, к которой принадлежали ламы, и местных условий.

В этнографической литературе описываются несколько разновидностей процедуры кремации. В Тибете, где она являлась наиболее употребительной, в городах для этой цели использовались специальные стационарные сооружения, имеющие вид алтарей кубической формы<sup>418</sup>, а в среде кочевых тибетцев сожжение производилось, как правило, на обычных кострах. «По истечении девяти суток покойника выносят из палатки, но не в дверь, а под правую полу палатки и усаживают верхом на оседланную лошадь; затем один из родственников или знакомых берет лошадь под уздцы и ведет ее, а двое других, идущих по сторонам лошади, поддерживают труп, чтобы он не свалился; так поступают только со взрослыми; трупы же детей всадники берут прямо в руки и везут к кумирне, где того или другого покойника, то есть взрослого или ребенка, сжигают на дровах, купленных у лам. Прежде чем покойника положить на костер, с него снимают нарядное платье и передают его ламам, на него же одевают прежнее старое, в котом тибетец умер и в котором таким образом он передается к сожжению. Бедные люди ограничиваются для своих покойников костром из аргала, устраиваемым, по обыкновению, не в соседстве кумирни, а подле своих жилищ, так как более сложные церемонии с отвозом трупов к кумирням стоят дорого. После того, как труп сгорит и жертвенный костер погаснет, родственники покойного тщательно собирают пепел, золу и пережженные кости умершего и отвозят или относят их домой, где, измельчив в порошок и смешав с глиной, делают „цаца“, или небольшие конусы в виде субурганов. Последние складываются где-нибудь в пещере, в углублениях скал, подле мэньдонов; впрочем, для „цаца“ иногда строят и специальные деревянные или каменные чортены»<sup>419</sup>. Р. Ф. Джонстон, рассказывая о буддистских монастырях Китая, замечает, что в каждом монастыре,

независимо от его величины, есть кладбище, включающее большую каменную ступу (*p'u-t'ung-t'a*) с пеплом рядовых монахов, индивидуальные захоронения аббатов и особо выдающихся мирян, а также собственный крематорий — небольшое каменное сооружение, внешне напоминающее миниатюрный храм<sup>420</sup>. Стационарные печи для кремации умерших, несомненно, существовали в Китае в XIII в.<sup>421</sup>

По словам Э. Р. Гюка, монголы сжигали богатых покойников в специально построенной наземной печи пирамидальной формы с открытым верхом и небольшой дверью в основании. После полного сгорания трупа печь разрушалась<sup>422</sup>. По наблюдениям А. М. Позднеева, кремацию монгольские буддисты совершали в земляной печи. «На самом месте, где должно сожигать покойника, в это время уже бывает приготовлена яма, значительно более широкая, чем нужно для помещения трупа. На дно этой ямы кладется большая железная сковорода, а на ней утверждается большой таган. Вокруг сковороды укладываются целые поленицы дров, высотой до устья ямы... По прибытии на место ...старейшие и почтеннейшие из гэлунгов снимают тело хубилгана с носилок и утверждают его на тагане в виде сидящего человека. После сего председательствующий в молебствии встает со своего места, в сопровождении главнейшего духовенства подходит к яме и зажигает фитиль, оставленный на макушке завязанного трупа; старейшие из лам вслед за сим поджигают горючие вещества, заложенные между дровами костра. ...Когда наброшенный костер дров бывает уже сполна объят пламенем, тогда после кратких молитв и непродолжительного тихого пения, ламы сходят с помоста и в прежнем порядке возвращаются восвояси. При горящем трупе остается только несколько лам, особливо к тому назначенных. Сожигание продолжается иногда до полуночи, а иногда и до утра другого дня»<sup>423</sup>.

Аналогичную технологию зафиксировал И. А. Житецкий у астраханских калмыков: «Церемония сжигания состоит в следующем. Копают яму вблизи хурула в сажень глубины и в рост умершего человека длины; по коротким сторонам этой ямы делают еще две маленькие ямы одинаковой глубины с первой и соединяют их с средней ямой подземной галереей. В центральную яму ставят таганы и кладут хлопок или вообще что-либо легко воспламеняющееся и обливают маслом. До сожжения покойника чисто обмывают, одевают в особый костюм и шапку, с нарисованными на ней бурханами, облепляют всего писанными молитвами, сажают на скамейку и, поддерживая в таком положении, несут как бурхана в сопровождении

духовенства с хурульной музыкой и народа, сначала вокруг хурула, а потом и к ямам. Здесь покойника снимают со скамейки, надевают на него мешок из коленкора, который скрывает его совершенно, и кладут в длинную яму на таганы. Начинается богослужение, и при пении определенных молитв Гелюнги, держа в руках длинные шести с горящею на концах ватю, насыщенною маслом, слегка касаются покойника, наконец в один из моментов они зажигают хлопок в яме; богослужение продолжается пока покойник не сгорит. После того над ямами ставят кибитку, и в ней остается на ночь несколько человек сторожить»<sup>424</sup>.

Описания Э. Р. Гюка, А. М. Позднеева и И. А. Житецкого не оставляют никаких сомнений в конструктивной тождественности печей для сжигания тел умерших и тануров<sup>а</sup>, в которых разрешился спор мусульманских проповедников и «неверных» шейхов Узбека. Таким образом, можно констатировать, что в рассмотренных выше компонентах легенды о переходе Узбека в ислам ясно просматриваются буддийские параллели: специфический, демонстрирующий могущество учения Будды и искушенность лам в тайных знаниях и умениях пиршественный дивертисмент, включавший полеты наполненных напитками чаш, и отчетливая аллюзия на свойственное буддизму почитание огня, особенно ярко выразившееся в кремации тел покойных. «Неверные» колдуны Узбека, разумеется, не шаманы, не язычники, не служители традиционной или исконной религии (*native religion*), а буддийские священники.

Вполне вероятно, что в сюжете об испытании огнем обыгрывалась не столько тема кремации тел умерших, сколько другая, еще более колоритная родовая особенность буддизма — стремление улучшить карму и прервать цепь перерождений, которое выразительно проявлялось в добровольном принесении себя в жертву, совершавшемся монахами. Принесение себя в жертву, посвящаемое Будде или имеющее цель избавить общину от выпавших на ее долю бед, прослеживается в Китае с V в. н. э. и вплоть до новейшего времени, в том числе и в юаньский период. За редчайшими исключениями оно совершалось путем самосожжения. Самосожжению обычно предшествовал длительный подготовительный период, в течение которого посредством

<sup>а</sup> Танур (тандыр) — наземная или заглубленная в землю печь для выпечки хлеба, приготовления различных мясных блюд, обжига керамики. Особенность танура состоит в том, что закладка дров, сажание хлеба и других продуктов, а также выемка золы производятся через верхнее отверстие.

специальной диеты и умащивания маслами и ароматическими веществами создавались условия для быстрого сгорания тела подвижника. Обычно в описаниях актов самосожжения упоминаются большие поленья дров и открытые костры, но есть и примеры самосожжений, строго следующих процедуре кремации Будды, изложенной в сутре Маһарагипиговāпа: монах, приносящий себя в жертву, возлежал в канонической позе на кушетке, установленной в подходящей по размерам металлической емкости, а для быстрого и полного сгорания его тела использовалось большое количество хлопка, масла и других горючих материалов<sup>425</sup>. Самосожжения, как утверждают многочисленные жития монахов, избравших добровольный и публичный уход из жизни, оказывали чрезвычайно глубокое воздействие на отношение народа и правителей к буддизму.

Таким образом, мусульманский автор легенды выделил самые экстравагантные, с его точки зрения, приметы буддизма и позволил своему герою силою истинной святости и искренней молитвы одержать впечатляющую победу над изощренно искусным и опасным врагом<sup>а</sup>. При этом он откровенно высмеял профессиональный и моральный уровень противников Баба Тукласа: их знания ненадежны, умения пустячны, и уж тем более они не готовы к испытаниям, требующим силы духа и крепости веры. В итоге то чудо, которого так не доставало Хубилаю, чтобы избавиться от внушавшего страх буддийского окружения, было, наконец, явлено Узбеку, но не христианами.

Конечно, достоверны, скорее всего, те источники, которые оценивают обращение Узбека в ислам как сугубо прагматичный поступок, являвшийся, по существу, платой эмирам-мусульманам за помощь в захвате престола. Ибн Дукман: «Токта, скончавшись, не оставил по себе детей ни мужского, ни женского пола. Царствование его продолжалось 23 года. Кутлук-темир, который при жизни Токты правил делами государства и устройством дел его, обратился за помощью к старшей из хатуней, бывшей женою Тогрылджи, отца Узбекова, и условился с нею возвести Узбека, сына Тогрылджи, сына Менгу-

<sup>а</sup> Можно предположить, что антагонизм Баба Тукласа и буддистского окружения Узбека в легенде нашел выражение во внешнем облике исламского проповедника. Он «волосатый» в противоположность характеристической «неволосатости» лам, на которую указывают многие источники монгольского времени: «Точно также все жрецы их бреют целиком голову и бороду» (*Гильом де Рубрук*, 1993. С. 112); «Все они — жрецы, бреют волосы на голове и бороды» (*Киракос Гандзакец*, с. 238); «Голову и бороду бреют» (*Марко Поло*, с. 97).

Тимура, сына Бату, сына Души, сына Чингиз-хана. Ему (Узбеку) и присуждено было вступить на престол. Кутлук-темир [перед тем] уже взял с него слово, что когда он (Узбек) вступит на престол, то сделается мусульманином и будет придерживаться ислама. Был упомянутый (Узбек) возведен по смерти дяди своего и сев [на престол], усердно вступил в веру Аллахову и устроил себе соборную мечеть, в которой совершал [все] пять молитв, в установленное для них время» (*Сборник материалов*, 1884. Т. I. С. 323). Несколько иначе рассказывает о том же ал-Айни: «Когда упомянутый Токтай умер в означенном году, то на его место вступил на престол указанный выше Узбек-хан, сын брата упомянутого Токтая. Помогший ему вступить на престол старший эмир из эмиров их ... по имени Кутлук-темир распорядился управлением государства, устройством дел его и сбором податей его. У этого эмира было два брата: Сарай-темир и Мухаммад-ходжа, которые вели для него дело. Обратился он (Узбек) к старшей из хатуней их, которая была женой Тогрулджи, отца Узбекова, и называлась Баялун. Она оказала ему помощь, поддержала его и назначила ему вступить на престол. Кутук-темир взял с него слово, что сели он (Узбек) вступит на престол, то сделается мусульманином и будет придерживаться ислама. Сев на престол, он [действительно] принял ислам, усердно вступил в веру Аллахову и устроил себе соборную мечеть, в которой совершал [все] пять молитв, в установленное для них время» (*Сборник материалов*. 1884. Т. I. С. 515–516).

Вольно или невольно Узбек должен был пройти тот же путь, которым ранее в Ильханате проследовал Газан. Так же совершенно очевидно, что столь обиденными условиями и обстоятельствами успеха было невозможно гордиться<sup>а</sup>. Победа была нужна полная

<sup>а</sup> Как объясняет Рашид-ад-дин, через два-три года после обращения Газана в ислам, «всем людям стало ясным и доказанным, что причиной принятия им ислама были не доводы некоторых эмиров и шейхов, а только лишь божественное руководство на пути истинной веры, ибо установлено опытом, что редко человек, которого какой-нибудь государь или правитель насильно обращает в мусульманство, согласно его желанию остается в его вере. При удобном случае он в той же стране или в другой стране вернется к своему вероучению. Следовательно, какая нужда такому выдающемуся и могущественному государю в подобном большом деле обращать внимание на чьи-то слова и делать [их] своим вероисповеданием или затруднять себя выбором другого вероисповедания, в особенности когда его предки завоевали все страны света в пору язычества» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 206).

и безоговорочная. Ее идеальный вариант и воплотился в легенде, записанной Утемиш-хаджи. Но антураж легенды вполне реальный, исторически достоверно отображающий конфессиональную ситуацию, в которой Узбек осуществлял судьбоносный для населения Улуса Джучи выбор веры.



## ГЛАВА 4. «РТУТНЫЙ КНЯЗЬ»

После публикации статьи В. П. Костюкова «Буддизм в культуре Золотой Орды»<sup>426</sup>, археологи предприняли шаги по систематизации материалов погребений золотоордынского времени с признаками буддийских практик. В сводке археологических материалов П. В. Попова<sup>427</sup>, отсутствует, на мой взгляд, эталонное для заявленной темы погребение средневекового кочевника на левом берегу р. Иртек (правый приток р. Урал)<sup>428</sup>. Погребенный воин был бальзамирован с помощью ртути. О сути этого обряда и пойдет речь ниже.

Находка была исследована И. В. Матюшко с целью определить датировку и этническую принадлежность погребения<sup>429</sup>. Все технические подробности я (не будучи археологом) заимствую из этой статьи.

Погребенный лежал на деревянных носилках. Выглядел он необычно. «Кости ног и таза были покрыты обмазкой красного цвета толщиной около 1 мм. Обмазка состояла из глины и шерстяной ткани, пропитанной красноватым минеральным веществом, она плотно прилегалась к костям, что дало основание предполагать освобождение костей от мягких тканей. Поверх шерстяной обмотки тело было обернуто тонкой древесной корой, нарезанной лентами. Немного выше коленей бедренные кости были крепко связаны плотно прилегающей повязкой. Повязка состояла из толстой кожи, к которой были прикреплены четыре круглые бронзовые бляхи. Поверх блях — несколько слоев шелковой ткани с зеленым узором. Между слоями шелка проложен тонкий лист серебряной фольги. ... Кожаные накладки и повязка на ногах погребенного не являлись остатками одежды. Они были специально сшиты для скрепления костей в районе коленей и голеней. Грудная клетка погребенного была обмотана шелковой тканью в несколько слоев, а затем накрыта тканью полотняного

плетения. Шелковые ткани представляли собой ленты. Между шелковыми лентами была обнаружена пластина из тонкой серебряной фольги прямоугольной формы размером 11×30 см и часть серебряного предмета, представляющая собой розетку с поддоном»<sup>430</sup>. Под позвоночным столбом в углублениях от позвоночных дисков была обнаружена ртуть. Ртуть находилась и в глиняной обмазке, нанесенной на кости рук и ног.

С умершим захоронили двух коней; на их копытах были обнаружены накладки из тонкой серебряной фольги, обшитые по краю кожаной тесьмой. Накладки повторяли по форме контуры конских копыт. В конское снаряжение вошли стремяна, удила, лука седла и железный султан. При воине находилось следующее вооружение: два дротика, кетмень, железный меч, сложносоставной лук, колчан со стрелами. За головой погребенного была сложена кольчуга, а в ногах находился железный котел с остатками жертвенной пищи. Во рту погребенного обнаружена бронзовая пластина. По заключению И. В. Матюшко, сочетание в едином комплексе защитного доспеха, оружия ближнего и дальнего боя характерно для времени монгольского завоевания и подчеркивает принадлежность погребенного к воинам-профессионалам. Наличие котла, кольчуги, меча указывает на высокий статус погребенного. Захоронение коней, богатство конской упряжи (наличие султана для кисти, отделка серебром седла и украшений передних копыт коня) также рассматривается как признак социального престижа<sup>431</sup>.

По ряду характерных особенностей обряд захоронения человека головой на восток в сопровождении частей коня считается половецким. В рамках принятой сегодня методики с таким определением обряда следует согласиться. Что касается бальзамирования, то оно, по мнению исследователя, было связано с необходимостью доставки останков погребенного в другой, отдаленный от места смерти пункт<sup>432</sup>. В итоге вывод: «погребение представляет собой захоронение тюркского богатога и знатного воина-профессионала, вероятно, военного предводителя XIII–XIV веков. По-видимому, оно отражает сложное переплетение элементов материальной и духовной культуры оседлых народов Восточной и Средней Азии и кочевников-тюрков. В целом, широкое культурное взаимовлияние города и степи было характерной чертой золотоордынского периода. Объединение в рамках одного государства (Золотой Орды) достижений оседлой и кочевой культуры, вероятно, и объясняет появление погребения с яркими элементами

кочевничества и приемами бальзамирования, знания о которых являются показателем высокого уровня развития медицины, характерного для городских центров»<sup>433</sup>.

Определение «богатый и знатный военный предводитель» слишком расплывчато. Если погребенный находился на ханской службе, а иное исключено, то есть основания определить его место в имперской таблице о рангах. У монголов войсковыми подразделениями командовали: темник (*tümen-ü noyan*), тысячник (*minyan-u noyan*), сотник (*ja'up-u noyan*) и десятник (*haqban-u noyan*). Именно этой классификацией я пользовался, когда анализировал материалы францисканской миссии 1247 г. о монгольских погребальных ритуалах<sup>434</sup>. Францисканцам не удалось получить информацию о захоронениях Чингизидов, будь то ханы или царевицы, а рядовые кочевники их не интересовали. Сведения францисканцев, на мой взгляд, касались погребений представителей знати не из рода Чингис-хана (*noyan* 'князь'). Поскольку в отчетах францисканцев речь шла о двух разных погребальных обрядах, то я обозначил их как захоронения старших и младших офицеров. Предложить деление на четыре группы (темников, тысячников, сотников и десятников) материалы латинских письменных источников не позволяют. К какой группе следует отнести «ртутного князя»?

Как выяснилось при реставрации шелковой ткани, на ней были вытканы крупные фигуры драконов с числом когтей — четыре. Этому важному наблюдению я обязан З. В. Доде, проводившей исследование ткани. Размеры и форма сохранившегося фрагмента ткани позволяют отнести его к деталям одежды, а не к лентам для бальзамирования, которые были зафиксированы при расчистке погребения. По сведениям З. В. Доде, на сегодняшний день количество золотоордынских находок одежд, сшитых из шелковых тканей с изображением драконов, ограничивается тремя халатами. В дополнение к находке из Шумевских курганов, это кафтан из мужского захоронения в могильнике Джухта<sup>435</sup> и фрагменты одежды из погребения на Южном Урале, обнаруженные Н. А. Мажитовым. На ткани из Джухты у дракона три когтя, на двух других — четыре. Принято считать, что количество когтей на лапах дракона обозначает ранг в социальной структуре. Драконы с пятью когтями в китайской традиции являлись принадлежностью императорских халатов<sup>436</sup>. Четырехпалые драконы были эмблемой одежды князей (родственников императора), трехпалые драконы украшали одежды гражданских чиновников и военных. Вероятно, монголы династии Юань сохранили китайское ранжирование изобра-

жений драконов по количеству когтей. Так, на мандале Ямантака на халатах монгольских императоров изображены пятипалые драконы, на халатах императриц — драконы с четырьмя когтями<sup>437</sup>. В Улусе Джучи статус вещей с изображением драконов неизвестен.

Число находок не позволяет делать широких обобщений. «Следует лишь указать, — отмечает З. В. Доде, — на различный статус погребенных, облаченных в одежды из тканей с изображением драконов. Можно говорить о корреляции признаков (числа когтей на лапах драконов) с различиями в обряде захоронения и качестве погребального инвентаря. Так, очевидна разница в социальном положении кочевников, погребенных в могильниках Джухта и Шумаевский»<sup>438</sup>.

В археологических материалах джучидской поясной гарнитуры пока что встречен лишь трехпалый дракон<sup>439</sup>. Трехпалые драконы изображены и на костяных обкладках колчанов<sup>440</sup>.

Если критерием для выяснения ранга шумаевского воина принять ткань с четырехпалым драконом, то погребенного следовало бы признать темником. Однако этому препятствует отсутствие пояса, в гарнитуре которого был бы представлен дракон. В таком случае кафтан с драконом мог входить в число престижных вещей (тогда как пояс являлся статусной вещью). Приведу в качестве примера любопытную ситуацию. В 1283 г. каан Хубилай отправил дипломатическую миссию к ильхану Аргуну в составе чинсанга Пулада и Иса Кульчи (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 116). Вернуться в Китай послы сразу не смогли из-за смуты на дорогах. Иса Кульчи (*кит.* Ай-сюэ) вернулся к своему господину. Подробности этого события известны из текста надгробной стелы Ай-сюэ, ставшего впоследствии приближенным советником великого хана. «На обратном пути [они] повстречались с бунтовщиками, и послы потеряли друг друга. Гун, не обращая внимания на стрелы и камни, [сумел] выйти из [этой] земли смерти и только через два года [пути] достиг столичного округа. [Он] прибыл на аудиенцию, неся в свертке драгоценные одежды, [которые] были ему пожалованы князем А-лу-хуэй-у (ильхан Аргун), и тут же сделал [весьма подробный] доклад о дороге туда и обратно» (*Чэн Цзю-фу*, с. 84–85). В обоих случаях можно говорить об одеждах как об особой категории наградных вещей. Функция таких пожалований заключалась в укреплении иерархической вертикали власти. В «Юань ши» есть сообщение о пожаловании кааном Хубилаем в феврале 1288 г. золотоордынскому принцу Коничи 500 унций серебра, жемчужного ожерелья и комплекта дорогих одежд<sup>441</sup>. В разгар конфликта между

ильханом Текудером и царевичем Аргуном, дядей и племянником, первый затребовал прибытия в ставку старшего эмира (монг. *yeke noyan* 'великий нойон') Букая, который был сторонником Аргуна. Кутуй-хатун, одна из жен Хулагу, и мать Текудера, по прибытии Букая «оказала ему почет и уважение и надела на него кафтан из одежд великого ильхана» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 101). Старший эмир был облачен в одежду Чингизида.

Перейдем к вопросу о такой странной подробности погребального обряда, как ртуть. Нет ли примеров использования ртути в лечебно-магических целях ближе по времени, нежели материалы по пазырыкским погребениям (VI–III вв. до н. э.). Есть. Речь идет о придворной буддийской культуре при дворах ильханов и золотоордынских ханов (см. выше статью В. П. Костюкова). Алхимические практики буддистов, искавших эликсир долголетия для ильханов, твердо документированы.

Рашид-ад-дин с иронией пишет о буддийском окружении ильхана Хулагу: «Он был весьма склонен к алхимии и на ту братию постоянно взирал благосклонным оком. А они ради своих вымыслов и мечтаний зажигали огни, сжигали безмерное множество снадобий и бесполезными мехами надували малых и больших. Они мастерили котлы из глины мудрости, но польза от стряпни не шла дальше их ужинов и завтраков. В превращении они ничего не смыслили, зато в извращении и подлогах творили чудеса. Ни одного динара они не снабдили решеткой и ни одного дирхема не отлили, зато растратили и изничтожили богатства вселенной. На их нужды, домогательства и пропитание было израсходовано так много, что и злосчастный Карун за свою жизнь не стяжал столько философским камнем» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 61).

Об ильхане Аргуне, наследнике и внуке Хулагу, существует апокрифический рассказ: «Он был очень пристрастен к алхимии. Со всех сторон к его высочеству сходились алхимики и склоняли государя к этому искусству. Безмерные деньги были истрачены на него и никогда [Аргун-хан] не ставил им [этого] на вид, а снова охотно отпускал средства. Однажды в присутствии мовляна Кутб-ад-дина Ширази они обсуждали вопрос о сокровенных вещах. Когда алхимики разошлись, Аргун-хан сказал мовляна: „Оттого, что я человек невежественный, а ты ученый, мнится тебе, что они меня околдовали? Не раз хотел я их прикончить, но поскольку достоверно, что эта наука существует и есть такой человек, который знает эту благородную науку, то ведь

ежели я [этим] невеждам не стану покровительствовать, а предам их мечу, у того мудреца не останется ко мне никакого доверия". Короче говоря, в царствование Аргун-хана алхимики истратили безмерные деньги на сгущение, улетучивание, растворение, составление, исследование, перегонку, размягчение, гноение, очищение, отбеливание, брожение, изменение, превращение, прокаливание, восстановление, процеживание, опоражнивание и увлажнение. После многочисленных опытов и испытаний покрывало сомнения и завеса [неизвестности итогов] хлопот спала с глаз: от алхимии кроме сокрушения и убытков ничего не получилось. 'Да будет мир над тем, кто пошел прямым путем'» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 129).

Буддисты занимались алхимией, целью которой был поиск эликсира долголетия, а не превращение металлов в золото, как полагал Рашид-ад-дин. Было бы непростительной ошибкой с нашей стороны не заметить за фасадом религиозного соперничества столкновения двух философий, по-разному трактовавших проблему бессмертия. Арабская медицина не искала химическим путем эликсира, связанного с возгонкой киновари. Напротив, ртуть считалась опасным ядом. Парадоксальным образом буддисты при дворе ильханов смогли избавиться от всех конкурентов, что привело к трагическим последствиям для самих ильханов. Ильханы зачастую становились жертвами ртутных снадобий. Мусульманские врачи, видимо, понимали всю трагичность ситуации, но были отстранены от участия в придворной алхимической деятельности. Например, Хубилай в Китае создал параллельные структуры, курирующие китайское и «западное» направления медицины. Непонятно, что помешало его брату, Хулагу, создать аналогичные структуры при монгольском дворе в Персии. Дело, видимо, заключается во взаимной нетерпимости буддистов и мусульман, за которой стояла борьба за влияние.

Ртуть считалась исходным элементом всех плавких веществ. В паре с ртутью выступала сера. Ртуть и сера были главными составляющими эликсира долголетия индийских буддистов. Ртуть и сера применялись и в арабской медицине, но только в составе мазей, и ни в коем случае не принимались внутрь. «Ртуть, подвергнутая возгонке, убивает», — заявляет Ибн Сина. В этом пункте арабская и китайская традиция взаимно противостоят друг другу. Особая роль в обеих традициях отводилась золоту и серебру. Вопрос о ртути следует включить в алхимический контекст некоторых культурных и политических явлений в Монгольской империи.

Поясню эту мысль на примере рождения металлов. «Золото проходит через ряд расплавленных состояний, начиная от его родителей — ртути и серы, и, пройдя через состояние олова, меди, свинца и серебра, приобретя окраску и твердость золота, также останавливается и не переходит за ступень совершенства» (*ал-Бируни. Минералогия, с. 72*). Золото способно сохранять свою природную сущность. Собственно, поэтому золоту приписывались исключительно положительные свойства как в медицине, так и в магии. Ртуть и сера считались исходными элементами этого процесса. «Если ртуть чистая и то, что к ней примешано и привело ее к отвердению состоит из силы серы белой, не пережженной и без загрязнений, иначе говоря, если сера превосходит ту, которой пользуются алхимики, то образуется серебро. Если же сера по своей чистоте превосходит эту и обладает большей чистотой и, кроме того, обладает красящей тонкой, но не сжигающей силой огня, то есть, если она превосходит ту, которую применяют алхимики, то она может превратить ртуть в золото» (*Ибн Сина. Книга Исцеления, с. 53*).

В позднем монголо-тибетском медицинском сочинении говорится о свойствах ртути. «Ртуть. На санскрите называется *сурра*. Тайные названия: „рожденный киноварью“, „вода киновари“, „пронзающий“, „чрезвычайно подвижный“, „свое семя“, „семя Индры“, „синяя драгоценность“, „железный иней неба“, „водный конь“, „сок киновари“. В „Дополнительной тантре“ сказано, что „ртуть получают при обжиге киновари“. Согласно сказанному, киноварь, или сырую киноварь, обжигают, и жидкость, которая выпадает с дымом, похожая на свинец, [и есть ртуть]. На ощупь она как вода, но тяжелая, [легко] просачивающаяся, и обладает тремя ядами сока. В „Шэлпрэн“ говорится, что „[ртуть] добывают из 9: ртутного камня, алевролита, одежды с грязью и потом, одеяний трупов, вымытых дождями, золы погребальных костров, растения *нэу*, голубя, черного скорпиона“. Поскольку обрабатывают двумя методами: „сседающим“ и „связывающим“<sup>а</sup>, то начинает прилипать к кончику иглы и при обжиге выпадает в копоть [т. е. не испаряется]. При плавке не разрушается. Если на длительное время положить вместе со свинцом, то свинец расплавится и смеша-

<sup>а</sup> Восемь веществ «сседающих» ртуть, это — золото, серебро, медь, железо, олово, свинец, цинк и магнетит. Восемь веществ «связывающих» ртуть, это — сера черная, «спина лягушки», алевролит, свинцовый глет, серебряная руда, реальгар, аурипигмент и киноварь «белая».

ется с [ртутью]. Из „Шэлгон“ — ртуть идет в эликсирах „бчуд лэн“ и подавляет болезни демонов — „гдон“»<sup>442</sup>.

Монгольские ханы знали о рецептах долголетия индийских йогов. При дворе каана Хубилая были осведомлены об искусстве йогов, но рецепты их были отвергнуты. По сведениям Марко Поло, индийские йоги принимали снадобье из ртути и серы: «Есть тут особые люди, зовут их *куигуи*; живут они дольше других, от полутора ста до двухсот лет, и крепки, куда захотят, могут идти; в монастыре все дела, все службы идолам исполняют, словно как юноши; и это от воздержанности да здоровой воды. Едят они больше рис и молоко. Чудным покажется вам то, что они едят: принимают они ртуть с серою; питье делают из этой смеси и говорят, что оно им прибавляет жизни; чтобы подольше жить, принимают то питье с детства» (Марко Поло, с. 190).

Кажется, в словах Марко о снадобье йогов сквозит ирония. А вот мусульманскому окружению ильханов было не до иронии. Монгольские правители Персии умирали в подозрительно молодом возрасте. Так, Хулагу скончался в 48 лет, царствовал он семь лет; сын его, Абага скончался также в 48 лет, царствовал семнадцать лет; Газанхан скончался в 33 года, царствовал девять лет; для сравнения, — их ближайший родственник, Хубилай, правивший Китаем, прожил 79 лет, царствовал тридцать четыре года. Контроль над душевным и телесным здоровьем ильханов находился в руках буддистов. В условиях плотного мусульманского окружения ильханы были вынуждены доверять своим *бахши* — монахам-буддистам, исполнявшим роль прорицателей. Парадоксальным образом, бахши, призванные обеспечить долголетие ханов, убивали их ртутными снадобьями. Такова мусульманская версия событий.

В снадобье, приготовленное бахши для ильхана, входили те же два вещества, что и в эликсир долголетия йогов: ртуть и сера. Осведомленность в этом вопросе вазира ильханов, Рашид-ад-дина, который к тому же был потомственным врачом, неудивительна. А вот осведомленность Марко Поло показывает, что он был посвящен в сокровенные придворные тайны.

Как уже сказано, ильхан Аргун (1284–1291), сын хана Абага, умер в 33 года. Обстоятельства этой смерти таковы: «Аргун-хан очень верил бахшиям и их правилам и постоянно оказывал этим людям покровительство и поддержку. [Однажды] из Индии пришел некий бахши и уверял, что он долговечен. У него спросили, каким же образом



жизнь тамошних бахшиев становится долговечной. Он ответил: „Особым снадобьем“. Аргун-хан спросил: „Это снадобье здесь водится?“. Бахши сказал: „Водится“. [Аргун-хан] велел, чтобы он его составил. Бахши приготовил месиво, в котором были сера и ртуть. Около восьми месяцев [Аргун-хан] его принимал, а в довершение сорок дней соблюдал пост в Тебризской крепости. В то время кроме Урдукия, Кучана и Са‘д-ад-довлэ ни одно существо не имело к нему доступа, не считая бахшиев, которые денно и ночью неотлучно состояли при нем и занимались рассуждениями о верованиях. Когда Аргун-хан вышел из уединения, он отправился на зимовку в Арран и там стряслась беда с его здоровьем. Лекарь ходжа Амин-ад-довлэ неотлучно находился при нем, лечил его и старался с помощью других врачей, пока через некоторое время здоровье не стало поправляться благодаря их отличным приемам. Вдруг однажды вошел один бахши и дал Аргун-хану три чаши вина. Так как оно проникло [в кровь], болезнь опять возвратилась и недуг стал постоянным, а врачи не знали чем помочь. Через два месяца недомогания эмиры стали поговаривать и доискиваться причины болезни. Некоторые люди говорили: „Причина-де дурной глаз, надобно раздать милостыню“, — и [много денег роздали нуждающимся]. А некоторые рассказывали: „Шаманы — де, погадав на [бараньей] лопатке, говорят, что причиной недомогания является колдовство“. Заподозрили в этом [колдовстве] Тугачак-хатун. Под палкой и пыткой ее допрашивали на суде и в конце концов эту хатун со многими женщинами бросили в реку. Это событие произошло 16 числа месяца мухаррама [6]90 года [19.01.1291]» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 126). Через два месяца Аргун умер.

Сведения грузинского источника о смерти Аргуна противоречат официальной версии, хотя картина отравления налицо. «Вошел злой недуг в казна Аргуна, ибо отсохли все члены его, и стала гнить плоть его, и рассыпались кости, и разложилось тело его, и был вид его омерзителен и страшен и едва ли не был подобен покойнику» (*Хронограф*, с. 134).

Неопределенность причин смерти ильхана связана с противостоянием различных влиятельных групп. Собственно об этом и говорит Рашид-ад-дин, не сомневаясь в пагубной практике буддистов. Эта же версия дошла и до двора Хубилая. Ее озвучивает Марко Поло: «Знайте, начал царствовать Аргон в 1286 г. по Р. Х. Акомат царствовал два года. Аргон же шесть лет, а спустя шесть лет Аргон помер от болезни; говорили тоже, что умер он от питья» (*Марко Поло*, с. 223).

Надо полагать, «питье» — это эликсир с ртутью и серой. Внимание Марко Поло к судьбе Аргуна вполне объяснимо, именно ему он вез невесту морским путем из Китая<sup>443</sup>.

Погребение нойна на р. Урал с применением ртути (ртуть находилась в глиняной обмазке, нанесенной на кости рук и ног) следует рассматривать в контексте алхимических практик буддистов при монгольских дворах.

По материалам раскопок с умершим захоронили двух коней; на их копытах были обнаружены накладки из тонкой серебряной фольги. Чем объясняется такое внимание к копытам коней? Скорее всего, кони должны были преодолеть некое препятствие на пути всадника в ином мире. Пока лишь могу привести позднюю этнографическую параллель из погребального обряда тувинцев-ламаистов. Тувинцы использовали драгоценные металлы в качестве платы за преодоление водной преграды в следующем виде: «Если путь к месту погребения проходил через речку, то под стремена сопровождающие покойника подкладывали бумагу желтого цвета, что, по их представлениям, означало золото. Проходя через речку, они говорили реке тихим голосом, что они везут золото, а не покойника. Был также и другой обычай переезда с умершим через воду. Родственники покойного, еще до того, как отправиться с ним к месту захоронения, наскребали немного золота, серебра, брали с собой немного бус и меди. Затем родные умершего ехали с ним к месту погребения и спокойно переезжали через воду. На обратном пути, после похорон, вернувшись к воде и перейдя ее, кто-нибудь из сопровождавших покойного бросал все это (серебро, золото, бусы и медь) в воду»<sup>444</sup>.

Таким образом, «шумаевский воин» предстает монгольским нойном тюркского происхождения; он входил в ближайшее окружение хана и был пожалован одеждой с изображением дракона. Элитарная группа, пристрастия которой разделял нойон, следовала духовным наставлениям и предписаниям придворных буддистов. Отсюда уникальное сочетание элементов кипчакского погребального обряда и ртутного снадобья, призванного спасти умершего от разложения.

ЧАСТЬ 7

МОНГОЛЬСКИЕ ХАНЫ  
НА ЕВРОПЕЙСКИХ КАРТАХ



## ГЛАВА 1. ИЗОБРАЖЕНИЕ ХАНА УЗБЕКА НА МОРСКОЙ КАРТЕ АНГЕЛИНО ДУЛЬЦЕРТА 1339 г.

На портолане<sup>а</sup> Ангелино Дульцера (Angelino Dulcert) 1339 г. имеется изображение золотоордынского хана Узбека (1312–1341). Оно расположено у края морской карты, и вследствие естественной потертости пергамена некоторые линии рисунка утрачены. Поэтому я вынужден обратиться к результатам исследования немецкой арабистки Сони Брентис, непосредственно изучавшей портолан Дульцера. Ниже последует перевод интересующего нас фрагмента из статьи С. Брентис, где она сравнивает миниатюры Каталонского атласа 1375 г. с изображениями на портолане Дульцера. Предпринятое ею сопоставление вполне правомерно, поскольку оба картографа принадлежат к одной школе о. Майорка.

Карта Дульцера не является новостью для отечественной науки. В исследовании, посвященном портоланам, И. К. Фоменко ограничился кратким описанием карты: «На портолане 1339 г. каталонского мастера Анджелино де Далорто изображено всего три фигуры правителей, восседающих на тронах: в северной Африке правит „Царь Мели“, на востоке „Царица Шеба“ (Савская). А за Волгой, среди городов, над которыми развиваются флаги с Джучидской тамгой, присутствует внушительная фигура на троне, со скипетром в правой руке — „Император Узбек“. В легенде близ Сарая говорится: „Здесь резиденция императора Северной страны Узбека, империя которого простирается до провинции Болгария на Западе, а на Востоке до Органциума (Ургенч)»<sup>445</sup>. Неясно, чем вызвано суждение о внушительности фигуры Узбека, которая на деле не превышает по размерам фигуру африканского царя. Анализа символов власти и сопоставления

<sup>а</sup> Портолан — морская карта, руководство по навигации от порта к порту. На портолане Дульцера изображена акватория Средиземного и Черного морей, и частично Каспийского моря.

их с аналогичными символами на Каталонском атласе 1375 г. в книге И. К. Фоменко нет. Тем не менее, в обзоре источников по истории Улуса Джучи в третьем томе «Истории татар» сказано, что скрупулезный анализ карты братьев Пицигани и Каталонского атласа выполнен И. Г. Фоменко<sup>446</sup>. Беглый обзор картографических материалов XIV в. (а в третьем томе «Истории татар» нет статьи, где бы анализировались карты как исторический источник) малопродуктивен. В частности, изображение хана Узбека так и не стало предметом исследования для тех, кто изучает историю Улуса Джучи.

Обращаясь к статье С. Брентис, первым делом обозначу наши расхождения. С. Брентис смотрит на карты XIV в. как на коллекцию случайных и пестрых элементов, а искусство картографа сводит к упорядочиванию письменных и устных сведений и адаптации визуальных символов, приходящих извне. В таком случае, изображение хана Узбека на портолане Дульцера лишено исторической достоверности, это лишь проекция представлений картографа о том, как должен выглядеть монгольский хан в момент апофеоза своего могущества (отсюда трон с двойной подушкой, жезл, увенчанный лилией, корона). С позиции С. Брентис набор символов власти хана Узбека считан картографом с восточных миниатюр, где показаны царствующие особы в торжественных церемониях. Известно, что на тронах с двойными «подушками власти» сидят ильханы<sup>447</sup>. Кроме хана Узбека, на карте Дульцера видим еще две фигуры: в Аравии — царицу Савскую, а в Африке — султана Мусу, правителя государства Мали в бассейне Нигера. Все трое сидят на двойных подушках и держат в руках одинаковые жезлы. Указывает ли что-нибудь в портрете хана Узбека на то, что он был мусульманином? На головах у хана и царицы короны, тогда как у султана Мусы — чалма. О причинах интереса картографа к названным персонажам С. Брентис не задумывается, хотя из-за сходства символов власти вопрос напрашивается очевидным образом. Такой же подход, характерный для искусствоведов, арабист С. Брентис демонстрирует и на другом материале.

В географическом плане третья и четвертая панели Каталонского атласа 1375 г. полностью воспроизводят портолан Дульцера, а пятая и шестая панели, где показаны Центральная Азия, Китай и Индия, являются новостью.

В Каталонском атласе, на мой взгляд, несколько уровней информации. Назову их, заранее согласившись с условным характером этой градации. Первый уровень — географический (части света: Европа, Азия, Африка; порты, города, острова, моря, реки, озера, горы); вто-

рой относится к политической географии (страны, фигуры правителей, символы власти, флаги над городами); третий, самый загадочный, это миниатюры (например «цари-волхвы», «торговый караван», «тангутский похоронный обряд», «пигмеи, сражающиеся с журавлями», «ловцы жемчуга в Персидском заливе», «слон с башней-городом на спине», «сирена в Южном море», «царица Савская»); четвертый — сакральная география (Иерусалим, представленный Храмом Гроба Господня, монастырь Святой Екатерины на Синае, Мекка как священный город мусульман, армянский монастырь на Иссык-Куле, Ноев ковчег, Вавилонская башня); пятый — футурология (на северо-востоке мира, за непроницаемой преградой расположено царство Гога и Магога, а в другом секторе Александр и Сатана, и, наконец, явление Славы Божьей). Элементы обретают место, а значит и смысл, в зависимости от уровня карты, к которому мы их отнесли (смею думать, что и картограф различал элементы по содержанию). Одно дело — флаги правящих династий, другое — фигуры правителей, и третье, скажем, три царя-волхва, следующие за вифлеемской звездой. В своей статье С. Брентис пишет о графическом обозначении рек, озер и гор и исследует истоки иконографии пятнистых лошадей, то есть занимается элементами первого и третьего уровня. Ни целостной композиции, ни замысла картографа она не видит.

Я полагаю, что Абрахам Креск, автор Каталонского атласа 1375 г., конструировал свою карту, опираясь, в первую очередь, на книги. Назову их. Это книга «О разнообразии мира» Марко Поло (1298), трактат армянского принца Гайтона «Соцветие историй земли Востока» (1307), донесение францисканца Одорика де Порденоне, совершившего путешествие в Китай в 1324–1326 гг., «Новая хроника, или История Флоренции» Джованни Виллани (1275–1348). Явные и скрытые цитаты из этих книг мы видим в самом атласе. Видимо, следует добавить к этому списку еще одну книгу<sup>448</sup>, а также ряд текстов разведывательного и футурологического характера. О них мы можем судить лишь по отражению в атласе; скажем детальный портрет хана Джанибека — это разведывательная информация.

Что определяло иконографию тех или иных персонажей (на карте семнадцать правителей мира) — мне неизвестно. Для С. Брентис же это предмет исследования. Ее занимает вопрос о визуализации образов трех азиатских правителей Каталонского атласа: золотоордынского хана Джанибека (*Jambech*), султана Рума (*Turchia*) и анонимного правителя Тебриза (*Rey del Tauris*), в котором она видит представителя династии Джалаиридов Увайса ибн Хасан Бузурга (1356–1374).

На самом деле, это ильхан, на что указывает обширность его владений под флагами с красным квадратом на желтом фоне<sup>а</sup>. Джалаириды не владели и десятой частью этой территории. Особое же внимание С. Брентис уделяет фигуре хана Узбека на портолане Дульцера.

С. Брентис полагает, что картограф располагал сведениями о костюме, коронах, прическах, бородах, а также тронах и подушках названных персонажей. Все перечисленные детали, включая манеру сидения, встречаются, по ее мнению, на миниатюрах, а также на монетах, керамике, стеклянных и металлических изделиях, предметах из слоновой кости предшествующих исламских династий. Иными словами, визуальные образы Каталонского атласа заданы исламской иконографией. Предполагается, что перечисленные изобразительные материалы были доступны картографам и формировали их представление о чужеземных правителях.

Есть основания говорить о малоизученной практике тиражирования политических символов. Ни одного наглядного примера С. Брентис не приводит. Восполним этот пробел. Так, на Каталонском атласе 1375 г. во владениях мамлюков над Александрией развевается флаг с желтым полотнищем, на котором в черном круге видна белая фигура льва. Это флаг с гербом султана Байбарса (1260–1277). В коллекции Эрмитажа хранится стеклянная ваза, украшенная росписью цветными эмалями: по стенке, с наружной стороны шесть медальонов, в которых попеременно на красном и голубом фоне белой эмалью изображен лев — герб султана Байбарса<sup>449</sup>. Ниже идет полоса, содержащая арабскую надпись с титулатурой султана. Изображение султанского герба в виде льва встречается и на других предметах из стекла<sup>450</sup>. Вопрос о запаздывании на сто лет этого символа на карте

<sup>а</sup> Происхождение этого символа разъяснил А. В. Мартынюк. «Изображение ильханского флага на Каталонском атласе можно сопоставить с другими источниками, а именно с документами дипломатической переписки ильханов с европейскими правителями, особенно активной в конце XIII — начале XIV века. Сохранившиеся оригинальные послания монгольских правителей Ирана несут на себе оттиск государственной печати ильханов, так называемую „красную тамгу“ (*al tamga*), в форме красного квадрата со стилизованными китайскими письменами. Можно высказать предположение, что в Европе красная тамга-печать была ошибочно воспринята как геральдический знак ильханов и осмыслена, в соответствии с европейской геральдической традицией, как герб этой монгольской династии» (Мартынюк А. В. Каталонский атлас 1375 г. как источник по истории Золотой Орды и других монгольских государств XIV века // Труды Международных нумизматических конференций. Монеты и денежное обращение в монгольских государствах XIII–XIV веков. М., 2008. С. 81).

1375 г. не уместен, поскольку Абрахам Креск в данном случае следует портолану Дульцера (1339 г.), который очевидно ориентируется на более раннюю карту.

На Каталонском атласе мамлюкский султан, правитель Египта, изображен с попугаем в руках. На вопрос — можно ли рассматривать эту птицу как знак власти, следует дать положительный ответ. В качестве аргумента выступают шелковые ткани XIV в., на которых вытканы попугаи и имя египетского султана. На черно-золотой парче с попугаями, в круглых клеймах на плечах птиц куфическими буквами изображено: на одном «Мухаммад», на другом — «Слава нашему султану, государю справедливому, мудрому Насир-ад-дину»<sup>451</sup>. Сегодня известны три куска шелка с попугаями, о котором писал Н. Н. Соболев. Они хранятся в сокровищницах церквей Богоматери в Данциге<sup>452</sup> и Любеке<sup>453</sup>. Ткань из Берлинского музея Kunstgewerbemuseum первоначально также связана с сокровищницей церкви Богоматери в Берлине<sup>454</sup>. В результате проведенного А. Уордвелл анализа технологических параметров этой ткани, основанного на исследовании характера кромок, комбинации волокон и состава металлического покрытия узорных утков, отличающихся от иранских шелков, было установлено, что шелк с попугаями был изготовлен в центральноазиатской ткацкой мастерской<sup>455</sup> (Консультация З. В. Доде).

Такие ткани раздавались при каирском дворе на праздничных церемониях, либо вручались иноземным послам, то есть использовались для легитимации власти. В качестве дополнительного аргумента сошлюсь на эпизод из «Летописи царств и царей» каирского шейха Ибн ал-Фурата (ум. 1404), когда мамлюкский султан ал-Мансур Сайф ад-дин Кала'ун (1280–1290) отправил с посольством в Улус Джучи подарки: «200 кусков великолепной, лучшей белой александрийской материи с шитой каймой, из них 100 кусков с золотой каймой, [содержавшей] титулы султана, и 100 — с шелковой каймой, [содержавшей] также титулы [султана]» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 266).

Вернемся к исследованию С. Брентис. Она отмечает анахронизм фигуры хана Джанибека (1342–1357) на атласе 1375 г., но объяснение этому обстоятельству не дает. С позиции иконографии единичного персонажа загадку Джанибека не раскрыть.

Следующий вопрос — о жезле с лилиями, который держит в руках хан Узбек (на портолане Дульцера). По наблюдению В. В. Стасова над миниатюрами «Манассиной летописи», у русских и половцев имелся особый знак: копьё с острием наверху, по сторонам которого



возвышалась небольшая металлическая фигура в виде лилии. На древке под фигурой лилии видим кусок красной ткани. По мысли В. В. Стасова, родина этого значка — Азия, где «он существовал там издревле и до сих пор там существует у разных монголоидных народов. Так, в коллекции больших китайских лубочных картин с народным содержанием, полученной мною в 1902 г. из Порт-Артура, от шт.-кап. А. К. Антипова и принесенной мною в дар Имп. Публ. Библиотеке, находится несколько рисунков, со сценами из китайского театра, и здесь разные действующие лица, в старинных китайских костюмах, держат в руках подобные жезлы или копья с лилиями на конце<sup>a</sup>. Что касается до древних времен, то об употреблении там таких орудий свидетельствуют железные фигуры, находимые иногда, при раскопках на Кавказе. <...> таким образом, с волжскими ли болгарами, или с другими азиатскими монголоидными племенами, но, без сомнения, и это орудие, в числе многих других, пришло сначала в страны Кавказа, на берега Азовского моря, а впоследствии перешло и на Балканский полуостров. Оно с течением времени появилось даже и в византийской архитектуре и церковной живописи, также со значением жезла или знамени. Так, на вершине иных византийских церквей IX века мы видим крест среди этой лилиеобразной фигуры. Точно также на некоторых византийских образах поздней эпохи мы его иногда видим в руках ангелов. В заключение заметим, что из сказанного выше выходит, между прочим, тот факт, что совершенно неосновательно и не заслуживает никакого доверия мнение тех исследователей, которые признавали лилиеобразную и полулунную фигуру около креста за символ победы христианства над магометанством<sup>456</sup>: эти фигуры существовали в Азии гораздо ранее христианства и магометанства»<sup>457</sup>.

## Коронованные правители на тронах и подушках

### С. Брентис<sup>b</sup>

На карте Ангилино Дульцера изображено нескольких князей, правивших в разных странах. В Западной Азии мы видим только одну

<sup>a</sup> Трезубцы с полу-луной и лилией по сторонам существуют до сих пор также на Малайском архипелаге: Racinet, *Le costume historique*, т. III, лист 134, № 11, 12, 14, 17, 20, 21. — Прим. В. В. Стасова.

<sup>b</sup> Перевод по: *Brentjes Sonja. Revisiting Catalan Portolan Charts: Do They Contain Elements of Asian Provenance? // The Journey of Maps and Images on the Silk Road / Ed. Ph. Forêt, A. Kaplony. Leiden; Boston, 2008. P. 194–199.*

фигуру — Узбека (1312–1340), который в то время правил Синей Ордой (Blue Horde) со столицей в Сарае. В надписи, расположенной на карте к югу от Каспийского моря, Дульцерт упоминает *bon Sayt* как правителя всей Персии. Под этим именем, скорее всего, скрывается ильхан Абу Саид (Abū Sa'īd), который правил этой страной с 1316 по 1335 г. Автору Каталанского атласа известны три князя этого региона — один в Анатолии, один в Иране, и один в Кипчакской степи — соответственно, правитель *Turchia*, далее *Rey del Tauris* и *Jani-beg* (Джанибек, 1340–1357), давно умерший к тому времени правитель Синей Орды. Упоминание *Rey del Tauris* [«короля Тебриза»], возможно, отсылает к возрождению значения города Тебриза после того, как джалаирид Увайс ибн Хасан Бузург в 1358 г. изгнал оттуда наместника Золотой Орды (Golden Horde). И, тем не менее, видимо, автор Каталанской карты не особо интересовался различными тюркскими княжествами в Анатолии, равно как и православными правителями Византии и Трабзона. Его осведомленность о политической ситуации в Малой Азии, очевидно, не настолько точна и актуальна, по сравнению с тем, что знал Дульцерт 36 лет до него.

Напротив, оба картографа обладали особыми сведениями об одежде, коронах, стиле прически и бороды, тронах и подушках, использовавшихся князьями мусульманского мира. Автор Каталанского атласа по-разному изображает правителей разных стран. У Дульцера хан Узбек облачен в ильханское одеяние, рукава которого на предплечьях украшены лентами *тираз*<sup>а</sup>. Он сидит на троне с двойным пьедесталом и двойной подушкой. В правой руке Узбек держит жезл с лилиями; на левой его руке сидит сокол. Его волосы завитками ниспадают на плечи, а лицо скрывает короткая густая борода. На голове у него корона наподобие диадемы. Детали короны сложно различить из-за плохой сохранности карты. Сравнение с фатимидскими, аббасидскими, сельджукскими и ильханскими миниатюрами, монетами, керамикой, фресками и металлическими изделиями, на которых изображены правители на троне, показывает, что основные элементы визуального представления об Узбеке заимствованы из восточно-мусульманской иконографии<sup>458</sup>. Это особенно справедливо в отношении одеяний, трона, сокола и подушки.

<sup>а</sup> *Тираз* (перс.) — вытканная на ткани орнаментальная полоса с арабскими надписями, содержащими, как правило, имя халифа или благопожелания. Такие ткани изготавливали в государственных мастерских и использовали при шитье парадных одежд. — Прим. З. В. Доде.

Иконографический репертуар Каталанского атласа гораздо шире, чем репертуар карты Дульцера. Три правителя в Анатолии, Тебризе и Сарае одеты по-разному, носят разные бороды и головные уборы и сидят в разных позах. Подушка и жилет<sup>а</sup> Джанибека; головной убор, завитая в три косички борода, кафтан и жезл тюркского князя; ленты *тираз* на предплечье у всех трех правителей и их позы, включая расположение рук и ног — все эти элементы встречаются в изображениях правителей на монетах, керамике, металлических изделиях, предметах из слоновой кости и миниатюрах, созданных при различных династиях мусульманского мира<sup>459</sup>. Кафтан и завитая в три косички борода тюркского князя встречаются на изображениях ильханов и князей-Тимуридов, а шапка напоминает головные уборы

<sup>а</sup> С. Брентис использует термин *waistcoat*, служащий в английском языке обозначением мужской одежды, обычно без рукавов, застегивающейся по центру, длиной немного ниже пояса, которую надевали под жакет или пальто. Иными словами, на Джанибеке надет жилет. Вопреки мнению Брентис, у нас нет оснований видеть эту деталь одежды в костюме Джанибека. С моей точки зрения, Джанибек одет в длинное широкое платье зеленого цвета, цельнокроеное, прямого силуэта с длинными рукавами, декорированными полосами *тираз*, без воротника с горловиной округлой формы. Это платье напоминает широкие одеяния арабских кочевников. На миниатюрах XIV в. в таких одеждах, как правило, изображались мусульмане. На атласе Джанибек облачен в костюм мусульманина, на что однозначно указывает его головной убор — чалма, которую полагалось носить каждому правоверному, поскольку этот головной убор носил пророк Мухаммад. Нет необходимости, вслед за С. Брентис, искать аналогии костюмам персонажей, изображенных на каталонских картах XIV в., в источниках, «созданных при различных династиях мусульманского мира», а тем более, проводить параллели с далеко отстоящими по времени аналогиями в сасанидских источниках, у «западно-иранских поселенцев на Дону» и в каких-то неопределенных «сибирских погребениях». Такой прием был бы оправдан, если бы перед автором стояла искусствоведческая задача проследить развитие формы того или иного изображения элементов костюма, подушек, жезлов и т. п. Как я понимаю, она преследует другие цели — выявить материалы, которые послужили создателям карт источником для создания образа «чужого». Надо полагать, что картографы использовали актуальные материалы, и вряд ли интересовались историей происхождения того или иного способа изображения одежды, головных уборов и других атрибутов власти. Головной убор, аналогичный чалме Джанибека, видим на персонаже, изображенном на бронзовом подносе, выполненным мусульским мастером в первой половине XIII в. (Во дворцах и в шатрах. Исламский мир от Китая до Европы. Каталог выставки. Государственный Эрмитаж. СПб., 2008. С. 30, кат. 14). Персонаж на подносе одет в длинное платье прямого силуэта, перехваченное поясом. На верхней части рукавов прослеживаются декоративные полосы — *тираз*. Лиф сложно орнаментирован. Никаких следов застежки или запаха на лифе нет, но подол кажется распашным. Горловина платья округлой формы, без воротника. Он сидит на цилиндрической подушке, на троне. — Прим. З. Д.

туркменских правителей<sup>460</sup>. В отличие от плоского головного убора тюркского князя<sup>a</sup> на Каталанском атласе, в сельджукской иконографии чаще встречаются изображения правителей в высоких меховых шапках, шапках с короной или в короне с тремя зубцами<sup>461</sup>. Мне неизвестны изображения ильханов в плоских шапках, хотя подобные головные уборы видим на придворных и многочисленных племенных вождях. Эти плоские шапки имеют две формы. Первый тип отличается от плоской шапки правителя Рума (*Turchia*) на Каталанском атласе, поскольку поля вокруг шапки неразрывны и не разделяются на две половины. Другой тип, который можно встретить в рукописях «Шахнаме» первой половины XIV в., то есть в ильханскую и пост-ильханскую эпоху, весьма напоминает плоскую шапку Каталонского атласа<sup>b</sup>. Головной убор тюркского князя похож на туркменскую шапку, встречающуюся на миниатюрах времени Ак-Коюнлу и Кара-Коюнлу<sup>462</sup>.

Подушки в форме двух рулонов появляются на поздне-ильханских иллюстрациях к «Шахнаме»<sup>463</sup>. Соколы и прочие хищные птицы часто сидят на руке всадника и хорошо знакомы нам по сасанидским охотничьим сценам, но также и по изображениям тюркских князей<sup>464</sup>. На двух морских картах появляется жезл, не типичный для мусульманских изображений правителей. Скипетры, оружие и прочие атрибуты власти чаще можно увидеть в руках у визирей и военачальников, чем у восседающих и пирующих князей. Скипетры с лилиями вообще не фигурируют в мусульманских изображениях князей, но, тем не менее, сами лилии иногда присутствуют на миниатюрах. Их можно, в частности, найти на покрывалах, накинутых на троны ильханских правителей еще не обращенных в ислам. Жезл тюркского принца на Каталанском атласе исключителен в двух отношениях. Он отличается от скипетров с лилиями прочих мусульманских правителей, изобра-

<sup>a</sup> Вопреки Брентис, головной убор правителя Рума не плоский, а скорее напоминает часто встречающиеся на миниатюрах изображения монгольских головных уборов с неразрезными поднятыми вверх полями (*Talbot-Rice D. The Illustrations to the World History of Rashid al-Din. Edinburgh, 1976, p. 20, fig. 10A*). На медном подносе из Мосула видим такие же головные уборы на персонажах с «гривнами», в круглых медальонах. — Прим. З. Д.

<sup>b</sup> Такое сравнение методически некорректно. Не шапки на миниатюрах «Шахнаме» напоминают шапку на атласе, а наоборот, головной убор, показанный на Каталонском атласе, скорее всего, имеет прототипом (образцом для копирования) головные уборы, изображенные на персидских миниатюрах. — Прим. З. Д.

женных на атласе. Аналогичный предмет встречается на немногочисленных мусульманских миниатюрах туркменского и тимуридского происхождения. По своей форме и положению он напоминает скипетр, который держит сидящий согдийский вельможа на настенном рисунке в Пенджикенте<sup>465</sup>.

Отдельные элементы в изображении правителей Западной Азии сочетают в себе по большей части черты сельджукского и ильханского стилей. Впрочем, сидящая фигура правителя на пьедестале или подушке, лицом прямо к зрителю, появляется в мусульманском искусстве гораздо раньше. На монетах и серебряных блюдах IX–X вв. видим аббасидских халифов, буидских эмиров и газневидских султанов в тех же позах, что и у правителей на Каталонском атласе, хотя их короны, одежды и головные уборы отличаются по типу и стилю. Эти ранние мусульманские изображения правителей позволяют нам различить следы до-мусульманского происхождения в мусульманской иконографии князей. Сасанидские крылатые короны и сидящие мужские фигуры согдийских пиров являются двумя отправными точками для поздних мусульманских изображений<sup>466</sup>. Отсюда протягиваются связи к буддийскому искусству Средней Азии и искусству западно-иранских поселенцев на Дону<sup>467</sup>. Сасанидская крылатая корона использовалась в Иране и Афганистане с IX по XI век для обозначения фигуры правителя<sup>468</sup>. Во второй половине XI в. сельджуки ввели в обращение корону слегка изогнутой формы с тремя зубцами, которая, в конечном счете, по-видимому, восходит к древним тюркским головным уборам с тремя зубцами, которые обнаружены в сибирских погребениях. Иконография сидящих мужчин на фатимидских блюдах и изделиях из слоновой кости, хотя и была доступна картографам в Италии и на Майорке, но, очевидно, не оказала влияния на автора Каталонского атласа, поскольку он использует полупрофили и струящиеся одеяния. Кроме того, у мужчин на фатимидских произведениях искусства менее пышные волосы, чем у князей на Каталонском атласе. Однако портреты врачей, купцов, путешественников, философов и музыкантов, обнаруживаемые в научных трудах и «Макамах» ал-Харири в рукописях XIII века из Багдада, Мосула и, вероятно, других иракских городов, по-видимому, послужили отправной точкой для автора Каталонского атласа, где мы видим такие же широкие рукава

длинных одежд, круглый вырез воротника и большие куски ткани<sup>а</sup> на верхней части. Даже оттенки красного и зеленого, использовавшиеся на некоторых миниатюрах<sup>469</sup>, напоминают цвета одеяний правителя Тебриза и Джанибека<sup>б</sup>.

Вероятность иранского или среднеазиатского происхождения большей части визуальных элементов, послуживших источником вдохновения для автора Каталонского атласа, подтверждается высокой шапкой с короной у царя страны Гогов и Магогов, а также балдахином, который поддерживает свита высоко над его головой<sup>470</sup>. Корона вокруг шапки, впрочем, не идентична пятиконечной короне ильханских и пост-ильханских миниатюр. Скорее, это единственная из корон на Каталонском атласе с тремя зубцами, которые напоминают листья лимонного дерева. Известное изображение Фридриха II (1194–1259), короля Сицилии, демонстрирует явное сходство с короной, предпочитаемой автором Каталонского атласа<sup>471</sup>. Эта миниатюра, созданная в промежуток между 1258 и 1266 гг., расположена на фронтисписе книги о ловчих птицах, хранящейся в Ватиканской библиотеке. В то же время изображение сидящего короля говорит о глубоких иконографических различиях между портретом Фридриха и фигурами мусульманских правителей Западной Азии на Каталонском атласе.

Дульцерт, очевидно, имел доступ к конкретным и надежным сведениям о раскладе политических сил в Западной Азии. Он также располагал сведениям о том, как принято изображать правителей в этих культурах в отношении одеяний, поз, сидений и охотничьих животных. Автор Каталонского атласа гораздо хуже осведомлен о современном ему политическом положении в азиатских странах

<sup>а</sup> Очевидно, что в данном случае следует говорить не о кусках ткани, а о каком-то драпированном типе одежды, которая изображена на ильхане, поверх красного платья. Она ассоциируется с византийскими костюмами, когда царствующими персонажами изображали в туниках с длинными рукавами и плащах-*палудаментах*, оставлявших открытой правую руку. Эти плащи скрепляли на правом плече фибулами. Может быть, художники карт использовали не только восточные образцы, но и «одевали» восточных правителей в одежды западных монархов, чтобы подчеркнуть их царский статус? — Прим. З. Д.

<sup>б</sup> Совпадение цвета, скорее всего, объясняется использованием аналогичных красок, а не стремлением к скульпuleзной передаче оттенков. — Прим. З. Д.

и, по-видимому, совсем не интересовался этим вопросом<sup>а</sup>. И все же он проявил больше способностей к отображению культурных различий, чем Дульцерт. Автор атласа, очевидно, располагал более широким набором визуальных образцов, которые он отождествлял с конкретными странами. В результате культурные особенности разных регионов на Каталонском атласе подчеркнуты ярче, чем на карте Дульцерта. Поскольку портрет Узбека у Дульцерта сочетает характерные монгольские черты с греческими и итальянскими мотивами, такими как головной убор и борода, то и изображение политического пространства Западной Азии можно рассматривать как конструирование образа на основе разных и независимых друг от друга фрагментов. Напротив, фигуры западноазиатских правителей на Каталонском атласе, отражающие попытку передать местную культурную специфику, отчетливо свидетельствуют о передаче устоявшихся иконографических образцов. Поэтому их можно считать примерами трансляции визуальной информации. Сочетание элементов различных типов изображений «сидящих» (правителей и ученых) говорит как о развитом творческом воображении картографа, так и о его плохом знакомстве и понимании иконографических кодов и стилей, использовавшихся в доступных ему источниках.

## Заключение

Подробное сравнение изображений рек, правителей и ездовых животных в западноазиатских секторах морской карты Дульцерта 1339 г. и Каталонского атласа 1375 г. с картами и другими предметами различных азиатских культур не оставляет сомнений в том, что европейские картографы располагали богатым репертуаром картографических и иконографических идей. Сочетая их, они создали сложную географическую и историческую картину известного им мира. В ходе этого творческого процесса они достигли уровня представлений, которые приблизились к реальному состоянию географии и общества Западной Азии XIV в., в отличие от старых латинских карт мира.

<sup>а</sup> Утверждение Брентис — непростительная ошибка. Правитель Рума показан в монгольском костюме со всеми подробностями. На нем монгольский кафтан и монгольская шапка, что соответствует политической зависимости Рума от ильханов. Да и мусульманский костюм Джанибека подтверждается мамлюкскими донесениями, так что нет оснований говорить о неосведомленности Абрахама Креска. — Прим. А. Ю.

Можно выделить два основных процесса: 1) процесс визуализации письменной, счетной и, возможно, устной информации, и 2) процесс передачи, адаптации и обработки визуальной информации. Первый процесс прилагался по большей части к физическому пространству, тогда как второй задействовал политическую и религиозную сферы. Оба процесса являлись частью картографической практики, предпочитавшей лоскутный стиль систематическому подходу. Этот лоскутный стиль позволял сводить воедино компоненты разного происхождения, включая отрывки как конкретных, так и более абстрактных сведений из азиатских источников.

Появление профессиональной группы создателей морских карт способствовало формированию новых эстетических образцов визуализации, которые были приняты каталанскими и прочими европейскими картографами, следовавшим им на протяжении почти 150 лет. Хотя письменные, счетные и визуальные элементы азиатского происхождения являлись одной из составляющих этих образцов, некоторые элементы сохранили следы своего азиатского происхождения лишь формально, тогда как другие оставались практически без изменений.



## ГЛАВА 2. ОБРАЗ ХАНА ДЖАНИБЕКА: ЗАГАДКА КАТАЛОНСКОГО АТЛАСА 1375 г.

Каталонский атлас 1375 года является единственной средневековой картой мира, на которой изображена Монгольская империя<sup>472</sup>. На карте различимы все четыре монгольских улуса: Улус Джучи, Ильханат, Чагатайский улус и империя Юань. Каждый улус представлен фигурой правителя: в Китае — Хубилай (1271–1294), в Улусе Джучи — Джанибек (1342–1357), в Чагатайском улусе — Кебек (1318–1326), а фигура ильхана анонимна, хотя и сказано, что он правитель Тебриза. Территории монгольских улусов обозначены городами, над которыми реют флаги с «геральдическими» знаками правящих династий. На флаге Джанибека — стилизованная тамга Джучидов с полумесяцем, ильханский флаг — красный квадрат на желтом фоне, флаг чагатаев — золотой квадрат на белом фоне, и, наконец, флаг Хубилая: три красных полумесяца на коричневом фоне. Этот срез информации давно привлекает к себе внимание историков. В отличие от монгольских флагов с воображаемыми знаками, флаги средиземноморских и малоазийских государственных образований поддаются идентификации<sup>473</sup>.

С Каталонским атласом 1375 г. как уникальным историческим источником связано множество загадок. Их разгадке препятствует отсутствие словаря символов, а также установка исследователей рассматривать миниатюры атласа как малосодержательные декоративные элементы. При таких исходных данных ключ к композиции атласа не найти. Собственно, композицию никто и не видит, все занимаются частностями, например, одни исследователи ищут город Башкорт<sup>474</sup>, другие — армянский монастырь на Иссык-Куле<sup>475</sup>, игнорируя остальные части карты мира. Иными словами, Каталонский атлас усилиями историков и археологов дефрагментирован. На деле это означает

отрицание какого-либо замысла у создателя атласа, картографа Абрахама Креска (1325–1387).

Заявив тему «Образ хана Джанибека в Каталонском атласе», я тоже займусь частными вопросами. Остаются неразъясненными символы власти монгольских правителей: скипетры, короны, троны и «подушки власти», а также золотой шар в руках Джанибека. Считается, что в монгольском имперском церемониале ни скипетров, ни корон не было, равно, как не было и золотых шаров. Изобразительные материалы говорят об обратном. На некоторых персидских миниатюрах монгольского времени ильханы изображены в трехчастных коронах. По мнению М. Г. Крамаровского, «эта фантазийная деталь скорее маркировала уровень комплиментарности, подчеркивая вообразимую царственность»<sup>476</sup>. Как в таком случае трактовать следующие свидетельства: «Приехали послы от каана и привезли для Абага-хана ярлык, *венец* и дары, чтобы он стал вместо славного отца своего ханом Иранской земли и пошел по стезе своих отцов и дедов» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 86). Аргун, после восшествия на престол, заявил: «Поскольку-де господь предвечный мне оказал милость и пожаловал мне *венец* и престол моего славного отца, я всем преступникам прощаю вину» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 114). В течение трех лет в Уджане по приказу ильхана Газана знаменитые мастера и искусные зодчие благоустроивали летнюю резиденцию. Внутри огороженного валом пространства были устроены водоемы и цветущие луга, а в центре — здания и башни. В середине сада возвели золотую палатку с приемным шатром и навесами. Там же установили золотой престол, усыпанный жемчугом и яхонтами. Здесь отмечался имперский праздник середины лунного года (он пришелся на конец месяца зи-л-ка‘дэ 701 г.х. / конец июня 1302 г.). «В день пиршества [Газан-хан] возложил на голову украшенный драгоценными камнями *венец*, подобно которому никто не видел, опоясался подобающим поясом и надел на себя золототканые одежды, очень дорогие. Хатунам, всем царевичам, эмирам и приближенным он приказал разубрать [себя] разными украшениями. Все садились верхом на бесподобных лошадей и ездили для потехи» (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 86). Очевидно, что ильханы в целях легитимации использовали символ персидских царей — корону. По мнению З. В. Доде, на персидских миниатюрах корона — единственный головной убор, определенно указывающий на статус правителя<sup>477</sup>.

Что касается формы корон на головах восточных правителей, представленных в Каталонском атласе, то они типологически сопоставимы с коронами европейских царственных особ в иллюстрациях «Книги сокровищ» Брунетто Латини<sup>478</sup>.

Возникает вопрос, с какой целью картограф Абрахам Креск наделяет монгольских ханов этими атрибутами власти; и, второе, каково их происхождение.


Для ответа на эти вопросы требуется панорамный обзор всего Каталонского атласа, чьи размеры составляют 300 на 65 см. Из обзора, предпринятого мною ранее, следует, что признать атлас картой мира можно лишь условно<sup>479</sup>. Я предлагаю рассматривать атлас по форме как космографический трактат, посвященный теме торгового и символического обмена между Западом и Востоком, а по содержанию как футурологический прогноз, связанный с волнами чумных пандемий 1348–1351, 1360–1362, 1366–1369, 1374–1375 гг.

Каталонский атлас имеет трехчастную структуру, которая повторяет структуру средневековых всемирных хроник: в ведении говорится о сотворении мира, затем следует изображение земной поверхности — стран, провинций, городов, морей, островов; далее, на востоке, за непроницаемой горной грядой спрятано царство Гога и Магога. Завершающая часть атласа представляет символическую географию, на которой лежит печать эсхатологии.

В географическом плане Каталонский атлас охватывает пространство от акватории Средиземного моря до Китая. Семнадцать коронованных особ структурируют отдельные сегменты космографического ландшафта. В Эфиопии расположено христианское царство легендарного пресвитера Иоанна, и оно граничит с владениями мамлюкского султана, восточное побережье Индии принадлежит загадочному христианскому правителю Стефану, а остров Ява — воинственной царице. Три царя-волхва странствуют по стране под названием Тарсия (TARSSIA). Попытка разделить всех коронованных персонажей на две группы по критерию «реальные» / «легендарные» лишь затемнит суть проблемы. Здесь нет истории, здесь царит метаистория. Фигура великого хана Хубилая такой же символ, как и царица Савская или Александр Македонский. Пространство мира и время истории неоднородны, что и позволяет картографу моделировать сразу несколько параллельных сценариев. Один из таких сценариев связан с золотым шаром, который держат в своих руках шесть правителей.

Если возвратиться к политической географии мира XIV в., то следует напомнить рассказ марокканского путешественника Ибн Баттуты (1304–1368). Ибн Баттута причисляет правителя Улуса Джучи, хана Узбека, к семи великим царям мира (*Сборник материалов*. Т. I. С. 217). Шестеро из этих царей (вернее, титулованных особ: султан Египта; султан обоих Ираков; султан земель Туркестана и Мавараннахра; султан Индии и султан Китая) изображены на Каталонском атласе 1375 г. Это говорит о совпадении угла зрения и ментальных установок мусульман Северной Африки и каталонских картографов, чем и объясняется переключка сведений об азиатском сегменте мира.

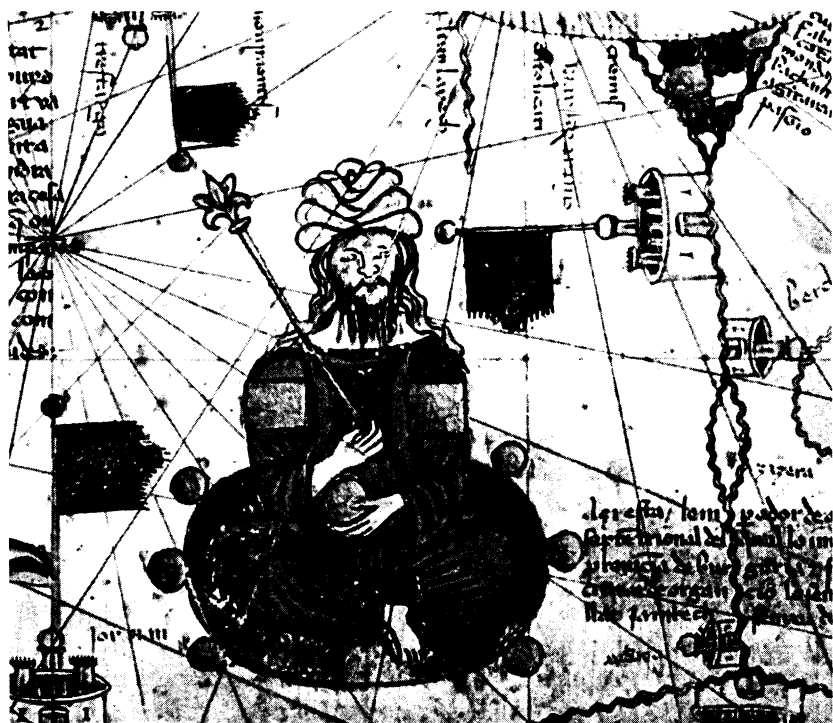
Каталонский атлас был создан в 1375 г., но отражает реальность первой половины XIV в. Отдавал ли себе отчет Абрахам Креск в хронологической неувязке фигур великого хана Хубилая (1271–1294) и Джанибека (1342–1357)? Определенно, да. Работая над картой, Абрахам Креск пользовался трактатом армянского принца Гайтона, где, в частности, сообщалось, что после смерти Хубилая на трон вошел его внук Тимур-каан (1295–1307): «Le grant empereor des Tartars, celui qui ores tient la seignorie, est nommes Tamor Can, e est le VI empereor» (*Hayton*. III. 46). В таком случае одновременное изображение Хубилая и Джанибека выглядит антиисторично. Разумеется, так оно и есть, если полагать, что картограф создавал исторический атлас. Но упрек в антиисторичности снимается, поскольку в композиции атласа закодирован футурологический прогноз, где фигуры реальных правителей являются элементами послания. Как уже сказано, послание зашифровано в символических композициях. Оно выглядит как предупреждение, связанное с пандемией чумы 1348 г. Вот что напрямую соединило Китай и Европу. Какие основания есть для этой гипотезы?

На пятой панели атласа изображен большой торговый караван. В надписи к нему уточняется: «Этот караван принадлежит правителю Сарая и направляется в *Catayo*». Столица — город Сарай (Дворец) — обозначен графическим символом восточного города в низовьях Волги, над ним флаг с тамгой — . Имя правителя Сарая также указано на карте, это — *Jambech* (Джанибек, хан Улуса Джучи). Он изображен в тюрбане, с жезлом, увенчанным пятилистником, и золотым шаром в руках, восседающим на подушке; подчеркиваю, на подушке, а не на ковре, как утверждается в большинстве публикаций; в персидских источниках есть устойчивое выражение: «подушка царствования»<sup>480</sup>.

Тюрбан — любопытная подробность, указывающая на надежный характер источников картографа и интерес именно к персоне Джанибека. Информаторы картографа не уступают по уровню осведомленности египетским дипломатам, имевшим агентурную сеть в Золотой Орде. В летописной биографии египетского султана ал-Малик ан-Насира Мухаммада имеется рассказ о том, как Джанибек захватил власть и ввел новую моду: «Стал править государством единодержавно, повелел всем татарам (или старшинам?) надеть чалмы и ферязи и приказал не возить (более) рабов в Египет» (*Сборник материалов*. Т. I. С. 193–194). Нововведение Джанибека и изображено на карте. Чалма также у мамлюкского султана, правителя Египта, и мусульманских царей Нубии и Органы.

Джанибек изображен босым, что зачастую ставило исследователей в тупик. Чуть ниже мы разъясним эту загадку, но сначала приведу мнение, которое разделяют многие. И. К. Фоменко полагает, что иллюстрации в атласе уточняют сведения о политической ситуации в регионе, а также служат декоративным элементом. «На Каталонском атласе 1375 г. имеется множество различных легендарных и полуполулегендарных царей и цариц, а реальный „Император“ Джанибек (1341–1357) изображен на левобережье Волги, между городами Сарай и Адитархан (Хаджитархан/Астрахань), держа в правой руке скипетр, а в левой — державу, рядом присутствует легенда, в которой указаны границы Золотой Орды (подкрепленные на карте векселографией с Батыевой тамгой): „Вот император северной области. Империя этого правителя начинается в провинции Бургария (Болгария) и простирается до города Органцио (Ургенч). Правитель именуется Джанибек, и он является властителем Сарая“. <...> В отличие от „Царя Тавриза“, не имеющего в руках никаких инсигний власти, „Император Джанибек“, восседающий на более роскошном ковре с золотыми кистями, в зеленом с золотом халате и увенчанный высоким белым тюрбаном (почему-то босой), в правой руке держит скипетр, а в левой державу»<sup>481</sup>.

В данном случае, босоноготь означает приверженность Джанибека суфийским ценностям и демонстрирует смирение на пути к Аллаху. Поразительно выглядит чувствительность европейских наблюдателей к такого рода политическим декларациям монгольских ханов. Знаком почетной мусульманской одежды является декорирующая рукав лента (*tiraz*) желтого цвета. Она также украшает рукава одежды султанов Тебриза, Египта и Рума. Круглый предмет в левой



*Хан Джанибек. Каталонский атлас 1375 г. Панель 5. Фрагмент*

руке Джанибека вовсе не держава. Золотой шар символизирует богатство. Золотой шар держат в руках еще пять персонажей, причем все они располагаются вдоль южной границы атласа. Первый — это султан Муса (1200–1218), царь Мали, властелин Страны золота, далее следует легендарная царица Савская, за ней — правитель Южной Индии, царица острова Ява и правитель Цейлона. Географически это Северная Африка, Аравия, Индия и острова Южных морей. Реальное и воображаемое золото мира находилось в этих областях. Однако для европейцев прямые пути в Индию были закрыты. Пять фигур маркируют вождельные входы в недоступные зоны. Шестая фигура, хан Джанибек, открыл европейским купцам путь к богатствам Китая, но мы знаем, чем закончился этот кратковременный расцвет континентальной торговли. При Джанибеке в 1348 г. в Европу пришла чума. С чумой, видимо, связана и смена монгольского костюма мусульманским. В монгольской политической культуре халат был

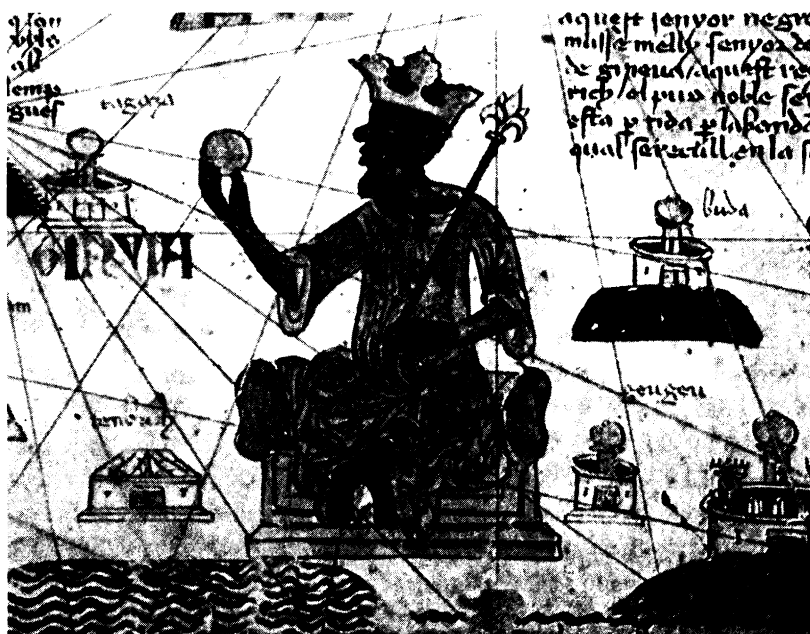
не просто одеянием, а «халатом власти»<sup>482</sup>. Отказ от халата означал отказ от власти. Причина, побудившая монгольский двор облачиться в мусульманский костюм, должна быть исключительной. Чума и была такой причиной. Джанибек в чалме — это попытка обмануть судьбу. Полагать вслед за Р. Ю. Почекаевым<sup>483</sup>, что смена имиджа ордынской знати была следствием распространения ислама, оснований нет. На персидской миниатюре, иллюстрирующей обращение ильхана Газана, последний облачен в монгольский халат.

На каких основаниях названные пять фигур связаны с темой золота? Что касается султана Мусы, то ходили слухи о его поразительной щедрости во время паломничества, ибо он выступил из своей страны с сотней грузов золота. Египетский чиновник и ученый ал-Умари (ок. 1298–1349), автор обширной энциклопедии «Пути обозрения государств с крупными городами», передает рассказ Ибн Амир Хаджиба, который лично встречался с Мусой. Речь зашла о золотоносных землях, неподвластных султану, ибо «правители этого царства на опыте убедились, что стоило одному из них завоевать какой-нибудь город золота, утвердить там ислам, учредить проповедь веры и призыв к молитве, как сбор золота в ней неизменно уменьшался и сходил на нет, прибывая и увеличиваясь в то же время в соседних странах неверных. Когда это подтвердилось на деле, они оставили страну золота в руках [ее неверных жителей] и удовольствовались подчинением их своей власти и податью, определенной им в золоте». Собеседника интересовало, как родится золото и как оно попадает в руки султана. «Ибн Амир Хаджиб сказал: “Султан Муса рассказывал мне, что золото принадлежит исключительно ему и его собирают и взыскивают в его пользу как [царскую] собственность, кроме того, что удастся уворовать жителям этой страны”. Я же приведу слова ал-Дуккали, что он получает только [то, что присылается ему в уплату] дани и что удастся приобрести у них путем торговли, потому что у него в стране [золота] совсем нет. Это сообщение ал-Дуккали достовернее. Ибн Амир Хаджиб говорил: стяг этого султана — желтое на красном поле. Когда он едет верхом, над ним развеваются флаги — огромные знамена»<sup>484</sup>. На Каталонском атласе показан другой флаг.

Золотым шаром играет правитель Южной Индии. Рашид-ад-дину, везиру ильханов, и Марко Поло было известно, что только в Индии золото было товаром (*Рашид-ад-дин*. Т. III. С. 279). Марко Поло перечисляет привозные товары индийских портов Маабара, среди которых фигурирует золото. «Купцы из других стран привозят сюда и покупают тут вот что: привозят они на судах медь; ею они грузят

свои суда; привозят золотые ткани и шелковые, сандал, золото, серебро, гвоздику и такие пряности, каких тут нет, и все это выменивают на здешние товары. Из многих стран приходят суда и из большой области Манги, отсюда везут товары по разным странам, а потом и в Александрию» (Марко Поло, с. 197). Золото везли и в Тхану, гавань в царстве Гуджарат: «Купцы привозят на судах золото, серебро, медь и другие товары, что нужны в этом царстве, а отсюда везут только такое, от чего ждут прибыли и выгод» (Марко Поло, с. 198). Золото везли также в Камбей. Других городов-портов, где золото названо товаром, в книге Марко Поло нет. Абрахам Креск внимательно читал книгу Марко Поло. Использовал картограф и донесение францисканца Одорика де Порденоне, совершившего путешествие в Китай в 1324–1326 гг. По сведениям Одорика, у правителя острова Явы удивительный дворец: лестница, стены и крыша дворца покрыты золотыми пластинами<sup>485</sup>.


Стоит обратить внимание и на иконографию фигур правителей с шарами. Султан Муса, сидя на троне, держит шар в вытянутой руке и словно любуется им. Царица Савская также внимательно рассматривает шар. Правитель Южной Индии сидит в свободной позе



Султан Муса. Каталонский атлас 1375 г. Панель 3. Фрагмент



и держит шар двумя руками. Шар в руке царя Цейлона наполовину заслонен другой рукой. Так с инсигниями не обращаются. Начинает же парад золотых шаров фигура отнюдь не царственная. Слухи о «Золотой реке» у берегов Западной Африки побудили морского капитана Жакме Феррера отправиться в путь 10 августа 1346 г. Экспедиция пропала без вести. Феррер был другом Абрахама Креска, поэтому корабль Феррера изображен на карте<sup>486</sup>. В политической географии каталонского картографа доминирует тема золота.

Вернемся к фигуре Джанибека на Каталонском атласе. Насколько верно наблюдение о том, что на флаге Джанибека представлена тамга дома Бату? Этим вопросом занимался А. В. Мартынюк и пришел к следующему заключению: «Флаг Золотой Орды несет на себе изображение „гребенчатой тамги“ (*tarak tamga*) Джучидов, хорошо известной по материалам нумизматики и сфрагистики. На рассматриваемой карте тамга изображена в виде двузубца с ножкой и дополнительным символом: , цвет тамги черный на темно-сером фоне. Эта форма наиболее близка ордынским монетам первой половины XIV века, времени правления ханов Токты и Узбека. Следует отметить, что изображения тамги на монетах Джанибека не известны, таким образом, есть основания полагать, что данное изображение является единственным изображением личной тамги хана Джанибека»<sup>487</sup>. На мой взгляд, таких оснований нет. Аналогичная тамга на флагах Улуса Джучи появляется значительно раньше. Так, например, она сопровождает фигуру хана Узбека, отца Джанибека, на портолане Ангелино Дульцера (1339). Настоящая тамга Узбека хорошо известна по монетам этого хана: у двузубца ножка направлена внутрь. Тамгу Джучидов на Каталонском атласе следует признать ошибкой. На фоне активных дипломатических и торговых контактов генуэзцев и венецианцев с чиновниками Улуса Джучи объяснить появление ошибочной ханской тамги трудно.

Считать ли нам рисунок каравана Джанибека украшением атласа, как то полагает А. В. Мартынюк<sup>488</sup>, или вслед за С. Брентис<sup>489</sup> поразмышлять о раскраске лошадей, а изображение верблюдов сопоставить с известными миниатюрами к «Макамам» ал-Харири? Если это декорация, то зачем ее сопровождает пространная цитата из книги Марко Поло, где говорится не о торговле, а о наваждениях, преследующих путников в пустыне Гоби? Присмотревшись к рисунку, увидим, что один из всадников уснул. Это отсылка к рассказу Марко Поло: «Слу-

чится кому отстать от товарищей поспать или за другим каким делом, и как станет тот человек нагонять своих, слышит от говор духов, и почудится ему, что товарищи зовут его по имени, и зачастую духи заводят его туда, откуда ему не выбраться, так там он и погибает» (*Марко Поло*, с. 79–80). Торговый караван — визуальный знак, указывающий на фатальное приближение к пограничному и тревожному рубежу. Как выглядит эта ситуация в более широком контексте?

Изображение торгового каравана, следующего из Сарая, столичного города Золотой Орды, в Китай, строго симметрично изображению трех волхвов-всадников на этой же панели. Картину усложняет фигура царя Гогов и Магогов. На карте это третий всадник в короне и за ним движется войско Судного дня. Кажется очевидным, что картограф занимала не наивная евангельская легенда, — за царями-волхвами, в чьих руках находились все богатства Востока, он прозревает всадников Апокалипсиса. Итальянские банкиры, участники мировой торговли с Монгольской империей, знали, что пути, по которым к ним текли богатства, привели в Европу Черную смерть. Миниатюра с торговым караваном, идущим в Китай, вовсе не декорация, караваны — та сила, что открыла путь чуме. Нейтрализовать ее должна другая сила. И она изображена в атласе, это цари-волхвы. Напомню, что в композициях «Поклонение волхвов» эпохи Треченто волхвов сопровождают великолепные караваны с восточными сокровищами. В «Истории трех царей» немецкого доктора теологии Иоанна Хильдесхаймского (1310/20–1375) отдельная глава посвящена описанию этих сокровищ<sup>490</sup>. По наблюдению И. Пикаловой, «поклонение родившемуся Господу превращается в изящную, полную реальных подробностей сказку, прославляющую блеск придворного празднества. Костюмы волхвов и сопровождающей их свиты отличаются роскошью, они разодеты в парчу и бархат по придворной моде того времени, в то время как сам виновник торжества зачастую оказывается на втором плане. Подобной трактовке могли способствовать праздничные театрализованные шествия волхвов, которые регулярно проводились во Флоренции»<sup>491</sup>. Грандиозный праздник приношения даров призван был избавить от прошлого ужаса и страха грядущих катастроф. Поэтому праздничный сценарий поклонения новорожденному Царю Мира (младенцу Христу) и приобрел такую значимость и размах. В угоду вкусам финансовой элиты волхвы превратились в царей, поскольку

в роли этих царей выступали представители этой самой элиты. Сверхзадача праздника заключалась в возобновлении мистического обмена и обретении высшего покровительства. На мой взгляд, это одна из ключевых тем Каталонского атласа.

Юрист из Пьяченцы, Габриэль де Мюсси, живший в Крыму в 1344–1346 гг., полагал, что чума была занесена в Италию из Каффы<sup>492</sup>. Так в Европе думали многие. Вспышка чумы в Улусе Джучи произошла при Джанибеке. Вот почему он изображен на атласе. Джанибек назван «императором северных областей». Торговый караван, направляющийся в Китай, представлен рядом с ханом не случайно. Верблюды с грузом и всадники символизируют «реальный обмен» и композиционно связаны с другим «караваном» — тремя волхвами, направляющимися на Запад. Волхвы, несущие восточные дары младенцу Иисусу, — участники мистического обмена, призванного защитить реальную торговлю от такого масштабного бедствия, каким стала эпидемия чумы. Связь волхвов с фигурой ильхана родилась из деклараций о покровительстве христианам со стороны монгольских правителей Персии. Отсутствие имени у ильхана говорит об утрате властных полномочий (у ильхана нет подушки власти). Со смертью ильхана Абу Са'ида (1335) монгольское государство в Персии быстро распалось (между 1335 и 1353 гг.) на ряд мелких владений, правители которых ожесточенно враждовали друг с другом. Из вассалов монгольских ханов одним из первых обратился к халифу в Каире с просьбой об инвеституре и принес ему присягу Мубариз ад-дин Мухаммад (ум. 1359), основатель династии Музаффаридов в Южной Персии, эмир ильханов и муж монгольской царевны.

На воображаемой вертикальной линии, связывающей Джанибека и ильхана, в Аравии изображена царица Савская. Она восседает на троне с подушкой и держит в левой руке золотой шар (такой же шар в руке Джанибека). Согласно ветхозаветному преданию, легендарная царица Сабейского царства в Южной Аравии, услышав о славе царя Соломона, пришла в Иерусалим испытать его загадками. Теперь же картограф задает загадку нам. В легендах агады государство царицы Савской — волшебная страна, где песок дороже золота и растут деревья из Эдемского сада. В пояснительной надписи на карте уточняется, что Счастливой Аравией некогда владела царица Савская. Теперь эта страна принадлежит сарацинам; там много благовоний, таких

как ладан и мирра, а также золота, серебра и драгоценных камней; согласно молве, там обитает птица феникс<sup>а</sup>.

Фигуры трех правителей (Джанибека, ильхана, царицы Савской) составляют вертикальную трехчастную композицию, причем истинные сокровища находятся отнюдь не в руках монголов. Путь к подлинным богатствам ведет к портам Персидского залива и Индийского океана. Изображение двух морских многомачтовых судов под флагом ильханов способно разрушить наше построение. Это не арабские одномачтовые суда, сшитые при помощи растительных волокон. Это большие парусники, предназначенные для океанских плаваний; их описывает Марко Поло (*Марко Поло*, с. 168–169). Вносит ясность в ситуацию надпись на карте около главного порта Персидского залива: «Этот город называется Ормуз. Здесь начинается Индия. Знайте, что в этот город прибывают суда, имеющие от восьми до десяти мачт и паруса, плетеные из тростника». Индия не подчинялась монголам, над ее портами реют флаги независимой династии. Ее правитель (*lo rey Delli*) сидит на красной подушке. Возможно, это туглукид Гийяс-адин Мухаммад-шах II (1325–1351). В XIV в. запасы мирового золота были сосредоточены в Индии, чьи купцы контролировали торговлю

<sup>а</sup> На Херефордской карте мира XIII в. феникс изображен между Египтом и Аравией. В надписи к рисунку птицы, не имеющей ничего общего с цаплей (священной птицей египтян) сообщается: *Phenix avis: hec quingentis vivit annis; est autem unica avis in orbe* 'Птица феникс: живет пятьсот лет, поэтому она единственная в своем роде на свете' (*Miller K. Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten. Stuttgart, 1896. IV: Die Herefordkarte. S. 31*). Автор Эбсторфской карты эту тему освещает более подробно, позаимствовав описание феникса у Исидора Севильского: «Название Аравия означает „святая“, потому что эта земля родит фимиам и благовония. Ее же греки называют Eudemon, то есть Счастливой, так как в ее горных лесах произрастают мирра и корица. Здесь же родится птица феникс, пурпурового цвета, откуда и имя ее. Во всем мире она одна единственная и уникальная, потому что арабы называют все единственное „фениксом“. Прожив пятьсот и более лет, она, видя, что стареет, собирает себе костер из благовонных кустарников и, повернувшись к солнечным лучам, взмахом крыльев взращивает себе пламя и добровольно сама себя сжигает, а потом, именно в девятый день, птица поднимается из пепла. Золото этой страны наилучшее» (*Miller K. Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten. Stuttgart, 1896. V: Die Ebstorfkarte. S. 38*). В иллюстрированной рукописи середины XIV в., в части, посвященной вымышленному кругосветному путешествию сэра Джона Мандевиля, Египет представлен тремя символами: фениксом на алтаре, кентавром и фигурой св. Антония, см.: *Марко Поло. Книга чудес: Отрывок из «Книги чудес света» из Национальной библиотеки Франции (MS. fr. 2810) / Ст. Ф. Авриля. М., 2003. fol. 151r.*

гвоздикой с Молуккских островов и золотым песком, добываемым в Восточной Африке. В сухопутной торговле европейцев с Китаем (империей Юань) обмен шел исключительно на серебро.

Что позволяет настаивать на «говорящем» характере вертикальной композиции, не впадая в бред интерпретаций? Приведу два наблюдения. На портолане Ангелино Дульцера (1339) представлены три аналогичные фигуры: хан Узбек (*Uzbek*), ильхан Абу Са'ид (*bon Sayt*) и царица Савская. Узбек сидит на троне с двойной подушкой, в правой руке он держит жезл, увенчанный лилией, а на его левой руке сокол. На двойной подушке сидит и царица Савская, в левой руке у нее такой же жезл с лилией, а золотого шара нет ни у кого из них. На Каталонском атласе шар появляется у царицы Савской и Джанибека. Очевидно, что Абрахам Креск использует известный набор символов, дополняя их новыми элементами. Я предлагаю видеть в шаре символ золота как богатства. Любопытно, что шара нет в руках Хубилая, хотя и утверждается, что это самый могущественный император в мире; нет шара и у царя Индии (*lo rey Delli*), согласно же глоссе, во владениях этого султана много золота и драгоценных камней, он распоряжается семьями слонами и ста тысячами всадников. В иконографии Каталонского атласа золотой шар в руках правителей не может быть признан символом державы.

Второе наблюдение — из области воображаемой реальности. Иоанн Хильдесхаймский озвучивает один из мифов, тревоживший воображение европейской элиты. Речь идет о символическом присвоении богатств Востока, некогда уже преподнесенных волхвами младенцу Иисусу. «А надлежит вам знать, и о том многожды было сказано, что сии три царя везли с собою, по царскому обычаю, всякие сокровища и богатые дары, дабы поднести их Господу; богатства же сии были те самые, что Александр, царь Македонский, сын царя Филиппа, оставил по себе в Халдее, Индии и Персии. И все богатства, привезенные царицей Савскою Соломону, и многоценные сосуды из царского дома и из храма Господня в Иерусалиме, вывезенные ее предками, когда халдеи и персы разрушили Иерусалим и окружные земли, и завещанные ей от родителей, а также и много других золотых и серебряных уборов, драгоценных камней и жемчуга — все сие трое царей собрали в своих царствах и владениях, дабы поднести Господу, и с торжеством свезли воедино» (Иоанн Хильдесхаймский. XIX). Топография этого мифа и его сценарий, а также все персонажи изображены на Каталонском атласе. Картограф не цитирует теолога,

оба они разными средствами реализуют один и тот же миф о исчезающем богатстве.

Иоанну Хильдесхаймскому известна и история золотого шара: «Золотое же яблоко, которое Мельхиор, царь Нубии и Аравии, поднес Христу вместе с золотыми монетами, прежде принадлежало великому царю Александру и величиной было не больше, чем можно охватить рукой, знаменовало же собою Землю; ибо Александр приказал отлить его из золотых монет, собранных со всего света, и носил его с собою повсюду; и как он силою покорил всю землю, так же держал он, обхватив, то яблоко в своей ладони. И оное яблоко, вместе с другими сокровищами, осталось в Индии, когда Александр покинул сей земной рай. Но всемогущий Бог, как ни умалил и как ни унизил себя до падшей человеческой природы, не имел нужды в дарах и жертвоприношениях сих царей, ибо по одному Его слову, Божественной премудростью Его и властью, был создан весь мир. И вот, оное золотое яблоко, по крупицам собранное со всего мира и отлитое, по гордыне, великим царем Александром, в мгновение ока стало пылью и прахом, обратившись в ничто. Что знаменуют собою дары сих трех царей, на разные лады толкуется во многих книгах. Но почему Мельхиор поднес Господу яблоко, о том ведут много споров, знают же не все. Толк же в том, что яблоко кругло, и сия округлость означает бесконечность, ибо не имея ни начала ни конца, она заключает в себе всю мировую сферу: высоту до небес и глубину земли до самой преисподней, молнией обегая все земные пределы. И с той поры, как родилась христианская вера на Востоке, пошел обычай, чтобы кесарям и царям держать в руке золотое яблоко, и так ведется по сей день» (Иоанн Хильдесхаймский. XIX). В комментарии переводчика сказано, что имеется в виду императорская регалия — держава (именовавшаяся в средние века также яблоком), символизирующая земной шар и отсюда — власть над миром. В Западной Европе держава являлась атрибутом только императоров. Французские короли, например, при коронации и на торжественных церемониях держали в правой руке скипетр — символ власти, а в левой — так называемую длань правосудия, жезл с навершием в виде ладони — символ справедливости<sup>493</sup>.

В нашем случае, для разгадки тайны золотого шара в руках Джанибека и других пяти царей следует вернуться к первоначальной истории этого предмета. Согласно трактату Иоанна Хильдесхаймского, Александр приказал отлить яблоко из золотых монет, собранных

со всего света. Золотое яблоко и держит в своих руках хан Джанибек. Признать Джанибека императором и главной фигурой среди четырех монгольских ханов, мешает то обстоятельство, что великий хан Хубилай изображен без шара. На карте нет шара и у Александра Великого. Джанибек интересен картографу как ключевая фигура на пути в мир богатств Востока. Для европейцев вопрос о конфессиональных предпочтениях хана отступал на второй план, поскольку совершенно не влиял на организацию транзитной торговли. За безопасность путей отвечали не шейхи, а нойоны. Каталонский атлас как исторический источник показывает, что для европейцев монгольские имперские структуры значили больше, чем религиозные институты.

Эту идею я изложил в докладе в декабре 2009 г. на форуме «Идель–Алтай» в Казани. Проф. Георги Атанасов в ходе дискуссии настаивал на том, что шар Джанибека — это держава, инсигния византийских императоров. В книге Г. Атанасова дана краткая история сферы (глобуса). Он различает четыре типа сфер: с Никой, с трилистником, с крестом и без изображений<sup>494</sup>. Само собой разумеется, сфера была широко известным символом власти, но вопрос в другом: что означает это предмет в системе знаков Каталонского атласа? Изъятый из контекста шар Джанибека можно трактовать как угодно, но оставаясь в контексте, следует признать, что в атласе шар означает обладание золотом, без претензий на власть над миром. И пять коронованных фигур на карте тому порукой. От них зависел доступ европейцев на рынки золота.

Подход, отвергающий композиции, является деструктивным. Исследования, где иллюстрации рассматриваются как коллекция чуждых друг другу элементов, демонстрируют, на мой взгляд, тупик. Вот простое доказательство существования композиций: фигура хана Джанибека в два раза больше фигуры султана Рума. Понятно, что картограф сравнивает эти фигуры, а их размеры говорят о статусе правителей. Атлас представляет более широкое поле для сравнений. Если Джанибек сидит на подушке, то Хубилай на троне, однако оба владеют жезлами, а у ильхана жезла нет, впрочем, у него нет и имени. Царь Гога и Магога в правой руке также держит жезл. Жезл увенчан лилией, что, видимо, копирует геральдический знак французских королей. Тем самым Абрахам Креск дает понять, что все три фигуры значимы, но фигура царя Гога и Магога возвышается над земными владыками. И вот почему. В XIV в. в Китае, Индии, Персии и Италии зонт считался инсигнией, знаком высокого положения персоны. На

Каталонской карте 1375 г. ханы и султаны изображены без зонтов, за исключением царя Гога и Магога. В таком случае, зонт над головой этого царя выглядит крайне вызывающе. Предводитель войска, несущего гибель миру, предстает царем царей. На мой взгляд, здесь закодировано послание о призрачной власти монгольских ханов на фоне грядущей катастрофы. Не стоит сомневаться в наличии композиций, истинная задача заключается в раскрытии их смысла. Вся карта есть послание, текст, написанный языком символов.

Каталонский атлас 1375 г. отражает представления о мире европейской интеллектуальной элиты. С позиции этой элиты показано место Улуса Джучи в мировом пространстве. В футурологическом аспекте Монгольская империя, и Улус Джучи, в частности, играют роковую роль. Джанибек — одна из фигур божественной мистерии. Правители и их символы власти не имеют отношения к обыденной реальности. Короны, скипетры, шары — это условные знаки. Их смысл раскрывается только в цельной композиции. Любая попытка вырвать предмет из контекста влечет смерть знака, то есть превращает символ в декорацию. Использование фрагментов атласа в тех или иных исследовательских целях означает манипулирование знаками, конструирование мертвых миров. Тогда как картограф пытался постичь причины катастрофы, изменившей весь порядок вещей в XIV в.

М. Г. Сафаргалиев, размышляя о начавшемся распаде Золотой Орды на ряд самостоятельных княжеств и утрате влияния ханов в собственных владениях, в качестве примера приводит эпизод с венецианской колонией Тана. По его мнению, венецианцы пользуясь безвластьем, укрепили свое положение (хотя очевидно, что венецианцам на руку была сильная ханская власть). Доказательства своего тезиса М. Г. Сафаргалиев видит в изменении символики на европейских картах. «На карте братьев Пицигани, составленной в 1367 г., город Тана изображен под венецианским знаменем — со львом, без татарского полумесяца. Только на Каталонской карте 1375 г. над г. Тана в связи с усилением власти Мамая снова появляются татарские знамена с полумесяцем»<sup>495</sup>. Наблюдение М. Г. Сафаргалиева не учитывает простых вещей: разница в использовании значков на рассмотренных им картах техническая, а не политическая. Давление Мамая здесь вообще ни при чем. На карте Пьетро Весконе 1321 г. над Таной джучидский флаг с тамгой; и на карте Дульцера 1339 г. над Таной джучидский флаг (тамга с полумесяцем). Автор Каталонского атласа 1375 г. цитирует карту Дульцера. И все. Говорить о наступательной



динамике латинской угрозы оснований нет. А «татарский полумесяц» это вовсе не знак ислама.

\*\*\*

В заключение вернусь к эпиграфу о маске, за которой нет лица, когда одно неизвестное пытаются объяснить другим неизвестным. У Золотой Орды нет собственной истории. Попытки же склеить ее из фрагментов чужих источников обречены на провал. В своей цельности многотомные египетские энциклопедии и европейские портоланы как результат коллективных усилий, направленных на описание полноты мира в различных культурных кодах, исследователей не интересуют. Источники растащены на цитаты для конструирования различных историй. Но никто не ответил на вопрос, возможен ли перевод цитат на язык другой культуры без полного искажения смыслов.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Ди Космо Н.* Образование государства и периодизация истории Внутренней Азии // Монгольская империя и кочевой мир (Мат-лы междунар. науч. конф.). Улан-Удэ, 2008. Кн. 3. С. 214–216.

<sup>2</sup> *Ди Космо Н.* Образование государства и периодизация истории Внутренней Азии, с. 207.

<sup>3</sup> *Коравев Т. К.* Социально-политические функции вазирата в государстве Хулагуидов второй половины XIII — начала XIV в. // *Meuseriana*. Сборник статей, посвященный 70-летию М. С. Мейера. М., 2006. Т. I. С. 11–45.

<sup>4</sup> *Евстратов И. В.* О золотоордынских городах, находившихся на местах Селитренного и Царевского городищ: Опыт использования монетного материала для локализации средневековых городов Поволжья // Эпоха бронзы и раннего железного века в истории древних племен южнорусских степей. Материалы междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения П. Д. Рау (1897–1997). Саратов, 1997. Ч. 2. С. 92, 100–101.

<sup>5</sup> *Бартольд В. В.* Беркай // Сочинения. М., 1968. Т. V. С. 505–506.

<sup>6</sup> *Резван Е. А.* Коран как символ верховной власти (к истории «Самаркандского кувического Корана») // Рахмат-наме. Сборник статей в честь 70-летия Р. Р. Рахимова. СПб., 2008. С. 291.

<sup>7</sup> *Резван Е. А.* Коран как символ верховной власти, с. 291.

<sup>8</sup> *Кычанов Е. И.* Государство Чингис-хана как воплощение идей и традиций кочевой государственности // *Mongolica. An International Annual of Mongol Studies*. Ulaanbaatar, 2006. Vol. 18 (39). С. 54.

<sup>9</sup> *Эгель Д.* Великая Яса Чингис-хана, Монгольская империя, культура и шариат // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004. С. 496.

<sup>10</sup> *Султанов Т. И.* Род Шибана, сына Джучи: место династии в политической истории Евразии // Тюркологический сборник 2001. М., 2002. С. 22–23.

<sup>11</sup> *Резван Е. А.* Коран как символ верховной власти, с. 296.

<sup>12</sup> *Микаелян Г. Г.* История Киликийского армянского государства. Ереван, 1952. С. 310.

<sup>13</sup>Цит. по: *Микаелян Г. Г.* История Киликийского армянского государства. Ереван, 1952. С. 311.

<sup>14</sup>*Мыськов Е. П.* Политическая история Золотой Орды (1236–1313). Волгоград, 2003. С. 53.

<sup>15</sup>*Почакаев Р. Ю.* Цари Ордынские. Биографии ханов и правителей Золотой Орды. СПб., 2010. С. 13, 251, прим. 11.

<sup>16</sup>*Boyle J. A.* The Mongol World Empire, 1206–1370. London, 1977. P. 343.

<sup>17</sup>*Греков Б. Д., Якубовский А. Ю.* Золотая Орда и ее падение. М.; Л., 1950. С. 89.

<sup>18</sup>*Федоров-Давыдов Г. А.* Религия и верования в городах Золотой Орды // Историческая археология. Традиции и перспективы. М., 1998. С. 28.

<sup>19</sup>*Варденбург Ж.* Мировые религии с точки зрения ислама // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. М., 2000. С. 313.

<sup>20</sup>*Галиахметова Г. Г.* Ислам в Золотой Орде. Казань, 2007. С. 61.

<sup>21</sup>*Петров П. Н., Ускенбай К. З.* Вопросы исламизации улуса Джучидов и вероисповедание хана Токты (690/1291 — 712/1312–1313 гг.) // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана. Уральск, 2010. № 1. С. 10–54.

<sup>22</sup>*Мартынов А. С.* Религии, «учения» и государство на Дальнем Востоке в средние века // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XVII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. (доклады и сообщения) январь 1982. М., 1983. Ч. I; *Мартынов А. С.* Официальная идеология императорского Китая // Государство в докапиталистических обществах Азии. М., 1987.

<sup>23</sup>*Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. М., 2003. С. 170.

<sup>24</sup>Эту идею иллюстрирует «Хроника Люя» (Люйши Чуньцю), составленная группой философов при дворе знаменитого политического деятеля III в. до н. э. Люй Бувэя, с целью стать идеологической базой для первой китайской империи — Цинь (221–207 гг. до н. э.). «Первая луна весны. Сын неба поселяется в левых покоях Циньяна, выезжает в колеснице *луань*, правит конями — лазурными драконами. Водружает зеленое знамя, облачается в зеленое одеяние, убирается зеленой яшмой, вкушает пшеницу и баранину. Его ритуальная утварь — „просторным“ узором. В этой луне справляют *личунь* — становление весны. <...> Если в первую луну весны ввести летние указы — ветры и дожди придут не ко времени, деревья и травы рано засохнут, страна будет охвачена страхом. Если ввести осенние указы — в народе случится большой мор, налетят бешенные ветры, пойдут проливные дожди, пустятся в рост лебеда и полынь. Если ввести зимние указы — разольются потоки вод, выпадет иней, повалит снег, посевы пропадут втуне» (Люйши Чуньцю (Весны и осени господина Люя) / Пер. с кит., предисл., примеч., словарь Г. А. Ткаченко. М., 2001. С. 43, 45).

<sup>25</sup>*Петров П. Н., Ускенбай К. З.* Вопросы исламизации улуса Джучидов, с. 30.

- <sup>26</sup> *Drimba V.* Codex Cumanicus. Édition diplomatique avec fac-similés. Bucarest, 2000. P. 94.
- <sup>27</sup> *Петров П. Н., Ускенбай К. З.* Вопросы исламизации улуса Джучидов, с. 41.
- <sup>28</sup> *Allsen Th. T.* Changing Forms of Legitimation in Mongol Iran // Rulers from the Steppe. State Formation on the Eurasian Periphery. Los Angeles, 1991. P. 228.
- <sup>29</sup> *Беляев В. А.* Монгольское квадратное письмо на монетах и банкнотах // Двенадцатая Всероссийская нумизматическая конференция. Москва, 19–24 апреля 2004 г. Тез. докл. и сообщ. М., 2004. С. 75. № 5.
- <sup>30</sup> *Беляев В. А., Сидорович С. В.* Ставка Великого хана и улусы по нумизматическим данным // Труды Международных нумизматических конференций. Монеты и денежное обращение в монгольских государствах XIII–XV веков. М., 2008. С. 201–202.
- <sup>31</sup> Цит. по: *Беляев В. А., Сидорович С. В.* Ставка Великого хана и улусы, с. 202.
- <sup>32</sup> *Беляев В. А., Сидорович С. В.* Ставка Великого хана и улусы, с. 202.
- <sup>33</sup> Цит. по: *Пашуто В. Т.* Некоторые данные об источниках по истории монгольской политики папства // Вопросы социально-экономической истории и источниковедения периода феодализма в России. М., 1961. С. 213.
- <sup>34</sup> *Коробейников Д. А.* Византия и государство ильханов в XIII — начале XIV в.: система внешней политики империи // Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики. СПб., 1999. С. 447.
- <sup>35</sup> *Коробейников Д. А.* Византия и государство ильханов в XIII — начале XIV в., с. 447–448.
- <sup>36</sup> *Grupper S. M.* The Buddhist Sanctuary of Labnasagut and The Il-Qan Hülegü: An Overview of Il-Qanid Buddhism and Related Matters // Archivum Eurasiae medii aevi. Wiesbaden, 2004. Vol. 13.
- <sup>37</sup> Цит. по: *Россаби М.* Золотой век империи монголов. СПб., 2009. С. 232.
- <sup>38</sup> Цит. по: *Россаби М.* Золотой век империи монголов. СПб., 2009. С. 233.
- <sup>39</sup> *Сейфеддини М. А.* Монеты ильханов XIV века. Баку, 1968. С. 28.
- <sup>40</sup> *The History of the World-Conqueror* by 'Ala ad-Din 'Ata-Malik Juvaini / Trans. J. A. Boyle. Manchester, 1958. Vol. 1. P. 42.
- <sup>41</sup> *Spuler B.* Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220–1350. Berlin, 1985. S. 185, 271.
- <sup>42</sup> *Mostaert A., Cleaves F. W.* Trois documents mongols des Archives Secrètes Vaticanes // Harvard Journal of Asiatic Studies, Harvard. 1952. Vol. XV. P. 485.
- <sup>43</sup> *Рашид-ад-дин.* Переписка / Пер., введен. и коммент. А. И. Фалиной. М., 1971. С. 402–403.
- <sup>44</sup> *Yuka Kadoi.* Islamic Chinoiserie. The Art of Mongol Iran. Edinburgh University Press, 2009.
- <sup>45</sup> *Бартольд В. В.* Сочинения. М., 1973. Т. VIII. С. 286–287, 296–297.
- <sup>46</sup> *Бартольд В. В.* Сочинения. М., 1973. Т. VIII. С. 305.

- <sup>47</sup> *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV вв. Курс лекций. 2-е изд. СПб., 2007. С. 279.
- <sup>48</sup> *Бойл Дж. Э.* Тюркский и монгольский шаманизм в средневековье // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 6. Золотоордынское время. Донецк, 2008. С. 344.
- <sup>49</sup> *Клюкин И. А.* Письмо Улдзэйту ильхана к Филиппу Красивому, Эдуарду I и прочим крестоносцам. Владивосток, 1926. (Труды Гос. Дальневосточного ун-та. Серия VI. 2).
- <sup>50</sup> *Kotwicz W.* Les Mongols, promoteurs de l'idée de paix universelle au début du XIII<sup>e</sup> siècle. La Pologne au 7<sup>e</sup> Congrès international des sciences historiques. Varsovie, 1933, I. P. 199–204; переиздано: *Rocznik Orientalistyczny* 16. 1950. S. 428–439; *Kotwicz W.* En marge des lettres des il-khans de Perse retrouvées par Abel-Rémusat, Lwow, 1933; *Kotwicz W.* Formules initiales des documents mongols au XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> ss. // *Rocznik Orientalistyczny* 10. 1934. S. 131–157. Позже к этим документам обратились Ф. Кливз и А. Мостэрт: *Mostaert A., Cleaves F. W.* Les Lettres de 1289, et 1305 des ilkhan Arğun et Öljëitü à Philippe le Bel. Cambridge, Massachusetts, 1962.
- <sup>51</sup> *Козин С. А.* К вопросу о дешифровании дипломатических документов монгольских ильханов // Известия АН СССР. Серия истории и философии. М., 1935. № 7. С. 645–655.
- <sup>52</sup> *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV вв. Курс лекций. 2-е изд. СПб., 2007. С. 370.
- <sup>53</sup> *Закиров С.* Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом (XIII–XIV вв.). М., 1966. С. 127.
- <sup>54</sup> *Пашуто В. Т.* Некоторые данные об источниках по истории монгольской политики папства // Вопросы социально-экономической истории и источниковедения периода феодализма в России. М., 1961. С. 209–213.
- <sup>55</sup> *Почекаев Р. Ю.* Сведения о Золотой Орде в «Книге о Великом хане» // Тюркологический сборник 2006. М., 2007. С. 265.
- <sup>56</sup> *Юргевич В. Н.* Рассказ римско-католического миссионера, доминиканца Юлиана о путешествии в страну приволжских венгерцев, совершенном перед 1235 г., и письма папы Бенедикта XII к хану Узбеку, его жене Тайдолю и сыну Джанибеку, в 1340 г. // Записки Одесского общества истории и древностей. Одёсса, 1863. Т. V. С. 1002.
- <sup>57</sup> *Бартольд В. В.* Абу Са'ид // Сочинения. М., 1971. Т. VII. С. 481.
- <sup>58</sup> Коран. 3:26
- <sup>59</sup> *Кораев Т. К.* Социально-политические функции вазирата в государстве Хулагуидов второй половины XIII — начала XIV в. // *Meşrepiana*. Сборник статей, посвященный 70-летию М. С. Мейера. М., 2006. Т. I. С. 11–45. Существует мнение, что в Золотой Орде были гражданские чиновники, но не было бюрократического аппарата, см.: *Почекаев Р. Ю., Абзалов Л. Ф.* Почему чиновничество Золотой Орды не стало бюрократией? // Научный Татарстан. № 4. Серия гуманитарные науки. 2010. С. 144–154. Отсутствие каких-либо известий о вазирате в Золотой Орде авторы путают с отсутствием самого института. Дело в том, что неизвестны собственно ордынские исторические сочинения, где и могла идти речь о вазирате.

<sup>60</sup> *Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе. М., 2002. С. 119.

<sup>61</sup> *Ивочкина Н. В.* Китайская медная монета как модель мира // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Новая серия. Т. I (XXVI). СПб., 2002. С. 112.

<sup>62</sup> О том, что квадратная печать — это печать китайского типа см.: *Belyaev V. A., Sidorovich S. V.* A new interpretation of the character Bao 寶 on coins of Mongol uluses // Journal of the Oriental Numismatic Society. № 199. Spring 2009. P. 11–17.

<sup>63</sup> *Hoffmann B.* Das Ilkhanat — Geschichte und Kultur Irans von der mongolischen Eroberung bis zum Ende der Ilkhanzeit (1120–1335) // Dschingis Khan und seine Erben. Das Weltreich der Mongolen. Boon, 2005. S. 280–281.

<sup>64</sup> *Hoffmann B.* Das Ilkhanat — Geschichte und Kultur Irans, s. 281.

<sup>65</sup> *Папазян А. Д.* Два новооткрытых ильханских ярлыка // Вестник Матенадарана. Ереван, 1962. Т. 6. С. 398–400.

<sup>66</sup> *Pelliot P.* Les Mongols et la Papauté. Extrait de la Revue de l'Orient chrétien, 3e série, t.III (XXIII), Nos 1 et 2 (1922–23). Paris, 1923. P. 3–30.

<sup>67</sup> Золотая Орда. История и культура. Автор концепции выставки М. Г. Крамаровский. СПб., 2005. С. 14, 193.

<sup>68</sup> *Кораев Т. К.* Эволюция конфессиональной политики хулагуидских ильханов на Ближнем Востоке во второй половине XIII — первой половине XIV в. АКД. М., 2006.

<sup>69</sup> *Петрушевский И. П.* К истории подушной подати в Иране при монгольском владычестве (термины *купчур, сар-шумар, саранэ, джизйэ*) // Исследования по истории культуры и народов Востока. Сб. в честь академика И. А. Орбели. М.; Л., 1960. С. 421–422.

<sup>70</sup> *Хатиби С. О.* Персидские документальные источники по социально-экономической истории Хорасана: XIII–XIV вв. Ашхабад, 1985. С. 92.

<sup>71</sup> *Эгель Д.* Великая Яса Чингис-хана, Монгольская империя, культура и шариат // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004. С. 497–498.

<sup>72</sup> Подробнее об этом обычае у кочевников см.: *Абрамзон С. М.* Об обычаях левирата и сорората у киргизов и казахов // Основные проблемы африканистики. Этнография. История. Филология. М., 1973.

<sup>73</sup> *Ratchnevsky P.* The Literate in the Legislation of the Yuan Dynasty // Collected articles on Far Eastern History in honour of the birthday of Dr. Tamura. Kyoto, 1968. P. 45–62.

<sup>74</sup> *Франке Г.* Роль государства как структурного элемента в полиэтнических обществах // Монгольская империя и кочевой мир: материалы международ. науч. конф. Улан-Удэ, 2008. Кн. 3. С. 361–362.

<sup>75</sup> *Коробейников Д. А.* Византия и государство ильханов в XIII — начале XIV в.: система внешней политики империи // Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики. СПб., 1999. С. 428–473.

<sup>76</sup> Перевод Д. А. Коробейникова по изданию: *Georgii Pachymeris de Michaele et Andronico Palaeologis libri tredecim.* Ed. I. Veccerus. Vonnae, 1835. Vol. II. P. 456–457. Последняя фраза не подтверждается грузинскими

источниками, в которых, напротив, говорится о гибели христиан возле Иерусалима.

<sup>77</sup> *Spuler B.* Die Mongolen in Iran: Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanenzeit, 1220–1350. Berlin, 1968. S. 219.

<sup>78</sup> *Коробейников Д. А.* Византия и государство ильханов в XIII — начале XIV в., с. 429–430.

<sup>79</sup> *Коробейников Д. А.* Византия и государство ильханов в XIII — начале XIV в., с. 430–431.

<sup>80</sup> *Кораев Т. К.* Социально-политические функции вазирата в государстве Хулагуидов второй половины XIII — начала XIV в. // *Meuseriana*. Сборник статей, посвященный 70-летию М. С. Мейера. М., 2006. Т. I. С. 11–45.

<sup>81</sup> *Хатиби С. О.* Персидские документальные источники по социально-экономической истории Хорасана: XIII–XIV вв. Ашхабад, 1985. С. 86–88.

<sup>82</sup> *Норман Д.* Ислам в христианской мысли // *Христиане и мусульмане: проблемы диалога*. М., 2000. С. 275.

<sup>83</sup> *Ходжсон М. Дж. С.* Орден ассасинов. Борьба ранних низаритов исмаилитов с исламским миром. СПб., 2004. С. 266–279.

<sup>84</sup> *Хазанов А. М.* Распространение мировых религий в средневековых обществах кочевников евразийских степей // *Хазанов А. М.* Кочевники и внешний мир. СПб., 2008. С. 465.

<sup>85</sup> После Марко Поло: Путешествия западных чужеземцев в страны Трех Индий / Пер. с лат. и староитал. яз., вступит. статья и прим. Я. М. Света. М., 1968. С. 56–57.

<sup>86</sup> Ср.: *Шестопалец Д. В.* Сведения арабских источников об исламизации христиан Ближнего Востока в XIII–XIV вв. // *Проблемы историографии, источниковедения и истории Востока: Сб. науч. статей памяти проф. В. М. Бейлиса*. Луганск, 2008. С. 151–161.

<sup>87</sup> *Пападакис А., Мейендорф И.* Христианский Восток и возвышение папства: Церковь в 1071–1453 гг. М., 2010. С. 179.

<sup>88</sup> *Atiya A. S.* History of Eastern Christianity. 1980. P. 266.

<sup>89</sup> *Пападакис А., Мейендорф И.* Христианский Восток и возвышение папства: Церковь в 1071–1453 гг. М., 2010. С. 176–179.

<sup>90</sup> Цит. по: *Гатин М. С.* Проблемы истории Улуса Джучи и позднелотоордынских государств Восточной Европы в немецкой историографии XIX–XX вв. Казань, 2009. С. 240–241.

<sup>91</sup> *Галонифонтибус.* Сведения о народах Кавказа (1404 г.): Из сочинения «Книга познания мира» / Пер. с англ. З. М. Буниятова. Баку, 1980. С. 13–16.

<sup>92</sup> *Стасов В. В.* Миниатюры некоторых рукописей византийских, болгарских, русских, джагатайских и персидских. СПб., 1902. С. 97–99, 104–105.

<sup>93</sup> В частности, об иконе «Алексей митрополит с житием» см.: *Кривцов Д. Ю.* Рассказ о поездке митрополита Алексея в Золотую Орду в литературных источниках и историографии // *Древняя Русь: Вопросы медиевистики*. М., 2002. № 5, 6.

<sup>94</sup> *Мартынюк А. В.* Русь и Золотая Орда в миниатюрах Лицевого летописного свода // Российские и славянские исследования. Сб. науч. статей. Минск, 2004. Вып. I. С. 61–70; *Амосов А. А.* Сказание о Мамаевом побоище в Лицевом своде Ивана Грозного: (Заметки к проблеме прочтения миниатюр свода) // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1979. Т. XXXIV. С. 49–60.

<sup>95</sup> *Белоброва О. А.* О миниатюрах Куликовского цикла в Житии Сергия Радонежского // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1979. Т. XXXIV. С. 243–246.

<sup>96</sup> *Иванова Е. В.* Образ татар в миниатюрах лицевого жития Преподобных Зосимы и Савватия Соловецких чудотворцев // Проблемы изучения и преподавания истории культуры. Материалы международ. науч. конф. Воронеж, 2005. С. 56–58.

<sup>97</sup> *Додхудоева Л.* «Общая память» тюрко-монгольских династий в визуальной культуре средневековья // Культурные ценности. Международный ежегодник. 2004–2006. Центральная Азия в прошлом и настоящем. СПб., 2008. С. 23.

<sup>98</sup> *Хазанов А. М.* Мухаммед и Чингис-хан в сравнении: роль религиозного фактора в создании мировых империй // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004. С. 392–393.

<sup>99</sup> *Россаби М.* Золотой век империи монголов. СПб., 2009. С. 227–235.

<sup>100</sup> *Успенский В. Л.* Монголы и буддизм в XIII веке // Буддизм и христианство в культурном наследии Центральной Азии. Бишкек, 2003. С. 168.

<sup>101</sup> *Петров П. Н.* Ваджра на монетах Чагатаидского государства // Актуальные проблемы истории и культуры татарского народа. Казань, 2010. С. 123.

<sup>102</sup> *Manz B.* Multi-ethnic Empires and the formulation of identity // Ethnic and Racial studies. 2003. Vol. 26. № 1. P. 83.

<sup>103</sup> *Додхудоева Л.* «Общая память» тюрко-монгольских династий, с. 23.

<sup>104</sup> *Поляк А. Н.* Новые арабские материалы позднего средневековья о Восточной и Центральной Европе // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. М., 1964.

<sup>105</sup> Ср.: *Васильев Д. В.* Ислам в Золотой Орде. Историко-археологическое исследование. Астрахань, 2007. С. 39–53. Более широкий анализ письменных источников см.: *Рыкин П. О.* Концепция смерти и погребальная обрядность у средневековых монголов (по данным письменных источников) // От бытия к инобытию. Фольклор и погребальный ритуал в традиционных культурах Сибири и Америки. Сб. статей. СПб., 2010. С. 239–301.

<sup>106</sup> *Кораев Т. К.* Христианские общины Ближнего Востока во внутренней политике хулагуидских ильханов XIII в. (по монофизитским и несторианским источникам) // Вестник МГУ. Серия 13. Востоковедение. 2004. № 4. С. 114–128.

<sup>107</sup> *Додхудоева Л.* «Общая память» тюрко-монгольских династий..., с. 23–24.

<sup>108</sup> *Grousset R.* The Empire of the Steppes. Rutgers Univ. Press, 1994. P. 356; см. также: *Дмитриев С. В.* Практика разорения могил в политической



- культуре тюрко-монгольских кочевников // Антропология насилия. СПб., 2001.
- <sup>109</sup> Додхудоева Л. «Общая память» тюрко-монгольских династий..., с. 24–25.
- <sup>110</sup> Токарский Н. М. О местонахождении Даран-дашта // Известия Армянского филиала АН СССР. Ереван, 1941. № 9.
- <sup>111</sup> Додхудоева Л. «Общая память» тюрко-монгольских династий..., с. 23.
- <sup>112</sup> Charleux I. From *ongon* to icon // Representing Power in Ancient Inner Asia: Legitimacy, transmission and the sacred / R. Hamayon, I., G. Delaplace & S. Pearce (dir.), Bellingham : Western Washington University, 2010. P. 209–261
- <sup>113</sup> Цит. по: Орбели И. А. Гасан Джалал, князь Хаченский // Известия Академии наук. СПб., 1909. Серия IV. Т. III. № 6. С. 432; История монголов по армянским источникам / Пер. и объяснения К. П. Патканова. СПб., 1873. Вып. I. С. 48.
- <sup>114</sup> Цит. по: Орбели И. А. Гасан Джалал, князь Хаченский, с. 433.
- <sup>115</sup> Thierry J.-M. Les Arts Arméniens. Principaux sites Arméniens par P. Donabedian. Paris, 1987. Fig 132.
- <sup>116</sup> Барфилд Т. Дж. Опасная граница: кочевые империи и Китай (221 г. до н. э. — 1757 г. н. э.). СПб., 2009. С. 34–35.
- <sup>117</sup> Додхудоева Л. «Общая память» тюрко-монгольских династий в визуальной культуре средневековья, с. 24.
- <sup>118</sup> Архитектура в исламском искусстве. Сокровища коллекции Ага-хана. Каталог выставки. СПб., 2011. С. 116. № 47.
- <sup>119</sup> Адамова А. Т., Гюзальян Л. Т. Миниатюры рукописи поэмы «Шахнаме» 1333 года. Л., 1985. С. 26.
- <sup>120</sup> Рашид-ад-дин. Переписка / Пер., введен. и коммент. А. И. Фалиной. М., 1971. С. 17.
- <sup>121</sup> Дмитриев С. В. Практика разорения могил в политической культуре тюрко-монгольских кочевников // Антропология насилия. СПб., 2001. С. 186–187.
- <sup>122</sup> Rossabi M. Khubilai Khan and the women in his family // Studia Sino-Mongolica: Festschrift für Herbert Franke / Wolfgang Bauer (ed.) Wiesbaden, 1979. P. 153–180; *Jing Anning*. The Portraits of Khubilai Khan and Chabi by Anige (1245–1306), a Nepali Artist at the Yuan Court // *Artibus Asiae*. 1994. 54/1–2. P. 40–86.
- <sup>123</sup> Доде З. В. К вопросу о боктаг // Российская археология. М., 2008. № 4. С. 52–63; Юрченко А. Г. Власть и женская мода в Монгольской империи // IX Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, 8–12 августа 2006 г.). Доклады российских ученых. М., 2006. С. 173–184.
- <sup>124</sup> Головачев В. Ц. Система предписанных браков и ее влияние на средневековое государство и общественный строй монголов // IX Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, 8–12 августа 2006 г.). Доклады российских ученых. М., 2006. С. 32–37.

<sup>125</sup> Григорьев А. П., Фролова О. Б. Географическое описание Золотой Орды в энциклопедии ал-Калкашанди //Тюркологический сборник 2001: Золотая Орда и ее наследие. М., 2002. С. 299.

<sup>126</sup> Рахимов Р. Р. Введение //Центральная Азия. Традиция в условиях перемен. СПб., 2007. Вып. I. С. 5–6.

<sup>127</sup> Бартольд В. В. Монгольское завоевание и его влияние на персидскую культуру //Сочинения. М., 1966. Т. VI. С. 190–191.

<sup>128</sup> Ремпель Л. И. Архитектурный орнамент Узбекистана. История развития и теория построения. Ташкент, 1961. С. С. 257.

<sup>129</sup> Алпаткина Т. Г. Ганчевый декор золотоордынских городов Поволжья: история изучения и перспективы исследования //Золотоордынская цивилизация. Сб. статей. Казань, 2009. Вып. 2. С. 188–189.

<sup>130</sup> Ср.: Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Дешт-и Кипчака в XIII–XVIII вв. Материалы международного круглого стола (Алматы, 11–12 марта 2003 г.). Алматы, 2004.

<sup>131</sup> Губер Г., Фитце П. Персидско-монгольский художественный стиль как пример культурного влияния монгольских кочевников на оседлый народ //Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улан-Батор, 1974.

<sup>132</sup> Адамова А. Т., Гюзальян Л. Т. Миниатюры рукописи поэмы «Шахнаме» 1333 года. Л., 1985. С. 26.

<sup>133</sup> Гияси Дж. А. Архитектурно-градостроительная деятельность Ильханидов в Тебризской зоне и центральноазиатские традиции //Искусство и культура Монголии и Центральной Азии: докл. и сообщ. всесоюз. науч. конф. М., 1983. Ч. 1. С. 66.

<sup>134</sup> В последнюю часть «Сборника летописей» Рашид-ад-дина включено всеобъемлющее описание буддизма, выполненное представителем этой религии Камала Шри: Jahn K. Kamalashri–Rasid al-Din's «Life and teaching of Buddha». A source for the Buddhism of the Mongol period //Jahn K. Rasid al-Din's History of India. Collected essays with facsimiles and indices. Paris–London, 1965, p. xxi–lxxvii.

<sup>135</sup> Mongolian Monuments in Uighur-Mongolian Script (XIII–XIV Centuries). Introduction, transcription and bibliography / Edited by D. Tumurtogoo with the collaboration of G. Cecegdari. Taipei, Taiwan, 2006. P. 152.

<sup>136</sup> Григорьев А. П. Монгольская дипломатика XIII–XIV вв.: Чингизидские жалованные грамоты. Л., 1978. С. 29.

<sup>137</sup> Базарова Б. З. Монгольские летописи — памятники культуры. М., 2006. С. 173.

<sup>138</sup> Мартынюк А. В. Русь и Золотая Орда в миниатюрах Лицевого летописного свода //Российские и славянские исследования. Сборник науч. статей. Минск, 2004. Вып. I. С. 66.

<sup>139</sup> Адамова А. Т., Гюзальян Л. Т. Миниатюры рукописи поэмы «Шахнаме» 1333 года. Л., 1985. С. 26.

<sup>140</sup> Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV вв. Курс лекций. СПб., 2007. С. 376.

<sup>141</sup> *Васильев Д. Д., Горелик М. В., Кляшторный С. Г.* Формирование имперских культур в государствах, созданных кочевниками Евразии // Из истории Золотой Орды. Казань, 1993. С. 40.

<sup>142</sup> *Васильев Д. Д., Горелик М. В., Кляшторный С. Г.* Формирование имперских культур, с. 41.

<sup>143</sup> Подробнее, см.: *Юрченко А. Г.* Книга Марко Поло: записки путешественника или имперская космография. СПб., 2007. С. 186–193.

<sup>144</sup> *Горелов Н. С.* Метафора дворца: императорский дворец глазами Марко Поло и европейская культура // Материалы научной конференции, посвященной 50-летию образования Китайской Народной Республики (27–28 октября 1999 г.). СПб., 1999. С. 13–17; *Бакаева Э. П.* Эпический дворец: облик и символика // «Джангар» в евразийском пространстве: материалы междунар. науч.-практ. конф., г. Элиста 27 сентября — 2 октября 2004 г. Элиста, 2004. С. 13–16.

<sup>145</sup> *Доде З. В.* Символы легитимации принадлежности к империи в костюме кочевников Золотой Орды // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. М., 2005. № 4. С. 25–35; *Ямилова Р. Р.* Убранство женского костюма кочевников Урало-Поволжья в контексте «имперской» культуры Золотой Орды // Формирование и взаимодействие уральских народов в изменяющейся этнокультурной среде Евразии: проблемы изучения и историографии. Сб. статей. Уфа, 2007. С. 362–368; *Хасенова Б. М.* Костюм знатной женщины золотоордынского времени // Вопросы археологии Казахстана. Алматы, 2011. Вып. 3. С. 447–454.

<sup>146</sup> *Крамаровский М. Г.* Символы власти у ранних монголов. Золотоордынские пайцзы как феномен официальной культуры // Тюркологический сборник 2001: Золотая Орда и ее наследие. М., 2002. С. 212–225.

<sup>147</sup> *Никольская Е.* Памятники монгольской культуры из села Карги // Восточный мир. Харьков, 1927. № 1; *Крамаровский М. Г.* Новые материалы по истории культуры ранних Джучидов: воинские пояса конца XII — первой половины XIII вв. (источниковедческие аспекты) // Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556. Казань, 2002. С. 43–81; *Кравец В. В.* Поясные наборы золотоордынских кочевников Среднего Подонья // Археологические памятники бассейна Дона. Воронеж, 2004; *Мандрыка П. В., Сенотрусова П. О., Тишкин А. А.* Поясной набор развитого средневековья с территории нижнего Приангарья // Торевтика в древних и средневековых культурах Евразии. Барнаул, 2010. С. 32–36.

<sup>148</sup> *Крамаровский М. Г.* Джучиды: воинские шапки и бокка // Эрмитажные чтения памяти Б. Б. Пиотровского. СПб., 2001. С. 33–39.

<sup>149</sup> *Мыськов Е. П.* О некоторых типах головных уборов населения Золотой Орды // Российская археология. М., 1995. № 2. С. 36–43; *Юрченко А. Г.* Власть и женская мода в Монгольской империи // IX Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, 8–12 августа 2006 г.). Доклады российских ученых. М., 2006. С. 173–184; *Доде З. В.* К вопросу о боктаг // Российская археология. М., 2008. № 4. С. 52–63; *Ямилова Р. Р.* Головные уборы «бокка» кочевников Южного Урала эпохи Зо-

лотой Орды // Материалы XL Урало-Поволжской археологической студенческой конференции. Самара, 2008. С. 187–190; *Котеньков И. С.* К вопросу об этнической принадлежности головного убора — бокки // Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве. Материалы V Международ. конф., посвящ. памяти Г. А. Федорова-Давыдова, г. Астрахань, 2–6 октября 2011 г. Казань; Астрахань, 2011. С. 200–204. Отмечу также работы общего характера: *Крадин Н. Н.* Символика традиционной власти // Обычай. Символ. Власть: к 75-летию со дня рождения И. Е. Сеницыной. М., 2010. С. 234–246; *Ням-Осор Н., Базаров Б. В.* Из истории символики и атрибутики монгольской государственности // Этнографическое обозрение. М., 2002; *Муминов А. К.* Ислам и вопрос о сакральности власти в Центральной Азии в средние века // Эволюция государственности Казахстана. Материалы междунар. конф. г. Алматы, 3–5 апреля 1996 г. Алматы, 1996. С. 62–63; *Никитин А. Н.* Восприятие Джучидской улусной системы в житии Федора Ростиславича, князя Ярославского и Смоленского, и его сыновей Давида и Константина // Источниковедение и историография в мире гуманитарного знания. М., 2002; *Никитин А. Н.* Царская власть в мире русско-монгольских источников времени хана Мункэ-Тимура (1266–1280/82) // Народ и власть: исторические источники и методы исследования. Материалы XVI науч. конф., г. Москва, 30–31 января 2004 г. М., 2004; *Селезнёв Ю. В.* Верховная власть ордынского хана в XIII столетии в представлении русских книжников // Восточная Европа в древности и средневековье: политические институты и верховная власть. XIX Чтения памяти В. Т. Пашуто, Москва, 16–18 апреля 2007 г. Мат-лы конф. М., 2007. С. 231–235; *Соловьева О. А.* Символы, символические знаки и знаки власти (на среднеазиатском материале) // Символы и атрибуты власти. Генезис. Семантика. Функции. СПб., 1996.

<sup>150</sup> *Баяр Д.* Каменные изваяния из Сухэ-Баторского аймака // Древние культуры Монголии. Новосибирск, 1985. С. 148–159.

<sup>151</sup> *Erdemir Y.* Ince Minare. Ta ve Ah ap Eserler Müzesi. Konya, 2009. P. 146–147.

<sup>152</sup> *Хилал ас-Саби.* Установления и обычаи двора халифов (Русум дар ал-хилафа) / Пер. с араб., предисл. и прим. И. Б. Михайловой. М., 1983.

<sup>153</sup> *Ю. Л. Кроль.* «Си юй фань го чжи» в переводе Б. И. Панкратова // Страны и народы Востока. СПб., 1998. Вып. XXIX. С. 248.

<sup>154</sup> *Brunel C. David d'Ashby, auteur méconnu des Faits des Tartares // Romania. Revue trimestrielle. Paris, 1958. T. LXXIX. (313. 1), p. 42.*

<sup>155</sup> *Владимирцов Б. Я.* Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах // Северная Монголия. 1927. II. С. 23, прим. 2; см. также: *Новгородова Э. А.* Сулдэ и туг — хранители рода и племени // Тез. докл. «Владимирцовских чтений». М., 1984; *Новгородова Э. А.* Знамя — вместилище души (сулдэ и туг) у тюрко-монгольских народов // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Тез. докл. международной конференции 29 мая — 3 июня 1989 г. М., 1989. Ч. 3; *Скрынникова Т. Д.* Представления монголов XIII века о харизме и культе

Чингис-хана // «Тайная история монголов». Источниковедение, филология, история. Новосибирск, 1995. С. 83–84.

<sup>156</sup> Неклюдов С. Ю. О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество. М., 1977. С. 218.

<sup>157</sup> Дмитриев С. В. Знаменный комплекс в военно-политической культуре средневековых кочевников Центральной Азии (некоторые вопросы терминологии и морфологии) // *Paqa-bellum*. Военно-исторический журнал. СПб., 2002. № 14. С. 47–66; Гёкеньян Х. Знамя / штандарт и литавры у алтайских народов // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2005. Кн. 2; Советова О. С., Мухарева А. Н. Об использовании знамен в военном деле средневековых кочевников (по изобразительным источникам) // Археология Южной Сибири. Сборник науч. трудов, посвящ. В. В. Боброву. Кемерово, 2005. Вып. 23. С. 92–105; Худяков Ю. С. Знамена древних тюрков и кыргызов в Центральной Азии в эпоху раннего Средневековья // Тюркологический сборник 2003–2004: Тюркские народы в древности и средневековье. М., 2005.

<sup>158</sup> О знамени как признаке делегированной власти в политической практике Востока см. также: Гусейнов Р. А. Из «Хроники» Михаила Сирийца // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. 1973. М., 1979. С. 30; Зайн ад-Дин ибн Хамдаллах Казвини. Зайл-и тарих-и гузида. (Дополнения к «Избранной истории») / Пер. с перс., предисл., прим. и указатели М. Д. Кязимова и В. З. Пириева. Баку, 1990. С. 147; Рахимова З. «Под сенью зоревых знамен» (к истории боевых знамен Амира Темура и Темуридов) // *San'at*. Ташкент, 2005. № 9.

<sup>159</sup> Рабинович М. Г. Древнерусские знамена (X–XV вв.) по изображениям на миниатюрах // Новое в археологии. Сб. статей в честь А. В. Арциховского. Л., 1972. С. 170–181.

<sup>160</sup> Султанов Т. И. «Записки» Бабура как источник по истории моголов Восточного Туркестана и Средней Азии // *Turcologica* 1986. Л., 1986. С. 258.

<sup>161</sup> Фазлаллах Рашид ад-Дин. Огуз-наме / Пер. с перс., предисл., коммент., прим. и указатели Р. М. Шукюровой. Баку, 1987. С. 87.

<sup>162</sup> Бартольд В. В. Улугбек и его время, с. 69.

<sup>163</sup> Горелик М. В. Монголы между Европой и Азией (взаимовлияния в костюме в XIII–XIV веках) // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. VIII. Крупновские чтения, 1971–2006. М., 2008. С. 909–910.

<sup>164</sup> О нем: Деминцев М. С. Проблема политических воззрений Георгия Пахимера в отечественной историографии // Вестник Тюменского государственного университета. Тюмень, 2003. Вып. 3. С. 150–153; см. также: Деминцев М. С. Обитатели «Климата» ΒΟΥΡΥΣΘΕΝΟΥΣ и их нравы по данным Георгия Пахимера // Украина — Западная Сибирь: Диалог народов и культур: Материалы межрегион. науч.-практ. конф. Тюмень, 2004. С. 21–24.

<sup>165</sup> Насонов А. Н. Монголы и Русь: (История татарской политики на Руси). М.; Л., 1940. С. 61.

<sup>166</sup> ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная царского родословия. СПб., 1908. Ч. 1. С. 310. См. также: *Никитин А. Н.* Восприятие Джучидской улусной системы в житии Федора Ростиславича, князя Ярославского и Смоленского, и его сыновей Давида и Константина // *Источниковедение и историография в мире гуманитарного знания*. М., 2002. С. 365–367.

<sup>167</sup> *Соловьева О. А.* Халат как визуальный атрибут власти // *Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения, 1998–1999 гг.* Крат. содержание докл. СПб., 2001. С. 43–44.

<sup>168</sup> Миниатюра. Тебриз (?), Иран, начало XIV века. Saray-Alben (MS. Diez A. Fol. 70, f. 8, Nr. 1). Berlin, Staatsbibliothek — Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung, см.: *Hoffmann B.* Das Ilkhanat — Geschichte und Kultur Irans von der mongolischen Eroberung bis zum Ende der Ilkhanzeit (1120–1335) // *Dschingis Khan und seine Erben. Das Weltreich der Mongolen*. Boon, 2005. S. 266; воспроизведена: *Крамаровский М. Г.* Человек средневековой улицы. Золотая Орда. Византия. Италия. СПб., 2012. Илл. 71.

<sup>169</sup> *Материалы по истории Средней и Центральной Азии X–XIX вв.* Ташкент, 1988. С. 133–134.

<sup>170</sup> Путешествия Ибн Баттуты. Арабский мир и Центральная Азия / Пер. с араб., введение, историко-лингвистический коммент. Н. Ибрагимова, Т. Мухтарова. Ташкент, 1996. С. 48–67; 118–138.

<sup>171</sup> См. описание Дамаска в отчете Джорджо Гуччи (*Записки итальянцев*, с. 93–94).

<sup>172</sup> После Марко Поло: Путешествия западных чужеземцев в страны Трех Индий / Пер. с лат. и староритал. яз., вступит. статья и прим. Я. М. Света. М., 1968. С. 172.

<sup>173</sup> *Дмитриев С. В.* К вопросу о Каракоруме // *Общество и государство в Китае: XXXIX науч. конф.* М., 2009. С. 76–100.

<sup>174</sup> *Барфилд Т. Дж.* Опасная граница: кочевые империи и Китай (221 г. до н. э. — 1757 г. н. э.) / Пер. с англ. Д. В. Рухлядева, В. Б. Кузнецова. СПб., 2009. С. 334.

<sup>175</sup> *Коновалова И. Г.* Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII–XIV вв.: Текст, перевод, комментарий. М., 2009. С. 124–125.

<sup>176</sup> ПСРЛ. Т. 9, 10. Патриаршья или Никоновская летопись. М., 1965. С. 143.

<sup>177</sup> *Памятные записи армянских рукописей XIV века* / Сост. Л. С. Хачикян. Ереван, 1950. С. 156. (на армян. яз.). Пер. цит. по: *Крамаровский М. Г.* Человек средневековой улицы. Золотая Орда. Византия. Италия. СПб., 2012. С. 75. См. также: *Осипян А. Л.* Золотая Орда и формирование сети армянских торговых колоний на юге Восточной Европы во второй половине XIII–XIV в. // *Восточная Европа в древности и средневековье. Ранние государства Европы и Азии: проблемы политогенеза.* XXIII Чтения памяти чл.-кор. АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 19–21 апреля 2011 г. Материалы конф. М., 2011. С. 202–205; *Осипян А. Л.* Роль армянского купечества в развитии торговли в Причерноморье и Восточном Средиземноморье в конце XIII–XIV в. // *Российское византиноведение. Традиции и перспективы.*

Тезисы докладов XIX Всероссийской научной сессии византистов. М., 2011. С. 177–179.

<sup>178</sup> Хранится: Bibliothèque Nationale, Paris. BnF, n° Res 08 Ge B 696. Издание: *M. de La Roncière, Mollat du Jourdin M. Les Portulans. Cartes marines du XIIIe au XVIIe siècle.* Fribourg, 1984. Tav. 7.

<sup>179</sup> *Яровая Е. А.* Геральдика генуэзского Крыма. СПб., 2010. С. 73, 112, 135. Рис. 7, 8; *Тункина И. В.* Открытие Феодосии. Страницы археологического изучения Юго-Восточного Крыма и начальные этапы истории Феодосийского музея древностей. 1771–1871. Киев, 2011. С. 15–16. Рис. 5.

<sup>180</sup> *Бартольд В. В.* К вопросу о полумесяце как символе ислама // *Сочинения.* М., 1968. Т. VI. С. 489–491.

<sup>181</sup> *Бартольд В. В.* К вопросу о полумесяце как символе ислама, с. 489.

<sup>182</sup> *Бартольд В. В.* К вопросу о полумесяце как символе ислама, с. 489–490.

<sup>183</sup> *Луконин В. Г., Тревер К. В.* Сасанидское серебро. Художественная культура Ирана III–VIII веков. М., 1987. С. 74.

<sup>184</sup> *Бартольд В. В.* К вопросу о полумесяце как символе ислама, с. 490.

<sup>185</sup> *Сычев Л. П., Сычев В. Л.* Китайский костюм. Символика. История. Трактровка в литературе и искусстве. М., 1975. С. 44–45.

<sup>186</sup> *Иностранцев К. А.* Торжественный выезд Фатимидских халифов // *Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества.* СПб., 1906. Т. XVII. С. 26.

<sup>187</sup> *Бартольд В. В.* К вопросу о полумесяце как символе ислама, с. 490–491.

<sup>188</sup> *Юрченко А. Г.* Каталонский атлас 1375 года: коды и символы // *Степи Европы в эпоху средневековья.* Т. 8. Золотоордынское время. Сб. науч. работ. Донецк, 2010. Панель 4.

<sup>189</sup> *Воронина В. Л.* Средневековый город арабских стран. М., 1991. С. 72.

<sup>190</sup> *Yoel Natan.* Moon-o-theism. Religion of a War and Moon God Prophet. 2006. Vol. II.

<sup>191</sup> *Heidemann S.* Memories of the Past ? 'Classical' or 'Sunni Revival' in Architecture and Art in Syria between the Mediterranean and Iran in the 12th and 13th centuries // Paper presented at the International Symposium on 'The Islamic Civilization in the Mediterranean'. Lefkosa, Northern Cyprus, December 1–4, 2010.

<sup>192</sup> *Roman de Godfrey de Bouillon,* Bibliothèque nationale, Paris, Ms. Fr. 22495, folio 265v,

<sup>193</sup> *Yoel Natan.* Moon-o-theism. Religion of a War and Moon God Prophet. 2006. Vol. II. P. 432–433.

<sup>194</sup> *Луцицкая С. И.* Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб., 2001. С. 331–332.

<sup>195</sup> *Гончаров Е. Ю.* Христианские дирхемы. Акра, 1251 г. // *Жан де Жуанвиль.* Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика. СПб., 2012. С. 385–388.

<sup>196</sup> *Balog P., Yvon J.* Monnaies à legends arabes de l'Orient latin // *Revue numismatique*, 6e série. T. 1, année. 1958. Fig. 43 b.

<sup>197</sup> *Доде З. В.* Эмблемы с изображениями Луны, Солнца и драконов в костюме монгольской кочевой элиты XIII–XIV вв. // *Культ предков, вождей, правителей в погребальном обряде. Тез. докл. Всерос. науч. конф. М., 2010. С. 50–51.*

<sup>198</sup> III Абхазская археологическая конференция, посвященная Г. К. Шамба, ноябрь 2011 г. Сухум. Доклад: «Кубачинская луна: астральный символ, мусульманский полумесяц или имперский знак?».

<sup>199</sup> *Кычанов Е. И.* История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров). 2-е изд., испр. и дополн. СПб., 2010. С. 221.

<sup>200</sup> *Банзаров Д.* Собрание сочинений. М., 1955. С. 156; см. также: *Григорьев А. П.* Монгольская дипломатика XIII–XIV вв. (Чингизидские жалованные грамоты). Л., 1978. С. 68; *Мэн-да бэй-лу*, с. 178–183, прим. 377, 385.

<sup>201</sup> *Спицын А. А.* Татарские байсы // *Известия Археологической Комиссии. № 29. СПб., 1909. С. 130–141; Банзаров Д.* Собрание сочинений. М., 1955. С. 291–294, прим. 203, 204, 207–209; *Munkuev N. Ts.* A New Mongolian P'ai-tzu from Simferopol // *Acta Orientalia Hungaricae. Tomus XXXI (2). Budapest, 1977. P. 185–215.*

<sup>202</sup> *Крамаровский М. Г.* Символы власти у ранних монголов. Золотоордынские пайцзы как феномен официальной культуры // *Тюркологический сборник 2001: Золотая Орда и ее наследие. М., 2002. С. 216–217.*

<sup>203</sup> *Скрынникова Т. Д.* Представления монголов XIII века о харизме и культ Чингис-хана // «Тайная история монголов»: источниковедение, филология, история. Новосибирск, 1995. С. 85.

<sup>204</sup> *Крамаровский М. Г.* Символы власти у ранних монголов, с. 220–221.

<sup>205</sup> *Григорьев А. П., Григорьев В. П.* Коллекция золотоордынских документов XIV века из Венеции: Источниковедческое исследование. СПб., 2002. С. 11.

<sup>206</sup> *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Материалы этнографические. СПб., 1883. Вып. 4. С. 111.

<sup>207</sup> *Turks: A Journey of a Thousand Years, 600–1600 / Ed. D. J. Roxburgh.* London, Royal Academy of Arts, 2005. P. 197. Fig. 43. Рукопись хранится в Музее Топкапы, Стамбул. Ms. H. 2152. Fol. 42a.

<sup>208</sup> *Скрынникова Т. Д.* Представления монголов XIII века о харизме и культ Чингис-хана // «Тайная история монголов». Источниковедение, филология, история. Новосибирск, 1995. С. 84.

<sup>209</sup> Цит. по: *Мэн-да бэй-лу*, с. 77.

<sup>210</sup> *Еманов А. Г.* Городская символика на монетах Кафы 20–70-х гг. XV в. // Пятая Всероссийская нумизматическая конференция. Тез. докл. М., 1997. С. 36.

<sup>211</sup> *Еманов А. Г.* Городская символика на монетах Кафы 20–70-х гг. XV в., с. 37.

<sup>212</sup> *Яровая Е. А.* Геральдика генуэзского Крыма. СПб., 2010. С. 72–74.



<sup>213</sup> *Кляшторный С. Г., Самбу И. У.* Новая руническая надпись в Улугхемском районе // Учен. зап. Тувинского НИИЯЛИ. Кызыл, 1971. Вып. 15. С. 248; *Васильев Д. Д.* Тамга как компонент текста в эпиграфических памятниках // Сборник Международной конференции по первобытному искусству. Кемерово, 1998. С. 92–93; *Длужневская Г. В.* Тамги — дополнительный источник по истории енисейских кыргызов // Сборник Международной конференции по первобытному искусству. Кемерово, 1998. С. 93–94.

<sup>214</sup> *Lunardi G.* Le monete delle colonie genovesi // ASLSP. NS. Genova, 1980. Vol. 20. Fasc. 1.

<sup>215</sup> *Мурзакевич Н. М.* Медные монеты города Кафы // Записки Одесского общества истории и древностей. Одесса, 1860. Т. 4. С. 387–388; *Köhne V.* Les monnaies génoises de Kaffa. SPb., 1875. P. 1–9.

<sup>216</sup> *Ретовский О. Ф.* Генуэзские надписи, найденные в Феодосии в 1894 г. // Записки Одесского общества истории и древностей. Одесса, 1896. Т. 19. С. 15, прим. 1.

<sup>217</sup> *Еманов А. Г.* Неизданные лапидарные памятники генуэзских поселений Крыма XIV–XV вв. // Вопросы эпиграфики. М., 2006. Вып. I. С. 151–152.

<sup>218</sup> Из новейших исследований о тамге у кочевников, см.: *Landais E.* The Marking of Livestock in Traditional Pastoral Societies // Traditional Marking Systems. A Preliminary Survey. London, 2009. P. 47–74.

<sup>219</sup> *Кардини Ф.* Европа и ислам. История непонимания. СПб., 2007.

<sup>220</sup> *Selecta emblemata et simbola* / Ed. N. Maximovitch-Ambodic. Petropoli, 1788. № 802.

<sup>221</sup> Более подробную аргументацию см.: *Еманов А. Г.* «На краю Европы»: Становление города на границе цивилизаций и культур // Европа: Международный альманах. Тюмень, 2002. Вып. 2. С. 60–67; 2003. Вып. 3. С. 32–36; 2004. Вып. 4. С. 14–18; ср. с данными по Тане: *Григорьев А. П., Григорьев В. П.* Коллекция золотоордынских документов XIV в. из Венеции. СПб., 2002.

<sup>222</sup> *Desimoni C.* Trattato dei genovesi col chan dei tartari nel 1380–1381 scritto in lingua volgare // ASI. Firenze, 1887. Vol. 20. P. 161–165; *Basso E.* Il «bellum de Sorchati» ed i trattati del 1380–1387 tra Genova e l' Ordo d' Oro // SG. Genova, 1991. Vol. 8. P. 11–12.

<sup>223</sup> *Matschke K. P.* Das Kreuz und der Halbmond. Düsseldorf, 2004.

<sup>224</sup> *Еманов А. Г.* Неизданные лапидарные памятники генуэзских поселений Крыма XIV–XV вв., с. 154–156.

<sup>225</sup> *Али-Заде А. А.* Из истории феодальных отношений в Азербайджане в XIII–XIV вв. Термин *тамга* // Известия АН Азербайджанской ССР. Баку, 1955. № 5. С. 51–63; *Мукминова Р. Г.* Несколько слов о терминах *тамга* и *бадж* // Общественные науки в Узбекистане. 1961. № 11. С. 65–69; *Еремьян В. В.* «... Почаша просить десятины и тамгы, и не яшася новгородци...»: к вопросу даннических отношений между северо-западом Русской земли и Золотой Ордой (привнесенные податно-фискальные элементы) // История государства и права. 2009. № 10. С. 20–24; № 14. С. 24–26; *Нуржанова Н.* Некоторые тамги на монетах монгольских правителей Улусов Джучи и Чагатай // Культура, история и археология Евразии. М., 2009. С. 213–220.

(Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности. Вып. XXII)

<sup>226</sup> *Тезджан М.* «Тамга» — государственный символ и пошлина в Золотой Орде и наследных ханствах // Средневековые тюрко-татарские государства. Казань, 2010. Вып. 2. С. 70–80; ср.: *Шрин П. А.* К вопросу о надчеканке тамги на монетах великого княжества Рязанского // Нумизматический сборник ГИМ. М., 1971. Ч. IV. Вып. I.

<sup>227</sup> *Фаизов С. Ф.* Золотоордынская тамга и пирамида с крестом на стенах Хотинской крепости // Средневековые тюрко-татарские государства. Казань, 2010. Вып. 2. С. 178–181.

<sup>228</sup> *Фоменко И. К.* Образ мира на старинных портоланах. Причерноморье. Конец XIII–XIV в. М., 2007. С. 133. Прим. 1. Ссылка на изображения: *Юргевич В. Н.* Генуэзские надписи в Крыму // Записки Одесского общества истории и древностей. Одесса, 1863. Т. 5. Табл. I. № 18–21, 24.

<sup>229</sup> *Петров П. Н.* Тамги на монетах монгольских государств XIII–XIV вв. как знаки собственности // Труды Международных нумизматических конференций. Монеты и денежное обращение в монгольских государствах XIII–XV веков. М., 2005. С. 170–177.

<sup>230</sup> *Григорьев А. П.* Тамги на золотоордынской керамике // Вестник ЛГУ. Серия 20: история, язык, литература. Л., 1981. Вып. 4. С. 98–99; *Кокорина Н. А.* Литейная форма с тамгой из Болгара // Археология восточноевропейской степи. Воронеж, 2001. Вып. 15.

<sup>231</sup> *Масловский А. Н.* Клады и экстраординарные погребения. Комплексы криминального происхождения из раскопок Азака (попытки интерпретации) // Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве. Материалы V Международ. конф., посвящ. памяти Г. А. Федорова-Давыдова, г. Астрахань, 2–6 октября 2011 г. Казань; Астрахань, 2011. С. 226–230. Рис. 2, 1. Клеймо экспонировалось на выставке в Казани: Золотая Орда. История и культура. СПб., 2005. Кат. 683. Рис. на с. 40.

<sup>232</sup> *Крамаровский М. Г.* Человек средневековой улицы. Золотая Орда. Византия. Италия. СПб., 2012. С. 112–113.

<sup>233</sup> *Ляхов С. В.* Охранные раскопки в Саратовском Правобережье // Археологическое наследие Саратовского края. Охрана и исследования в 1997 году. Саратов, 1999. Вып. 3. С. 94–100.

<sup>234</sup> *Chernetsov A. V.* Russian Traditional Property Signs // Traditional Marking Systems. A Preliminary Survey. London, 2009. P. 238, 240. Fig. 11.

<sup>235</sup> *Доде З. В.* Средневековый костюм народов Северного Кавказа: Очерки истории. М., 2001. С. 67–68.

<sup>236</sup> *Доде З. В.* Символы легитимации принадлежности к империи в костюме кочевников Золотой Орды // Восток. М., 2005. № 4. С. 25–35.

<sup>237</sup> *Парусимов И. Н.* Раскопки курганов могильника Рябичев // Труды археологического научно-исследовательского бюро. Ростов-на-Дону, 2009. Т. IV. С. 47–51; *Доде З. В.* Женский костюм из золотоордынского захоронения у хутора Рябичев. Предварительные замечания // Труды археологического научно-исследовательского бюро. Ростов-на-Дону, 2009. Т. IV. С. 18–19.

<sup>238</sup> Кубанкин Д. А. Археологические раскопки на Узбекском городище в конце XIX века // Археология Восточно-Европейской степи. Межвузовский сб. науч. трудов. Саратов, 2007. Вып. 5. С. 203, 213, Рис. 4, 1.

<sup>239</sup> *Allsen Thomas T.* Commodity and Exchange in the Mongol empire. A Cultural history of Islamic textiles. Cambridge, 2002. P. 107.

<sup>240</sup> Недавно этот халат вместе с другими предметами монгольского костюма из коллекции Артура Липера был приобретен Фондом Марджани.

<sup>241</sup> *Style from the Steppes. Silk Costumes and Textiles from the Liao and Yuan Periods 10<sup>th</sup> to 13<sup>th</sup> Century* / Ed. by Donald Dinwiddie. London, 2004. P. 38.

<sup>242</sup> *China National Silk Museum.* Ed. Zhao Feng. Hangzhou, 2005. P. 30.

<sup>243</sup> *Style from the Steppes. Silk Costumes and Textiles from the Liao and Yuan Periods*, p. 42.

<sup>244</sup> *Haig P.* Threads of gold: Chinese textiles, Ming to Ch'ing / Paul Haig & Marla Shelton. Atglen, 2006. P. 36–37.

<sup>245</sup> *Yang, Lihui.* Handbook of Chinese mythology / Lihui Yang and Deming An, with J. A. Turner. Oxford, 2005. P. 88, 95.

<sup>246</sup> *Yuang, Lihui.* Handbook of Chinese mythology, № 50.

<sup>247</sup> *Scott P.* The book of Silk. London, 1993. P. 39.

<sup>248</sup> *The Legacy of Genghis Khan.* Courtly Art and Culture in Western Asia, 1256–1353. Metropolitan Museum of Art. 2002. P. 163, fig. 190; P. 226, fig. 274.

<sup>249</sup> *Dschingis Khan und Seine Erben. Das Weltreich der Mongolen.* Munchen, 2005. P. 274, fig. 302.

<sup>250</sup> *Полякова Е. А., Рахимова З. И.* Миниатюра и литература Востока. Ташкент, 1987. Илл. 6–7.

<sup>251</sup> *The Topkapi Saray Museum: The Albums and Illustrated Manuscripts* / translated, expanded and edited by J. M. Rogers from the original Turkish by Filliz Gagman and Zeren Tanindi. Boston, 1986. Fig. 44.

<sup>252</sup> *Allsen Thomas T.* Commodity and Exchange in the Mongol empire. Cambridge, 2002. P. 108.

<sup>253</sup> *Allsen Thomas T.* Commodity and Exchange in the Mongol empire. Cambridge, 2002. P. 108.

<sup>254</sup> *Allsen Thomas T.* Commodity and Exchange in the Mongol empire. Cambridge, 2002. P. 107.

<sup>255</sup> *Григорьев А. П., Фролова О. Б.* Географическое описание Золотой Орды в энциклопедии ал-Калкашанди // Тюркологический сборник 2001: Золотая Орда и ее наследие. М., 2002. С. 262.

<sup>256</sup> *Григорьев А. П., Фролова О. Б.* Географическое описание Золотой Орды, с. 299.

<sup>257</sup> *Крамаровский М. Г.* Золото Чингисидов: культурное наследие Золотой Орды. СПб. 2001. С. 79.

<sup>258</sup> *Доде З. В.* Одежды и шелка из могильника Вербовый Лог // Погребения знати золотоордынского времени в междуречье Дона и Сала: материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа /

М. В. Власкин, А. И. Гармашов, З. В. Доде, С. А. Науменко. М., 2006. Вып. VI. С. 118.

<sup>259</sup> Юрченко А. Г. Тайные монгольские погребения (по материалам францисканской миссии 1245 года) // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 6. Золотоордынское время. Сб. науч. работ. Донецк, 2008. С. 301.

<sup>260</sup> Доде З. В. Кубачинские рельефы. Новый взгляд на древние камни. М., 2010. С. 52–59.

<sup>261</sup> Крамаровский М. Г. Золото Чингисидов: культурное наследие Золотой Орды. СПб. 2001. С. 76; 115, рис. 59. Историография исследования монгольских и золотоордынских пайцз см.: Малышев А. Б., Шереметьев А. Г. Монгольские и золотоордынские пайцзы как предмет исследования в отечественной исторической науке // Археология Восточно-Европейской степи: Межвуз. Сб. науч. тр. Саратов, 2010. Вып. 8. С. 323–337.

<sup>262</sup> *The Topkapi Saray Museum: The Albums and Illustrated Manuscripts* / translated, expanded and edited by J. M. Rogers from the original Turkish by Filliz Gagman and Zeren Tanindi. Boston, 1986. Fig. 44.

<sup>263</sup> Доде З. В. Уникальный шелк с «драконами» из могильника Джухта (Северный Кавказ) // Российская археология. М., 2005. № 2. С. 29.

<sup>264</sup> Доде З. В. К вопросу о *боктаг* // Российская археология. М., 2008. № 4. С. 52–63.

<sup>265</sup> Исследователи Новопавловского могильника полагают, что погребенная женщина была одета в монгольский костюм. Опираясь на материалы раскопок, Е. И. Нарожный и Н. А. Охонько настаивают на «монгольском происхождении» золотоордынской элиты. «...целый ряд признаков погребального обряда, наличие высокохудожественных изделий из цветного металла, остатки характерных головных уборов (бокка), предметов одежды с их конструктивным решением и декором, прочий инвентарь, наглядно <...> документируют то, что это могильник являлся по происхождению именно „монгольским“ и был связан с потомками тех монголов XIV в., которые родились и выросли на Северном Кавказе» (Нарожный Е. И., Охонько Н. А. Новопавловский могильник XIV века в системе евразийских древностей. Армавир; Ставрополь, 2007. С. 93). Утверждения авторов о нахождении в могильнике двух головных уборов, о форме головного убора, якобы имеющего в верхней части расширение, о правом направлении запаха халата (там же, с. 61, 62, 66) и т. п. не подтверждаются полевой документацией. Реальные артефакты опровергают версию о монгольском характере женского костюма. Головной убор богтак не является аргументом в пользу «монгольского происхождения» погребенных. В семантике богтак преобладает не этническое, а политическое содержание (Юрченко А. Г. Власть и женская мода в Монгольской империи // IX Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, 8–12 авг. 2006 г.): докл. российских ученых. М., 2006).

<sup>266</sup> Юрченко А. Г. Власть и женская мода в Монгольской империи, с. 176.

<sup>267</sup> Доде З. В. Костюмы кочевников Золотой Орды из могильника Джухта-2 // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. 2: Археология, антропология, палеоклиматология. М., 2001.

С. 126; *Доде З. В.* Кубачинские рельефы. Новый взгляд на древние камни. М., 2010; *Dode Zvezdana.* «Djouchta», Necropol de la periode de la Horde d'Or dans le village caucasien de Djoutchi, region de Stavropol // *Archeologie Medieval*, 2007. № 37. P. 67–90.

<sup>268</sup> *Доде З. В.* Кубачинские рельефы. Новый взгляд на древние камни. М., 2010. С. 100–123.

<sup>269</sup> *Доде З. В.* Кубачинские рельефы. Новый взгляд на древние камни. М., 2010.

<sup>270</sup> *Брун Ф. К.* Перипл Каспийского моря по картам XIV столетия // *Записки Новороссийского ун-та.* Т. IX. Одесса, 1872. С. 4–17.

<sup>271</sup> *Noriyuki Shiraishi.* Seasonal migrations of the Mongol Emperors and the peri-urban area of Kharakhorum // *International Journal of Asian Studies.* Cambridge, 2004. Vol. 1. P. 105–119; *Boyle J. A.* The Seasonal Residences of the Great Khan Ogedei // *Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker* / G. Hazai and P. Zieme (eds.). Berlin, 1974. P. 145–151.

<sup>272</sup> *Султанов Т. И.* Чингис-хан и Чингизиды. Судьба и власть. М., 2006. С. 188.

<sup>273</sup> *Мункуев Н. Ц.* О двух тенденциях в политике монгольских ханов в Китае в первой половине XIII в. // *Материалы по истории и филологии Центральной Азии* (Труды Бурятского комплексного НИИ, вып. 8). Улан-Удэ, 1962. [Вып. 1]. С. 49–67; *Кадырбаев А. Ш.* О двух тенденциях в политике монгольских завоевателей по отношению к оседлому населению Китая. XIII–XIV вв. // *Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций.* Тез. докл. советско-франц. симпозиума по археологии Центральной Азии и соседних регионов. Алма-Ата, 1987. С. 163–164; *Строева Л. В.* Борьба кочевой и оседлой знати в Чагатайском государстве в первой половине XIV в. // *Памяти академика Игнатия Юлиановича Крачковского.* [Сборник]. Л., 1958. С. 206–220; *Федоров-Давыдов Г. А.* Оседлое и кочевое население в западных улусах Чингизидов в XIII–XIV вв. // *Взаимодействие кочевых и оседлых культур на Великом Шелковом пути.* Тез. докл. междунар. семинара ЮНЕСКО. Алма-Ата, 1991. С. 101–102; *Алишев С. Х.* Политика монголов по отношению к оседлым и кочевым народам // *Золотоордынское наследие.* Материалы междунар. науч. конф. «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды (XIII–XV вв.)». 17 марта 2009 г. Сб. статей. Казань, 2009. Вып. 1. С. 193–195.

<sup>274</sup> *Кобищанов Ю. М.* Империя Джучидов // *Очерки истории распространения исламской цивилизации.* Т. 2. Эпоха великих мусульманских империй и Каирского Аббасидского халифата (середина XIII — середина XVI вв.). М., 2002. С. 59, 126. Л. Н. Гумилев считал царевича Узбека фанатичным мусульманином, а нарушение равновесия в Орде приписывал религиозному фактору: «В Орде порядок был потрясен сменой государственной религии, а тем самым неизбежными изменениями как в стане союзников, так и среди врагов режима. Узбека, ставшего из степного хана мусульманским султаном, начали активно поддерживать купцы и горожане Среднего Поволжья, а степ-

няки Белой орды оказывали ему сопротивление, закончившееся с гибелью хана Ильбасмышы, после чего имена ханов становятся мусульманскими» (Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь. М., 1989. С. 562).

<sup>275</sup> Об Улугбеке см.: Бартольд В. В. Улугбек и его время // Бартольд В. В. Сочинения. М., 1964. Т. 2. Ч. 2. С. 141–142; Ахмедов Б. А. Улугбек и его исторический труд «Тарих-и арба улус» // Из истории науки эпохи Улугбека. Ташкент, 1979. С. 29–36.

<sup>276</sup> Тулибаева Ж. М. «Улус-и арба-йи Чингизи» как источник по истории взаимоотношений Дашт-и Кипчака со Средней Азией и Ираном // Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Дешт-и Кипчака в XIII–XVIII вв. Материалы международного круглого стола (Алматы, 11–12 марта 2003 г.). Алматы, 2004. С. 353–354; Мирза Улугбек. Тарих-и арба улус // История Казахстана в персидских источниках. Т. V. Алматы, 2007. С. 98–99.

<sup>277</sup> Мэй Т. Монголы и мировые религии в XIII веке // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004. С. 434–435.

<sup>278</sup> Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII вв. Т. 1: Структуры повседневности: возможное и невозможное. М., 1986. С. 37.

<sup>279</sup> Почекаев Р. Ю. Цари Ордынские. Биографии ханов и правителей Золотой Орды. СПб., 2010. С. 90.

<sup>280</sup> Босворт К. Э. Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. М., 1971. С. 203.

<sup>281</sup> К дискуссии: Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье. СПб., 2000. С. 236. Золотая Орда. История и культура. Автор концепции выставки М. Г. Крамаровский. СПб., 2005. С. 66.

<sup>282</sup> Сборник материалов. Т. I. С. 274.

<sup>283</sup> Усманов М. А. Этапы исламизации Джучиева Улуса: мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII–XVI веков // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985. С. 179.

<sup>284</sup> Васильев Д. В. Ислам в Золотой Орде. Историко-археологическое исследование. Астрахань, 2007. С. 7.

<sup>285</sup> Измайлов И. Л. Ислам и язычество в Улусе Джучи: проблемы и дискуссии // Культурные традиции Евразии: вопросы средневековой истории и археологии. Серия «Восток — Запад: Диалог культур Евразии». Казань, 2004. Вып. 4. С. 99–100.

<sup>286</sup> Федоров-Давыдов Г. А. Религия и верования в городах Золотой Орды // Историческая археология. Традиции и перспективы. М., 1998. С. 31.

<sup>287</sup> Григорьев А. П., Григорьев В. П. Коллекция золотоордынских документов XIV века из Венеции. Источниковедческое исследование. СПб., 2002. С. 24.

<sup>288</sup> *Владимирцов Б. Я.* Анонимный грузинский историк XIV века о монгольском языке // *Известия Российской АН.* 1917. Серия VI. № 17. С. 1487–1501.

<sup>289</sup> *Григорьев А. П., Григорьев В. П.* Коллекция золотоордынских документов XIV века из Венеции. Источниковедческое исследование. СПб., 2002. С. 11.

<sup>290</sup> *Спицын А. А.* Татарские байсы // *Известия Археологической комиссии.* СПб., 1909. Вып. XXIX. С. 135–136; *Смирнов Я. И.* Письмо барону В. Р. Розену о пайзе хана Узбека // *Записки Восточного отделения Имп. Русского археологического общества.* 1907. Т. 17. С. XXXVII.

<sup>291</sup> *Mongolian Monuments in Uighur-Mongolian Script (XIII–XIV Centuries).* Introduction, transcription and bibliography / Edited by D. Tumurtogoo with the collaboration of G. Cecegdari. Taipei, Taiwan, 2006. P. 280.

<sup>292</sup> *Mongolian Monuments in Uighur-Mongolian Script...*, p. 280.

<sup>293</sup> *Műnküyeв N. Ts.* A New Mongolian p'ai-tzu from Simferopol // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae.* Budapest 31:2. 1977. pp. 185–215.

<sup>294</sup> *Mongolian Monuments in Uighur-Mongolian Script...*, p. 12.

<sup>295</sup> *Позднеев А. М.* Объяснение древней монгольской надписи на чугунной дощечке, доставленной в Императорскую Академию наук г. Винокуровым // *Записки Академии наук.* СПб., 1881. Т. XXXIX. Кн. II.

<sup>296</sup> *Бартольд В. В.* Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве // *Бартольд В. В. Сочинения.* М., 1966. Т. VI. С. 312.

<sup>297</sup> *Греков Б. Д., Якубовский А. Ю.* Золотая Орда и ее падение. М.; Л., 1950. С. 165.

<sup>298</sup> *Сборник материалов.* Т. I. С. 143.

<sup>299</sup> *Крамаровский М. Г.* Религия и верования Дешт-и Кыпчака в XIII–XIV веках // *Золотая Орда. История и культура.* Автор концепции выставки М. Г. Крамаровский. СПб., 2005. С. 71.

<sup>300</sup> *Галданова Г. Р.* К проблеме монгольского шаманизма (XII–XIII вв.) (по материалам рукописных обрядников) // *Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока.* XXIV годичн. науч. сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщ.). М., 1991. Ч. I; *Галданова Г. Р.* К вопросу о верованиях ранних монголов // VI Межд. конгресс монголоведов. Докл. российской делегации. М., 1992. Ч. 2; *Галданова Г. Р.* Эволюция представлений о тэнгри (по текстам монгольских обрядников) // *Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники.* Улан-Удэ, 1995.

<sup>301</sup> *Базарова Б. З.* Монгольские летописи — памятники культуры. М., 2006. С. 174–175.

<sup>302</sup> *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII вв. Т. 1: Структуры повседневности: возможное и невозможное. М., 2006. С. 63.

<sup>303</sup> *Кычанов Е. И.* История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров). 2-е изд., исправленное и дополненное. СПб., 2010. С. 316.

<sup>304</sup> Юдин В. П. Орды: Белая, Синяя, Серая, Золотая... // Утемиш-хаджи. Чингис-наме / Факсимиле, пер., транскрипция, текстол. примеч., исследование В. П. Юдина. Комментарий и указ. М. Х. Абусейтовой. Алма-Ата, 1992. С. 19.

<sup>305</sup> Султанов Т. И. Небесный мандат Чингис-хана // Материалы научной конференции Восточного факультета, посвященные 275-летию Санкт-Петербургского университета. СПб., 1999; Дробышев Ю. И. Мандат Неба в руках монголов // *Vasileus*: сб. статей, посвященный 60-летию Д. Д. Васильева. М., 2007. С. 144–146.

<sup>306</sup> Владимирцов Б. Я. Анонимный грузинский историк XIV века о монгольском языке // ИРАН. 1917. Сер. VI. № 17. С. 1494–1495.

<sup>307</sup> Сравни с дословным переводом и интерпретацией текста печати: Базарова Б. З. Монгольские летописи — памятники культуры. М., 2006. С. 213; наиболее убедительная интерпретация дана И. де Рахевилцем: de Rachewiltz I. *Qan, Qa'an and the Seal of Güyüg* // *Documenta Barbarorum. Festschrift für W. Heissig zum 70 Geburtstag* / Hg. von K. Sagaster, M. Weiers. Wiesbaden, 1983. S. 272–281.

<sup>308</sup> Путешествия в восточные страны Платона Карпини и Рубрика / [Пер. А. И. Малеина], ред., вступ. ст. и прим. Н. П. Шастиной. М., 1957. С. 216.

<sup>309</sup> Григорьев А. П. Монгольская дипломатика XIII–XIV вв.: Чингизидские жалованные грамоты. Л., 1978. С. 18–19.

<sup>310</sup> Банзаров Д. Собрание сочинений. Подготовка к печати и примеч. Г. Н. Румянцева. М., 1955. С. 291–294.

<sup>311</sup> Ömer Diler. *Ilkhans. Coinage of the Persian Mongols*. Istanbul, 2006. P. 354, тип Ga-277.

<sup>312</sup> Сейфеддини М. А. Монеты ильханов XIV века. Баку, 1968. С. 54.

<sup>313</sup> Селезнев Ю. В. Вокняжение Александра Невского в 1252 г.: политические реалии и их отражение в русской письменной традиции // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2009. № 1 (35). С. 38.

<sup>314</sup> Егоров В. Л. Историческая география Золотой Орды в XIII–XIV вв. М., 1985. С. 172.

<sup>315</sup> Кычанов Е. И. Сведения из «Истории династии Юань» («Юань ши») о Золотой Орде // Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556. Казань, 2002. С. 30–42.

<sup>316</sup> Арапов А. В. Проблема правления султана Халила и Казан-хана в реконструкции чагатайской истории в 1330–1340-е гг. // Центральная Азия от Ахеменидов до Тимуридов. Археология, история, этнология, культура. Материалы междунар. науч. конф. СПб., 2005. С. 255.

<sup>317</sup> Юрченко А. Г. Элита Монгольской империи: время праздников // *Altaica*. IV. М., 2000. С. 176–184.

<sup>318</sup> Гусейнов Р. А. Сирийские источники XII–XIII вв. об Азербайджане. Баку, 1960. С. 78.

<sup>319</sup> Благова Г. Ф. Опыт ареального изучения тюркизмов (орду/орда, сарай, кошк/киоск в тюркских языках, в русском, украинском) // Советская тюркология. М., 1975. № 4.



<sup>320</sup> *Исхаков Д. М.* О 17 темниках хана Узбека (по описанию Ибн Баттуты) // Форум «Идель — Алтай». Материалы науч.-практ. конф. «Идель — Алтай: истоки евразийской цивилизации», I Международ. конгресса средневековой археологии евразийских степей. Казань, 7–11 декабря 2009 г. Тез. докл. Казань, 2009. С. 111–112.

<sup>321</sup> *Март Н. Я.* Аркауи, монгольское название христиан в связи с вопросом об армянах–халкидонитах // Византийский временник. СПб., 1905. Т. XII. Прил.

<sup>322</sup> *Крамаровский М. Г.* Религия и верования Дешт-и Кыпчака в XIII–XIV веках // Золотая Орда. История и культура. Автор концепции выставки М. Г. Крамаровский. СПб., 2005. С. 72.

<sup>323</sup> *Ракушин А. И.* Распространение ислама у золотоордынских кочевников Нижнего Поволжья // Человек в социокультурном мире: материалы Всерос. науч. конф. Саратов, 1997. Ч. 2. С. 16.

<sup>324</sup> *Шакурова Ф. А.* Менталитет кочевника и ислам // Этничность и конфессиональная традиция в Волго-Уральском регионе России. М., 1998. С. 85–90; *Амиров М. А.* Распространение ислама в кочевой среде по данным погребального обряда (XIII–XV вв.) // Аспирант, или молодое поколение ученых о ... Оренбург, 2007. № 2. С. 16–21; *Бисембаев А. А.* К вопросу об исламизации средневекового населения Западного Казахстана (археологический аспект) // Арало-Каспийский регион в истории и культуре Евразии: материалы междунар. науч. конф., 25–27 мая 2006 г. Актобе, 2006. Ч. I. С. 54–56; *Котеньков С. А., Котенькова О. Ю.* К вопросу о становлении ислама в Золотой Орде (на примере погребального обряда золотоордынских некрополей Красноярского городища — грунтовых могильников «Маячный-I и II» в Астраханской области // Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве. Материалы V Международ. конф., посвящ. памяти Г. А. Федорова-Давыдова, г. Астрахань, 2–6 октября 2011 г. Казань; Астрахань, 2011. С. 205–210.

<sup>325</sup> *Юрченко А. Г.* Клятва на золоте: тюркский вклад в монгольскую дипломатию // Тюркологический сборник 2007–2008. М., 2009. С. 410–423.

<sup>326</sup> *Дуплинская Ю. М.* Плюрализм мифологий и шизопроецессы современной «микрофизики» власти // Многообразие религиозного опыта и проблемы сакрализации и десакрализации власти в христианском и мусульманском мире. Саратов, 2005. Ч. 1. С. 107–114.

<sup>327</sup> *Банк А. В.* Восточный сосуд с греческой надписью (К истории культурных взаимоотношений Византии и Египта в XIII–XIV вв.) // Византийский временник. М., 1952. Т. V. С. 192, 199–200.

<sup>328</sup> *Ивочкина Н. В.* Китайские ассигнации, найденные Марко Поло при дворе Хубилай-хана // Нумизматический сборник / ГЭ. СПб., 1998. С. 346–353; *Лубо-Лесниченко Е. И.* Ассигнации монгольского времени из Харо-Хото // Тезисы докладов на юбилейной науч. сессии Гос. Эрмитажа. Л., 1964; *Котвич В. Л.* Образцы ассигнаций Юаньской династии в Китае: из находок П. К. Козлова в г. Хара-хото // Известия Имп. Русского Географического общества. Т. XLV. Вып. VIII. 1909. С. 474–477; *Беляев В. А.* Монгольское квадратное письмо на монетах и банкнотах // Двенадцатая Всероссийская

нумизматическая конференция. Москва, 19–24 апреля 2004 г. Тез. докл. и сообщ. М., 2004.

<sup>329</sup> *Jahn K.* Iran'da kâ it para // *Belleten*, 1942. VI/23–24. С. 269–309; *Фараджев А. С.* О возникновении бумажных денег в Азербайджане в конце XIII в. // Ученые записки Азербайджанского гос. университета. Серия 2. Экономические науки. Баку, 1963. № 1.

<sup>330</sup> История Казахстана в персидских источниках. Т. V. Извлечения из сочинений XIII–XIX веков. Алматы, 2007. С. 58–59.

<sup>331</sup> *Петров П. Н.* Ваджра на монетах Чагатаидского государства // Актуальные проблемы истории и культуры татарского народа. Казань, 2010. С. 123–141.

<sup>332</sup> *Россabi М.* Золотой век империи монголов. СПб., 2009. С. 75–76.

<sup>333</sup> *Федоров-Давыдов Г. А.* О начале монетной чеканки в Хорезме и Сарае в конце XIII в. // Эпиграфика Востока. 1961. XIV. С. 83.

<sup>334</sup> *Кобищанов Ю. М.* Империя Джучидов // Очерки истории распространения исламской цивилизации. Т. 2. Эпоха великих мусульманских империй и Каирского Аббасидского халифата (середина XIII — середина XVI вв.). М., 2002. С. 126.

<sup>335</sup> *Шабильдо Ф. М.* Земли Юго-Западной Руси в составе Великого княжества Литовского. Киев, 1987. С. 31–33.

<sup>336</sup> *Soranzo G.* Il Papato, l'Europa cristiana e i Tartari. Un secolo di penetrazione occidentale in Asia. Milano, 1930. P. 549 (Publicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore. Ser. 5: scienze storiche 12).

<sup>337</sup> *Плигузов А. И., Хорошкевич А. Л.* Русская церковь и антиордынская борьба в XIII–XV веках (по материалам краткого собрания ханских ярлыков русским митрополитам) // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990. С. 94.

<sup>338</sup> *Юрченко А. Г.* Историческая география политического мифа. Образ Чингис-хана в мировой литературе XIII–XV вв. СПб., 2006. С. 127.

<sup>339</sup> *Юрченко А. Г.* Книга Марко Поло: записки путешественника или имперская космография. СПб., 2007. С. 360; Роджер Бэкон. Избранное / Пер. с лат. М., 2005. С. 409.

<sup>340</sup> *Коллмар-Пауленц К.* Новый взгляд на религиозную идентичность монголов // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004. С. 446.

<sup>341</sup> В монографии Г. Г. Галиахметовой не упоминаются ни ярлыки, ни пайзца Узбека, который при такой выборке источников выглядит истинным мусульманином, см.: *Галиахметова Г. Г.* Ислам в Золотой Орде: традиции религиозного опыта. Казань, 2007. С. 56–57, 78.

<sup>342</sup> *Иванов С. А.* Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003. С. 287.

<sup>343</sup> *Эгель Д.* Великая Яса Чингис-хана, Монгольская империя, культура и шариат // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004. С. 500.

<sup>344</sup> *Успенский В. Л.* Монголы и буддизм в XIII веке // Буддизм и христианство в культурном наследии Центральной Азии. Материалы междунар. конф. Бишкек, 30 октября 2002 г. Бишкек, 2003. С. 168.

- <sup>345</sup> Григорьев А. П. Сборник ханских ярлыков русским митрополитам. Источниковедческий анализ золотоордынских документов. СПб., 2004. С. 45.
- <sup>346</sup> После Марко Поло: Путешествия западных чужеземцев в страны Трех Индий / Пер. с лат. и староитал. яз., вступит. статья и прим. Я. М. Света. М., 1968. С. 119.
- <sup>347</sup> Lammens P. Die Heidenmissionen in Spatmittelalter. Münster i. W. 1919. S. 73.
- <sup>348</sup> Малышев А. Б. Сообщение анонимного минорита о миссионерских пунктах францисканцев в Золотой Орде в XIV в. // Археология Восточно-Европейской степи. Саратов, 2006. Вып. 4. С. 184–189.
- <sup>349</sup> Золотая Орда. История и культура. Автор концепции выставки М. Г. Крамаровский. СПб., 2005. С. 66.
- <sup>350</sup> Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 333.
- <sup>351</sup> Бартольд В. В. История турецко-монгольских народов // Сочинения. М., 1968. Т. V. С. 142.
- <sup>352</sup> Акчокраклы О. А. Старокрымские и отузские надписи XIII–XV вв. // Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии. Симферополь, 1927. Т. 1 (58).
- <sup>353</sup> Султанов Т. И. Чингис-хан и Чингизиды. Судьба и власть. М., 2006. С. 240.
- <sup>354</sup> Рева Р. Ю. «Узел счастья в треугольнике» // Труды Международных нумизматических конференций. Монеты и денежное обращение в Монгольских государствах XIII–XV веков. Старый Крым, 2004. М., 2005. С. 21, 23.
- <sup>355</sup> Рева Р. Ю. «Узел счастья в треугольнике», с. 22.
- <sup>356</sup> Поляк А. Н. Новые арабские материалы позднего средневековья о Восточной и Центральной Европе // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы / Под ред. А. С. Тверитиновой. М., 1964. С. 40.
- <sup>357</sup> Григорьев А. П. Обращение к ордынскому хану и его сановникам в посланиях венецианского дожа XIV в. // Вестник СПб. ун-та. 1992. Сер. 2. Вып. 4. С. 7.
- <sup>358</sup> Мартынюк А. В. Русь и Золотая Орда в миниатюрах Лицевого летописного свода // Российские и славянские исследования. Сборник науч. статей. Минск, 2004. Вып. I. С. 67.
- <sup>359</sup> Григорьев А. П., Фролова О. Б. Географическое описание Золотой Орды в энциклопедии ал-Калкашанди // Тюркологический сборник 2001: Золотая Орда и ее наследие. М., 2002. С. 298.
- <sup>360</sup> Артамонов М. И. История хазар. Л., 1962. С. 89.
- <sup>361</sup> Хазанов А. М. Распространение мировых религий в средневековых обществах кочевников евразийских степей // Хазанов А. М. Кочевники и внешний мир. СПб., 2008. С. 453–454.
- <sup>362</sup> Гез — мера длины, равная 62 см, или шести ладоням. Великан был ростом в 25 м.
- <sup>363</sup> Усманов М. А. Этапы исламизации Джучиева Улуса: мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII–XVI веков // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М.,

1985. С. 179, также цитируется в: *Усманов М. А.* Татарские исторические источники XVII–XVIII вв. «Сборник летописей», «Дафтар-и Чингис-наме», «Таварих-и Булгария», Татарские шаджара. Казань, 1972; *М. А. Усманов* цитирует «Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар», труд Шихаб ад-дина Марджани (конец XIX в.), напечатанный в Казани в 1897 г., сокращенное издание кириллицей 1989 г. не содержит нужного отрывка. Приведенная Марджани ногойская поговорка несколько выпадает из общего стиля его произведения, так как он придерживается «модернизированного» подхода к «исторической науке» и враждебно относится к «легендарным» и «фантастическим» элементам народной традиции.

<sup>364</sup> О правлении и обращении Узбека в целом см.: *Spuler B.* Die Goldene Horde. Die Mongolen in Rußland 1223–1502. Wiesbaden, 1965<sup>2</sup>. S. 85–99, 212–220; *Сафаргалиев М. Г.* Распад Золотой Орды / Ученые записки Мордовского гос. ун-та. Саранск, 1960. Вып. XI; *Греков Б. Д., Якубовский А. Ю.* Золотая Орда и ее падение. М.; Л., 1950. С. 90–94; *Hammer-Purgstall*, Geschichte der Goldenen Horde, s. 281–304; *Kafah*, Altin Orda, p. 73–82; *Howorth Sir H. H.* History of the Mongols from the 9th to the 19th century. 4 vols. London; New York, 1876–1928. II. P. 148 ff. Следует отметить, что современные «исторические» оценки ислама Узбека распадаются на две главных группы: одни отрицают значимость его обращения, полагая, что это был шаг, обусловленный «просто» политическими соображениями, и настаивают на этом на основании приверженности Узбека монгольским обычаям и ввиду отсутствия «подлинно» мусульманских чувств в его отношениях с ильханами и византийцами (по таким критериям можно отрицать ислам многих мусульманских правителей); другие, наоборот, сожалеют о том, что Узбек отошел от «веротерпимости» своих предшественников-монголов и впал в мусульманский «фанатизм». В этом плане хорошей иллюстрацией для обоснования такой позиции, служит приводимая Груссе цитата из указа Узбека 1320 г., в котором он запрещает звонить в колокола в Судак. Груссе воспринимает это как признак того, что Золотая Орда все больше отказывалась от монгольской веротерпимости в пользу «тоталитарного» мусульманского фанатизма (см.: *Grousset R.* L'Empire des Steppes: Attila, Gengis-Khan, Tamerlan. Paris, 1939 (1965<sup>2</sup>) P. 405, 617).

<sup>365</sup> О значении восшествия Узбека на престол для правопреемничества в Золотой Орде см.: *Федоров-Давыдов Г. А.* Общественный строй Золотой Орды. М., 1973. С. 103–107.

<sup>366</sup> Ср. сообщения Ибн Дукмака, Ибн Халдуна и Бадр ад-дина ал-Айни (*Тизенгаузен В. Г.*, 1884. Т. I. С. 326, 328, 387–388, 521).

<sup>367</sup> Ср. *Тизенгаузен В. Г.*, 1884. Т. I. С. 524–525.

<sup>368</sup> Ср. *Тизенгаузен В. Г.*, 1884. Т. I. С. 243–244.

<sup>369</sup> Из сооружений, воздвигнутых при Узбеке, в Сарай-Берке не сохранилось ни одного, тогда как здания, сохранившиеся от этого времени в Ургенче, связываются с именем его наместника в Хорезме Кутлуг-Тимура. Единственное дошедшее до нас сооружение, датируемое правлением Узбека, — это комплекс мечеть-медресе, построенный в 1314 г. в Солхате в Крыму, на

месте древнего города «Кирим», см.: *Яacobson A. L.* Средневековый Крым. М.; Л., 1964. С. 106–108.

<sup>370</sup>Ср. Ибн Дукмак, Ибн Халдун и Бадр ад-дина ал-Айни (*Тизенгаузен В. Г.*, 1884. Т. I. С. 328, 387–388, 522).

<sup>371</sup>Ср. *Allsen Th. T.* The Princes of the Left Hand: An Introduction to the History of the ulus of Orda in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries // *Archivum Eurasiae medii aevi.* 1987. № 5. P. 24–26. Хронология, принятая Т. Олсеном для правителей восточного крыла, остается весьма спорной, поскольку опирается на труд Му'ин ад-дина Натанзи, безнадежно перепутавшего хронологию улуса Джучи: так, он полагает, что отец Узбека был его предшественником на престоле, и приписывает ему годы правления 720/1320 — 737/1337, а самому Узбеку — годы 737–767; поэтому для установления хронологии правления исторических фигур восточного крыла, названных современниками Узбека, нет надежной датировки.

<sup>372</sup>ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 88; ПСРЛ. Т. 10. СПб., 1885. С. 178. Еще одним контекстом, в котором упоминается обращение Узбека, является рассказ о казни князя Михаила Тверского в ставке хана в 6826 или 6827 году (1318 или 1319 г.); в некоторых версиях этого рассказа сообщение о том, что Узбек «воиде в богомерскую веру срачинскую», и о его последующей безжалостной расправе с христианами служит прелюдией к «мученичеству» Михаила. ПСРЛ. Т. 25. М.; Л.; 1949. С. 161; ПСРЛ. Т. 34. М., 1978. С. 105; ПСРЛ. Т. 24. Птр., 1921. С. 108.

<sup>373</sup>*Приселков М. Д.* Ханские ярлыки русским митрополитам // *Записки Историко-филологического факультета Петроградского университета.* СПб., 1916. Ч. СХХХIII; *Соколов П. П.* Подложный ярлык хана Узбека митрополиту Петру // *Русский исторический журнал.* 1918. Кн. 5. С. 70–85; *Боровков А. К.* Опыт филологического анализа тарханных ярлыков, выданных ханами Золотой Орды русским митрополитам // *Известия АН СССР. Серия литературы и языка.* 1966. Т. 25. Вып. 1. С. 13–24.

<sup>374</sup>*Richard J.* La papauté et les missions catholiques en Orient au Moyen-Âge // *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 58. Paris, 1941–1946. P. 157–163; *Golubovich G.* *Biblioteca*, II, p. 266–268; III, p. 197, 205; *Yule H.* *Cathay*, III, p. 84, п. 2, где дается список десяти монастырей в округе Сарая (он упоминает, без названий, еще четыре монастыря в округе Газария, т. е. в Крыму); один из десяти — в Organae/Orgune, но Юл и Кордые высказывают сомнения в том, что имеется в виду Ургенч, из-за «фанатичного мусульманства» жителей этого города.

<sup>375</sup>*Von Gabain A.* Die komanische Literatur // *Philologiae Turcicae Fundamenta.* II. Wiesbaden, 1964. S. 243–251; *Golden P. B.* The Codex Cumanicus // *Central Asian Monuments* / Ed. H. Paksoy. Istanbul, 1992. P. 33–63; *Ligeti L.* Prolegomena to the Codex Cumanicus // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae.* 35/1. Budapest, 1981. P. 1–54.

<sup>376</sup>Для дискуссии см.: *Pelliot P.* Notes sur l'histoire de la Horde d'Or, p. 71; *Richard J.* La papauté et les missions catholiques, p. 157; *Golubovich G.* *Biblioteca*, III, p. 170–177.

<sup>377</sup> *Golubovich G.* Bibliotheca, II, p. 272, III, p. 171, где приводится францисканский источник конца XIV в.

<sup>378</sup> Эти события описаны в письме францисканцев, «странствующих братьев», из Золотой Орды, датированном 15 мая 1323 г., из Каффы, см.: *Bihl M. et Moule A. C. De duabus epistolis fratrum Minorum Tartariae Aquilonaris an 1323 // Archivum franciscanum historicum, XVI, 1923, p. 89–112.*

<sup>379</sup> *Rashid al-Din. The Successors of Genghis Khan / trans. J. A. Boyle. New York, 1971. P. 109.*

<sup>380</sup> *Bihl M. et Moule A. C. De duabus, p. 111.*

<sup>381</sup> *Костюков В. П.* Буддизм в культуре Золотой Орды // Тюркологический сборник 2007–2008: История и культура тюркских народов России и сопредельных стран. М., 2009. С. 189–236.

<sup>382</sup> *Крамаровский М. Г.* Pax Mongolica и восточное серебро XIII–XIV вв. // Эрмитажные чтения памяти Б. Б. Пиотровского. СПб., 2000. С. 29–30. См. также: *Смирнов Я. И.* Восточное серебро. Атлас древней серебряной и золотой посуды восточного происхождения, найденной преимущественно в пределах Российской империи. СПб., 1909. № 215–219.

<sup>383</sup> *Алексеев М. П.* Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей XIII–XVII вв. / Введение, тексты и комментарий. Новосибирск, 2006. С. 46. Буддийские мотивы заметны также в совершившихся подобно свадьбе похоронах молодых людей, которые Иоганн Шильтбергер наблюдал в Сибири.

<sup>384</sup> *Костюков В. П.* Улус Джучи и Синдром федерализма // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана. Уральск, 2007. Вып. 1. С. 169–207. Лояльность Коничи к Хубилаю имела материальный аспект. В 1236 г. Угедей, одаривая чингизидских принцев землями в Северном Китае, долю Джучидов в провинции Шаньси записал на имена Орду и Бату: «...князья и ханские родственники получили: Ордо и Бату Пьхин-ян; Джагатай Тхай-юань-фу...» (*Бичурин Н.* История первых четырех ханов из дома Чингисова // История монголов. М., 2005. С. 182); «Wo-lu-tu und Pa-tu sollten P'ing-yang-fu erhalten, Ch'a-ho-tai T'ai-yüan-fu...» (*Abramowski W.* Die chinesischen Annalen von Ogedei und Guyuk: Übersetzung des 2. Kapitels des Yuan-shi // Zentraasiatische Studien des Seminars für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn. Wiesbaden, 1976. № 10. S. 132); между тем, во всех других случаях в этом акте упоминаются только индивидуальные главы улусов (*Allsen Th. T.* The Princes of the Left Hand: An Introduction to the History of the ulus of Orda in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries // Archivum Eurasiae medii aevi. 1987. № 5. P. 15). Коничи как наследник Орду имел право на получение доходов с джучидского ленного владения в Китае. Примечательно, что в юаньской табели о рангах Коничи и Токта были наделены равным титулом: *Ning tu wang* (*Bretschneider E.* The Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources. London, 1910. Vol. II. P. 15).

<sup>385</sup> Цит. по: *Беляев В. А., Сидорович С. В.* Ставка Великого хана и улусы по нумизматическим данным // Труды Международных нумизматических конференций. Монеты и денежное обращение в Монгольских государствах XIII–XV веков. М., 2008. С. 203). В. А. Беляев и С. В. Сидорович видят

в этом распоряжении Темура-Олждайту попытку сгладить последствия неурожая, постигавшего Золотую Орду в течение трех лет. Такое объяснение кажется малоубедительным. В ряд мер по спасению голодающего населения Золотой Орды они по очевидному недоразумению включают еще одно сообщение из той же главы «Юань ши»: «[Период правления] Да-дэ, 7-й год, 6-й месяц [1303 г.] ...ввиду бедности кипчакских тысячедворок пожаловать 37 800 дин ассигнациями».

<sup>386</sup> Сборник материалов относящихся к истории Золотой Орды. Т. II. М.; Л., 1941. С. 82–84.

<sup>387</sup> Цит. по: *Синор Д.* Монголы на Западе // *Степи Европы в эпоху средневековья*. Т. 6. Золотоордынское время. Сб. науч. работ. Донецк, 2008. С. 377.

<sup>388</sup> *Spuler B.* Die Mongolen in Iran. Berlin, 1985. S. 159.

<sup>389</sup> *Юдин В. П.* Переход власти к племенным биям и неизвестной династии Тукатимуридов в Казахских степях в XIV в. (К проблеме восточных письменных источников, степной устной историографии и предыстории Казахского ханства) // *Утемиш-хаджи. Чингис-наме*. Алма-Ата, 1992. С. 69.

<sup>390</sup> *Bretschneider E.* The Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources. London, 1910. Vol. II. P. 15.

<sup>391</sup> «Му'изз ал-ансаб» / История Казахстана в персидских источниках. Алматы, 2006. Т. III. С. 41.

<sup>392</sup> *Юдин В. П.* Переход власти к племенным биям, с. 69.

<sup>393</sup> *DeWeese D.* Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. Pennsylvania State University Press, 1994. P. 152.

<sup>394</sup> *DeWeese D.* Islamization and Native Religion in the Golden Horde, p. 230.

<sup>395</sup> *Гильом де Рубрук.* Путешествие в восточные страны // *Путешествия в восточные страны* Плано Карпини и Гильома де Рубрука. Алматы, 1993. С. 140.

<sup>396</sup> Цит. по: *Юрченко А. Г.* Книга Марко Поло: записки путешественника или имперская космография. СПб., 2007. С. 189. Латинский текст см. там же: с. 699–670.

<sup>397</sup> *DeWeese D.* Islamization and Native Religion in the Golden Horde, p. 555–557.

<sup>398</sup> Сборник материалов, 1884. Т. I. С. 300. В английском переводе — *fermented honey*, т. е. сброженный мед (*DeWeese D.* Islamization and Native Religion in the Golden Horde, p. 206).

<sup>399</sup> «Из Кафы мы пришли к первому императору татар Узбеку и вручили ему письма, которые мы ему везли, ткани, боевого коня, цитиак и подарки от папы» (После Марко Поло: Путешествия западных чужеземцев в страны Трех Индий / Пер. с лат. и староитал. яз., вступит. статья и примеч. Я. М. Света. М., 1968. С. 198).

<sup>400</sup> *Cathay and the Way Thither. Being a Collection of Medieval Notices of China*, transl. & ed. Henry Yule. New edition, revised by Henri Cordier. London, 1914. Vol. III. P. 212. В этой связи любопытно, что в русском языке *сыта*

означает «вода, подслащенная медом, сваренный мед» (*Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. СПб., 1996. Т. 3. С. 820), сытить — «подслащать медом воду, пиво, водку» (*Даль В.* Толковый словарь. М., 1994. Т. IV. С. 377). Мед занимал важное место в буддийской мифологии, а также в разных сферах повседневной жизни — от рекомендуемой диеты до погребальной практики. По свидетельству Е. Шлагинтвайта, жители тех районов Тибета, где сезон дождей продолжается 3–4 месяца, и в этот период кремация умерших под открытым небом становится практически невозможной, сохраняют труп до окончания сезона, помещая его в деревянную колоду, заполненную медом (*Schlagintweit E.* Buddhism in Tibet. Leipzig; London, 1863. P. 269).

<sup>401</sup> «It is related [that] infidel sorcerers and diviners of the unbelievers used to display such a wonder (karamat) to the Khan: they would bring a large bowl (sapchaq) [full of honey] and place it before the Khans assembly, and would prepare the kumiss vessel (chorghati) and pitchers (dostighan); a ferment made from honey would be poured into the kumiss vessel and [the product] strained into the pitcher, and they would give the essence from the pitcher to him. The Khan considered all his sorcerers and diviners as his shaykhs, and, seating them at his side, he paid them great respect and honor» (*DeWeese D.* Islamization and Native Religion in the Golden Horde, p. 541).

<sup>402</sup> Излагая в «Умдет ал-ахбар» золотоордынскую историю, Абду-л Гаффар ал-Кирими в значительной мере опирается на сочинение Утемиш-хаджи (\**Schamiloglu U.* The Umdet ul-ahbar and the Turkic Narrative Sources for the Golden Horde and the Later Golden Horde // *Central Asian Monuments.* Istanbul, 1992. P. 89; *DeWeese D.* Islamization and Native Religion in the Golden Horde, p. 352–354; *Келлнер-Хайнкеле Б.* Кто был Абду-л Гаффар ал-Кирими (Заметки о крымскотатарском историке XVIII века) // *Источниковедение Улуса Джучи (Золотой орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556.* Казань, 2002. С. 380), причем в распоряжении ал-Кирими был список «Чингиз-наме» более полный и исправный, чем список, хранящийся в Институте востоковедения Республики Узбекистан. В тексте «Умдет ал-ахбар» наполненные чаши «comes by itself to the khan's hand [and] to the others» (*DeWeese D.* Islamization and Native Religion in the Golden Horde, p. 550).

<sup>403</sup> В некоторых рукописях сочинения Марко Поло чаши не только «сами несутся к великому хану», но и возвращаются на прежнее место: «...those full cups are lifted of themselves from the pavement where they were and go away by themselves alone through the air to be presented before the great Kaan when he shall wish to drink, without anyone touching them. And when he has drunk, the said cups go back to the place from which they set out» (*Marco Polo.* The Description of the World / Ed. and tr. A.C.Moule and P.Pelliot. London, 1938. Vol. I. P. 189).

<sup>404</sup> Лат. текст: «Deinde ystriones vehi faciunt ciphos aureos per aerem, plenos bono vino, et sic ad ora omnium volencium bibere de isto vino porigunt istos ciphos» (*Odoricus de Portu Naonis.* Relatio. XXX. 1). В переводе Г. Юла: «And jugglers cause cups of gold full of good wine to fly through the air and offer themselves to the lips of all who list to drink of it» (*Cathay and the Way*



Thither. Being a Collection of Medieval Notices of China, transl. & ed. Henry Yule. New edition, revised by Henri Cordier. London, 1913. Vol. II. P. 239).

<sup>405</sup>The Book of Ser Marco Polo the Venetian concerning the Kingdoms and Marvels of the East, tr. and ed., with notes by H. Yule. London, 1903. Vol. 1. P. 314–318.

<sup>406</sup>Подробнее о роли буддистов при дворе Ильханов см.: Юрченко А. Г. Книга Марко Поло: записки путешественника или имперская космография. СПб., 2007. С. 247–304.

<sup>407</sup>The Book of Ser Marco Polo the Venetian concerning the Kingdoms and Marvels of the East, tr. and ed., with notes by H. Yule. London, 1903. Vol. 1. P. 314–315.

<sup>408</sup>Huc E. R. Recollections of a Journey through Tartary, Tibet, and China, during the Years 1844, 1845, and 1846. New York, 1852. Т. I. P. 192; Гюк Э. Р., Габэ Ж. Путешествие через Монголию в Тибет к столице Тале-ламы. М., 1870. С. 131.

<sup>409</sup>DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde, p. 250–251.

<sup>410</sup>DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde, p. 355.

<sup>411</sup>DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde, p. 362.

<sup>412</sup>Как пишет А. Мец, в средние века в мусульманских странах сожжение не применялось даже в отношении заслуживших всеобщую ненависть преступников (Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1996. С. 341).

<sup>413</sup>DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde, p. 355.

<sup>414</sup>См. напр.: Blum M.L. Death //Encyclopedia of Buddhism. Robert E. Buswell, Jr., Editor in Chief. New York, 2003. Т. I. P. 206. В частности, китайская историческая традиция связывает появление обычая кремации (*huo tsang*) с проникновением буддизма из Индии в эпоху Хань; известно также, что и в Японии этот обычай появился вместе с буддизмом (*Denby Ch. China and Her People. Being the Observations, Reminiscences, and Conclusions of an American Diplomat. Boston, 1906. Vol. I. P 198–199*).

<sup>415</sup>Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны //Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Гильома де Рубрука. Алматы, 1993. С. 113.

<sup>416</sup>Цит. по: Юрченко А. Г. Средневековые монгольские погребения: соотношение этнического и имперского //Теория и практика археологических исследований. Барнаул, 2007. Вып. 3. С. 175.

<sup>417</sup>Савченко С. В. Письмо магистра тамплиеров к Людовику Святому о вторжении татар в Западную Европу //Университетские известия. Киев, 1919. № 1–4.

<sup>418</sup>Schlagintweit E. Buddhism in Tibet. Leipzig; London, 1863. P. 269–270.

<sup>419</sup>Козлов П. К. Монголия и Кам. Трехлетнее путешествие по Монголии и Тибету (1899–1901 гг.). М., 1947. С. 347–348.

<sup>420</sup> *Johnston R. F.* Buddhist China. London, 1913. P. 379.

<sup>421</sup> В сунском сочинении *Jih Chih Lu* рассказывается о конфликте, возникшем в 1262 г. в окрестностях Су Чоу между местным чиновником и буддийскими священниками после разрушения молнией печи для кремации умерших (*Denby Ch. China and Her People. Being the Observations, Reminiscences, and Conclusions of an American Diplomat.* Boston, 1906. Vol. I. P. 200–201).

<sup>422</sup> *Huc E. R.* Recollections of a Journey through Tartary, Tibet, and China, during the Years 1844, 1845, and 1846. New York, 1852. T. I. P. 73.

<sup>423</sup> *Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Элиста, 1993. С. 273–274.

<sup>424</sup> *Житецкий И. А.* Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. М., 1893. С. 29–30.

<sup>425</sup> *Venn J. A.* Burning for the Buddha. Self-Immolation in Chinese Buddhism. Honolulu, 2007. P. 38.

<sup>426</sup> *Костюков В. П.* Буддизм в культуре Золотой Орды // Тюркологический сборник 2007–2008: История и культура тюркских народов России и сопредельных стран. М., 2009. С. 189–236.

<sup>427</sup> *Попов П. В.* К вопросу о распространении буддизма в Золотой Орде (по данным археологических источников) // Вопросы истории и археологии средневековых кочевников и Золотой Орды. Сборник научных статей, посвященный памяти В. П. Костюкова. Астрахань, 2011. С. 119–132.

<sup>428</sup> *Моргунова Н. Л., Гольева А. А., Краева Л. А., Мещеряков Д. В., Турецкий М. А., Халяпин М. В., Хохлова О. С.* Шумаевские курганы. Оренбург, 2003. С. 106–117.

<sup>429</sup> *Матюшко И. В.* Захоронение бальзамированного воина XIII–XIV веков на левобережье Иртека // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 6. Золотоордынское время. Сб. науч. работ. Донецк, 2008. С. 141.

<sup>430</sup> *Матюшко И. В.* Захоронение бальзамированного воина, с. 142.

<sup>431</sup> *Матюшко И. В.* Захоронение бальзамированного воина, с. 145.

<sup>432</sup> *Матюшко И. В.* Захоронение бальзамированного воина, с. 147.

<sup>433</sup> *Матюшко И. В.* Захоронение бальзамированного воина, с. 147.

<sup>434</sup> *Юрченко А. Г.* Тайные монгольские погребения (по материалам францисканской миссии 1245 года) // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 6. Золотоордынское время. Сб. науч. работ. Донецк, 2008. С. 287–304. П. Р. Рыкин предложил другую классификацию, без учета различия статусов нойонов, см.: *Рыкин П. О.* Концепция смерти и погребальная обрядность у средневековых монголов (по данным письменных источников) // От бытия к инобытию. Фольклор и погребальный ритуал в традиционных культурах Сибири и Америки. Сб. статей. СПб., 2010. С. 239–301; и в развитие темы: *Рыкин П. О.* О двух категориях правящей элиты Монгольской империи // Сибирский сборник–3. Народы Евразии в составе двух империй: Российской и Монгольской. СПб., 2011. С. 196–217.

<sup>435</sup> *Доде З. В.* Уникальный шелк с «драконами» из могильника Джухта (Северный Кавказ) // Российская археология. М., 2005. № 2. С. 138–150.

<sup>436</sup> *Кравцова М. Е.* История культуры Китая. СПб., 1999. С. 172–173.

<sup>437</sup> Доде З. В. Эмблемы с изображениями Луны, Солнца и драконов в костюме монгольской кочевой элиты XIII–XIV вв. // Культ предков, вождей, правителей в погребальном обряде. Тез. докл. Всерос. науч. конф. М., 2010. С. 51.

<sup>438</sup> Доде З. В. Эмблемы с изображениями Луны, Солнца и драконов, с. 51.

<sup>439</sup> Крамаровский М. Г. Новые материалы по истории культуры ранних Джучидов: воинские пояса конца XII — первой половины XIII вв. (источниковедческие аспекты) // Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556. Казань, 2002. С. 60.

<sup>440</sup> Малиновская Н. В. Колчаны XIII–XIV вв. с костяными обкладками на территории Евразийских степей // Города Поволжья в средние века. М., 1974.

<sup>441</sup> Allsen Th. T. The Princes of the Left Hand: An Introduction to the History of the Ulus of Orda in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries // Archivum Eurasiae medii aevi. Vol. 5. Wiesbaden, 1987. P. 21.

<sup>442</sup> Жамбалдоржэ. Дзэйцхар-мигчжан. Монголо-тибетский источник по истории культуры и традиционной медицине XIX в. / Пер. с тибетского яз., предисл., прим., указат. Ю. Ж. Жабон. Улан-Удэ, 2001. С. 21–22.

<sup>443</sup> de Rachewiltz I. Marco Polo went to China // Zentralasiatische Studien. Bonn, 1997. № 27. S. 34–92.

<sup>444</sup> Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 143.

<sup>445</sup> Фоменко И. К. Образ мира на старинных портоланах. Причерноморье. Конец XIII–XIV в. М., 2007. С. 139.

<sup>446</sup> Измайлов И. Л., Волков И. В. Картографические источники // История татар с древнейших времен в семи томах. Т. III. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII — середина XV в. Казань, 2009. С. 58.

<sup>447</sup> Миниатюра. Тебриз (?), Иран, начало XIV века. Saray-Alben (MS. Diez A. Fol. 71, f. 48). Berlin, Staatsbibliothek — Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung, см.: Hoffmann B. Das Ilkhanat — Geschichte und Kultur Irans von der mongolischen Eroberung bis zum Ende der Ilkhanzeit (1120–1335) // Dschingis Khan und seine Erben. Das Weltreich der Mongolen. Bonn, 2005. S. 262.

<sup>448</sup> Мартынюк А. В. Малоизвестные источники по исторической географии Восточной Европы XIV в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. Тез. докл. участников V Международ. конф. «Комплексный подход в изучении Древней Руси». М., 2009. № 3 (37). С. 72–73.

<sup>449</sup> Веселовский Н. И. Раскопки группы курганов у станицы Белореченской // Отчет Имп. археологической комиссии за 1896 год. СПб., 1899. С. 29. Рис. 154; Золотая Орда. История и культура. Автор концепции выставки М. Г. Крамаровский. СПб., 2005. С. 92, 238. Кат. 713; М. Г. Крамаровский полагает, что изделия из стекла с эмальями, в их числе и ваза с гербом султана Бейбераса, были предметом торговли с Египтом. По мнению Л. Э. Голубева, эта находка не может быть свидетельством импорта или военным трофеем, см.: Голубев Л. Э. Мамлюкские гербы из Прикубанья // Историко-археологический альманах. Армавир; М., 2002. Вып. 8.

- <sup>450</sup> *Atil E.* Renaissance of Islam. Art of the Mamluks. Washington, 1981. P. 128. № 46.
- <sup>451</sup> *Соболев Н. Н.* Очерки по истории украшения тканей. М., 1934. С. 182–183.
- <sup>452</sup> *Aus dem Danziger Paramentenschatz.* Nurnberg, 1958. Cat.1, s. 11.
- <sup>453</sup> *Wardwell A.* Pannitartarici: Eastern Islamic Silks Woven With Gold and Silver (13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries) // *Islamic Art.* III. 1988–1999, New York. P. 152, рис. 19.
- <sup>454</sup> *La Seta e La Sua Via. Ideazione e cura Maria Teresa Lucidi.* Roma: Edizioni de Luca, 1994. Cat. 109.
- <sup>455</sup> *Wardwell A.* Pannitartarici: Eastern Islamic Silks Woven With Gold and Silver (13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries) // *Islamic Art.* III. 1988–1999, New York. P. 101–102.
- <sup>456</sup> *Филимонов Г. Д.* Значение луны под крестом // Сборник Общества древнерусского искусства при Московском публичном музее. М., 1886. С. 162. — Прим. В. В. Стасова.
- <sup>457</sup> *Стасов В. В.* Миниатюры некоторых рукописей византийских, болгарских, русских, джагатайских и персидских. СПб., 1902. С. 73–74.
- <sup>458</sup> *Brentjes B.* Die Söhne Ismaels: Geschichte und Kultur der Araber. Leipzig, 1971. Pl. 56; 97. Sotheby's Oriental Manuscripts and Miniatures. 1998. P. 54, pl. 41. *Allan J.* Metalwork Treasures from the Islamic Courts, with a contribution by F. maddison. Catalogue. Doha, Qatar: Museum of Islamic Art. 2002, pls. 4, 5, 6. *Shepherd D. G.* Saljuq Textiles: A Study in Iconography // *The Art of the Saljuqs in Iran and Anatolia, Proceedings of a Symposium Held in Edinburgh in 1982.* Costa Mesa, 1994, pl. 202.
- <sup>459</sup> *Brentjes B.* Die Söhne Ismaels: Geschichte und Kultur der Araber. Leipzig, 1971. Pl. 56; 97. *Pope A.U., and Ph. Ackerman,* ed. A Survey of Persian Art. London, 1938–1939. Vol. 10, pls. 639B, 641B, 707C, 773B; ср. с миниатюрами Demotte Shahnama in the Museum of Fine Arts. Boston. № 30.105.
- <sup>460</sup> *Andaloro M.,* ed. Federico e la Sicilia dalla terra alla corona, vol. 2, *Arti figurative e arti sontuarie.* Palermo, 1995. P. 41. «Shah Zar Enthroned», Great Ilkhanid Shahnama, probably Tabriz, 1330s. Arthur M. Sackler gallery, Smithsonian Institution, Washington DC. S1986.107. *Lowry G. D.* A Jeweler's Eye: Islamic Arts of the Book from the Verer Collection, with S. Nemazee. Washington, 1988. P. 83, color pl. 10.
- <sup>461</sup> См. фронтисписы рукописей *Kitab al-Aghani*, Millet Kütüphanesi, Istanbul, и *Kitab al-diryaq*, Österreichische Nationalbibliothek, A.F. 10, fol. 1a; Ettinghausen 2001. P. 261, pl. 434; *Islamic Art* 3 1988–89. Pl. III, D.
- <sup>462</sup> Boston, Museum of Fine Arts, № 30.105. New York, Metropolitan Museum 34.24.1, 57.51.33.
- <sup>463</sup> *Pope A.U., and Ph. Ackerman,* ed. A Survey of Persian Art. London, 1938–1939. Vol. 9, pls.; 511–554, 812–980: 837, 838.
- <sup>464</sup> *Pope A.U., and Ph. Ackerman,* 1938–1939. Vol. 12, pls. 981–1482: 1301C.
- <sup>465</sup> *Azarpay G.* Sogdian Painting: The Pictorial Epic in Oriental Art. Berkeley, 1981. P. 111, fig. 48, pl. 29.

<sup>466</sup> *Azarpay G.* Sogdian Painting: 1981. P. 111, fig. 48, pl. 29. *Pope A.U., and Ph. Ackerman*, ed. A Survey of Persian Art. London, 1938–1939. Vol. 7, pls. 1–257: 208A; 214; 218. *Pope and Ackerman*, 1938–1939. Vol. 12, pls. 981–1482a, 1408b.

<sup>467</sup> Das Altertum 35.2. 1989.

<sup>468</sup> *Shepherd D. G.* Banquet and Hunt in Medieval Islamic Iconography // Gatherings in Honor of Dorothy E. Miner. Baltimore: Walter Art Gallery, 1974. P. 81, pls. 3–4.

<sup>469</sup> *Ettinghausen R.* La Peinture Arabe. Geneva, 1962. P. 45, 77, 79, 114.

<sup>470</sup> *Pope A.U., and Ph. Ackerman*, ed. A Survey of Persian Art. London, 1938–1939. Vol. 5, pl. 830A.

<sup>471</sup> Das Staunen der Welt: das Morgeland und Friedrich II (1194–1250). Bilderhefte der Staatlichen Museen zu Berlin 77–78. Berlin, 1995: frontispiece and p. 83, entry 107.

<sup>472</sup> Юрченко А. Г. Монгольская империя на Каталонском атласе 1375 г. // Mongolica–VIII: Сб. статей. СПб., 2008. С. 50–60.

<sup>473</sup> *Фоменко И. К.* Образ мира на старинных портоланах. Причерноморье. Конец XIII–XIV в. М., 2007. Приложения. Таблица флагов I, II.

<sup>474</sup> *Мажитов Н. А., Султанова А. Н., Сунгатов Ф. А.* Средневековый город Башкорт // Вестник Академии наук Республики Башкортостан. 2007. Т. 12. № 3. С. 39–44.

<sup>475</sup> *Кляйн В.* География религий Средней Азии: между реальностью и фикцией в Каталонском атласе (1375) // Проблемы политогенеза кыргызской государственности. Бишкек, 2003. С. 319–331.

<sup>476</sup> *Крамаровский М. Г.* Золото Чингисидов: культурное наследие Золотой Орды. СПб., 2001. С. 32.

<sup>477</sup> *Доде З. В.* Кубачинские рельефы. Новый взгляд на древние камни. М., 2010. С. 116–117.

<sup>478</sup> *Li Livres dou Tresor Brunetto Latini.* Barselona, 2000. (Faksimile).

<sup>479</sup> Юрченко А. Г. Каталонский атлас 1375 г.: коды и символы // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 8. Сборник научных работ. Донецк, 2010.

<sup>480</sup> *Султанов Т. И.* Чингис-хан и Чингизиды. Судьба и власть. М., 2006. С. 85.

<sup>481</sup> *Фоменко И. К.* Образ мира на старинных портоланах. Причерноморье. Конец XIII–XIV в. М., 2007. С. 139.

<sup>482</sup> *Горелик М. В.* Монгольский костюм XIII–XIV веков как имперское интегрирующее явление // «Восток: прошлое и будущее народов». IV Все-союзная конференция востоковедов. Тез. док. и сообщений. Махачкала, 1–5 окт. 1991. М., 1991. Т. II.

<sup>483</sup> *Почекаев Р. Ю.* Цари Ордынские. Биографии ханов и правителей Золотой Орды. СПб., 2010. С. 110.

<sup>484</sup> Арабские источники XIII–XIV вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары / Пер. с араб. Л. Е. Куббеля, В. В. Матвеева, М. А. Толмачевой при участии Н. А. Добронравина. М., 2002. Т. 4. С. 466, 472–473.

<sup>485</sup> Юрченко А. Г. Книга Марко Поло: записки путешественника или имперская космография. СПб., 2007. Приложение: текст Одорика де Порденоне. Гл. XIII.

<sup>486</sup> Хенниг Р. Неведомые земли. М., 1962. Т. III. С. 275–278.

<sup>487</sup> Мартынюк А. В. Каталонский атлас 1375 г. как источник по истории Золотой Орды и других монгольских государств XIV века // Труды Международных нумизматических конференций. Монеты и денежное обращение в Монгольских государствах XIII–XIV веков. Болгар 2005, Волгоград 2006. М., 2008. С. 80.

<sup>488</sup> Мартынюк А. В. Каталонский атлас 1375 г. как источник по истории Золотой Орды, с. 80.

<sup>489</sup> Brentjes Sonja. Revisiting Catalan Portolan Charts: Do They Contain Elements of Asian Provenance? // The Journey of Maps and Images on the Silk Road / Ed. Ph. Forêt, A. Kaplony. Leiden; Boston, 2008. P. 193–194.

<sup>490</sup> Иоанн Хильдесхаймский. Легенда о трех святых царях / Пер. с нем. А. Ярина. М., 1998. С. 71–77.

<sup>491</sup> Пикалова И. Образ королевского дара: поклонение волхвов в искусстве позднего Средневековья // Священное тело короля: Ритуалы и мифология власти. М., 2006. С. 449–450.

<sup>492</sup> Ле Гофф Ж. Рождение Европы. СПб., 2007. С. 242.

<sup>493</sup> Иоанн Хильдесхаймский. Легенда о трех святых царях / Пер. с нем. А. Ярина. М., 1998. С. 220, прим. 6.

<sup>494</sup> Атанасов Г. Инсигниите на средновековните български владетели. Корони, скиптри, сфери, оръжия, костюми, накити. Плевен, 1999. С. 258.

<sup>495</sup> Сафаргалиев М. Г. Распад Золотой Орды / Ученые записки Мордовского гос. ун-та. Саранск, 1960. Вып. XI. С. 122.

## ИСТОЧНИКИ

- Абу Дулаф* — Вторая записка Абу Дулафа / Изд. текста, пер., введ. и коммент. П. Г. Булгакова и А. Б. Халидова. М., 1960. (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Малая серия. V)
- Алтан тобчи* — Лубсан Данзан. Алтан тобчи («Золотое сказание») / Пер. с монг., введение, коммент. и приложения Н. П. Шастиной. М., 1973. (Памятники письменности Востока. X).
- Арабские источники XII–XIII вв.* — Арабские источники XII–XIII вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары / Подготовка текстов и пер. Л. Е. Куббеля и В. В. Матвеева. Л., 1985. Т. 3.
- Армянские источники* — Армянские источники о монголах. Извлечения из рукописей XIII–XIV вв. / Пер. с др.-арм., предисл. и примеч. А. Г. Галстяна. М., 1962.
- ал-Бируни. Минералогия* — Абу-р-Райхан Мухаммед ибн Ахмед ал-Бируни. Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия) / Пер. с араб. А. М. Беленицкого. [Л.], 1963.
- Вардан Аревелци* — История монголов по армянским источникам / Пер. и объяснения К. П. Патканова. СПб., 1873. Вып. I. (Извлечения из трудов Вардана, Стефана Орбелиана и конетабля Смбата).
- Георгий Пахимер* — Георгия Пахимера история о Михаиле и Андронике Палеологах; XIII книг. СПб., 1862. Т. I: Царствование Михаила Палеолога, 1255–1282 / Пер. под ред. проф. Карпова. (Византийские историки, переведенные с греческого при СПб. Духовной Академии).
- Григор Акнерци* — История монголов инока Магакии, XIII в. / Пер. и объясн. К. П. Патканова. СПб., 1871.
- Джованни Виллани* — Джованни Виллани. Новая хроника, или История Флоренции / Пер., статья и примеч. М. А. Юсима. М., 1997.
- Джувайни* — Чингис-хан. История завоевателя мира, записанная Ала ад-дином Ата-Меликом Джувайни / Пер. с англ. Е. Е. Харитоновой. М., 2004.

- Е Лун-ли* — Е Лун-ли. История государства киданей (Цидань го чжи) / Пер. с кит., введ., коммент. и приложения В. С. Таскина. М., 1979. (Памятники письменности Востока. XXXV)
- Записки итальянцев* — Путевые записки итальянских путешественников XIV в. / Пер. со староитальянского и прим. Н. В. Котрелева. Вступ. ст. И. М. Фильштинского // Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982.
- Ибн Баттута. Путешествие* — Путешествия Ибн Баттуты. Арабский мир и Центральная Азия / Пер. с араб., введение, историко-лингвистический коммент. Н. Ибрагимова, Т. Мухтарова. Ташкент, 1996.
- Ибн Сина. Книга исцеления* — Беленицкий А. М. Геолого-минералогический трактат Ибн Сины // Известия отделения обществ. наук АН ТаджССР. 1953. Вып. IV.
- Иоанн Хильдесхаймский* — Иоанн Хильдесхаймский. Легенда о трех святых царя / Пер. с нем. А. Ярина. М., 1998.
- История мар Ябалахи* — История мар Ябалахи III и раббан Саумы / Пер., предисл. и коммент. Н. В. Пигулевской. М., 1958.
- Киракос Гандзакец* — Киракос Гандзакец. История Армении / Пер. с др.-арм., предисл. и коммент. Л. А. Ханларян. М., 1976.
- Коран* — Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. Изд. 2-е. М., 1986.
- Марко Поло* — Книга Марко Поло / Пер. старофр. текста И. П. Минаева; ред. и вступ. ст. И. П. Магидовича. М., 1956.
- Мэн-да бэй-лу* — Мэн-да бэй-лу («Полное описание монголо-татар») / Факсимиле ксилографа; Пер. с кит., введ., коммент. и приложения Н. Ц. Мункуева. М., 1975. (Памятники письменности Востока. XXVI)
- Насир-и Хусрау* — Насир-и Хусрау. Сафар-наме. Книга путешествия / Пер. и вступ. статья Е. Э. Бертельса. М.; Л., 1933.
- Одорик де Порденоне* — Sinica Franciscana, vol. I: Itinera et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV. Collegit, ad fidem codicum redegit et adnotavit P. Anastasius Van Den Wyngaert O.F.M. Quaracchi — Firenze, 1929. P. 413–495.
- Прокопий Кесарийский* — Прокопий Кесарийский. Война с персами / Пер. С. П. Кондратьева. М., 1993.
- Рашид-ад-дин* — Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. I. Кн. 2 / Пер. с перс. О. И. Смирновой. Прим. Б. И. Панкратова и О. И. Смирновой. Ред. А. А. Семенова. М.; Л., 1952; Т. II / Пер. с перс. Ю. П. Верховского, прим. Ю. П. Верховского и Б. И. Панкратова, ред. И. П. Петрушевского. М.; Л., 1960; Т. III / Пер. с перс. А. К. Арендса под ред. А. А. Ромаскевича, Е. Э. Бертельса и А. Ю. Якубовского. М.; Л., 1946.
- Рашид-ад-дин. Переписка* — Рашид-ад-дин. Переписка / Пер., введен. и коммент. А. И. Фалиной. М., 1971.
- Руи Гонсалес де Клавихо* — Руи Гонсалес де Клавихо. Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403–1406) / Пер. со староиспан., предисл. и коммент. И. С. Мироковой. М., 1990.



- Салимбене де Адам. Хроника* — Салимбене де Адам. Хроника. М., 2004. Сборник материалов. Т. I. — История Казахстана в арабских источниках. Т. I. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из арабских сочинений, собранные В. Г. Тизенгаузенем. Переработанное и дополненное издание. Алматы, 2005.
- Сборник материалов. Т. II.* — История Казахстана в арабских источниках. Т. IV. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из персидских сочинений, собранные В. Г. Тизенгаузенем и обработанные А. А. Ромаскевичем и С. Л. Волиным. Дополненное и переработанное издание. Алматы, 2006.
- Стефан Орбелиан* — История монголов по армянским источникам / Пер. и объяснения К. П. Патканова. СПб., 1873. Вып. I.
- Сун Цзы-чжэнь* — Мункуев Н. Ц. Китайский источник о первых монгольских ханах: Надгробная надпись на могиле Елюй Чу-цая. Пер. и исследование. М., 1965.
- Утемиш-хаджи* — Утемиш-хаджи. Чингис-наме / Факсимиле, пер., транскрипция, текстол. примеч., исследование В. П. Юдина. Коммент. и указ. М. Х. Абусейтовой. Алма-Ата, 1992.
- Феофилакт Симокатта* — Феофилакт Симокатта. История / Перевод С. П. Кондратьева. М., 1996.
- Фома Сплитский* — Фома Сплитский. История архиепископов Салоны и Сплита / Вступ. ст., пер. и коммент. О. А. Акимовой. М., 1997.
- Хафиз Абру. Зайл-и Джамии ат-таварих-и Рашиди* — Хафиз Абру (Шахиб ад-Дин Абдаллах ибн Лутфаллах ал-Хавафи). Зайл-и Джамии ат-таварих-и Рашиди («Дополнение к собранию историй Рашида») / Пер. с персид., предисл., коммент., примеч. и указ. Э. Р. Талышханова. Казань, 2011.
- Хронограф* — Анонимный грузинский «Хронограф» XIV века / Пер. со старогрузин. Г. В. Цулая. М., 2005. Вып. 1. Текст.
- Хэй-да ши-люе* — «Краткие сведения о черных татарах» Пэн Да-я и Сюй-Тина / Публ. и коммент. Линь Кюн-и и Н. Ц. Мункуева // Проблемы востоковедения. М., 1960. № 5.
- Чжоу Цюй-фэй* — Чжоу Цюй-фэй. За хребтами. Вместо ответов (Лин вай дай да / Чжоу Цюй-фэй) / Пер. М. Ю. Ульянова. М., 2001. (Памятники письменности Востока)
- Чэн Цзю-фу* — Дмитриев С. В. Самый влиятельный христианин Монгольской империи. Проблемы реконструкции биографии иноземца на монгольской службе // Общество и государство в Китае. XXXV науч. конф. М., 2005. (пер. с кит.: Чэн Цзю-фу. Стела на пути духа Верного и Мудрого Фу-линь вана).
- Шараф-хан Бидлиси* — Шараф-хан ибн Шамс-ад-дин Бидлиси. Шараф-наме / Пер., предисл., примеч. и прилож. Е. И. Васильевой. М., 1976. Т. 2.
- David de Ashby* — Brunel C. David d'Ashby, auteur méconnu des «Faites des Tartares» // Romania 79. 1958.

- Hayton* — Hayton. La Flor des estoires de la terre d'Orient / Flos historiarum terre Orientis // Recueil des Historiens des Croisades: documents arméniens. Paris, 1906. Vol. 2.
- HT (Hystoria Tartarorum)* — Христианский мир и «Великая Монгольская империя». Материалы францисканской миссии 1245 года. «История Тартар» брата Ц. де Бридиа / Критический текст, перевод с латыни С. В. Аксенова и А. Г. Юрченко. Экспозиция, исследование и указатели А. Г. Юрченко. СПб., 2002.
- Itinerarium* — Sinica Franciscana, vol. I: Itinera et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV. Collegit, ad fidem codicum redegit et adnotavit P. Anastasius Van Den Wyngaert O.F.M. Quaracchi — Firenze, 1929. P. 164–332.
- LT (Liber Tartarorum)* — Giovanni di Pian di Carpine. Storia dei Mongoli / Ed. critica del testo latino a cura di E. Menestò; trad. italiana a cura di M. C. Lungarotti e note di P. Daffinà; introduzione di L. Petech; studi storico-filologici di C. Leonardi, M. C. Lungarotti, E. Menestò. Spoleto, 1989.
- Relatio Fr. Benedicti Poloni* — Sinica Franciscana, vol. I: Itinera et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV. Collegit, ad fidem codicum redegit et adnotavit P. Anastasius Van Den Wyngaert O.F.M. Quaracchi — Firenze, 1929. P. 135–143.
- Ricoldus de Monte Crucis* — Peregrinatores medii aevi quatuor. Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenborg / Quorum duos nunc primum edidit duos ad fidem librorum manuscriptorum recensuit J. C. M. Laurent. Lipsiae, 1864.

## ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ ПО ТЕМЕ «МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ И ВЛАСТЬ В ИСТОРИИ УЛУСА ДЖУЧИ»

- Абаев Н. В., Фельдман В. Р., Хертек Л. К.* «Ак чаян» и «тэнгрианство» как духовно-культурная основа кочевнической цивилизации тюрко-монгольских народов // Мир Центральной Азии. Культурология. Философия. Источниковедение. Материалы междунаро. науч. конф. Улан-Удэ, 2002. Т. III.
- Абзалов Л. Ф.* Ханские писцы. Из истории становления и развития канцелярской службы ханов Золотой Орды. Казань, 2011.
- Аверьянов Ю. А.* Сочетание суфийских, шиитских и шаманистских мотивов в учении и практике братства бекташи // *Turcica et Ottomanica*: Сборник статей в честь 70-летия М. С. Мейера. М., 2006.
- Ажигали С. Е., Бекназаров Р. А.* Мавзолей Западного Казахстана Абат-Байтак (XIV–XV вв.) — памятник периода Золотой Орды // Народы Урало-Поволжья: история, культура, этничность. Уфа, 2003.
- Айбабина Е. А., Бочаров С. Г.* Греческие православные церкви средневековой Каффы // Православные древности Таврики (Сборник материалов по церковной археологии). Киев, 2002.
- Айвазовский Г.* Остатки христианских древностей в Крыму // Сурб-Хач. Симферополь, 1997. № 1.
- Акимовский С. Ю.* Захоронения в золотоордынских мавзолеях // Археология Урала и Поволжья: итоги и перспективы участия молодых исследователей в решении фундаментальных проблем ранней истории народов региона / Материалы XXXV Урало-Поволжской археолог. студенческой конф. Йошкар-Ола, 2003.
- Акимовский С. Ю.* Сравнительный анализ погребального обряда на могильниках Золотой Орды // Перекрёстки истории: Актуальные проблемы исторической науки: материалы Всерос. науч. конф., 22–23 апреля 2004 г. Астрахань, 2004.
- Акишев К. А., Хасенова Б. М., Мотов Ю. А.* К вопросу о монгольских погребениях XIII–XIV вв. (по материалам некрополя Бозок) // Бозок в панораме культур Евразии: Материалы междунаро. полевого семинара. Астана, 2008.

- Акчокраклы О. А.* Старокрымские и Отузские надписи XIII–XV вв. //Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии. Симферополь, 1927. Т. 1 (58).
- Александрова Л.* Мавзолей Тюрабек-ханым //Памятники Туркменистана. Ашхабад, 1967. № 4.
- Алексеев А. К.* Золотоордынские элементы в официальной истории аштарханидских государств Средней Азии. «Бахр ал-асрар фи манакиб ал-ахйар» Махмуда б. Вали (XVII в.) //Дешт-и Кипчак и Золотая Орда в становлении культуры евразийских народов. М., 2003.
- Алексеев А. К.* Йаса и ислам: особая модель функционирования административно-правовых институтов ханств Мавераннахра //Рахмат-наме. Сборник статей в честь 70-летия Р. Р. Рахимова. СПб., 2008.
- Алихова А. Е.* Мавзолеи города Мохши–Наровчата //Советская археология. М., 1973. № 2.
- Алишев С. Х.* Политика монголов по отношению к оседлым и кочевым народам //Золотоордынское наследие. Материалы международ. науч. конф. «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды (XIII–XV вв.)». 17 марта 2009 г. Сб. статей. Казань, 2009. Вып. 1.
- Аляев М. В.* Погребения золотоордынской эпохи в сырцовых оградках на территории Волгоградской области //Материалы XXX Урало-Поволжской археологической конференции молодых ученых. Самара, 1999.
- Аляев М. В.* К вопросу об особенностях погребального обряда городского населения среднего Подонья в золотоордынский период //Урало-Поволжская археология в работах студентов. Тез. докл. XXXII УПАСК. Волгоград, 2000.
- Амелькин А. О.* Осмысление причин иноземного завоевания в общественном сознании православного населения в эпоху средневековья //Исторический вестник. М.; Воронеж, 2001. № 2–3 (13–14).
- Амиров М. А.* Распространение ислама в кочевой среде по данным погребального обряда (XIII–XV вв.) //Аспирант, или молодое поколение ученых о ... Оренбург, 2007. № 2.
- Андриенко С. Е.* Христианство у кочевников Евразии: проблемы и возможные решения //Евразийство и Казахстан: Труды Евразийского науч. форума: «Гумилевские чтения»: В 2 т. Астана, 2003. Т. 1.
- Армарчук Е. А.* Мавзолей Тюрабек-ханым в Старом Ургенче: форма, функция и возраст //Татарская археология. Казань, 2001. № 1–2 (8–9).
- Армарчук Е. А., Сорокина И. А.* Богатое средневековое погребение воина-всадника в Западном Закубанье //Средневековые древности евразийских степей. Воронеж, 2001. (Археология восточноевропейской лесостепи. Вып. 15).
- Армяно-католические отношения и деятельность армян-католиков в Крыму по памятным записям XIV–XV веков / Сост., русский пер., предисл. и примеч. Т. Э. Саргсян //Историческое наследие Крыма. 2004. № 8.*

- Арсланова А. А. Обзор монографии Девина ДеВизе «Исламизация и иконная религия в Золотой Орде: Баба Тюклес и обращение в ислам в исторической и эпической традиции» // Гасырлар авазы = Эхо веков. Историко-документальный журнал. Казань, 2001. № 1/2.
- Арсланова А. А. Причины войн Улуса Джучи с хулагуидским Ираном // Нижнее Поволжье и Исламская республика Иран. Исторические, культурные, политические и экономические связи. Саратов, 2004.
- Арсланова А. А. Труд Фахр ад-Дина Бенакети в собрании Научной библиотеки Казанского государственного университета // Наследие Н. Ф. Катанова: история и культура тюркских народов Евразии: доклады и сообщ. междунаро. науч. семинара, 30 июня — 1 июля 2005 г. Казань, 2005.
- Арсланова А. А. Минхадж ад-Дин Джузджани и его труд «Табакат-и Насири» // Материалы итоговой конференции Института истории им. Ш. Марджани АН РТ за 2006 год по отделу средневековой истории. Казань, 2008.
- Артемов В. И., Урманова А. М. Минареты Куня-Ургенча // Культурные ценности. Международный ежегодник 1997–1998. СПб., 1999.
- Ахатов Г. А., Бермаганбетов А. Ж. Некоторые итоги археологических исследований некрополя Жошыхана // Известия Министерства образования и науки Республики Казахстан НАН РК. Серия общественных наук. № 1. 2002.
- Аюрова Н. А. Религиозная ситуация в Великой Монгольской империи // Чингис-хан и судьбы народов Евразии. Улан-Удэ, 2003.
- Бабаян Ф., Корхмазян Э. Армянские монастыри Сурб Хач и св. Степаноса близ города Старый Крым. Ереван, 2000.
- Бабенко В. А., Белинский А. Б., Калмыков А. А. Археологическая характеристика и этническая атрибуция мусульманских кладбищ из курганных могильников Ипатово-3 и Барханчак-2 // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. IV. Антропология ногайцев. М., 2003.
- Бадгаев Н. Б. Лексика, связанная с тенгрианством, в алтайских языках (на примере монгольского и чагатайского языков XIII–XIV вв.) // Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее. Материалы междунар. науч. конф., г. Элиста 13–18 сентября 2009 г.: в 2 ч. Элиста, 2009. Ч. 2.
- Базаров Б. В. Чингис-хан и историко-культурные основы шаманизма // Чингис-хан и судьбы народов Евразии. Улан-Удэ, 2003.
- Базаров Б. В., Ням-Осор Н. Из истории символики и атрибутики монгольской государственности // Этнографическое обозрение. М., 2003. № 2.
- Базаров Б. В., Николаев Э. А. Ислам в раннем монгольском государстве // Россия — Монголия: Самобытность и взаимовлияние культур в условиях глобализации. СПб., 2009.
- Байбатыров Р. Р. Архитектурные особенности мавзолеев Золотой Орды // Археология Урала и Поволжья: итоги и перспективы участия молодых исследователей в решении фундаментальных проблем ранней истории на-

родов региона. / Материалы XXXV Урало-Поволжской археологической студенческой конф. Йошкар-Ола, 2003.

*Балдаев Д. Ф.* Некоторые вопросы эволюции культа неба в Центральной Азии // Мункуевские чтения—2: Материалы международ. науч.-практ. конф. Улан-Удэ, 2004. Ч. 1.

*Бартольд В. В.* К вопросу о Чингизидах-христианах // Сочинения. М., 1964. Т. II. Ч. 2.

*Бартольд В. В.* Мусульманские известия о Чингизидах-христианах // Сочинения. 1964. Т. II. Ч. 2.

*Бартольд В. В.* К вопросу о полумесяце как символе ислама // Сочинения. М., 1968. Т. VI.

*Барфилд Т.* Монгольская модель кочевой империи // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004.

*Барфилд Т.* Теневые империи: формирование империй на границе Китая и кочевников // Монгольская империя и кочевой мир: материалы международ. науч. конф. Улан-Удэ, 2008. Кн. 3.

*Барфилд Т. Дж.* Опасная граница: кочевые империи и Китай (221 г. до н. э. — 1757 г. н. э.) / Пер. с англ. Д. В. Рухлядева, В. Б. Кузнецова. СПб., 2009.

*Башарин П. В.* «Сакральные войны» в рамках мусульманской демонологии // *Raх islamica*. Мир ислама. 2009. № 2.

*Бекназаров Р. А.* Мавзолей Абат-Байтак — памятник XIV–XV вв. // SANAT. Ташкент, 2001. № 4 (13).

*Белозёров И. В.* К вопросу о восприятии чужих религий монголами времен империи (XIII в.) // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии: материалы международ. науч. конф. Улан-Удэ, 2000. Т. 2.

*Белозёров И. В.* Убийство князя Михаила Черниговского монголами в 1246 г. и монгольский языческий обряд при дворе хана Бату // Русское средневековье. 2000–2001. М., 2002.

*Белозёров И. В.* Налоговый иммунитет русского духовенства во время ордынского ига: известия летописей о переписи населения Северо-Восточной Руси в 1257 г. // Уваровские чтения—V. Муром, 14–16 мая 2002 г. Муром, 2003.

*Белозёров И. В.* Русские митрополиты и ханы Золотой Орды: система взаимоотношений // Вестник МГУ. Серия 8. История. М., 2003. № 3.

*Бира Ш.* Концепция верховной власти в историко-политической традиции монголов // Туухийн судлал (Исторические исследования). Улаанбаатар, 1976. Т. 10.

*Бира Ш.* Монгольская историография (XIII–XVII вв.). М., 1978.

*Бира Ш.* К итогам изучения закона «Их засаг» («Великая Яса») Чингис-хана за последний период // Бюллетень Международной ассоциации монголоведов. 1997. № 2 (20); 1998. № 1 (21).

- Бира Ш.* Концепция верховной власти в историко-политической традиции монголов // Монголоведные исследования. Улан-Удэ, 2000. Вып. 3.
- Бисембаев А. А.* Позднесредневековые погребения Урало-Илекского бассейна // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана. Уральск, 2002. Вып. 1.
- Бисембаев А. А.* К вопросу об исламизации средневекового населения Западного Казахстана (археологический аспект) // Арало-Каспийский регион в истории и культуре Евразии: материалы междунаро-д. науч. конф., 25–27 мая 2006 г. Актобе, 2006. Ч. I.
- Бичелдей П.* К вопросу об истоках и этнокультурных взаимосвязях тэнгрианства в Центральной Азии и Саяно-Алтае // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., 2010. № 2.
- Блохин В. Г., Дьяченко А. Н., Скрипкин А. С.* Средневековые рыцари Кубани // Материалы и исследования по археологии Кавказа. Краснодар, 2003. Вып. 3.
- Бойл Дж. Э.* Формы жертвоприношений лошади у монголов в XIII–XIV веках // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 6. Золотоордынское время. Донецк, 2008.
- Бойл Дж. Э.* Тюркский и монгольский шаманизм в средневековье // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 6. Золотоордынское время. Донецк, 2008.
- Бокшанин А. А.* Обязанности императора, его личные качества и личная жизнь в трактовке основателя династии Мин Чжу Юань-чжана // Общество и государство в Китае: XXXV науч. конф. М., 2005.
- Большаков О. Г.* Ислам и изобразительное искусство // Труды Государственного Эрмитажа. Т. X. Культура и искусство народов Востока. Л., 1969.
- Боржонова-Бардуева Т. В.* Гимны огня в культурах монгольских народов // Тезисы и доклады международной научно-теоретической конференции «Банзаровские чтения–2», посвящ. 175-летию со дня рождения Д. Банзарова. Улан-Удэ, 1997.
- Боровков А. К.* Опыт филологического анализа тарханских ярлыков, выданных ханами Золотой Орды русским митрополитам // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1966. Т. 25. Вып. 1.
- Бороздин И. Н.* Из отузской старины: надгробие шейха Якуба из Кони 729 года хиджры // Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии. Симферополь, 1927. Т. 1.
- Босворт К. Э.* Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. М., 1971.
- Боталов С. Г., Гарустович Г. Н., Яминов А. Ф.* Новые материалы по мавзолеям Зауралья и Центрального Казахстана // Наследие веков: охрана и изучение памятников археологии в Башкортостане: сб. статей. Уфа, 1995. Вып. 1.

- Бочаров С. Г.* Монастыри Кампании Каффы // Взаимоотношения религиозных конфессий в многонациональном регионе: история и современность. Тез. докладов III Международ. конф. по религиоведению. Севастополь, 2001.
- Бочаров С. Г.* Храмы юго-восточного Крыма и вопрос о границах Солдайского консульства в XIV–XV вв. // VIII Донская международ. археологическая конференция. Тез. докл. Ростов-на-Дону, 2002.
- Брун Ф. К.* О дипломатических сношениях египетского султана Бейбарса с золотоордынским ханом Берке // Записки Одесского общества истории и древностей. Одесса, 1867. Т. VI.
- Валеева-Сулейманова Г. Ф.* Искусство Золотой Орды как часть исламской цивилизации // Золотоордынская цивилизация. Сб. статей. Казань, 2009. Вып. 2.
- Варденбург Ж.* Мировые религии с точки зрения ислама // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. М., 2000.
- Васильев Д. В.* К вопросу о становлении ислама в Золотой Орде // Проблемы взаимодействия национальных культур. Сборник тез. регионал. науч. конф. «Межэтническое общение в полиэтничном регионе». Астрахань, 1995. Ч. 2.
- Васильев Д. В.* Некоторые причины исламизации Улуса Джучи // Тезисы межвузовской науч. конф. студентов и молодых ученых (к 25-летию исторического факультета АГПУ). 13 февраля 1998 г. Астрахань, 1998.
- Васильев Д. В.* О «веротерпимости» в Золотой Орде в годы становления государства // Развитие и взаимодействие национальных культур как фактор стабильности межэтнических отношений в полиэтничном регионе. Астрахань, 2000.
- Васильев Д. В.* Утверждение ислама как государственной религии в Золотой Орде // Гуманитарные исследования. Астрахань, 2002. № 5.
- Васильев Д. В.* Мавзолеи Золотой Орды: географический обзор и опыт типологизации // Ученые записки Астраханского гос. университета. Материалы докладов итоговой науч. конф. Астрахань, 2003. № 2.
- Васильев Д. В.* К вопросу о роли суфизма в исламизации Золотой Орды // Гуманитарные исследования. Астрахань, 2003. № 6.
- Васильев Д. В.* О доисламских верованиях в Золотой Орде // Традиции живая нить (Сборник материалов по этнографии Астраханского края). Астрахань, 2003. Вып. 8.
- Васильев Д. В.* Религиозная ситуация в Золотой Орде на раннем этапе ее существования // Электронный университет как условие устойчивого развития региона. Международ. науч.-практ. конф. студентов и молодых ученых. Сб. материалов. Астрахань, 2005.
- Васильев Д. В.* Об истории и социальной роли ислама в Золотой Орде // Традиционная народная культура и этнические процессы в многонациональных регионах Юга России: материалы Всерос. науч.-практ. конф., 8–9 июля 2006 г. Астрахань, 2006.



- Васильев Д. В.* Захоронения баранов на мусульманских некрополях золотоордынских городов // Проблемы археологии Нижнего Поволжья. II Международ. Нижневолжская археолог. конф., г. Волгоград, 12–15 ноября 2007 г. Волгоград, 2007.
- Васильев Д. В.* Ислам в Золотой Орде. Историко-археологическое исследование. Астрахань, 2007.
- Васильев Д. В.* Исламизация и погребальные обряды в Золотой Орде (археолого-статистическое исследование). Астрахань, 2009.
- Вернадский Г. В.* Золотая Орда, Египет и Византия в их взаимоотношениях в царствование Михаила Палеолога // Сб. статей по археологии и византиноведению, издаваемый семинарием им. Н. П. Кондакова. «Seminarium Kondakovianum». Прага, 1927. I.
- Вернадский Г. В.* К вопросу о вероисповедании монгольских послов 1223 г. // Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый семинарием им. Н. П. Кондакова. Прага, 1929. III.
- Вернадский Г. В.* Монголы и Русь. Тверь, М., 1997.
- Веселовский Н. И.* О религии татар по русским летописям. (Опыт комментария летописных известий) // Журнал Министерства народного просвещения. Новая серия. 1916. № 7. Новая серия 64, отд. 2.
- Веселовский Н. И.* О религии татар по русским летописям // Н. И. Веселовский. Труды по истории Золотой Орды. Казань, 2010.
- Виноградов В. Б., Голованова С. А.* О роли грузинского элемента в истории христианских храмов Верхнего Джулата (Деякова) // Мацне. № 2. Тбилиси, 1982. Серия история, археология и история искусства.
- Во дворцах и в шатрах. Исламский мир от Китая до Европы. Каталог выставки. Государственный Эрмитаж. СПб., 2008.
- Воронина В. Л.* Ислам и изобразительное искусство // Народы Азии и Африки. М., 1965. № 5.
- Галданова Г. Р.* К проблеме монгольского шаманизма (XII–XIII вв.) (по материалам рукописных обрядников) // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XXIV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (докл. и сообщ.). М., 1991. Ч. I.
- Галданова Г. Р.* К вопросу о верованиях ранних монголов // VI Международный конгресс монголоведов. (Улан-Батор, август 1992). Доклады российской делегации. М., 1992. Ч. 2.
- Галданова Г. Р.* Эволюция представлений о тэнгри (по текстам монголоязычных обрядников) // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, 1995.
- Галеркина О. И.* Элементы пантеизма в исламской миниатюре // Античность и античные традиции в искусстве и культуре народов Советского Союза. М., 1978.
- Галеркина О. И.* О некоторых проявлениях культурной общности народов «христианского» и «мусульманского» Востока // II Международный симпозиум по армянскому искусству. Ереван, 1978.

- Галиахметова Г. Г.* Религиозные традиции в Золотой Орде в первой половине XIV в. // Актуальные проблемы истории государственности татарского народа. Материалы науч. конф. Казань, 2000.
- Галиахметова Г. Г.* Суфизм в Золотой Орде // Суфизм в Поволжье: история и специфика. Казань, 2000.
- Галиахметова Г. Г.* О влиянии доисламских верований на распространение ислама в Поволжье (по книге Р. Фахрутдинова «Болгар въ Казан тореклере») // Риза-эддин Фахреддин: наследие и современность. Материалы науч. конф. Казань, 16 ноября 1999 г. Казань, 2003.
- Галиахметова Г. Г.* Ислам в Золотой Орде: традиции религиозного опыта. Казань, 2007.
- Галкин Л. Л.* Символика джучидских монет // Проблемы советской археологии. М., 1978.
- Галкин Л. Л.* Некоторые новогодние монеты Золотой Орды // Советская археология. 1985. № 4.
- Галкин Л. Л.* Рождество Христово в Золотой Орде // Наука и религия. 1995. № 1.
- Гальперин Ч. Дж.* Идеология молчания: предвзятость и прагматизм на средневековой религиозной границе // Американская русистика: веки историографии последних лет. Период Киевской и Московской Руси: антология. Самара, 2001.
- Гальперин Ч. Дж.* Лакуны национальной памяти: российская историография Золотой Орды как политика «включения» и «исключения» // Ab Imperio. 2004. № 3.
- Гаркавец А. Н.* В. В. Бартольд о вероисповедании у кипчаков в X–XIII вв. и проблема этногенеза армяно-, греко-кыпчаков и караимов // Бартольдовские чтения. Тез. докл. и сообщ. М., 1974.
- Гаркавец А. Н.* Codex Cumanicus: Кыпчако-половецкие тексты XIII–XIV вв. Алматы, 2004.
- Гаркавец А. Н.* Codex Cumanicus: Половецкие молитвы, гимны и загадки XIII–XIV вв. М., 2006.
- Гарустович Г. Н.* Распространение ислама в южноуральском регионе // Проблемы духовной культуры тюркских народов СССР. Уфа, 1991.
- Гарустович Г. Н.* Могильник Саролжин I (К вопросу об исламизации Джучиева Улуса) // Новое в средневековой археологии Евразии. Самара, 1993.
- Гарустович Г. Н.* Погребения в каменных мавзолеях Башкирского Приуралья // Наследие веков. Охрана и изучение памятников археологии в Башкортостане. Уфа, 1995. Вып. 1.
- Гарустович Г. Н., Иванов В. А., Кригер В. А.* Курганные могильники ранних мусульман Южного Приуралья и Западного Казахстана // Проблемы археологического изучения Доно-Волжской лесостепи. Воронеж, 1989.

- Гарустович Г. Н., Валиуллин Г. Ф. К вопросу о культурных связях населения Южного Урала с Ираном в эпоху средневековья // Уфимский археологический вестник. Уфа, 2008. Вып. 8.
- Гарустович Г. Н., Турецкий М. А. Новый тип мусульманских мавзолеев золотоордынского времени на Южном Урале // Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве. Материалы V Международ. конф., посвящ. памяти Г. А. Федорова-Давыдова, г. Астрахань, 2–6 октября 2011 г. Казань; Астрахань, 2011.
- Гарькавый И. В. «Измаильтяне» или «Нечистые человеки»? (Некоторые наблюдения над семантикой русских летописей) // Историческая антропология: место в системе социальных наук, источники и методы интерпретации. Тезисы докладов и сообщений научной конференции. Москва, 4–6 февраля 1998. М., 1998.
- Голден П. Б. Религия кыпчаков средневековой Евразии // Степи Европы в эпоху Средневековья. Т. 6. Золотоордынское время. Сб. науч. работ. Донецк, 2008.
- Горелик М. В. Монгольский костюм XIII–XIV веков как имперское интегрирующее явление // «Восток: прошлое и будущее народов». IV Всесоюзная конференция востоковедов. Тез. док. и сообщений. Махачкала, 1–5 окт. 1991. М., 1991. Т. II.
- Горелик М. В. Монгольская традиция в Ильханидской миниатюре Ирана // Altaic Religious Beliefs and Practices. PIAC. Budapest, 1992.
- Горелик М. В. Искусство ислама и оружие империи Чингизидов // Международная юбилейная научная конференция, посвященная 200-летию музеев Московского Кремля. 13–15 марта 2005 г. Тез. докл. М., 2005.
- Горелик М. В. Монголы между Европой и Азией // XXIV Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа. Нальчик, 2006.
- Горский А. А. Москва, Тверь и Орда в 1300–1339 годах // Вопросы истории. М., 1995. № 4.
- Горский А. А. Политическая борьба на Руси в конце XIII века и отношения с Ордой // Отечественная история. М., 1996. № 3.
- Горский А. А. О титуле «царь» в средневековой Руси (до середины XVI в.) // Одиссей: Человек в истории. 1996. М., 1996.
- Горский А. А. Москва и Орда. М., 2000.
- Григорьев А. П. Монгольская дипломатика XIII–XIV вв.: Чингизидские жалованные грамоты. Л., 1978.
- Григорьев А. П. Обращение к ордынскому хану и его сановникам в посланиях венецианского дожа XIV в. // Вестник СПб. ун-та. 1992. Сер. 2. Вып. 4.
- Григорьев А. П. Ярлык Бердибека от 1357 г. митрополиту Алексею (реконструкция содержания) // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. СПб., 1997. Вып. XVII.
- Григорьев А. П. Сборник ханских ярлыков русским митрополитам. Источниковедческий анализ золотоордынских документов. СПб., 2004.

- Григорьев А. П., Григорьев В. П.* Коллекция золотоордынских документов XIV века из Венеции. Источниковедческое исследование. СПб., 2002.
- Григорьев А. П., Фролова О. Б.* Географическое описание Золотой Орды в энциклопедии ал-Калкашанди //Тюркологический сборник 2001. Золотая Орда и ее наследие. М., 2002.
- Грум-Гржимайл Г. Е.* Джучиды. Золотая Орда //«Арабески» истории. Кн. 1. Русский взгляд. М., 1994.
- Губер Г., Фитце П.* Персидско-монгольский художественный стиль как пример культурного влияния монгольских кочевников на оседлый народ // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улан-Батор, 1974.
- Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая Степь. М., 1989.
- Гунтупов А. В.* Роль религии древних тюрков и монголов в формировании идеологии //Проблемы этнокультурных связей монгольских и тюркских народов. Улан-Удэ, 2005.
- Гусейнов И. Ш.* К вопросу об исламизации Кумуха //Тезисы региональной научной конференции молодых ученых, посвященной гуманитарным исследованиям. Махачкала, 1995.
- Давлетшин Г. М.* Мусульманское богословие в Золотой Орде (исторический аспект) //Золотоордынская цивилизация. Сб. статей. Казань, 2009. Вып. 2.
- Джанов А. В., Майко В. В., Фарбей А. М.* Христианские храмы Сугдеи //Софійські читання. Сокральні споруди у житті суспільства: історія і сьогодення. Київ, 2004. Вип. 2.
- Джанов А. В., Майко В. В., Фарбей А. М.* Энкалпионы средневековой Сугдеи //Религиозное мировоззрение в древнем и современном обществах: праздники и будни. Севастополь, 2006.
- Дмитриев С. В.* Сульде: к проблеме истории формирования военно-политической терминологии средневековых кочевников Евразии // Mongolica. V. СПб., 2001.
- Добролюбский А. О., Гребенников Ю. С.* Группа памятников кочевой знати первой половины XIV в. в Северо-Западном Причерноморье //Древности Юго-Запада СССР (I — середины II тысячеления н. э.). Кишинев, 1991.
- Доде З. В.* Символы легитимации принадлежности к империи в costume кочевников Золотой Орды //Восток. 2005. № 4.
- Доде З. В.* Бестиарий на «монгольских» шелках. Стиль и семантика дизайна //Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2007. № 2.
- Доде З. В.* Кубачинские рельефы. Новый взгляд на древние камни. М., 2010.
- Додхудоева Л.* Символика золота в книжной культуре ислама: Индия и Средняя Азия XIV–XIX вв. //Ислам и проблемы межкультурных взаимодействий. М., 1994.

- Додхудоева Л.* «Общая память» тюрко-монгольских династий в визуальной культуре средневековья // Культурные ценности. Международный ежегодник. 2004–2006. Центральная Азия в прошлом и настоящем. СПб., 2008.
- Додхудоева Л.* Культ святых при Тимуридах: социально-политический аспект // Культурные ценности. Международный ежегодник. 2004–2006. Центральная Азия в прошлом и настоящем. СПб., 2008.
- Доржиев Ж. Б.* Великая Яса Чингис-хана как источник права (формально-юридический анализ) // Академический юридический журнал. 2004. № 4 (18).
- Доспанов О. Т., Кдырниязов М.-Ш.* Средневековый Хорезм и христианский мир (о связях городов Хорезма с европейскими странами в средние века) // Отзвуки Великого Хорезма. К 100-летию со дня рождения С. П. Толстова. Сб. статей. М., 2010.
- Дробышев Ю. И.* Похоронно-поминальная обрядность средневековых монголов и ее мировоззренческие основы // Этнографическое обозрение. М., 2005. № 1.
- Дробышев Ю. И.* Мандат Неба в руках монголов // Vasileus: сб. статей, посвященный 60-летию Д. Д. Васильева. М., 2007.
- Дробышев Ю. И.* Буддизм и тэнгрианство: конфронтация или сотрудничество? // Материалы конференции «Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство» (Вторые Доржиевские чтения). СПб., 2008.
- Евлевский А. В.* Влияние ислама на половецкий погребальный обряд в золотоордынское время // Проблемы исследования памятников археологии Северского Донца. Тез. докл. областной науч.-практ. конф. Луганск, 1990.
- Евтеев А. А.* Монголы и половцы в столице Золотой Орды. Антропологический состав мусульманского населения Сарая-Бату // VI Конгресс этнографов и антропологов России. Санкт-Петербург, 29 июня — 2 июля 2005 г. Тезисы. СПб., 2005.
- Егоров В. Л.* Золотая Орда: мифы и реальность. М., 1990.
- Женис Жомарт.* Идеологическая борьба в империи Чингис-хана и ислам // Форум «Идель — Алтай». Материалы науч.-практ. конф. «Идель — Алтай: истоки евразийской цивилизации», I Международ. конгресса средневековой археологии евразийских степей. Казань, 7–11 декабря 2009 г. Тез. докл. Казань, 2009.
- Зайцев И. В.* Ислам и христианство в Нижнем Поволжье в XV–XVII вв. (от Астраханского ханства к Российской империи) // Сборник Русского исторического общества. № 7 (155). Россия и мусульманский мир. М., 2003.
- Закиров С.* Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом (XIII–XIV вв.). М., 1966.
- Земное искусство — небесная красота. Искусство ислама / Каталог выставки в Государственном Эрмитаже. СПб., 2000.

- Зибаев В. В.* Христианская церковь и духовенство в Золотой Орде // От древности к Новому времени: (Проблемы истории и археологии). Уфа, 2005. Вып. 8.
- Зиливинская Э. Д.* Золотая Орда как архитектурная провинция ислама: мечети Среднего и Нижнего Поволжья, Северного Кавказа и Крыма // *Archeologia Abrahamica*. Исследования в области археологии и художественной традиции иудаизма, христианства и ислама. М., 2009.
- Зиливинская Э. Д.* К вопросу о формировании погребальных сооружений населения Нижнего Поволжья в золотоордынское время // *Вестник МГУ. Серия 8. История*. 2009. № 2.
- Зиливинская Э. Д.* Золотоордынские мавзолеи Северного Кавказа // *Золотоордынская цивилизация*. Сб. статей. Казань, 2010. Вып. 3.
- Зиливинская Э. Д.* Очерки культового и гражданского зодчества Золотой Орды. Астрахань, 2011.
- Зиливинская Э. Д.* Основные тенденции развития культовой и гражданской архитектуры Золотой Орды // *Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве*. Материалы V Международ. конф., посвящ. памяти Г. А. Федорова-Давыдова, г. Астрахань, 2–6 октября 2011 г. Казань; Астрахань, 2011.
- Золотая Орда. История и культура. Автор концепции выставки М. Г. Крамаровский. СПб., 2005.
- Иванов А. Н.* К вопросу о причинах принятия ислама золотоордынским ханом Берке // *Золотоордынская цивилизация*. Сб. статей. Казань, 2009. Вып. 2.
- Иванов В. А.* Золотоордынские всадники степей Южного Приуралья // *Вопросы истории и археологии Западного Казахстана*. 2007. № 2.
- Иванов В. А.* Памятники кочевников Урало-Поволжских областей Улуса Джучи // *Золотоордынская цивилизация*. Сборник статей. Выпуск 1 / Гл. ред. И. М. Миргалеев. Казань, 2008.
- Иванов С. А.* Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003.
- Измайлов И. Л.* Улус Джучи (Золотая Орда): средневековая евразийская империя // *Преподавание истории в школе*. М., 2000. № 2.
- Измайлов И. Л.* Ислам в Золотой Орде // *Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность*. Очерки. Казань, 2001.
- Измайлов И. Л.* Ислам и язычество в Улусе Джучи: проблемы и дискуссии // *Культурные традиции Евразии: вопросы средневековой истории и археологии*. Серия «Восток — Запад: Диалог культур Евразии». Казань, 2004. Вып. 4.
- Измайлов И. Л.* Ислам и язычество в Улусе Джучи: проблемы историографии и источниковедения // *Нижнее Поволжье и Исламская Республика Иран: исторические, культурные, политические и экономические связи*. Саратов, 2004.

- Измайлов И. Л., Усманов М.* Ислам в Улусе Джучи // История татар с древнейших времен. В семи томах. Т. III. Улус Джуч (Золотая Орда). XIII — середина XV в. Казань, 2009.
- Исламов Р. Ф.* Мамлюкский Египет и Золотая Орда: культурные взаимоотношения и взаимовлияния // Казанское востоковедение. Традиции, современность, перспективы: Тез. и краткое содержание докладов междунар. науч. конф. Казань, 1997.
- Кадырбаев А. Ш.* Ислам и мусульмане в истории монголов XIII–XIV вв. (по материалам китайских династийных историй) // Монгольская империя и кочевой мир. Кн. 2. Улан-Удэ, 2005.
- Кадырбаев А. Ш.* Ренессанс ирано-арабской мусульманской культуры в Китае под властью монголов и этногенез хуэй и дунган в XIII–XIV веках // Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Дашт-и Кипчака. Материалы междунар. науч. конф., г. Алматы, 23–24 мая 2006 г. Алматы, 2007.
- Кадырбаев А. Ш.* «Во имя веры Христовой!» Христианские конфессии в Монголии и Китае в XIII–XIV вв. // Международный конгресс востоковедов: Труды. ICANAS XXXVII. М., 2007. Т. 2.
- Кардини Ф.* Европа и ислам. История непонимания. СПб., 2007.
- Карпов С. П.* Новые данные о православном приходе в Азове в XIV–XV вв. // Научно-богословские труды по проблемам православной миссии. Белгород, 1999.
- Катанов Н. Ф.* О религиозных войнах учеников шейха Багаутдина против инородцев Западной Сибири // Ученые записки Казанского гос. университета. 1903. Кн. 12.
- Качалова И. Я.* Реликвии митрополита Петра (1308–1326) // Христианские реликвии в Московском Кремле. М., 2000. № 60–62.
- Ким И. А.* Золотоордынский мавзолей у д. Бахтияровка // Древности Волго-донских степей. Волгоград, 1993. Вып. 3.
- Кляшторный С. Г., Султанов Т. И.* Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье. СПб., 2000.
- Кобищанов Ю. М.* Место исламской цивилизации в этноконфессиональной структуре Северной Евразии — России // Общественные науки и современность. 1996. № 2.
- Кобищанов Ю. М.* Империя Джучидов // Очерки истории распространения исламской цивилизации. Т. 2. Эпоха великих мусульманских империй и Каирского Аббасидского халифата (середина XIII — середина XVI вв.). М., 2002.
- Коновалов П. Б.* Культ Мунхэ Тэнгри у средневековых монголов и его истоки // Чингисхан и судьбы народов Евразии. Улан-Удэ, 2003.
- Коновалова И. Г.* Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII–XIV вв. М., 2009.
- Кораев Т. К.* Золотая Орда и мамлюкский Египет в XIII–XIV вв. // Дешт-и Кипчак и Золотая Орда в становлении культуры евразийских народов: материалы междунар. науч.-практ. конф., 10–11 апреля 2003 г. М., 2003.

- Кораев Т. К.* Христианские общины в государстве Хулагуидов (середина XIII — начало XIV в.) // Ломоносовские чтения. 2004. М., 2004.
- Кораев Т. К.* Христианские общины Ближнего Востока во внутренней политике хулагуидских ильханов XIII в. (по монофизитским и несторианским источникам) // Вестник МГУ. Серия 13. Востоковедение. 2004. № 4.
- Кораев Т. К.* Мусульманско-христианские отношения в Египте и Сирии эпохи монголо-мамлюкских войн (вторая половина XIII — первая половина XIV в.) // Вестник МГУ. Серия 13. Востоковедение. М., 2005. № 4.
- Костюков В. П.* Новые данные о религии и верованиях населения Южного Зауралья в первой половине II тыс. н. э. // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана. Уральск, 2003. Вып. 2.
- Костюков В. П.* Историзм в легенде об обращении Узбека в ислам // Золотоордынское наследие. Материалы междунаро. науч. конф. «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды (XIII–XV вв.)». 17 марта 2009 г. Сб. статей. Казань, 2009. Вып. 1.
- Костюков В. П.* Буддизм в культуре Золотой Орды // Тюркологический сборник 2007–2008: История и культура тюркских народов России и сопредельных стран. М., 2009.
- Котеньков С. А., Котенькова О. Ю.* Религиозная толерантность в Золотой Орде // Россия и Восток: проблема толерантности в диалоге цивилизаций: материалы IV Междунаро. науч. конф., 3–6 мая 2007 г. Астрахань, 2007.
- Котеньков С. А., Котенькова О. Ю.* Языческие элементы в погребальных обрядах золотоордынских некрополей Красноярского городища в Астраханской области // Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве. Материалы IV Междунаро. конф., посвящ. памяти проф. МГУ Г. А. Федорова-Давыдова, 30 сентября — 3 октября 2008 г. Азов, 2009.
- Котеньков С. А., Котенькова О. Ю.* К вопросу о становлении ислама в Золотой Орде (на примере погребального обряда золотоордынских некрополей Красноярского городища — грунтовых могильников «Маячный I и II» в Астраханской области // Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве. Материалы V Междунаро. конф., посвящ. памяти Г. А. Федорова-Давыдова, г. Астрахань, 2–6 октября 2011 г. Казань; Астрахань, 2011.
- Котрелев Н. В.* Восток в записках европейского путешественника («Миллион») // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974.
- Кравец В. В.* Поясные наборы золотоордынских кочевников Среднего Подонья // Археологические памятники бассейна Дона. Воронеж, 2004.
- Кравец В. В.* Кочевники Среднего Дона в эпоху Золотой Орды. Воронеж, 2005.
- Кравец В. В., Березуцкий В. Д., Бойков А. А.* Погребения кочевой знати золотоордынского времени в курганной группе «Высокая Гора» на юге Воронежской области // Донская археология. Ростов-на-Дону, 2000. № 3–4.



- Кравченко Э. Е., Гусев О. А., Давыденко В. В. Ранние мусульмане в среднем течении Северского Донца (по археологическим источникам) // Археологический альманах. Донецк, 1998. № 7.
- Крадин Н. Н. Символика традиционной власти // Обычай. Символ. Власть: к 75-летию со дня рождения И. Е. Сеницыной. М., 2010.
- Крамаровский М. Г. Новые находки золотоордынского серебра из Приобья. Северокитайские и исламские черты в торевтике XIII–XIV вв. // Восточный художественный металл из Среднего Приобья. Новые находки. Каталог временной выставки. К 70-летию отдела Востока Гос. Эрмитажа. Л., 1991.
- Крамаровский М. Г. Дракоборец из Маджар // Эрмитажные чтения 1986–1994 годов памяти В. Г. Луконина. СПб., 1995.
- Крамаровский М. Г. Печать конца XIII–XIV в. с исламским вариантом христианской легенды об отроках из Эфеса // Татарская археология. 1999. № 1–2.
- Крамаровский М. Г. Золото Чингисидов: культурное наследие Золотой Орды. СПб., 2001.
- Крамаровский М. Г. Символы власти у ранних монголов. Золотоордынские пайцзы как феномен официальной культуры // Тюркологический сборник 2001. Золотая Орда и ее наследие. М., 2002.
- Крамаровский М. Г. Золотая Орда как цивилизация // Золотая Орда. История и культура. Каталог выставки. СПб., 2005.
- Крамаровский М. Г. Джучиды (1207–1502): три этапа самоидентификации // Во дворцах и в шатрах. Исламский мир от Китая до Европы. Каталог выставки. Государственный Эрмитаж. СПб., 2008.
- Крамаровский М. Г. Улус Джучи (1207–1502). Заметки о культуре Дешт-и Кыпчак в эпоху Чингисидов // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 6. Золотоордынское время. Донецк, 2008. (Труды по археологии)
- Крамаровский М. Г. Религиозные общины в истории и культуре Солхата XIII–XIV вв. // *Archeologia Abrahamica*. Исследования в области археологии и художественной традиции иудаизма, христианства и ислама. М., 2009.
- Крамаровский М. Г. Человек средневековой улицы. Золотая Орда. Византия. Италия. СПб., 2012.
- Красносельцев Н. Западные миссии против татар-язычников и особенно против татар-мухаммедан. Казань, 1872.
- Кривошеев Ю. В. Ордынский царевич Петр и его род: некоторые бытовые и религиозные черты пребывания монголо-татар на Руси // Университетский историк. СПб., 2002. Вып. 1.
- Кривошеев Ю. В. Русь и монголы. Исследование по истории Северо-Восточной Руси XII–XIV вв. СПб., 2003.
- Кривцов Д. Ю. Рассказ о поездке митрополита Алексея в Золотую Орду в литературных источниках и историографии // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. М., 2002. № 5, 6.

- Кривцов Д. Ю.* Почитание святителя Алексея, митрополита Московского, как небесного заступника Руси от иноплеменных врагов в XV–XVII вв. // *Мининские чтения. Материалы науч. конф. Нижний Новгород, 2003.*
- Кривцов Д. Ю.* Дар ханши Тайдулы митрополиту Алексею: реальность или легенда // *Древняя Русь: Вопросы медиевистики. М., 2005. № 3 (21).*
- Криштопа А. Е.* Дагестан в XIII–XV вв. Очерк политической истории. М., 2007.
- Крыласова Н. Б., Белавин А. М., Ленц Г. Т.* Мусульманский некрополь Рождественского археологического комплекса на р. Обва и проблема средневековых мусульманских кладбищ в Предуралье // *Труды Камской археолого-этнографической экспедиции. Пермь, 2003. Вып. III.*
- Кубанкин Д. А.* Христианское население золотоордынского города Укек // *Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве. Материалы V Международ. конф., посвящ. памяти Г. А. Федорова-Давыдова, г. Астрахань, 2–6 октября 2011 г. Казань; Астрахань, 2011.*
- Курапов А. А.* Начальный этап истории буддизма на Нижней Волге // *Астраханские краеведческие чтения: сб. статей. Астрахань, 2009. Вып. I.*
- Курбанов Х.* Характер культуры в государствах Чингизидов // *Культурные ценности. Международный ежегодник. СПб., 1996.*
- Кучкин В. А.* Гибель в Орде князя Михаила Тверского и его канонизация // *Исторический вестник: науч. журн. Воронеж, Луганск, 2000. № 7.*
- Кучкин В. А.* Зачем митрополит Алексей в 1357 году ездил в Орду? // *А се его сребро. Киев, 2002.*
- Кычанов Е. И.* Сведения из «Истории династии Юань» («Юань-ши») о Золотой Орде // *Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556. Казань, 2002.*
- Кычанов Е. И.* История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров). 2-е изд., исправленное и дополненное. СПб., 2010.
- Ларина Е. И.* Роль государства в соперничестве христианства и ислама в казахских степях // *Дешт-и Кипчак и Золотая Орда в становлении культуры евразийских народов: материалы международ. науч.-практ. конф., 10–11 апреля 2003 г. М., 2003.*
- Лаушкин А. В.* Провиденциальная концепция взаимоотношений Руси и Степи в древнерусском летописании XI–XIII вв. // *Славяне и кочевой мир. Средние века — ранее Новое время. М., 1998.*
- Лаушкин А. В.* Митрополит Кирилл II и осмысление ордынского ига во второй половине XIII в. // *Богословский сборник. 2002. № 10.*
- Лебедев В. П.* Символика и язык монет Крыма золотоордынского периода // *Нумизматические исследования по истории юго-восточной Европы. Кишинев, 1990.*
- Лебедев В. П.* К нумизматике Крыма золотоордынского периода (Окружающий мир на монетных изображениях крымского чекана XIII–XIV вв.; Конный лучник — мощь Крыма (монеты времени Токты и Узбека) //

Нумизматический сборник Московского нумизматического общества. М., 2000. Вып. 7.

- Лебедев В. П. Новые данные о раннеджучидском чекане Хорезма и Сарая // Степи Евразии в эпоху средневековья. Донецк, 2000. Т. 1. (Труды по археологии)
- Ломакин Д. А. К истории изучения мусульманских памятников XIII–XV вв. в Старом Крыму: В. Д. Смирнов // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия Исторические науки. Т. 23 (62). № 1: Исторические науки. Спецвыпуск: История Украины. Симферополь, 2010.
- Макарова Т. И. Дар Тайдуллы // Средневековые древности Евразийских степей. Воронеж, 2001. Вып. 15.
- Малахов С. Н. Алано-византийские заметки (II) // Историко-археологический альманах. Армавир, 1997.
- Малов Н. М., Малышев А. Б., Ракушин А. И. Религия в Золотой Орде. Саратов, 1998.
- Малышев А. Б. Начало католического миссионерства в Золотой Орде // Восток–Запад: Проблемы взаимодействия и трансляции культур. Саратов, 2001.
- Малышев А. Б. Деятельность католиков на Волжском пути в золотоордынский период // Великий Волжский путь: развитие культурных и этноконфессиональных контактов. Казань, 2002. Ч. 3.
- Малышев А. Б. Религиозно-мифологические основания власти в Монгольской империи // Многообразие религиозного опыта и проблемы сакрализации и десакрализации власти в христианском и мусульманском мире. Саратов, 2005. Ч. 2.
- Малышев А. Б. Сообщение анонимного минорита о миссионерских пунктах францисканцев в Золотой Орде в XIV в. // Археология Восточно-Европейской степи. Саратов, 2006. Вып. 4.
- Малышев А. Б., Шереметьев А. Г. Монгольские и золотоордынские пайцзы как предмет исследования в отечественной исторической науке // Археология Восточно-Европейской степи: Межвуз. Сб. науч. тр. Саратов, 2010. Вып. 8.
- Маммаев М. М. О влиянии ислама на средневековое изобразительное творчество народов Дагестана // Художественная культура средневекового Дагестана. Махачкала, 1987.
- Маммаев М. М. О некоторых мифологических и фольклорных образах в средневековом декоративно-прикладном искусстве Дагестана // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. 1989.
- Маммаев М. М. Зирихгеран–Кубачи. Очерки по истории и культуре. Махачкала, 2005.
- Мартынюк А. В. Русь и Золотая Орда в миниатюрах Лицевого летописного свода // Российские и славянские исследования. Сборник науч. статей. Минск, 2004. Вып. I.

- Меньшикова М. Л.* Китайские ткани для исламского рынка // Во дворцах и в шатрах. Исламский мир от Китая до Европы. Каталог выставки. Государственный Эрмитаж. СПб., 2008.
- Минегулова А. Р.* Религиозная ситуация в Улусе Джучи по русским летописям // Этнос и культуры Урало-Поволжья: история и современность. Материалы III Всерос. науч.-практ. конф. молодых ученых. Уфа, 22 октября 2009 г. Уфа, 2009.
- Минегулова А. Р.* К вопросу о религиозной политике Джучидов (по материалам ПСРЛ) // Золотоордынское наследие. Материалы междунар. науч. конф. «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды (XIII–XV вв.)». 17 марта 2009 г. Сб. статей. Казань, 2009. Вып. 1.
- Миргалеев И. М.* Золотая Орда и Ислам // Идель. Казань, 2002. № 11 (59).
- Михайленко С. В.* Противостояние монголов Ирана и Золотой Орды в Малой Азии: (по сведениям византийских историков) // Материалы научной сессии Волгоградского гос. ун-та. Волгоград, 2001. Вып. 3: История.
- Моржерин К. Ю.* Мавзолей у с. Царевщины Саратовской области // Город и степь в контактной евро-азиатской зоне: тез. докл. III Междунар. науч. конф., посвящ. 75-летию со дня рождения Г. А. Федорова-Давыдова. М., 2006.
- Муминов А. К.* Сборники фетв как источник по истории ислама в Мавераннахре (X–XIV вв.) // Бартольдские чтения. 1990. Тезисы докл. и сообщ. М., 1990.
- Муминов А. К.* Ислам и вопрос о сакральности власти в Центральной Азии в средние века // Эволюция государственности Казахстана. Материалы междунар. конф. г. Алматы, 3–5 апреля 1996 г. Алматы, 1996.
- Муминов А. К.* Деятельность ученых улама из Ирана в Золотой Орде // Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Дешт-и Кипчака в XIII–XVIII вв.: материалы междунар. круглого стола (Алматы, 11–12 марта 2003 г.). Алматы, 2004.
- Мухаккик А.* Религия и государство в ареале кипчакских ханов в эпоху Джучи-хана и его сыновей // Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Дашт-и Кипчака. Материалы Международной научной конференции, г. Алматы, 23–24 мая 2006 г. Алматы, 2007.
- Мыськов Е. П.* Политическая история Золотой Орды (1236–1313). Волгоград, 2003.
- Мэй Т.* Монголы и мировые религии в XIII веке // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004.
- Мэнэс Г.* О генезисе и эволюции идеи небесного происхождения правящего «золотого» рода у средневековых монголов // Этнографийн судлал. 1987. Т. X. Fasc. 3.
- Нарожный Е. И.* К этносоциальной атрибуции городского населения Терско-Кумского междуречья: (По материалам мусульманских захоронений

- эпохи Золотой Орды) // Погребальный обряд древнего и средневекового населения Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1988.
- Нарожный Е. И.* О роли христианства в хулагуидо-джучидских взаимоотношениях в предкавказской зоне // Северное Причерноморье и Поволжье во взаимоотношениях Востока и Запада в XII–XVI в. Ростов-на-Дону, 1989.
- Нарожный Е. И.* Вновь о мечетях Верхнего Джулата: (Северная Осетия) // Материалы и исследования по археологии Северного Кавказа. Армавир, 2003. Вып. 1.
- Насонов А. Н.* Монголы и Русь: (История татарской политики на Руси). СПб., 2002.
- Настич В. Н.* Художественное оформление мусульманских монет: нарушение запрета? // Городская художественная культура Востока. М., 1990.
- Настич В. Н.* Еще о пресловутом «запрете на изображения» в исламе (по данным нумизматики) // Ислам и проблемы межцивилизационного взаимодействия. Тез. докл. и сообщ. международ. конф. М., 1992.
- Никитин А. Н.* Восприятие Джучидской улусной системы в житии Федора Ростиславича, князя Ярославского и Смоленского, и его сыновей Давида и Константина // Источниковедение и историография в мире гуманитарного знания. М., 2002.
- Никитин А. Н.* Царская власть в мире русско-монгольских источников времени хана Мункэ-Тимура (1266–1280/82) // Народ и власть: исторические источники и методы исследования. Материалы XVI науч. конф. Москва, 30–31 янв. 2004 г. М., 2004.
- Никитин А. Н.* Каганат и ханства: распределение прерогатив всеобщих государей между Чингидами в XII–XIV вв. // Бюллетень общества востоковедов. Вып. 13. Hungaro-Rossica. III. М., 2008.
- Нурғалиева А. М.* Процесс исламизации населения казахских степей: основные этапы и особенности // Международный конгресс востоковедов: Труды. ICANAS XXXVII. М., 2007. Т. 2.
- Ням-Осор Н.* Роль и содержание закона «Их засаг» в истории и культуре Монголии // Мир Центральной Азии. Материалы международной научной конференции. История. Социология. Улан-Удэ, 2002. Т. II. Ч. I.
- Ням-Осор Н.* Монгольское государство и государственность в XIII–XIV вв. Улан-Удэ, 2003.
- Охотина Н. А.* Изменения в положении Киевской митрополии в условиях монголо-татарского ига: (Середина — вторая половина XIII в.) // Религии мира. Ежегодник 1987. М., 1989.
- Охотина Н. А.* Русская церковь и монгольское завоевание (XIII в.) // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990.
- Пакалина Л. Ю.* К вопросу о христианстве в Золотой Орде // XXV Урало-Поволжская археологическая студенческая конференция: тез. докл. Самара, 1994.

- Палимпсестова Т. Б., Рунич А. П.* О эссенукийских мавзолеях и ставке Узбек-хана // Советская археология. М., 1974. № 2.
- Пачкалов А. В.* Образ золотоордынского хана Джанибека в представлении потомков: (По данным нумизматики) // Восточная Европа в древности и средневековье: политические институты и верховная власть. XIX Чтения памяти В. Т. Пашуто, Москва, 16–18 апреля 2007 г. Материалы конф. М., 2007.
- Петров П. Н., Ускенбай К. З.* Вопросы исламизации улуса Джучидов и вероисповедание хана Токты (690/1291 — 712/1312–1313 гг.) // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана. Уральск, 2010. № 1.
- Петрушевский И. П.* К истории подушной подати в Иране при монгольском владычестве (термины *купчур*, *сар-шумар*, *саранэ*, *джизийэ*) // Исследования по истории культуры и народов Востока. Сб. в честь академика И. А. Орбели. М.; Л., 1960.
- Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV вв. 2-е изд. СПб., 2007.
- Плигузов А. И., Хорошкевич А. Л.* Русская церковь и антиордынская борьба в XIII–XV веках (по материалам краткого собрания ханских ярлыков русским митрополитам) // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990.
- Плюханова М.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995.
- Поляк А. Н.* Новые арабские материалы позднего средневековья о Восточной и Центральной Европе // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. М., 1964.
- Попов П. В.* К вопросу о распространении буддизма в Золотой Орде (по данным археологических источников) // Вопросы истории и археологии средневековых кочевников и Золотой Орды. Сборник научных статей, посвященный памяти В. П. Костюкова. Астрахань, 2011.
- Попов П. С.* Яса Чингис-хана и Уложение монгольской династии Юань-чаодянь-чжан // Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. СПб, 1907. Т. XVII. Вып. 4.
- Поппе Н. Н.* Золотоордынская рукопись на бересте // Советское востоковедение. М.; Л., 1941. Вып. 2.
- Почекаев Р. Ю.* Цари Ордынские. Биографии ханов и правителей Золотой Орды. СПб., 2010.
- Пучковский Л. С.* Заключительная формула в письмах ильханов Аргуна (1289) и Ульдзейту (1305) // Советское востоковедение. М.; Л., 1949. Т. VI.
- Ракушин А. И.* Распространение ислама у золотоордынских кочевников Нижнего Поволжья // Человек в социокультурном мире: материалы Всероссий. науч. конф. Саратов, 1997. Ч. 2.

- Резван Е. А. Коран как символ верховной власти (к истории «Самаркандского куфического Корана») // Рахмат-наме. Сборник статей в честь 70-летия Р. Р. Рахимова. СПб., 2008.
- Ртвеладзе Э. В. Два мавзолея золотоордынского времени в районе Пятигорья // Советская археология. М., 1969. № 4.
- Рыкин П. О. Монгольский средневековый ритуал в летописном рассказе об убийстве князя Романа Рязанского (1270 г.): Опыт интерпретации // Nomadic studies. Ulaanbaatar, 2005. № 11.
- Рязанова С. В. Межкультурные отношения в эпоху Средневековья: христианство и ислам // В круге культуры: сб. науч. ст. по проблемам культуры, посвященный памяти В. Л. Соболева. Пермь, 2003.
- Сайфетдинова Э. Г. Влияние мусульманской богословской литературы на религиозную мысль в Золотой Орде // Золотоордынское наследие. Материалы междунаrod. науч. конф. «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды (XIII–XV вв.)». 17 марта 2009 г. Сб. статей. Казань, 2009. Вып. 1.
- Самойлович А. Н. О «пайза» — «байса» в Джучиевом улусе // Известия АН СССР. 1926.
- Сафаргалиев М. Г. Распад Золотой Орды. Саранск, 1960.
- Селезнев Ю. В. Идеино-религиозная оценка современниками русско-ордынских отношений 1270–1320-х гг. // Мининские чтения: Труды научной конференции. Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского (20–21 октября 2006 г.). Нижний Новгород, 2007.
- Селезнёв Ю. В. Верховная власть ордынского хана в XIII столетии в представлении русских книжников // Восточная Европа в древности и средневековье: политические институты и верховная власть. XIX Чтения памяти В. Т. Пашуто, Москва, 16–18 апреля 2007 г. Мат-лы конф. М., 2007.
- Семенов А. А. Бухарский шейх Баха-ад-Дин. 1318–1389 гг. (К его биографии). По персидской рукописи // Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского. М., 1914.
- Скрынникова Т. Д. Сакральность правителя в средневековом монгольском обществе // Сакрализация власти в истории цивилизаций. М., 2005. Ч. II–III.
- Смирнов Я. И. Письмо бар. В. Р. Розену о пайзе хана Узбека // Записки Восточного отделения Имп. Русского археологического общества. СПб., 1907. Т. 17. С. XXXVII.
- Сочнев Ю. В. Об адресате ярлыка Тайдулы русскому иерарху Иоанну // Мининские чтения: материалы науч. конф., посвящ. 380-летию освобождения Москвы земским ополчением под руководством К. Минина и Д. Пожарского. Нижний Новгород, 1992.
- Сочнев Ю. В. Христианство в Золотой Орде в XIII в. // Из истории Золотой Орды. Сб. статей. Казань, 1993.

- Сочнев Ю. В. Характеристика общих принципов религиозной политики монгольских правителей в XIII–XIV вв. // Мининские чтения: материалы науч. конф. Нижний Новгород, 2003.
- Сочнев Ю. В. Формирование конфессиональной политики золотоордынских ханов и датировка ярлыка Менгу-Тимура // Российский исторический журнал. 2007. № 2 (41).
- Сочнев Ю. В. Формирование и трансформация золотоордынской политики по отношению к русской православной церкви (XIII–XIV вв.) // Золотоордынское наследие. Материалы международ. науч. конф. «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды (XIII–XV вв.)». 17 марта 2009 г. Сб. статей. Казань, 2009. Вып. 1.
- Спицын А. А. Татарские байсы // Известия Археологической комиссии. 1909. Вып. XXIX.
- Сулейманов М.-А. Надпись на котле XIV века // *Rah islamica*. Мир ислама. 2009. № 2.
- Султанов Т. И. Небесный мандат Чингис-хана // Материалы научной конференции Восточного факультета, посвященные 275-летию Санкт-Петербургского университета. СПб., 1999.
- Султанов Т. И. Чингис-хан и Чингизиды. Судьба и власть. М., 2006.
- Сумин А. Ю. Мусульманские надмогильные сооружения кочевого населения Нижнего Поволжья золотоордынского времени // Экологические проблемы и их междисциплинарное исследование / Материалы областной науч. конф. студентов и молодых ученых, 29 мая 1997 г. Астрахань, 1997.
- Сумин А. Ю., Сумина О. Н. Мозаичное панно XIV в. из коллекции Астраханского музея-заповедника // Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве. Материалы V Международ. конф., посвящ. памяти Г. А. Федорова-Давыдова, г. Астрахань, 2–6 октября 2011 г. Казань; Астрахань, 2011.
- Терлецкий Н. С. Некоторые древние атрибуты мусульманских мест паломничества и поклонения (к вопросу о функциях и символизме *туга*) // Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. СПб., 2009. Вып. II.
- Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. под ред. О. Ф. Акимушкина. М., 2002.
- Тулибаева Ж. М. «Улус-и арба-йи Чингизи» как источник по истории взаимоотношений Дашт-и Кипчака со Средней Азией и Ираном // Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Дешт-и Кипчака в XIII–XVIII вв. Материалы международного круглого стола (Алматы, 11–12 марта 2003 г.). Алматы, 2004.
- Тулибаева Ж. М. «Улус-и арба-йи Чингизи» как источник по изучению истории Золотой Орды // Золотоордынская цивилизация. Сб. статей. Казань, 2011.



- Турчанинов Г. Ф.* Трусовская осетинская сирийско-несторианская надпись первой половины XIV столетия // Известия Северо-Осетинского научно-исслед. института истории. Орджоникидзе, 1960. Т. XXII. Вып. 1.
- Турчанинов Г. Ф.* Еще раз о древнеосетинской зеленчукской надписи // Эпиграфика Востока. Л., 1958. Т. XII.
- Улыжмиева Д. Б., Ням-Осор Н.* Великая Яса. Улан-Удэ, 2002.
- Урозбаева Г. А.* Яса Чингис-хана в исторических источниках и литературе // Научные чтения памяти Н. Э. Масанова. Сб. материалов науч.-практ. конф., г. Алматы, 25–26 апреля 2008 г. Алматы, 2009.
- Ускенбай К.* Политические взаимосвязи джучидов восточного Дашт-и Кипчака с хулагуидами Ирана на рубеже XIII–XIV веков и процессы исламизации (тезисы) // Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Дашт-и Кипчака в XIII–XVIII вв.: материалы международ. круглого стола. Алматы, 2004.
- Усманов М. А.* Жалованные грамоты Джучиева улуса. Казань, 1982.
- Усманов М. А.* Этапы исламизации Джучиева Улуса: мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII–XVI веков // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985.
- Успенский Ф. И.* Византийские историки о монголах и египетских мамлюках // Византийский временник. М., 1926. Т. XXIV.
- Фаверо М.* К вопросу об альянсе между Золотой Ордой и Мамлюкским султанатом по арабским источникам // Золотоордынское наследие. Материалы международ. науч. конф. «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды (XIII–XV вв.)». 17 марта 2009 г. Сб. статей. Казань, 2009. Вып. 1.
- Фаверо-Думенжу М.* Первое письмо хана Берке султану Бейбарсу по мамлюкским источникам (661 / 1263) // Золотоордынская цивилизация. Сборник статей. Казань, 2011. Вып. 4.
- Федоров-Давыдов Г. А.* Города и кочевые степи в Золотой Орде в XIII веке // Вестник Московского ун-та. М., 1965. № 6 (Серия истории).
- Федоров-Давыдов Г. А.* Кочевая Орда в улусе Джучи // Вестник МГУ. 1970. № 5. Сер. 9. История.
- Федоров-Давыдов Г. А.* Религия и верования в городах Золотой Орды // Историческая археология. Традиции и перспективы. К 80-летию со дня рождения Д. А. Авдусина. М., 1998.
- Флетчер Дж.* Средневековые монголы: экологические и социальные перспективы // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004.
- Фомичев Н. М.* Некоторые данные о культовых сооружениях и религиозной жизни средневекового города Азака-Таны в XIV–XV вв. // Очерки истории Азова. Азов, 1994. Вып. 2.

- Хазанов А. М. Кочевники и города в евразийском степном регионе и соседних странах // Урбанизация и номадизм в Центральной Азии: история и проблемы: материалы междунар. конф. Алматы, 2004.
- Хазанов А. М. Распространение мировых религий в средневековых обществах кочевников евразийских степей // Хазанов А. М. Кочевники и внешний мир. СПб., 2008.
- Халит Н. Х. Исламские параллели в церковной архитектуре Ярославля // Средневековые тюрко-татарские государства. Казань, 2010. Вып. 2.
- Хиняйт Б. Сакрально-идеологическое представление кости животных у кочевников (на примере бараньей лопатки) // Известия Министерства образования и науки Республики Казахстан. Серия обществ. наук. Алматы, 2001. № 5.
- Хорош Е. Х. К вопросу о строительной истории мавзолея Жоши-хан // Научные чтения памяти Н. Э. Масанова. Сб. материалов науч.-практ. конф., г. Алматы, 25–26 апреля 2008 г. Алматы, 2009.
- Цыбин М. В., Газиев М. Р. Бесединский археологический комплекс // Ислам в Центрально-Европейской части России. М.; Нижний Новгород, 2009. Т. 4.
- Шакурова Ф. А. Менталитет кочевника и ислам // Этничность и конфессиональная традиция в Волго-Уральском регионе России. М., 1998.
- Шамильоглу Ю. Высокая исламская культура Золотой Орды // История татар с древнейших времен в семи томах. Т. III. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII — середина XV в. Казань, 2009.
- Шима И. Путешествие Джованни Мариньоли к монгольскому хану Тогон-Тэмуру (Сведения о монгольских улусах и Юаньской империи) // Пятый Международный конгресс монголоведов. Улаанбаатар, 1992. Т. 1.
- Шиммель А. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. М., 1999.
- Шихалиев Ш. Историография исламизации средневекового Дагестана (X–XVI вв.) // Мир ислама: История. Общество. Культура. М., 2009.
- Шихсаидов А. Р. Распространение ислама в южном Дагестане в X–XV вв. // Ученые записки Ин-та истории, языка и литературы им. Г. Цадасы Дагестанского филиала АН СССР. Махачкала, 1959. Т. VI.
- Шихсаидов А. Р. Ислам и становление дагестанской исторической традиции // Ислам и исламская культура в Дагестане. М., 2001.
- Шуджои М. Взгляд на влияние ислама в Дашт-и Кыпчаке // Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Дашт-и Кыпчака в XIII–XVIII вв. Материалы Международного круглого стола. Алматы, 2004.
- Эгель Д. Великая Яса Чингис-хана, Монгольская империя, культура и шарият // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004.
- Юдин В. П. О строительстве мавзолея Кыйата Джир-Кутлу на Сырдарье в XIV в. в связи с историей Дашт-и Кыпчака // Утемиш-хаджи. Чингис-

наме / Факсимиле, пер., транскрипция, текстол. примеч., исследование В. П. Юдина. Комментарий и указ. М. Х. Абусеитовой. Алма-Ата, 1992.

Юрченко А. Г. Историческая география политического мифа. Образ Чингисхана в мировой литературе XIII–XV вв. СПб., 2006.

Юрченко А. Г. Книга Марко Поло: записки путешественника или имперская космография. СПб., 2007.

Юрченко А. Г. Хан Узбек: между империей и исламом (структуры повседневности) // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. IX. Археология, краеведение. Ставрополь, 2009.

Юрченко А. Г. Образ хана Джанибека в Каталонском атласе 1375 г. (визуализация символов власти) // Археология Нижнего Поволжья: Проблемы, поиски, открытия. Материалы III Междунар. Нижневолжской археологич. конф. Астрахань, 18–21 октября 2010 г. Астрахань, 2010.

Юрченко А. Г. Золотая Орда на европейских картах XIV в. (Словарь символов: города) // Мир ислама: история, общество, культура: Тезисы докладов II Междунар. науч. конф. 28–30 октября 2010 г. М., 2010.

Юрченко А. Г. Каталонский атлас 1375 года: коды и символы // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 8. Золотоордынское время. Сб. науч. работ. Донецк, 2010.

Яблонский Л. Т. Типы погребального обряда на городских мусульманских некрополях Золотой Орды // Вестник МГУ. 1975. Серия IX. История. № 2.

Яблонский Л. Т. Типы погребального обряда на средневековом мусульманском некрополе Селитренного городища // Полевые исследования Ин-та этнографии АН СССР. М., 1978 (1980).

Яблонский Л. Т. Об этнической связи подбойных погребений мусульманского некрополя XIV в. Водянского городища (Волгоградской области) // Проблемы этнографии и этнической антропологии. М., 1978.

Яблонский Л. Т. Некоторые результаты исследования средневекового мусульманского некрополя Селитренного городища в 1976–1977 гг. // Полевые исследования Института этнографии. 1977. М., 1979.

Яблонский Л. Т. Мусульманский некрополь Водянского городища // Советская археология. М., 1980. № 1.

Яблонский Л. Т. Типы погребального обряда на средневековом мусульманском некрополе Селитренного городища // Полевые исследования Института этнографии. 1978. М., 1980.

Яблонский Л. Т. Монголы в городах Золотой Орды: (По материалам мусульманских некрополей) // Проблемы антропологии древнего и современного населения Советской Азии. Новосибирск, 1986.

Яворская Л. В. Некоторые аспекты исламизации Золотой Орды (к постановке проблемы) // II Межвузовская научно-практическая конференция студентов и молодых ученых Волгоградской области. Волгоград, 1995. Вып. 1.

- Яворская Л. В. Некоторые особенности исламизации кочевого населения Золотой Орды (на примере некрополей окрестностей Сарая-ал-Джедид) // Сборник трудов молодых ученых и студентов Волгоградского государственного университета. Волгоград, 1996.
- Яворская Л. В. Город в степи: некрополи округа Царевского городища как источник для реконструкции исторических процессов // Археология Нижнего Поволжья на рубеже тысячелетия. Астрахань, 2001.
- Яворская Л. В. Повозки в погребениях кочевников золотоордынского времени Нижнего Поволжья // Проблемы археологии Нижнего Поволжья: I Междунар. нижеволж. археолог. конф. г. Волгоград, 1–5 ноября 2004 г. Волгоград, 2004.
- Яминов А. Ф. Золотая Орда и башкиры: история и наследие ислама // Ватандаш = Соотечественник. Уфа, 1998. № 9 (24).
- Яровая Е. А. Геральдика генуэзского Крыма. СПб., 2010.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

Экспозиция . . . . .	7
<b>Часть 1. Две Книги: Яса и «Коран 'Усмана» . . . . .</b>	<b>13</b>
<b>Часть 2. Парадоксы источников. . . . .</b>	<b>23</b>
Глава 1. Два образа великого хана Менгу. . . . .	25
Глава 2. Буддист на троне Улуса Джучи. . . . .	30
Глава 3. Ильхан Абага — христианский государь? . . . . .	40
Глава 4. Ильханы на тронах и в переписке . . . . .	46
Глава 5. Ильхан Газан: ислам как неизбежный выбор . . . . .	64
Глава 6. Между Евангелием и Кораном . . . . .	81
Глава 7. Утопия Иоанна Хильдесхаймского. . . . .	93
Глава 8. Великая Татария — великая пустыня . . . . .	98
<b>Часть 3. Визуализация образов монгольских правителей . . . . .</b>	<b>101</b>
<b>Часть 4. Символы власти Улуса Джучи. . . . .</b>	<b>131</b>
Глава 1. Полумесяц над дворцом хана Узбека . . . . .	149
Глава 2. Женский халат с эмблемами солнца и луны (З. В, Доде) . . . . .	178
<b>Часть 5. Какой праздник отметил хан Узбек в июне 1334 г.? . . . . .</b>	<b>191</b>
§ 1. Мифологема . . . . .	193
§ 2. Война календарей? . . . . .	201
§ 3. Пайцза Узбека . . . . .	202
§ 4. Шаманы и доктрина Неба . . . . .	205
§ 5. Событие . . . . .	211

§ 6. Рассказ Ибн Баттуты . . . . .	220
§ 7. Ресурсы власти . . . . .	223
§ 8. О двоеверии . . . . .	224
§ 9. Монгольский двор и духовенство. . . . .	234
§ 10. Титулы . . . . .	240
<b>Часть 6. Хан Узбек и буддисты . . . . .</b>	<b>245</b>
Глава 1. Утемиш-хаджи. Рассказ о причине принятия ислама Узбек-ханом. . . . .	250
Глава 2. Обращение Узбека (Д. ДеВииз) . . . . .	255
Глава 3. Историзм в легенде об обращении Узбека в ислам (В. П. Костюков) . . . . .	266
Глава 4. «Ртутный князь» . . . . .	289
<b>Часть 7. Монгольские ханы на европейских картах . . . . .</b>	<b>299</b>
Глава 1. Изображение хана Узбека на морской карте Ангелино Дульцера 1339 г. . . . .	301
Глава 2. Образ хана Джанибека: загадка Каталонского атласа 1375 г. . . . .	314
Примечания . . . . .	331
Источники . . . . .	368
Избранная библиография по теме «Мировые религии и власть в истории Улуса Джучи» . . . . .	372

*Юрченко Александр Григорьевич*

**ХАН УЗБЕК:  
МЕЖДУ ИМПЕРИЕЙ И ИСЛАМОМ  
(СТРУКТУРЫ ПОВСЕДНЕВНОСТИ).  
КНИГА-КОНСПЕКТ**

**Научное издание**

Директор издательства: *Чубарь В. В.*

Главный редактор: *Трофимов В. Ю.*

Верстка: *Харитонов Л. А.*

Корректор: *Чебыкина М. В.*

Подписано в печать 11.11.2011. Формат 60 × 90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Усл. печ. л. 25. Гарнитура «Antiqua». Бумага офсетная №1.  
Печать офсетная. Тираж 1000 экз. Заказ № 168

ООО «Издательство «ЕВРАЗИЯ»  
199026, Санкт-Петербург, Средний пр-кт, д. 86, пом. 106,  
тел. (812) 320-57-74, <http://www.eurasiabooks.ru>

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в типографии ООО «ИПК „Бионт“»  
199026, Санкт-Петербург, Средний пр. В. О., д. 86.  
Тел. (812) 322-68-43.

