

И. С. Урбанаева

Человек у Байкала и мир Внутренней Азии

*ФИЛОСОФСКАЯ
РЕТРОСПЕКТИВА
СУПЕРЭТНИЧЕСКОЙ
КОЧЕВОЙ
ЦИВИЛИЗАЦИИ*



Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

И. С. Урбанаева

**ЧЕЛОВЕК У БАЙКАЛА И МИР ВНУТРЕННЕЙ АЗИИ:
ФИЛОСОФСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА СУПЕРЭТНИЧЕСКОЙ
КОЧЕВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Улан-Удэ
Издательство ИМБТ СО РАН
2025

УДК 130.2+141.33 + 294.321

ББК 63.3.+ 87.5 + 87.7

У69

Ответственный редактор:

д-р филос. наук, проф. Л. Е. Янгутов

Рецензенты:

д-р филос. наук *И. Р. Гарри*

д-р филос. наук *М. С. Уланов*

д-р филос. наук *Л. Б. Четырова*

Урбанаева И. С.

У69 Человек у Байкала и мир Внутренней Азии: философская ретроспектива суперэтнической кочевой цивилизации. – Улан-Удэ: Изд-во ИМБТ СО РАН, 2025. – 402 с.

ISBN 978-5-7925-0671-8

Первая часть монографии содержит исправленную и дополненную редакцию книги «Человек у Байкала и мир Центральной Азии» (Улан-Удэ, 1995). Философский подход автора опирается на обширную базу источников и раскрывает цивилизационную специфику, историческую преемственность, гуманитарную содержательность суперэтнического мира кочевников Внутренней Азии, органической частью которого на протяжении двух тысячелетий был Байкальский регион. Во второй части, в главе 4, анализируется философская содержательность тэнгрианства, рассматриваемого посредством кросс-культурного метода в контексте мировой эзотерики и философского мистицизма. Глава 5 посвящена презентации буддизма как одного из важнейших факторов современных межцивилизационных взаимодействий и глобальной стратегии России.

УДК 130.2+141.33 + 294.321

ББК 63.3.+ 87.5 + 87.7

Работа выполнена в рамках государственного задания (проект «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)»)

ISBN 978-5-7925-0671-8

© Урбанаева И. С., 2025

© ИМБТ СО РАН, 2025

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
(IMBTS SB RAS)

Urbanaeva Irina S.

The Baikal Region and the World of Inner Asia: A Philosophical Reflection on the History of the Superethnic Nomadic Civilisation. – Ulan-Ude: Publishing House of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, 2025. – 402 p.

The first part presents a revised edition of “The Baikal Region and the Central Asian World: A Philosophical Perspective on History”, originally published in Ulan-Ude in 1995. The author has significantly updated and expanded this work with new insights and corrections. The philosophical perspective, grounded in a comprehensive array of sources, seeks to uncover the unique characteristics and historical continuity of Inner Asian nomadic culture, to which Baikal has been intimately connected for two millennia. The study focuses on the humanitarian dimensions of the nomads’ super-ethnic history, exploring their worldviews, ecological, ethical, psychological, and political traditions, as well as their international relationships.

In the second part, chapter 4 reveals the deep philosophical content of Tengri-unity, considering it through cross-cultural analysis within the context of esoteric and philosophical, mystical traditions. Chapter 5 presents Buddhism as a significant factor in modern intercivilizational interactions and a necessary component of Russia’s evolving global strategy.

The research was carried out within the state assignment (project “Transformation of Buddhist Trends and Schools: History and Experience of Interaction with Religions and Beliefs of Russia, Central and East Asia (from the Period of Spread of Buddhism to the Present: Russia – 18th–21st Centuries; China – 2nd–21st; Tibet – 7th–21st Centuries; Mongolia – 16th–21st Centuries)”).

© Urbanaeva I. S., 2025

© Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies

of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, 2025

Оглавление

Предисловие автора.....	6
-------------------------	---

ЧАСТЬ I. ЧЕЛОВЕК У БАЙКАЛА И СУПЕРЭТНИЧЕСКИЙ МИР КОЧЕВОЙ ВНУТРЕННЕЙ АЗИИ

Введение.....	9
Глава 1. Общеазиатские параметры истории Байкальской Азии.....	18
1.1. «Азия» как историко-географический и культурно-идеологический феномен и проблема контекста понимания истории Байкальского региона.....	18
1.2. Азиатская общность: кочевой суперэтнос и Китай.....	25
1.3. «Пять цветных, четыре чужих» как формула древнеазиатской философии.....	36
1.4. Семантика «курука» и оседлость кочевого мира.....	42
1.5. Традиции этноэкоэтики и духовная основа культуры кочевой Внутренней Азии.....	50
1.6. Связь времен и народов в формировании культурной традиции Байкальской Азии.....	61
Глава 2. Историческая судьба Байкальской Азии в контексте кочевой этноэкоэтики и культурно-политической традиции Внутренней Азии.....	67
2.1. Хунны и генезис политической культуры и этики международных отношений во Внутренней Азии.....	67
2.2. Истоки тюрко-монгольского мира и кочевой суперэтнос Внутренней Азии.....	88
2.3. Нравы и этико-политическая традиция в кочевой Внутренней Азии в период после хуннов и до древних тюрок.....	95
2.4. Судьба кочевого суперэтноса в «древнетюркское время»	104
2.5. Уйгуро-тибетский этап развития кочевой Внутренней Азии.....	125
2.6. Государства чжурчжэней, киданей, тангутов и их значение в развитии традиций этико-политической жизни кочевой Внутренней Азии и в создании предпосылок монгольской эпохи.....	136
Глава 3. Монгольский мир: философия истории и этноэкоэтика.....	166
3.1. Проблема этногенеза монголов XIII в. и значение Забайкалья – земли предков Чингис-хана в экоэтике монголов.....	166
3.2. Общество, государство, личность в мире монголов XIII в.	177
3.3. Философия Чингис-хана и религиозно-нравственные основы монгольского мира.....	190
3.4. Этико-правовая культура и традиция монгольского государственно-го права.....	210
3.5. Монгольское завоевание: факты, этика, психология.....	217
3.6. «Татаро-монгольское иго» и лицо России.....	227
3.7. Судьба монгольского мира после распада Великого Монгольского Государства.....	231

ЧАСТЬ II. ТЭНГРИАНСТВО И БУДДИЗМ – ДУХОВНАЯ ОСНОВА КОЧЕВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ ВНУТРЕННЕЙ АЗИИ

Глава 4. Тэнгрианство – традиционное мировоззрение кочевников Внутренней Азии.....	247
4.1. Эзотерический ключ к философии Хүхэ Мүнхэ Тэнгэри – Вечного Синего Неба.....	247
4.2. Бурят-монгольские предания о реальности <i>урайн</i>	267
Глава 5. Буддизм – важнейший фактор межкультурного взаимодействия России с миром Внутренней Азии и глобальная стратегия RAX IN TERRA.....	295
5.1. Буддизм и исторические судьбы кочевой цивилизации Внутренней Азии.....	295
5.1.1. Предпосылки единой тибето-монгольской буддийской цивилизации.....	295
5.1.2. «Внешний» и «внутренний», «обычный» и «необычный» подходы к осмыслению истории буддийской цивилизации Тибета и монгольского мира.....	296
5.1.3. Смысл и значение буддийской концептуализации истории Тибета и монгольского мира в условиях межкультурных взаимодействий.....	297
5.2. Истоки и коннотация «национального вопроса» бурят как проблемы межкультурных взаимодействий.....	306
5.3. Относительная природа реальности на примере космологических моделей и различных типов восприятия в тибето-монгольской традиции махаянского буддизма.....	317
5.4. Буддизм – глобальная стратегия преодоления национализма и формирования человеческого всеединства.....	333
5.5. Перестройка востоковедного знания и роль буддизма как метатеории единства России, Востока и Запада.....	349
Примечания.....	362
Библиография.....	378

Предисловие автора

Эта книга состоит из двух частей. В первой части содержится новая редакция текста монографии «Человек у Байкала и мир Центральной Азии: философия истории» [Урбанаева 1995], которая является одной из наиболее цитируемых работ автора. Та монография была опубликована в трудный для страны и науки период тиражом всего в 100 экз. Спустя 30 лет старое издание кажется нам неудовлетворительным в техническом отношении, хотя материал книги, теоретико-методологический подход и идеи остаются актуальными. В новую редакцию автором внесены содержательные и технические исправления, а также дополнения и новые примечания, был использован ряд новых источников и исследований. Неизменными остались подход и центральная концепция. Подход автора опирается на методологию *единой науки*, выработанную еще в ранний период научного творчества, в 1980-е гг. [Она же 1988а]. Она была применена здесь к обширному материалу разнородных источников – исторических, археологических, филологических, фольклорных, этнографических и др. При выработке основной концепции имели большую эвристическую ценность идеи Л. Н. Гумилева о суперэтнотипе Великой Степи, а также идеи И. Бичурина и В. В. Бартольда о специфической оседлости кочевого мира – о том, что кочевники на протяжении истории в основном «сидели на своих местах». Отталкиваясь от этих ключевых идей, на примере сменявших друг друга на арене истории Внутренней Азии государств кочевников и их взаимоотношений с Китаем на протяжении двух тысячелетий автор стремился выявить фундаментальные особенности кочевой цивилизации, преемственно связывавшей эти суперэтнические государства, а также показать этическую, антропологическую, духовную содержательность истории кочевников. Важным элементом данной концепции является обоснование идеи о том, что люди, жившие вокруг Байкала, – в Байкальской Азии, – были также участниками и творцами суперэтнической цивилизации кочевников Внутренней Азии. Возможно, для характеристики типа кочевой цивилизации, частью которой, начиная хуннской эпохи, являлись обитатели Предбайкалья и Забайкалья, более корректным был бы не термин «суперэтнический», а термин «метаэтнический». Так, например, Л. Л. Абаева пишет о «монгольской метаэтнической общности» [2015: 54]. Логично было бы употребить выражения «метаэтническая общность» и «метаэтнические государства» также применительно к миру кочевников Внутренней Азии в целом, ибо государства и хунну, и сяньби, и чжурчжэней, и киданей, и древних тюрок и уйгуров, как и монголов Чингисхана, были разнородными по этническому составу и языку. Однако,

учитывая, что книга «Человек у Байкала» была написана в первой половине 1990-х гг., когда термин «метаэтнический» еще не был введен в научный оборот, в новой редакции оставлена старая терминология: «суперэтнос», «суперэтническая цивилизация», «суперэтническое государство».

Вторая часть книги содержит анализ духовных основ суперэтнической цивилизации кочевников Внутренней Азии. Это четвертая и пятая главы, посвященные соответственно тэнгрианству и буддизму. При написании главы о тэнгрианстве был использован материал, собранный автором в «добуддийский» период, т. е. до сер. 1990-х гг. Это данные мировой эзотерики, этнографические и фольклорные данные, а также собственные полевые материалы по бурятскому и монгольскому шаманизму. Пятая глава отражает некоторые, имеющие общий характер результаты буддологических исследований автора в последние два-три десятилетия. Таким образом, новая книга «Человек у Байкала и мир Внутренней Азии: философская ретроспектива суперэтнической кочевой цивилизации» дает представление о трех творческих этапах научной деятельности автора в стенах ИМБТ СО РАН, хотя и не отражает их в полной мере.

Что касается использования в названии первой части настоящей монографии понятия «Внутренняя Азия» вместо понятия «Центральная Азия», которое использовалось автором в заголовке монографии 1995 г., то дело вот в чем. «Средняя Азия» как географическое название существовало в российской науке с XIX в. и относилось к территории, охватывающей Казахстан, Кыргызстан, Узбекистан и Туркменистан. В советский период российской науки понятие «Центральная Азия» служило обозначением территории за пределами СССР, в которую включались Тувинская Народная Республика (до 1944 г.), Монголия, Внутренняя Монголия, Синьцзян и Тибет. В постсоветский период бывшие республики Средне-Азиатского региона стали именовать себя государствами Центральной Азии. И теперь это понятие – «Центральная Азия» – в политическом словоупотреблении устойчиво ассоциируется именно с ними, хотя международный термин «Central Asia» обозначает обширную территорию Азии, не имеющую выхода к морю, в т. ч. Тибет, Монголию и сопредельные с нею территории Алтая, Бурятии, Тувы и Восточного Туркестана – территории, которые являются ее восточной частью. Именно эта восточная часть в научной литературе ныне именуется «Внутренней Азией». Поскольку и в монографии 1995 г., и в настоящей монографии речь идет о суперэтнической цивилизации данного субрегиона, то в названии и тексте монографии «Центральная Азия» заменена на «Внутреннюю Азию». Встречающиеся в тексте выражения «цен-

тральноазиатский» и «Центральная Азия» следует воспринимать в той коннотации, которая относится к «Внутренней Азии».

Весьма прискорбно, что во время подготовки работы к публикации ушел из жизни ее ответственный редактор, д. филос. наук, проф. Леонид Евграфович Янгутов. Это был выдающийся синолог, один из наиболее известных российских исследователей буддийской философии, работавший с китайскими первоисточниками, превосходно знавший историю китайского буддизма и в целом китайские духовные традиции. Будучи высококвалифицированным знатоком китайской культуры, он был также искренним китаефилом. Его позиция в отношении китайского буддизма, который он считал высшей формой развития буддийской философии, расходилась с позицией автора этих строк, являющегося специалистом по тибетскому буддизму. Поэтому нередко между нами случались теоретические дискуссии. Но, несмотря на идейные разногласия, мы сотрудничали в рамках многих проектов и имели несколько публикаций в соавторстве. Некоторые теоретические расхождения не служили препятствием тому, чтобы Леонид Евграфович являлся ответственным редактором моих монографий, в т. ч. и этой. Ибо нас, как коллег-философов, объединяет наша альма-матер – философский факультет МГУ им. Ломоносова, а также основные принципы нашей научной работы как философов, исследующих духовную историю восточных цивилизаций. Прежде всего, речь идет об опоре на релевантную базу источников и соблюдении критериев научной рациональности. Вместе с тем следует подчеркнуть: тот факт, что Леонид Евграфович является ответственным редактором данной монографии, не означает, что он разделял в полной мере идеи автора.

ЧАСТЬ I. ЧЕЛОВЕК У БАЙКАЛА И СУПЕРЭТНИЧЕСКИЙ МИР КОЧЕВОЙ ВНУТРЕННЕЙ АЗИИ¹

Введение²

Автор родился на побережье Байкала, этого уникального озера, которое не перестает волновать умы и сердца многих, кто осознает его бесценность для всего человечества. Ойхони-бабаю, великому Хозяину Байкала и народу, живущему здесь, и посвящается эта книга. С начала 90-х гг. миру открыта не только западная сторона Байкала, давно ставшая местом внутреннего и международного туризма, – его восточное побережье и Бурятия стали местом встречи представителей самых разных культур. И тогда люди Запада едва ли не впервые узнали, что эта весьма своеобразная часть России населена кроме русских почти неизвестным им народом – бурятами, очень похожими на монголов. Сами же буряты, если их спросить о характере родства с монголами, скорее всего, скажут, что монголы – это монголы, а мы, мол, буряты, особый народ. Но если затем мы спросим об этнических и культурных истоках бурятского народа, то ответы получим самые противоречивые. Официальная историография не дала сколько-нибудь удовлетворительного освещения этих вопросов, лишь буддийский период истории Забайкалья – XVII–XX вв. – описан более или менее подробно. Но существует множество исследованных археологических памятников Предбайкалья и Забайкалья, представляющих почти все эпохи, начиная с самой глубокой древности. При попытках же этнической атрибуции археологических культур чаще всего получается так, что либо на их основе выстраивается историческая линия этнической истории Байкальского региона, вовсе не связанная с бурятским этногенезом, либо серия разновременных археологических памятников интерпретируется как автохтонная линия собственно бурятского этногенеза. Но и та, и другая трактовка не выглядят достаточно убедительно. А между тем вопрос о том, кто такие буряты и что такое бурятская национальная культура, продолжает оставаться открытым. Необходимость получения на него обоснованного ответа явилась главным стимулом написания работы, рукопись которой была завершена в 1991 г. и сдана в печать, но увидела свет только в 1995 г. В то время возникли определенные трудности с презентацией авторской концепции в философском дискурсе уходящего Советского Союза и нарождающейся новой России. Материал книги «Человек у Байкала и мир Центральной Азии: философия истории» [Урбанаева 1995] и его интерпретация легли в основу одноименной докторской диссертации, которая была с большим успехом защищена в 1994 г. на объединенном совете по защите докторских диссертаций по философ-

ским наукам Монгольского национального университета и Института философии и социологии Монгольской академии наук. На основе этой диссертационной работы автор получил монгольский и российский дипломы доктора философских наук. Прошло более 30 лет с тех пор, но то исследование не потеряло своей актуальности. До сих пор в гуманитарной науке, политическом мышлении и массовом сознании сохраняется проиовопоставление Запада и Востока и столкновение разных цивилизационных парадигм, как и стратегий глобализации. Вопрос об этнокультурной идентификации бурят является лишь частью более масштабной проблемы их цивилизационной идентификации и сохранении духовной идентичности в условиях глобального противостояния разных цивилизаций.

Ведущим мотивом автора при написании монографии «Человек у Байкала и мир Центральной Азии» [Урбанаева 1995] было убеждение, что проиовопоставление Востока и Запада – лишь первый шаг на пути к пониманию подлинного единства культурного пространства Земли. Другой необходимый шаг состоит в осознании многообразия и своеобразия культурных миров. В философском смысле особенное – это не только и не столько то, что разделяет, сколько то, что соединяет, заключает в себе момент общего. Именно поэтому исследователи могут способствовать установлению духовных мостов между регионами, культурами, целыми цивилизациями, открывая людям возможности расширения горизонтов локальных культурных миров. Помочь понять друг друга людям разных культурных формаций и традиций – это, прежде всего, задача философов. Поэтому автор данной монографии направил в ней свои усилия на осмысление связи культурной истории территории вокруг Байкала с Большой историей человечества. Философия истории Байкальского региона – вот исходный замысел книги, опубликованной в 1995 г.

Работа была выполнена на основе расширения традиционного предмета философских исследований и связана с отказом от применения к разнородному историко-культурному материалу некой единой мерки, выработанной в лоне западноевропейской культуры. О. М. Фрейденберг была права, когда написала: «Вся наша беда в том, что мы говорим и мыслим общими, абстрактными понятиями, которые сами по себе неверно обобщают разнородные явления («государство», «народ», «демократия» и т. д.), – обобщенно говорим и мыслим об исторических явлениях глубоко своеобразных» [1978: 111]. Чтобы избежать стереотипов западоцентристского философского мышления, для осмысления исторического, культурного, духовного материала Внутренней Азии нам пришлось учиться у историков, оставаясь философом. А опыт истори-

ков, по словам А. Я. Гуревича, позволяет констатировать, что не удастся сколько-нибудь убедительно демонстрировать зависимость духовной жизни и культуры от материальной истории общества, и в качестве выхода подводит к рассмотрению общества как системы, реальным и вместе с тем логическим центром которой является общественный человек. «Хозяйство, политика, религия, искусство, быт – все это не что иное, как различные формы поведения человека, человеческих групп. Категория поведения, вовсе выпавшая из поля зрения и историков, и истматчиков, видится мне как решающе важная» [Гуревич и др. 1988: 22].

Учитывая опыт исследования А. Я. Гуревичем европейского средневековья, имеет смысл при философско-исторической реконструкции истории мира около Байкала ориентироваться на такой способ обобщения и объяснения фактического материала, при котором вся масса данных предстанет как картина поведения общественного человека. Выявить своеобразный человеческий лик истории Байкальского региона – основная установка предлагаемой работы. Поэтому исследование носит в основном философско-антропологический и философско-этический характер. Региональная история при этом рассматривается как определенная духовно-практическая целостность, в которой фундаментальной онтологической структурой выступает отношение данной человеческой общности к миру – природе, другим человеческим группам, отдельному человеческому индивиду. Компоненты жизненного процесса, которые в социальной философии и философии истории в советский период исследователи привыкли квалифицировать как базисные и надстроечные, как детерминирующие и детермининуемые, в действительности образуют круг жизненного мира и обретают свой смысл и значение в этой взаимосвязи и взаимозависимости. Исходя из этого, было бы бессмысленно искать в жизни анализируемых общностей какую-то объектно локализуемую сферу нравственных явлений как часть рассматриваемой социокультурной реальности. Автор ориентирует свой поиск на выявление гуманитарной, этической семантики жизненного мира обитателей Байкальской Азии, раскрытие нравственно-психологической содержательности региональной истории, основываясь на полидисциплинарном подходе к концептуальной «сборке» фактического материала. В работе использованы данные географии, археологии, историографии, этнологии, лингвистики, фольклористики и др. Чтобы понять поведение человеческих групп и взаимоотношения людей данной общности в их глубинных смыслах, нужен сдвиг в исследовательской методологии. А это предполагает обращение скорее к «плану содержания», нежели к «плану выражения», говоря словами А. Я. Гуревича, – т. е. не столько к тому, что культура сама о себе говорит, сколько к непрямым свидетельствам, имплицитным оценкам и невольно выраженным взглядам и представле-

ниям. Поэтому для целей философской реконструкции региональной истории интересны даже не столько прямые, сколько косвенные источники. Как видно будет ниже, при интерпретации истории Байкальского региона оказались очень полезными китайские источники, а также мусульманские и армянские исторические документы: «История» Киракоса Гандзакеци, летописи и хроники в дореволюционном издании Патканова и современном – Галстяна, которые до сих пор историки Бурятии не рассматривают как собственную источниковедческую базу. Но, разумеется, чем полнее база данных, тем больше возможностей для адекватного понимания прошлого, без искажающего влияния современности и сложившихся исследовательских стереотипов. Поэтому автор стремился максимально полно использовать переведенные на русский язык источники по древней и средневековой монгольской истории. Это монгольские летописи XVII–XVIII вв. (три летописи «Алтан тобчи», а также «Шара Туджи», «Чиндаманийн эрикэ») и памятники более ранние: «Тайная история монголов» 1240 г. («Сокровенное сказание» в переводе С. А. Козина), «Сборник летописей» Рашид-ад-дина (XIV в.), историческое сочинение потомка Чингис-хана, хивинского хана Абуль-Гази (р. в 1605 г.) – «Родословное древо тюрков». Были использованы фрагменты «Ясы» и «Изречений» Чингис-хана, содержащиеся в трудах Рашид-ад-дина, Лубсан Данзана (XVIII в.) и других историков, а также «Беседы Чингис-хана с полководцами и сыновьями», дошедшие тоже в инкорпорированном виде, как и «Поучения Чингис-хана сыновьям», в двух вариантах. Использовались материалы «Юань-ши» – официальной истории монгольской династии Юань в Китае, – по публикации Н. Ц. Мункуева, и в его же переводе – китайско-монгольские надгробные надписи времен монгольского владычества в Китае. В исследование были вовлечены и материалы по истории Золотой Орды в издании Тизенгаузена, мусульманские источники XIII–XVII вв., материалы В. Григорьева о ханских ярлыках, «Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах» («Исторический архив»), «Мэн-да Бэй-лу» – сочинение южно-сунского посла, побывавшего у монголо-татар, «Си ю цзи» – описание путешествия на запад даосского монаха Чан Чуня, посетившего Чингис-хана, а также записки Г. Рубрука и П. Карпини, «История крестовых походов» Г. Мишо (частично опубликована в «Сибирском вестнике»), «Мэн гу ю му цзи» – китайское историческое сочинение XIX в. Из первоисточников, относящихся к феодальной эпохе в истории монгольского мира, это – помимо летописей XVII–XVIII вв. – также памятники феодального монгольского права: «Халха Джирум», «Монголо-ойратский устав 1640 г.», «Восемнадцать степных законов». Сюда же относятся документы по бурятскому обычному праву и этнографические материалы о юридических обычаях бурят. Кроме них, в работе ис-

пользованы данные «Баргузинских летописей», «Балаганского сборника», материалы Куломзинской комиссии и др. Очень важными, хотя и вторичными, источниками послужили также работы классиков востоковедения: Бичурина, Васильева, Голстунского, Банзарова, Позднеева, Жамцарано, Успенского, Покотилова, Рязановского, евразийцев (Трубецкой, Хара-Даван, Вернадский и др.), Абель-Ремюза, Д'Оссона, Бартольда, Владимирцова, а также современных историков-монголоведов – Л. А. Викторовой, Ш. Бира, Ч. Далая, Н. Иш-жамца и др.

По домонгольскому периоду, начиная с эпохи хуннов (III в. до н. э.), источниками послужили китайские династийные истории, фрагменты из которых, будучи сгруппированы в несколько сборников – по истории сюнну (хуннов) и народов группы дунху, – были опубликованы в 1968, 1974, 1984 гг. В. С. Таскиным. Это также династийные хроники государства Тан в переводе А. Г. Малявкина, китаеведные материалы в работах Н. Я. Бичурина, В. П. Васильева; «Исторические записки» Сыма Цяня, «История государства киданей» Е Лун-ли (XII в.), древнетюркские³ и древнеуйгурские тексты⁴ VII–VIII вв. с Орхона, Селенги, переведенные в 1951 и 1959 гг. С. Н. Маловым; отдельные данные из «Истории Бухары» Мухаммеда Наршахи (X в.). Большое значение для историко-культурной реконструкции имеют также исследования М. В. Воробьева по истории чжурчжэньской империи Цзинь, Е. И. Кычанова – по истории тангутского государства Си Ся, Цепона В. Д. Шакабы, Е. И. Кычанова и Л. С. Савицкого – по истории и культуре Тибета, материалы и исследования А. Г. Малявкина по истории уйгурских государств в IX–XII вв., «Исторический очерк уйгуров» А. М. Позднеева (1899 г.) и серия монографий по истории Центральной Азии Л. Н. Гумилева.

Наряду с письменными источниками очень значимую базу данных составили результаты археологических раскопок в регионе. Большое значение для автора имеют работы археолога П. Б. Коновалова, теоретические выводы которого из совокупной базы археологических данных о культуре и этногенезе в Байкальском регионе близки к некоторым идеям настоящей монографии.

Конечно, нами использовался по мере надобности лингвистический и иной материал, хотя, вероятно, специалисты могут упрекнуть в недостаточности этих данных и в целом источниковедческой базы для концепции, предложенной в настоящей работе. Конечно, если бы речь шла об историографической реконструкции, то подобные упреки были бы справедливы. Но наша работа посвящена не историографии Внутренней Азии, а философскому осмыслению ее истории, и автор, работая с историческими данными, анализирует их как философ, а не как историк.

И одной из исходных идей было предположение, что даже имеющейся на русском языке фактологии достаточно, чтобы обосновать свое философское видение истории Байкальского региона как органической части суперэтнической истории Внутренней Азии. В теоретико-методологическом отношении была новой для 90-х гг. XX в. сама установка на раскрытие «изнутри» гуманитарной аксиосемантики жизненного мира обитателей этого региона. Необычными для отечественных работ в области философии истории являются и мировоззренческие принципы данной работы. Речь идет о том, что с появлением научных направлений, таких как нелинейная термодинамика, синергетика и др. [Пригожин, Стенгерс 1986] у обществоведов появилась возможность отказаться от привычки мыслить в терминах линейной причинности, поступательности и прогресса. Если мыслить в новой парадигме, то еще предстоит восстановить открытый характер мировой истории и признать ее «фундаментальную неопределенность» [Там же: 271]. Гуманитариям стоит обратить внимание на методологический смысл II начала неравновесной термодинамики для описания эволюции систем и в связи с этим на то, что начальные условия и динамика системы больше не выглядят независимыми параметрами. Следовательно, знание особенностей культурно- и этногенеза в конкретном регионе оказывается принципиально важным для понимания исторических процессов как нелинейных процессов «на среде» региона. Вместо привычного линейного историографического схематизма, в конструкции которого многие «упрямые факты» не желали укладываться (чего стоили одни дискуссии о так называемом азиатском способе производства!), историк, антрополог и вообще любой гуманитарий имеет возможность за счет «расширения» сознания подойти к восприятию всемирной истории во всем разбросе ее региональной и национальной специфики как нелинейных процессов, происходящих на конкретной природной и культурной среде определенного региона.

Средовая обусловленность мировой истории – это принципиальное обстоятельство, которое до сих пор почти не учитывалось в историографических и философско-исторических работах. Едва ли не исключением были исследования С. М. Соловьева, объяснявшие особенности российской истории в зависимости от специфики природно-географической среды и характера адаптации к ней народа. Сегодня уже никого не могут шокировать работы, в которых социальное и культурное берутся в их «вписанности» в природное как процессы «на среде». И автор настоящей монографии исходит из средового контекста истории Байкальского региона, причем имея в виду не только природно-географическую, но и социокультурную среду; исследование ориенти-

руется при этом на получение более широкого среза общественных отношений, чем при сутубой сосредоточенности на экономических отношениях и «вторичных» от них – идеологических, «надстроечных». А поскольку в отечественном обществоведении конца XX в. еще отсутствовал понятийный аппарат, «способный помочь двигаться в лабиринтах связей внешнеэкономического, личностного характера, анализировать отношения власти, влияния, нормативного и ценностного контроля, морально-этического регулирования и т. п.» [Седов 1987: 53], автору пришлось действовать самостоятельно. При написании текста монографии «Человек у Байкала и мир Центральной Азии» [Урбанаева 1995] мы намеренно не обращались к существовавшим в то время публикациям по нomaдизму, в которых история кочевых империй объяснялась с марксистских позиций. Также для нас не имели теоретико-методологического значения и те немарксистские работы, в которых признавалось доминирующее значение способа производства для характеристики кочевых обществ, где почти полностью игнорировались их цивилизационные характеристики в аспекте духовности и культуры. Поэтому предлагаемая вниманию читателей философская реконструкция, возможно, не свободна от некоторых «перекосов», но это была первая попытка воссоздания «средовой» культурной целостности и специфики мира бурят-монголов и их предков, обусловленной тэнгрианской системой ценностей, особенностями отношения кочевых обществ к миру, спецификой личности и межличностных связей степняков, способами функционирования их общественной системы. Конечно, при разработке этой концепции не «работали» ни теория общественно-экономических формаций, ни старые ориенталистские представления о цивилизационной «отсталости» кочевников. Здесь следует отметить, что работы постмарксистских нomaдологов, таких как академик Н. Н. Крадин, во время нашей работы над монографией 1995 г. еще не были опубликованы. Основные работы Н. Н. Крадина по нomaдизму («Империя хунну», «Кочевники Евразии», «Империя Чингис-хана», «Кочевники и всемирная история», «Происхождение неравенства, цивилизации и государства») были изданы много позже.

Для разработки концепции «Человек у Байкала и мир Центральной Азии» большое значение имели исследования по проблемам национальной картины мира [Гачев 1988; Шейман 1976], философии языка, психолингвистики и этнопсихолингвистики, а также кросскультурные исследования, которые возникли в 30-х гг. XX в. Последние, будучи первоначально посвящены проблемам формирования психики в условиях разных культур, продолжают оставаться сегодня актуальными, совершенствуясь по методологии и предмету (работы Клайнберга, М. Мид, К. Леви-Стросса, Клухона, Херсковитца, Кэмпбелла, М. Коул, Берри и

др.). Что значил опыт этих исследований для автора? Прежде всего, нами было осознано, что мировоззрение кочевых народов, их «национальные образы мира» имеют специфику по сравнению с мировосприятием земледельцев и что для воссоздания «национального образа мира» необходимо брать целостность национальной жизни [Гачев 1988: 61]. Специфика национальных форм мировосприятия обнаруживается и в лексико-семантическом материале языка, и в грамматике, и в речевом мышлении, и в сквозных символах фольклора и т. д. Дело в том, что все эти проявления национальной специфики культуры коренятся в социальной онтологии и ценностных основах культуры, которые, в свою очередь, обусловлены естественно-природными и общественно-историческими особенностями жизни данного этноса. В связи с этим на первый план выступают такие фундаментальные онтологические структуры, как отношение человека к природе и другим людям. Экология и этика в равной степени выступают объясняющими принципами в понимании специфики национальной традиции как мировоззрения и образа жизни.

Другой важный урок, извлеченный из этих работ, заключается в том, что изучение национального и методами специальных наук, и средствами философии языка выводит в поисках его корней на наднациональный уровень регионального материала. Характеристики «национальных образов мира», приводимые Г. Д. Гачевым на киргизском, болгарском русском материале, в действительности относятся не столько к собственно национальной, сколько к «регионально-исторической картине мира» [Шейман 1976: 85]. Существенно, что этно-эидемы, или сквозные образы, значимые для конструирования национальных картин мира, имеют не столько локальный, сколько региональный характер. Это значит, что если пытаться понять «изнутри» человеческую содержательность истории Трансбайкалии и особенности национальной культуры ее аборигенов, то исследование должно осуществляться не на локальном материале данной территории, а в контексте и на материале истории того региона, органической частью которого исторически выступала Трансбайкалия. В этом выводе нас укрепляет основная идея современных кросскультурных исследований: нельзя исследовать культурные изменения, не выходя за границы данной культуры. Таким образом, учитывая опыт культурологических исследований, историю Прибайкалья и Забайкалья мы интерпретируем на значительно более широком материале, нежели тот, который отражает событийную историю только этих территорий.

Что касается авторской установки на понимание «изнутри» изучаемого общества, то в отечественной литературе уже зафиксирован опыт подобного рода исследований: это работы в области истории русской

общины и народной культуры, крестьянской этики [Бернштам 1988; Громыко 1989]. Думается, ориентация исследователей на такое понимание, а не только на объяснение, не противоречит интересам объективной науки.

Раскрыть гуманитарную аксиосемантику истории Байкальского региона как части более глобального культурного региона, рассматриваемого в контексте универсальных человеческих ценностей и глобальных связей международного общения, которые определяли культурный прогресс во всемирной истории – так была сформулирована сверхзадача работы в результате знакомства с письменными источниками, фольклорными текстами, археологическими данными Прибайкалья, Забайкалья, Великой Степи. Их богатство и разнообразие потребовали содержательной интерпретации прошлого с учетом суперэтнического контекста культурного контекста развития региона и направленности временной стрелы истории региона к современным бурятам, его аборигенам. Нашей целью не были ни поиск этнокультурных корней бурят, ни описание их этногенеза, как не входило в наши задачи и освещение этногенеза народов, которые выступали в разные исторические периоды лидерами кочевого суперэтноса Внутренней Азии. Главная цель заключалась в понимании того, что объединяло жизненные миры сменявших друг друга пассионарных кочевников в суперэтническую цивилизацию, которая имела свои устойчивые специфические характеристики, обеспечивавшие кочевым народам на протяжении двух тысячелетий сосуществовать и взаимодействовать на равных с Другим миром соседнего Китая.

Глава 1. Общеазиатские параметры истории Байкальской Азии

1.1. «Азия» как историко-географический и культурно-идеологический феномен и проблема контекста понимания истории Байкальского региона

Прежде всего следует определить, что такое регион и какой регион берется автором в качестве объекта философско-исторического исследования. Исследователями событийной истории, а также историками культуры понятие «регион» не сводится к чисто географическому содержанию: это категория исторической и историко-культурной типологии, содержание которой – не пространство как таковое, а общества, исторически олицетворяющее это пространство [Барг, Черняк 1975]. Понятие «регион» имеет методологическое значение для философско-исторических исследований, поскольку в докапиталистическую эпоху всемирно-исторический процесс осуществлялся преимущественно как регионально-исторический. Регион – это форма структурирования пространственно-временного континуума всемирной истории.

Географический регион около Байкала (Предбайкалье и Забайкалье) как историческое месторазвитие представляет собой относительно самостоятельную единицу историко-культурной типологии. В этом смысле мы можем говорить о Байкальском регионе, или Байкальской Азии, как особой структурной единице пространственно-временного континуума всемирной истории. Иначе говоря, вводя понятие «история Байкальского региона/Байкальской Азии», очень важно иметь в виду связь региональной истории с всемирной историей – глобальный исторический контекст локальных событий и процессов. Определенность глобального контекста вносит определенность и в содержание понятия «история Байкальского региона/Байкальской Азии».

Территория около Байкала является исторической территорией, на которой человеческие общности с древности вступали между собой и с соседями в экономические, политические, культурные, нравственно-психологические отношения. Здесь были выработаны особые отношения с окружающей средой и соответствующие представления о природе, обществе и человеке, служившие регуляциям и упорядочению человеческой жизнедеятельности в данной природной среде. Характер цивилизационного контекста Трансбайкалии имеет принципиальное значение для понимания исторических процессов региона как процессов «на среде», говоря языком Пригожина и Стенгерс. Этим объясняется, почему исходная временная граница отбираемого для анализа материала устанавливается не на уровне палеолита, когда возникает общество у Байка-

ла, а на уровне начала письменной истории региона: история дискретна, а фиксированный в письменности отрезок ее можно рассматривать как «квант» исторического времени.

Территория, окружающая Байкал, в географическом отношении представляет собой мозаичный ландшафт: есть горные хребты и соседние с озером Байкал горные котловины, лесостепь и степь. Здесь издавна встречались культуры «лесных» и «степных» народов. Некоторые исследователи считают, что имеет смысл единую область долины Ангара и Лены и территорию, окружающую Байкал, обозначать термином Байкальская Сибирь», встречающимся в литературе. Однако большая часть Забайкалья вместе с Монголией, Внутренней Монголией, Таримской и Джунгарской впадинами и Южным Алтаем образует единый географический и историко-культурный регион, называемый Внутренней Азией.

Правомерность объединения Предбайкалья и Забайкалья в единый регион не вызывает особых сомнений, тем более что Байкал не только разъединял, но и соединял их, он был центром духовного притяжения. Предбайкалье традиционно служило своеобразной «Запорожской сечью» для обитателей Забайкалья и сопредельных территорий Внутренней Азии. Пространственно-временной континуум вокруг Байкала, включая Предбайкалье, Западное Забайкалье и Восточное Забайкалье, органически входил в древности в мир Сибирско-Центрально-Азиатского региона, был частью культурного единства скифо-сибирских племен, существовавшего на огромной территории от Причерноморья и Передней Азии до Хингана и Ордоса [Коновалов 1985: 46–47]. Этот единый мир был, тем не менее, дифференцирован на несколько историко-этнографических областей. Будучи одним из этих областей, мир вокруг Байкала взаимодействовал с несколькими другими: южно-сибирские и внутреннеазиатские (центральноазиатские) направления контактов явились наиболее существенными в исторической судьбе региона, и, в конце концов, – в средневековье – внутреннеазиатская детерминанта была осознана в качестве превалирующей. Но остается вопрос: какой контекст – Сибири или Внутренней Азии – обусловил историко-культурную определенность Байкальского региона? Это вопрос не надуманный, если учесть, что воссоздание этнокультурной и духовной содержательности истории региона может помочь распутать клубок версий, связанных с происхождением бурятского народа и пониманием истоков бурятской национальной культуры и национального менталитета.

Итак, какой глобальный исторический контекст – сибирских или внутреннеазиатских связей – определил «лицо» региона? Очень важно правильно определить ту цивилизацию-суперэтнос, в контексте истории которой разворачивалась история людей у Байкала. Это вопрос о грани-

цах историко-географических феноменов, который, как показано Л. Н. Гумилевым, остается открытым, пока история региона описывается традиционными способами – с выявлением хода событий и уточнением мелких деталей [1989а: 11]. Дело в том, что вопрос этот выходит за рамки историко-географического подхода. Он предполагает не описание, но понимание истории в ее естественной детерминации – как процессов биосферы и социосферы. Только на уровне понимания и можно определить, Байкальская Сибирь или Байкальская Азия – тот объект, о котором пойдет речь в настоящей работе. Используемый здесь термин – Байкальская Азия – был предложен на международной конференции «Человек у Байкала и среда его обитания» (1990 г.) группой археологов: Н. А. Савельевым, О. И. Горюновой, Л. В. Лбовой [Человек у Байкала и среда его обитания 1991].

Прежде чем определить историко-географический и культурный контекст исследования – «Байкальская Сибирь» или «Байкальская Азия», необходимо ответить на вопрос, на каком основании правомерно рассматривать историю Байкальского региона как историю особого культурного мира, а не просто как историю народов, живших «между культурными регионами» – Ближнего Востока, Китая, Индии?

Кроме восходящей к глубокой древности автохтонной культурной традиции, представленной археологическими культурами разных периодов, в пользу такого «контекстуального», или «средового», подхода свидетельствует то, что каждая культурная⁵ традиция не была создана какими-то отдельными народами, великими и знаменитыми или малыми и неизвестными. Она сложилась под влиянием международных контактов и отношений. Фактор общения народов имел принципиальное значение в формировании локальных и региональных культурных традиций. Именно поэтому культурную историю Дальнего Востока (Китай, Кореи, Японии, Индии), равно как и историю Древней Греции и Древнего Рима, не понять вне связей с Передней Азией.

Археологический материал Предбайкалья и Забайкалья свидетельствует о существовании еще в древности торговых связей региона с передне- и среднеазиатскими центрами и Китаем [Давыдова 1985: 86; Грач 1980а]. Древние тюрки, мир которых имел непосредственное отношение к истории Байкальского региона, приняли алфавиты переднеазиатского происхождения в VII–VIII вв., а монголы, чья история в классическом периоде также была прямо связана с этим регионом, – в XIII в. Для истории Байкальского региона фактор общения людей в масштабе всей Азии имел конституирующее значение. Учитывая историческую преемственность культурных традиций, подтверждаемую археологическим материалом, а также экосистемное единство рассматриваемого региона, можно утверждать, что исторические процессы, происходившие «на

среде» Байкальского региона, не могли не иметь средово обусловленных особенностей, и поэтому должны быть объяснены и поняты как своеобразный целостный мир, составлявший органическую часть более широкой исторической реальности. Из двух понятий – «Байкальская Азия» и «Байкальская Сибирь» – именно первое отражает глобальный исторический контекст, который задает адекватный масштаб философско-исторического подхода к региональному материалу мира около Байкала. Почему это так? Во-первых, за последние тысячу с лишним лет внутреннеазиатские связи Предбайкалья и Забайкалья были наиболее существенными в их исторической судьбе. Во-вторых, можно выделить общеазиатские параметры в истории околбайкальского мира. В-третьих, Южная Сибирь, с которой Байкальский регион имел самые тесные международные связи и общение, влиявшие на формирование «лица» региона, рассматривается в историко-географическом отношении как северная периферия Внутренней (Центральной) Азии [Савинов 1978: 128].

В физико-географическом отношении, конечно, нельзя отрицать существования сибирско-центрально-азиатской границы [Михайлов 1961]. Но хребет Танну-Ола, который проходит вдоль южных границ Тувы является великим водоразделом между бассейнами Ледовитого океана и Индийского океана и, следовательно, Сибири и Внутренней Азии, будучи легко проходимым, не играл роли этноразделительного барьера. Правда, иной была роль Саянского хребта, выступавшего разделительной зоной распределения разных этносов и ареалов археологических культур [Грач 1980а]. Но в первом приближении, в аспекте общеазиатских характеристик региональных процессов в Байкальской Азии, этим обстоятельством до известной степени можно пренебречь.

Итак, понятие «Байкальская Азия», связанное с уже вполне определенным, внутреннеазиатским (центральноазиатским) контекстом философско-исторического анализа, содержательно можно раскрыть постепенно – путем восхождения от абстрактного к конкретному. Вначале логично обратиться к общеазиатским параметрам истории Байкальской Азии. Но прежде чем выяснить, в чем они выражались, имеет смысл дать характеристику Азии как историко-географического и культурно-идеологического феномена. Самый короткий путь здесь – через анализ отношения «Европа – Азия» и дихотомии «Запад – Восток».

Противопоставление Европы – Азии и Запада – Востоку восходит к античным (древнегреческим и древнекитайским) оппозициям «мы – они», «цивилизация – варвары», выражающим социально-психологические моменты становления культурного и этнического самосознания. Но любопытно, что уже в античности содержание названных оппозиций характеризовалось неким идеологическим инвариантом, который

был присущ таким далеким друг от друга в пространстве земледельческим обществам как древнегреческое и древнекитайское. Этот инвариант есть не что иное, как эгоцентрическая (этноцентрическая) модель мира со специфической аксиосемантикой, в соответствии с которой лишь собственная этнокультурная реальность и соответствующая ценностная предметность мыслятся как истинно «культурные» и соответствующие понятиям «человек» и «человеческий образ жизни».

Обращает на себя внимание то, что и древние греки и древние китайцы представление о «цивилизации» в ее отличии от «варварства» связывали, прежде всего, с наличием моральных норм, а также с особым климатом, пригодным для развития культуры, имея при этом в виду собственную, земледельческую, культуру. Так, например, отношение древнекитайских хуся к их северным соседям – «северным варварам», как они называли кочевников, обитавших к северу от Великой Китайской равнины, – было типичным для земледельческих этносов. Они смотрели на «варваров» как на людей, живущих на непригодных для цивилизации землях и угнетенных суровым климатом, не соблюдающих моральные нормы и потому имеющих больше «животных» черт, чем «человеческих» [Гончаров 1986: 7]. Подобный критерий различения «цивилизации» и «варварства» на основе климата и морали был распространен и у других земледельческих народов – персов, индийцев, римлян, евреев, арабов. В. В. Бартольд⁶, исследуя происхождение понятия о Востоке как особом мире, противопоставленном Западу, заметил, что древние греки прямо связывали способность народов к культурному развитию с климатом. И именно поэтому эллинам как жителям страны, где климатические условия были наиболее благоприятными, как они сами полагали, Аристотель отводил особую роль в «мировом порядке». Термином «Европа», введенным Геродотом, древние греки обозначали территории севернее Африки и Азии на всем их протяжении. Парадоксально, но Сибирь, если бы она была известна грекам, была бы причислена к Европе. Ведь для них «существовала только противоположность между жарким, культурным Югом и холодным, населенным воинственными варварами Севером» [1966б: 143]. В историко-географическом сознании греков Европа выступала, следовательно, как варварский суровый Север, Азия – как культурный, но изнеженный Юг. А их родина мыслилась свободной от климатических крайностей Севера и Юга, как область подлинной культуры и культурного центра человечества.

Смещение историко-географических смыслов оппозиции «Европа – Азия» и формирование оппозиции «Запад – Восток» произошло в римский период. Под влиянием завоеванных Александром Македонским Передней Азии и Египта сложился эллинистический культурный мир,

в котором, несмотря на то что влияние Азии на греков было, пожалуй, сильнее, чем обратное влияние, роль культурных вождей оставалась за эллинами. И в круг этого греко-римского мира, подчинившись влиянию Рима, вошла Европа, уже как часть света, расположенная не к северу, а к западу от Азии [Бартольд 1966б: 144]. Тем самым мнение Аристотеля о неспособности европейских народов к культурному развитию оказалось опровергнутым. Но не было опровергнуто само представление о фундаментальной связи культуры и климата. Уже во времена Страбона (I в. н. э.) физико-географические и климатические условия Европы представлялись носителям античной культурной традиции благоприятными для развития культуры, хотя, конечно, не могли в глазах жителей Италии сравниться с преимуществами географического положения последней – положения, «будто бы предопределяющего мировую роль Рима» [Там же].

Культурно-идеологическое различие Европы и Азии как Запада и Востока появилось, таким образом, в рамках эллинистической традиции, в представлениях греко-римского мира о «мировом порядке». В своем историко-географическом содержании понятие «Восток», по замечанию академика В. В. Бартольда, возникло, будучи обозначением оставшихся вне власти Рима областей парфянского государства, в превосходстве над которыми Рим не сомневался. И, казалось бы, греко-римский мир имел некоторые идеологические основания для чувства превосходства над этим соседствующим с ним Востоком благодаря греческой философии, науке, искусству, римскому праву, технике, военному делу. Но если сравнить европейскую античность, в частности, древнегреческую философию, с древнекитайской культурой и философией, нельзя не обнаружить, несмотря на своеобразие каждой из них, принципиальное тождество их логического развития по ряду существенных параметров [Урбанаева 1988а, б]. Но все же совпадения и различия европейской и дальневосточной культур были не актуальными в реальном общении древнего Запада с древним Востоком: жизненно значимым для Европы долгое время оставалось соперничество ее с близким Востоком. Роль Ближнего Востока в глобальном международном общении была особой, посреднической. И когда усилившийся при Сасанидах Иран захватил в свои руки пути торговли с Дальним Востоком, культурное первенство закономерно перешло от Европы к Передней Азии (Ближнему Востоку). В связи с этим в средние века Европа не противопоставлялась Азии, а история Передней Азии и Европы рассматривалась как одно целое.

Средний Восток и Китай в экономическом отношении вплоть до XVI в. были более развиты, чем Европа [Вернадский 1934: 16]. До этого времени и китайская наука не уступала науке европейской [Нидам 1966:

149–150]. До тех пор, пока явственно не обнаружилось превосходство капиталистического развития Европы над не-Европой, пока «европоцентризм» буржуазного развития не стал объективным фактом истории, глобальное различие Европы и Азии продолжало оставаться относительным и несущественным. Религиозное отчуждение Европы от нехристианского Востока до буржуазной эпохи все-таки не принимало характера глобального противопоставления Запада и Востока, как это случилось впоследствии. Последнее произошло не ранее XIX в., когда факт экономического «европоцентризма» оброс социально-психологическим комплексом превосходства «западного» человека над «восточным». Развившийся на этой основе культурный и интеллектуальный империализм Запада продолжает свое стремление к мировому доминированию до сих пор.

Таким образом, в истории европейского самосознания соотношение Европы и Азии из первоначального противопоставления культуры варварству на основе критериев морали и экологии, в условиях оформления региональной европейской общности на почве греко-римской культурной традиции, христианской религии и, в конечном счете, – экономического превосходства и социально-психологического комплекса превосходства – превратилось в глобальную оппозицию «Запад – Восток». Основными параметрами осознания единства Европы как региональной общности стали ее физико-географические и климатические преимущества, а также ведущая роль Европы в мировом общении. При этом только наличие этой особой роли в международном общении и позволило географическим преимуществам проявиться в культурном и экономическом развитии.

Как уже отмечалось выше, способы осуществления внешних связей и осознания региональной общности существенно различались для земледельческих и кочевых обществ. Древнекитайская модель мира и соответствующий способ формирования внешних связей, в т. ч. международных отношений, были похожи в принципе на представления о «мировом порядке», выработанные земледельческими цивилизациями в других регионах планеты – египетской, месопотамской, центральноамериканской (см.: [Гончаров 1986: 7]). Все эти общества обладали потенциалом, позволявшим им формировать свои связи с внешним миром самым естественным для них способом – по образцу своего внутреннего устройства. Даннические отношения с Китаем «северных варваров» и были ничем иным, как переносом «внутренней» модели социальных отношений во вне. Следует заметить, что это не было особенностью неевропейских обществ. Возможно, это черта, вообще присущая бытию земледельческих обществ. По крайней мере, в древнем Риме, где отношения «клиенты» пронизывали все общество, они одновременно являлись моделью для построения «мирового порядка» [Там же]. Да и

древние греки, как известно, формировали внешний мир – космос – по модели древнегреческого полиса [Лосев 1979: 377; Рожанский 1972: 172].

В присущей земледельческим обществам эгоцентрической модели мира внешние – политические и межэтнические – связи строились с применением двойных стандартов: одни в общении с «культурными» народами, другие – в отношениях с «варварами». Это имело место как в Греции и Риме, так и в Китае. Но если европейская региональная общность сложилась из системы относительно однородных обществ земледельцев, – роль кочевников в Европе не была столь фундаментальной; и для европейского самосознания противоречие между земледельцами и кочевниками не было противоречием внутри этой цивилизации, – то в Азии дело обстоит иначе. И для становления азиатской общности как историко-географической и культурно-идеологической реальности, и для субъективного отражения данной общности, для формирования азиатского самосознания экологическое и этическое различие кочевого мира и земледельческой цивилизации имело принципиальное значение. Азиатское региональное единство изначально являлось внутренне противоречивым и складывалось в известной степени вопреки тому, как эти противоречия осознавались этнокультурными субъектами. Огромное и вместе с тем неоднозначное влияние на историю Азии оказал Китай. Древнекитайское сознание структурировало пространство, исходя из идеи его иерархической неравноценности. Отсюда идеология «периферийного варварства» и экспансионистская тенденция Китая к «мироустроению» всего окружающего пространства. Эти моменты нельзя не учитывать, раскрывая объективное значение Китая в общеазиатской истории и формировании специфики Азии как историко-географического и культурно-идеологического феномена.

Очень важно также понимать, что специфику Азии не понять, рассматривая отдельно культурные миры Ближнего и Дальнего Востока, а кочевые общества Великой степи – изолированно от истории земледельческих обществ. Поэтому и история Байкальской Азии, глобальный исторический контекст которой создавался процессами Внутренней Азии, должна быть осмыслена путем восхождения от абстрактного к конкретному: от важнейших параметров общеазиатской реальности и взаимоотношений кочевого мира с земледельческими центрами к отношениям кочевников к оседлости и особенностям их отношения к миру.

1.2. Азиатская общность: кочевой суперэтнос и Китай

Традиции взаимоотношений с окружающим миром, нормы международных отношений и этнопсихологические моменты сильно различались у кочевников и китайцев. Со стороны Китая с древности просле-

живается тенденция, исключавшая равноправные, договорные взаимоотношения со степными соседями как с суверенной стороной. Даже когда китайские правители были вынуждены считаться с мощными кочевыми государствами Великой степи и адаптировать свою доктрину мироустройства к фактически равноправным отношениям со степными государствами в форме династических браков, они не принимали саму идею равноправия кочевников с китайцами. Бывали случаи, когда они отправляли кочевникам фальшивых принцесс. На протяжении двух последних тысячелетий отношение Китая к «северным варварам», в т. ч. к жителям территорий около Байкала, было неоднозначным, хотя стремление к изоляции от степных обществ отчетливо обнаруживается уже в эпоху Чжаньго, «Враждующих царств» (V–III вв. до н. э.), когда сооружались защитные валы (см.: [Грач 1980а: 94]).

Иной была традиция взаимоотношений с окружающим миром у кочевых народов, обитавших на территории современной Тувы, Забайкалья, Монголии. Суперэтнос, создавший первую кочевую государственность в истории Внутренней Азии, – хунны⁷, был чужд идеологии периферийного варварства, в отличие от европейцев и китайцев. И это не потому, что объективно хунны были менее развиты, чем европейцы или китайцы. Как раз наоборот, последним хуннам – тюркам-шато в состоянии обскурации еще удавалось совершать подвиги, и они вошли в гомеостаз как реликт – так называемые «белые татары». Подобное не удавалось древним грекам и римлянам [Гумилев 1989б: 386].

Свойственный кочевому суперэтносу способ формирования внешних сношений был связан с определенной этикой, в основе которой лежал принцип отношения к другим народам как к равноправным, независимо от их этнокультурного облика. Не имперская идеология неполноценности периферии, а традиция равноправных договорных отношений между народами характеризует особенности глобальной международной стратегии кочевников. И это было связано с аксиосемантикой жизненного мира хуннов, сяньби, табгачей, тюркютов, уйгуров, монголов, среда обитания которых включала территории у Байкала. Эти народы составляли суперэтническую целостность, взаимодействовавшую в разнообразных формах, но на равных с другими суперэтнотами – Ираном с Тураном, Халифатом, арабо-персидским суперэтнотом, Византией (греко-армянско-славянской целостностью), романо-германской Западной Европой, Тибетом (с Непалом и Тангутом), Китаем [Там же: 378, 386].

Если с Китаем отношения северных кочевников с самого начала складывались очень непросто, что свидетельствует о глубоких различиях в этнопсихологии и нравах, то с индоиранским миром отношения обитателей Великой степи складывались более гармонично и начались раньше, чем с Китаем. Судя по археологическим культурам, кочевая

Азия имела еще в скифское время (VIII–III вв. до н. э.) связи с Индией и Передней Азией: основные направления культурных связей алды-бельцев и саглынцеv на территории Тувы были юго-западными – с очень отдаленными от центра Азии районами древних цивилизаций. О причастности к индоиранскому миру свидетельствуют и верования тюрко-монгольских народов, в частности, солярный культ, представленный петроглифами, храмами солнца, обрядами и дошедшими до нас мифами с их зороастрийской подосновой, а также семантика их орнамента. Предметы китайского импорта обильно представлены в более поздних погребениях кочевников – в хуннское и древнетюркское время [Грач 1980а: 65, 75, 94]. А. Д. Грач считал возможным писать об «исконной принадлежности» алды-бельцев и саглынцеv к «древнеиранской степной ойкумене» [Там же: 95]. Он утверждал, что относящиеся к скифскому времени археологические культуры Тувы, Монголии, Забайкалья (так называемых «плиточников»), Алтая, Казахстана, Среднего Енисея и более западных территорий представляют собой «группы памятников, оставленных людьми, составляющими союзы родственных племен» [Там же: 96]. Эти данные позволяют уже применительно к скифскому времени говорить об определенном единстве Евразии, если под этим иметь в виду географический мир, обнимающий собой Восточную Европу и Северную Азию [Вернадский 1927: 7; 1934: 5] – Великий пояс степей по Гумилеву. Единство Великого пояса степей Евразии подчеркивал в 50-е гг. также С. В. Киселев [1951].

Евразийское единство в той или иной степени сохраняется также в хуннский и древнетюркский период – в экономике, материальной культуре, социальной организации. Однако начавшееся с хуннского времени участие Китая в центральноазиатских судьбах, ставшее весьма существенным в тюрко-монгольский период, обусловило то, что не евразийское единство, а взаимодействие кочевого суперэтноса с Китаем стало определяющим факторов в формировании содержательной специфики истории кочевников Внутренней Азии.

Взаимодействие кочевого мира с земледельческим Китаем имело наиболее существенное значение в становлении единой азиатской истории благодаря фактору общения народов. Большое значение для международных отношений имел караванный путь из Китая в Хорезм (Туркестан), а оттуда к Средиземноморью и низменностям Волги и Дона, к Каспийскому и Черному морям, затем – вверх по Волге и до Балтийского моря [Вернадский 1934: 15]. Вопрос о торговле кочевников с Китаем – это часть более общей проблемы взаимодействия кочевых и оседлых цивилизаций. Хотя по письменным источникам о наличии системы меновой торговли между китайцами и кочевниками можно говорить, начиная с III в. до н. э., в легализованной форме меновую торговлю с кочевниками китайские власти организовали лишь в 154 г. н. э. [Златкин 1974: 141].

Меновая торговля и вообще система равноправных договорных отношений между степными государствами и Китаем были заложены благодаря инициативе и усилиям хуннов. Правда, торговые связи Китая через посредников доходили до Байкала и берегов Ангары еще в период династии Шан, сменившей легендарную династию Ся в 1764 г. до н. э. [Гумилев 1960: 12]. О значительном развитии торговли между Востоком и Западом в первые века н. э. свидетельствуют находки в Монголии (могильник Ноин-Ула). А систематическая меновая торговля и договорные отношения кочевых обществ с Китаем, начавшись с хуннских договоров «о мире и родстве», явились результатом многовековой борьбы за равноправие, которую северные кочевники вели с Китаем. Договорные отношения были вынужденным ходом правителей «Срединного государства», благодаря которому имперская идеология «периферийного варварства» адаптировалась к фактически необходимым для обеих взаимодействовавших сторон отношениям соседства и обмена. О том, насколько эти отношения и прежде всего торговля были действительно необходимы для кочевников и китайцев, в литературе существуют разные мнения. Так, И. Я. Златкин считал, что «для Китая торговля была скорее политическим, а не экономическим вопросом, а для скотоводов Монголии имела значение главного фактора экономической стабильности и прогрессивного развития» [1974: 141–142]. И якобы по этой причине при нежелании китайских властей поддерживать рынки и торговлю скотоводы прибегали к силе, совершая набеги и вынуждая, в конце концов, китайцев к открытию рынков. Но в монгольской историографии существует иной взгляд на отношения монголов с китайцами. Например, это позиция известного монгольского ученого XVIII в. Гуна Гомбоджаба⁸. В сочинении «История буддизма в Китае» (*rGya-nag chos-'byung*) он доказывает свою точку зрения на примере отношений Китая с дреннемонгольскими племенами *хор* и *сог* (*хор-сог*), первое упоминание о которых обнаружено им в период правления в Китае Цин Шихуанди (246–208 гг. до н. э.). Это основатель династии Цинь и первого централизованного китайского государства. Он прогнал кочевников на север и воздвиг на границе с ними Великую Китайскую стену. Именно Китаю было выгодно грабить своих северных соседей [Успенский 1984: 251]. По приводимым Гомбоджабом данным, «варварство» кочевников времен ханьского императора У-ди⁹ было сильно преувеличено в китайских источниках. Так, он приводит сведения, что в северном походе китайский император взял богатую добычу. Среди захваченных вещей оказалась, в частности, большая золотая статуя Будды, из чего Гомбоджаб сделал вывод, что монголы раньше китайцев познакомились с буддизмом. В контексте работы Гомбоджаба едва ли не впервые в ми-

ровой историографии прозвучала мысль о том, что обмен между кочевниками и китайцами был более выгодным для китайцев, а не наоборот. Эта мысль разделяется немногими. Гораздо более распространено представление, что торговля между кочевниками и оседлыми народами была более выгодна кочевникам. Так, В. В. Бартольд считал, что везде, где кочевники вступали во взаимодействие с оседлыми народами, первые больше нуждались в товарах вторых, преимущественно в тканях, чем наоборот. И Китайская стена, отмечает он, это не самое древнее сооружение – уже в начале III в. до н. э. были построены длинные стены для ограждения от кочевников Мервского оазиса¹⁰ [1968б: 197].

Необходимо учесть, что кочевники и китайцы были, в известной степени, обречены на взаимодействие уже наличием с древности подвижной общей границы, связанной с природным ритмом пульсирования Степи, с периодами ее увлажнения или опустынивания; их многостороннее общение было объективной закономерностью, детерминированной самой природой. И даже если верно, что большая заинтересованность кочевников в торговле с земледельцами является общей экономической закономерностью, проявляющей вообще в отношениях кочевников и земледельцев, то все же к ней не сводим и из нее не выводим весь спектр характерных черт взаимодействия кочевых народов с Китаем. Кроме экономических аспектов во взаимодействии степного суперэтноса с Китаем есть не менее, а может быть, и более важные стороны – этика международных отношений, характерная для каждого из них, а также этнопсихологические особенности общения народов. Отношения евразийских степняков с китайцами, как и с католической Европой, в отличие от их отношений с персами, греками и славянами, характеризовались отрицательной комплиментарностью, говоря словами Л. Н. Гумилева. Возьмем, к примеру, рынки. «Греческий и русский рынки, – пишет И. Я. Златкин, – в отличие от китайского открывали перед соседними кочевыми племенами и народами практически неограниченные возможности сбыта скотоводческой продукции и приобретения необходимых им сельскохозяйственных и промышленных товаров» [1974: 142]. А религии? Все мировые религии в древности свободно распространялись по торговым путям в масштабе всей Азии, в т. ч. и в Байкальский Азия. Так называемая «черная вера» предков и потомков Чингис-хана и самого Чингис-хана – это в своей духовной основе древнее тэнгрианство, объединяющее кочевников Внутренней Азии и имеющее в своей символике ряд сходств с эзотерическими традициями, связанными с мировыми религиями. Что же касается китайских учений, то монгольские народы и тибетцы не принимали их.

Социально-экономические, этико-политические, этнопсихологические и другие аспекты взаимодействия кочевых обществ со стационар-

ными, как и соотношение кочевого и стационарного начал в истории суперэтнического мира Внутренней Азии – это вопросы, которые требуют специального внимания. Как свидетельствуют факты, влияние Китая на кочевых соседей возрастало в I тыс. н. э., и это проявлялось в разнообразных формах. По замечанию Г. В. Вернадского, между классическим Китаем и кочевниками давно начали создаваться государства, промежуточные по культуре, послужившие своего рода лабораторией для обмена опытом между китайцами и кочевниками, а империя Чингис-хана явилась непосредственной попыткой слияния начал кочевой и оседлой культур [1934: 82].

Тенденция взаимопроникновения культур народов Степи и Китая была не менее древней, чем тенденция их взаимного отталкивания и китайская политика изоляционизма. При этом, говоря о взаимном отталкивании, нужно иметь в виду не только и не столько этнопсихологические моменты, выражавшиеся в отрицательной комплиментарности, сколько их объективную основу, которая состояла в различиях образа жизни и менталитета. Апология собственного образа жизни как наиболее соответствующего понятию о человеческом образе жизни – это явление широко распространенное, если не универсальное. Возьмите, к примеру, древних тюрков, которые на исходе VI в. создали из конфедерации племен могущественное государство с ярко выраженной культурной традицией, развитой общественно-политической мыслью и философией истории. От их цивилизации остались письменные памятники – рунические тексты, высеченные на надгробных камнях в долине Орхона (Монголия). Восстановленные к настоящему моменту и представляющие более сотни эпитафий, Орхонские тексты позволяют реконструировать мировоззрение древних тюрков. Любопытно, что в системе этого мировоззрения «единственная достойная человека форма бытия была связана с миром тюркского пастуха и воина» [Базен 1986: 353]. Напомню, что аналогичный стереотип общественного сознания – статус «человека на коне» – был отмечен античными авторами у скифов. Рашид-ад-дин, придворный историк потомка Чингис-хана, Улджейтусултана, по его заказу собравший воедино все летописи монголов и генеалогии всех тюркских племен, родственных монголам, и систематизировавший их, свидетельствует, что у «лесных народов», живших около Байкала, в частности у «лесных урянкатов», имелось аналогичное, весьма прочное убеждение о собственном образе жизни как наилучшем. «Мнение их таково, что не бывает лучше этой жизни и что нет никого блаженнее их ... Они думали так, что если люди обитают в городах, областях и равнинах, то они пребывают в тяжком мучении...» [Рашид-ад-дин 1952а: 124].

«Лесные народы» – охотники и звероловы – жалели кочевых скотоводов за то, что им не достался наилучший, с их точки зрения, образ жизни; кочевники, в свою очередь, сочувствовали оседлым народам, лишенным счастья кочевой жизни. Апология собственного образа жизни, характерная для представителей всех трех образов жизни, отражает то немаловажное обстоятельство, что взаимные отношения «лесных», «степных» и «оседлых» народов складывались на фоне глубокой адаптации каждой группы народов к занимаемой ими экологической нише. Им естественным образом были свойственны представления о климате собственной страны как единственно пригодном для существования человека. В этом смысле зафиксированные в китайских источниках представления о том, что народы естественным образом «сидят» на своих местах, имели под собой объективные экологические основания. Кстати, и Рашид-ад-дин пишет: «(Все народности) по настоящее время сидят и сидели на [всех этих местах] по искони обусловленному древним обычаем постановлению» [Там же: 75].

Обитатели Внутренней Азии уже в древности осознавали не только глубокие различия в экологических нишах – их собственной и той, которая была занята китайцами, но и в фундаментальных ценностях и нормах, в жизненном мире и психологии. Этого нельзя не заметить по древнетюркским текстам. Так, например, в эпитафиях Тоньюкуку и Бильге-кагану отражается ощущение грозящей древнетюркскому обществу опасности со стороны Китая в VIII в., когда приводятся доводы против земледелия и оседлого образа жизни [Базен 1986: 347].

Но, несмотря на постоянное наличие антикитайских настроений в среде степных политиков, кочевники были чувствительны к китайскому влиянию. Взаимоотношения кочевников с Китаем по форме договора «мир, основанный на родстве», начало которому было положено хуннским шаньюем Модэ, порой напоминали симбиоз двух культур, двух образов жизни и вели к формированию некоторых принципиально общих черт в мировоззрении, несмотря на все различие верований, стереотипов общественного сознания и нравственных ценностей. А в отдельные периоды истории Азии имели место случаи реального государственного симбиоза кочевых и оседлых цивилизаций. Так, в результате подчинения Северного Китая монголоязычными кочевниками в IV–VI вв. существовало государство Тоба Вэй¹¹. Весьма любопытная легенда из биографии вэйских государей приводится в примечании 407 в тексте «Мэн-гу-ю-му-цзи» (Записки о монгольских кочевьях)¹² [1895: 360–361]. В упомянутой легенде речь идет о переселении некогда предков Вэйской династии¹³ на юг к великому озеру, имевшему в окрестности более 1000 ли, которое, как полагает автор примечания, было озером Байкал. Отсюда уже предки вэйских государей переселились со

своим народом еще дальше на юг, «осели на древней земле хуннов», которая оказывается нынешней Халхой [Мэн-гу-ю-му-цзи 1895: 361]. Сравнивая эту легенду с легендой об императоре Ху-ан-ди, первопреемке китайцев, автор примечания отмечал историзм первой в отличие от «характера баснословного», свойственного второй легенде: описываемый в «Вэйской истории» факт переселения «не походит на вымысел» [Там же]. В подкрепление достоверности переселения предков династии Вэй из пределов нынешней России автор примечания ссылается на упоминаемый в биографии Ши-цзу факт прибытия в 433 г. н. э. посольства от государства У-ло-хоу. Это посольство сообщило, что «в северо-западных пределах их владения есть старинное кладбище вэйских государей с каменной комнатой, имеющей с юга на север 90, с Востока на Запад 40 шагов, при высоте в 70 шагов. В этой комнате есть чудотворный дух, к которому многие обращаются с молитвою». А в «биографии инородцев» говорится, что на северо-западе от У-ло-хоу, на расстоянии 20 дней пути находится большая вода Юй-цзи-ни, так называемое Северное море (Байкал?). И «император Ши-цзу отправил туда министра без портфеля Личана для принесения жертвы. Личан иссек на стенах комнаты молитву и возвратился... По окончании жертвоприношения он срубил и водрузил березу и, положив на нее тушу животного (жертвенного), возвратился. Впоследствии из этой березы вырос целый лес, и тамошний народ стал еще более почитать это место за его чудотворную силу. От каменной комнаты на юг до столицы Дай приблизительно 4000 с лишком ли. Исследование расстояний и положения местности не оставляет никакого сомнения в том, что владение У-ло-хоу (читаемое некоторыми У-ло-сы) находилось в пределах нынешней России» [Там же].

По этой гипотезе, предки вэйских государей двигались на юг через Прибайкалье, которое представляло труднопроходимую местность, для продвижения через нее во времена монгольской империи использовались специальные проводники. «Каменная комната» также могла находиться в Прибайкалье. По крайней мере, легенда отражает наличие прямых древних связей людей, проживавших у Байкала, с кочевыми династиями Китая. А это означает, что анализ отношений кочевников и Китая и роли последнего в истории Внутренней Азии необходим для понимания исторических судеб Байкальской Азии.

Китай, так или иначе, влиял и на отношения кочевников между собой. Очевидно, не случайно во время войны народа *байырку*, обитавшего у Байкала, с орхонскими тюрками, байырку пересылают отрубленную голову тюркского кагана Мочжо китайскому двору [Румянцев 1962]. Китай часто поддерживал одни группы кочевников против других. Например, восстание телесцев бассейна Селенги против тюркского

хана в 601 г. было организовано при поддержке китайцев и утихло, как только последние перестали его поддерживать [Гумилев 1967: 143].

Связи кочевого мира Внутренней Азии с Китаем были настолько тесными, что обусловили формирование некоторых общих черт в мировоззрении кочевников и китайцев. Наличие этих черт позволяет оперировать понятием «азиатское мировоззрение». Речь идет о том, что существовал мировоззренческий пласт представлений, общий для кочевников Великой степи и земледельческих обществ Ближнего и Дальнего Востока. Вопрос о соотношении ближневосточных и дальневосточных компонентов азиатского мировоззрения требует специального исследования, выходящего за рамки данной работы; здесь же имеет смысл остановиться именно на наиболее существенных моментах, которые были обусловлены взаимодействием стенных обществ Азии с восточноазиатскими стационарными цивилизациями и в первую очередь с Китаем.

Исследователи духовной культуры кочевников Внутренней Азии говорят о существовании единого для центральноазиатских народов мифологического фонда и преемственности мифологических традиций в степных государствах, каждое из которых охватывало примерно один и тот же конгломерат этнических компонентов. Тэнгрианство как религиозная система кочевников Великой степи сложилось, по-видимому, еще в хуннское время и воспроизводилось во всех кочевых государствах вплоть до Монгольской империи: культ предков, неба, земли, солнца, луны, звезд, пантеон божеств судьбы и т. д. [Неклюдов 1981]. Принципиальное сходство обнаруживается в государственных шаманистических культах хуннов (по китайским источникам), орхонских тюрок (по их собственным письменным памятникам), монголоязычного народа киданей (по киданьским и китайским источникам), монголов времен Великого Монгольского Государства (по письменным свидетельствам самих древних и средневековых монголов, а также китайских, мусульманских и других источников).

Если отвлечься от различия, «зыбкого и условного», по замечанию С. Ю. Неклюдова, между «степной» и «лесной» мифологией, то, без сомнения, можно установить в мировоззрении кочевых азиатских народов, включая народы Южной Сибири и Байкальской Азии, некий глубокий, устойчивый во времени онтологический пласт общеазиатского характера. Речь идет о существовании исторически инвариантных, однотипных для кочевников и китайцев способов концептуализации неба, земли, пространства и отношения человека и природы. В свое время на это обратил внимание бурятский востоковед Д. Банзаров в работе «Черная вера или шаманство у монголов», исследуя шаманские рукописи, сохранившиеся в Бурят-Монголии и Монголии [1891: 8]. Особый инте-

рес представляет отмеченная им связь монгольского и китайского понятий Неба как высшего божества, источника жизни и правителя мира с мифологемой судьбы и коннотацией «природы человека».

Понятие *дзаяга* (судьба), выражающее у монгольских народов творческую способность Неба, его свободную волю, согласно которой человек рождается на земле, в то же время означает дар Неба, душу человека в том виде, в каком оно ее ниспослало. Эта двойственность представления о *дзаяга*, как подчеркивал Д. Банзаров, очень сходна с понятием китайцев о *мин* («определения неба») и *син* («природа человека»). Божество скотоводов Дзаягачи – это «разумная, чистая, девственная природа человека, которого она всегда старается отвлечь от всего дурного, противного природе; которого защищает от покушений злых духов». Анализируя семантику образа Дзаягачи, Банзаров обратил внимание на то, что подобное представление является родственным древнекитайским философским учениям, согласно которым человеческая природа сама по себе добра. Одновременно Банзаров предположил, что «самое понятие о первоначальном совершенстве человеческой природы могло в равной степени принадлежать обоим народам, потому что основания их религиозных верований одни и те же» [1891: 27].

Гипотеза Банзарова не противоречит нашему утверждению, что кочевники степей были невосприимчивы к китайским учениям. Сознательное неприятие китайских учений обитателями степей не мешало кочевникам и китайцам иметь общие онтологические структуры в самом фундаменте мировосприятия. Эти общие онтологические основы древнефилософских представлений о мире и человеке сохранялись и в периоды противостояния «цивилизованного» Китая и «северных варваров». А когда в связи с деятельностью Ли Шиминя в 618 г. н. э. в Китае произошла замена политики изоляционизма политикой тесного общения и культурного обмена между китайцами и степняками, это означало перелом в истории не только Китая, но и всей Азии [Гумилев 1967: 175]. По данным Лю Маоцая, приводимым Л. Н. Гумилевым, в Чаньани уже в 20-х гг. XII в. жило 10 тыс. тюркских семей, и в это время впервые возникла китайская мода на одежду, быт и нравы кочевников, подобно тому, как римляне во II в. подражали германским вкусам, а византийцы в VIII в. – хазарским. В Танскую эпоху происходит объединение Китая и Степи [Там же: 176]. В 647 г. даже такие отдаленные от Китая народы, как *байырку* (*баегу*) и *куруккане* (*гулигань*), жившие у Байкала, направляют, по киданьским источникам, к китайскому императору посольство для установления дипломатических отношений по законам того времени. Для управления северными кочевниками, жившими к северу от Гоби, учреждается особое, Байкальское, наместничество. Термины *Солин* (Селенга) и *Бэйхай* (Северное море), как называли Байкал китайцы,

очень часто встречаются в Танских хрониках. Это еще раз доказывает, что для понимания «средовой» обусловленности истории Байкальской Азии принципиально важно учесть взаимоотношения кочевого мира и Китая в истории Азии.

Вопрос о значении взаимодействия степных народов с Китаем для формирования глобальной истории Азии необходимо рассматривать с учетом исторической изменчивости направлений, в которых проявлялась международная активность кочевников Азии. До усиления мусульман и тибетцев на Китай и Азию в целом влияли северо-западные народы. И Китай, чтобы ослабить могущество хуннов, был вынужден действовать с запада, проникая в Туркестан и вступая в связь с *усунями*¹⁴. Обладание территорией нынешней Юго-Восточной Монголии, тем более Маньчжурии, в то время еще ничего не значило в судьбах Востока [Васильев 1857: 62].

Китайский посол Чжан Цянь, прибывший к усуням около 105 г. до н. э., предлагал им с равнин Семиречья с их дождливым и холодным климатом вернуться на восток, чтобы в союзе с китайцами возобновить борьбу против хуннов. Но авторитет Китая по сравнению со статусом хуннского государства был невысок, и предложение не могло быть принято. Авторитет китайцев несколько повысился лишь после того, как отправленный в Китай в сопровождении Чжан Цяня усуньский посол по возвращении рассказал *гуньмо* (правителю) о блеске и могуществе китайской империи. После этого в знак признания Китая китайская царица была сделана младшей супругой гуньмо, одновременно выданная за него дочь хуннского *шаньюя* (государя) была объявлена старшей супругой [Бартольд 1963а: 28]. С исчезновением хуннов с исторической арены как властителей судеб Азии наследовавшие им *тобасцы* (Тоба Вэй), овладевшие северным Китаем, также воспринимали свои отношения с северо-западными соседями как наиболее серьезные [Васильев 1857: 62]. Северо-западные народы тяготели над Китаем и определяли судьбу Азии вплоть до X столетия. Но с появлением на западе мусульманского владычества, поддержанного усилением тибетцев¹⁵, круг активных действий кочевых народов «все более и более оттесняется на восток. Уйгуры – уже жители Халхи; за ними начали играть важную роль кидане в юго-восточной Монголии; их сменяют еще более отдаленные жители Востока, чжурчжэни» [Там же: 62]. Северо-западная Монголия в X–XIII вв. ускользнула из-под влияния китайских династий [Там же: 127; Малявкин 1974: 15], но продолжала играть важную роль в судьбах азиатских народов, судя по сведениям, сообщаемым мусульманскими авторами. Таким образом, глобальные в масштабе Азии международные связи, в которые были включены и территории Байкальской Азии, и такой политический гигант, как Китай, определяли характер противоре-

чивого единства истории Внутренней Азии и существование общего пласта онтологии. В этом смысле есть основания для высказанной Д. Банзаровым гипотезы о реальности некоего общеазиатского учения о мире.

*1.3. «Пять цветных, четыре чужих»
как формула древнеазиатской философии*

В монгольских источниках часто встречается выражение *tabun öngge dörben qari ulus*. Так, оно встречается в летописи «Алтан тобчи» (Золотое сказание), написанной в 50-х гг. XVII в. Лубсаном Данзаном. Эта летопись, как доказал бурят-монгольский ученый Ц. Жамцарано [1936], содержит, кроме написанной в 1240 г. «Секретной истории монголов» (Монголын нууц товчоо), которая известна также под названиями «Тайная история монголов» (П. Кафаров) и «Сокровенное сказание монголов» (С. Козин), еще целый ряд других источников, восходящих к первой половине XIII в. и даже к XII в. Кроме того, она связана со сборником «Изречения Чингис-хана» (Чингис-хагану цадиг).

Н. П. Шастина, которая перевела эту летопись на русский, передает вышеприведенное монгольское выражение как «народы пяти цветов и четыре чужих» [Алтан тобчи 1973: 125]. В одноименной летописи XVIII в., приобретенной в северной Монголии А. М. Позднеевым и принадлежащей, по мнению Ц. Жамцарано, перу Мэргэн-гэгэна, который имел источником своей летописи «Алтан тобчи» XVII в. анонимного автора, формула «*tabun öngge dörben qari ulus*» раскрывается в своем более общем мировоззренческом содержании, в контексте космологии и учения о единстве человека и природы. Бурят-монгольский исследователь летописи Мэргэн-гэгэна переводит данную формулу как «четыре противоположности, пять цветов».

Чтобы понять философское содержание рассматриваемой формулы в том смысле, который сохранялся в азиатской традиции мировосприятия и был связан с онтологической основой азиатского мировоззрения, нужно обратить внимание на следующее. Мэргэн-гэгэн дает толкование формулы «*dörben qari ulus*» в рамках буддийской философии, но максимально адаптированной к автохтонной монгольской духовности. Так его интерпретация буддийской космологии отличается от классического изложения ее в трактате «Абхидхармакоша» Васубандху. Мэргэн-гэгэн извлекает из учения Васубандху только те положения, которые были бы понятны монгольскому читателю, т. е. соответствовали бы традиции монгольского понимания явлений мира и общественной жизни, – а эта традиция представлена в устном народном творчестве и мифологии монголов [Балданжапов 1970: 66]. Бурятский исследователь летописи «Алтан тобчи» XVIII в. П. Б. Балданжапов заметил, что в своем стрем-

лении подать буддийскую космологию в форме, узнаваемой для монгольского читателя, монгольский философ XVIII в. исходит «из воззрения древнеазиатских мыслителей». Так, он опускает те части «Абхидхармакоши», в которых говорится, что выше земли расположены миры с всевозрастающими блаженствами, ниже ее – области ада с всевозрастающими ужасами, а обитателем промежуточного мира является человек – существо, занимающее среднее звено между высшими и низшими живыми существами и подавленное жестоким законом кармы (*üyle-yin üg-e*). Мэргэн гэгэн указывает только на то, что небесные области становятся обиталищем Тэнгри, а земля – обиталищем человека. «В этой взаимозависимости человек начинает играть главную роль. Его душевные качества (*sedkel činar*) и поведение (*bey-e-yin yabudal*) становятся фактором, определяющим ход развития не только человеческого общества, но и земной природы. Устанавливается постоянное взаимоотношение земли и человека, в основе которых лежит идея справедливости» [Балданжапов 1970: 74]. В этом толковании явно просматривается хорошо знакомое нам автохтонное древнее учение кочевников о мире – тэнгрианство, согласно которому не только Небо (Тэнгэри) являлось фундаментальной онтологической категорией, но и Земля, с которой человек считался связанным кровными узами, имела значение одного из важнейших понятий. В идее «постоянного взаимоотношения земли и человека» можно узнать древний культ «земли – воды» и связанные с ним представления о «хозяевах местности». А мысль о том, что качество человеческой жизни и поведения влияет на экологическое состояние природы, на ход истории, также соответствуют той роли, которую признают за человеком в шаманизме и тэнгрианстве, связывая с нравственностью и душевными качествами человека его ответственность за прошлое, настоящее и будущее земного мира. Свойственное языческому мировоззрению представление о взаимозависимости человека, Неба и Земли было основано на древнеазиатской философии пяти первоэлементов и связанной с ней «статистике мироздания», выраженной в китайской книге «И цзин», древнетюркской «Книге гаданий», монгольском зурхасе и др.

В Китае раннее учение о пяти стихиях, изложенное в сравнительно систематическом виде в главе «Великий закон» в «Шан-шу»¹⁶ и соединенное в конце периода Чжэньго (475–221 гг. до н. э.) с представлениями об *инь* и *ян*, продолжало и в более поздние периоды играть роль универсального принципа объяснения строения Вселенной. Средневековым конфуцианским реформатором Чжу Си¹⁷ учение о круговороте пяти стихий было положено в основу учения «синлисюэ» (о естественном законе и природе вещей), которым руководствовались в совершенствовании «природы человека» китайцы. И любопытно, что способ, каким

Мэргэн-гэгэн адаптировал буддийскую философию к монгольским представлениям о бытии, очень напоминает конфуцианское учение, – на это также обратил внимание П. Б. Балданжапов.

Предпринятая Мэргэн-гэгэном в заключительной главе «Алтан тобчи» попытка объяснить природу и общество при помощи формулы «*dörben qari tabun öngge*» выглядит, если учесть особенности древней азиатской онтологии, вполне логичной. Данная формула и была призвана объяснить строение и Вселенной, и общества, и явления науки и т. д. «Если истолковать [эту формулу], – пишет автор летописи, – в широком смысле, то [она] означает строение всех видимых миров Вселенной (*qamux ele yirtinčü-ün toxtayal*). Если пояснить [ее] в узком смысле, то она означает сущность одной материи» [Балданжапов 1970: 78]. Диалектика пяти стихий настолько глубоко укрепилась в азиатском сознании, что, будучи в равной степени принципом объяснения и природы, и общества, и концепцией человека, она лежала в основаниях как естественнонаучных, так и социально-политических и гуманитарно-этических представлений азиатских мудрецов.

«Вода порождает дерево, дерево порождает огонь, огонь порождает землю, земля порождает металл, металл порождает снова воду, вода опять порождает дерево, и такое движение и взаимопорождение по кругу происходит постоянно», – писал Чжу Си в «Чжу цзы Юйлэй» [ИКФ 1989: 337]. Порядку природных стихий подчиняется и природа человека. В конфуцианской традиции «природа человеколюбия, справедливости, благоприличия, знания и верности есть порядок огня, воды, дерева, металла и земли», – писал Иакинф Бичурин о своеобразии духовной традиции китайцев, описывая их нравы и обычаи в XIX в. [Бичурин 1840: 419].

Философема «первозлементов» лежала и основе концепции человека, на которой строилась восточная медицина. В тибетских медицинских текстах XII–XVIII вв., таких как «Чжуд-ши» и «Вайдурья-онбо», в которых классическое наследие индийской и китайской медицины было переработано «с учетом онтологии тантрийского буддизма, тибетской ваджраяны, приспособлено к массовым воззрениям и традиционным обычаям тибетцев» [Герасимова 1989: 71], внутренняя структура человека, физиология жизни и смерти объясняется на основе древних онтологических идей о пяти первоэлементах. Согласно этим представлениям, сама человеческая жизнь может зародиться лишь в том случае, если соединяющиеся отцовское и материнское начало «не имеют конституциональных дефектов по составу пяти первоэлементов» [Там же: 79]. Тело состоит из пяти элементов, и его жизнедеятельность обеспечивается совокупным действием всех элементов, и даже душа имеет совокупную первоэлементную природу. Пять первоэлементов формируют жиз-

ненные силы человека, а физиология смерти является распадом комплекса первоэлементов [Бичурин 1840: 89].

В соответствии с философией пяти стихий во Внутренней и Восточной Азии трактовалась и духовно-нравственная жизнь человека. Так, Мэргэн-гэгэн в соответствии с этой традицией выделяет «вечные и абсолютные морально-нравственные нормы: милость (örüsiel), обычай (jigum), закон (yosu), мудрость (mergen) и справедливость (batu), которые и кладутся в основу периодизации общества, которое все более удаляется от первоначального «времени полного совершенства» [Балданжапов 1970: 74].

Смысл формулы «четыре чуждых и пять цветных» Мэргэн-гэгэн раскрывает следующим образом. «Если относить [его] к области государственной (tögü-yin жүг), то [это выражение] означает одновременное овладение военным делом и грамотой. Если же относить [его] к области книжного учения (nomun жүг), то оно означает изучение сутр и тарни». Благоволение (orüsiel) это проявление сути элемента мягкого дерева; обычаи – элемента твердого дерева; законы – элементы горячего огня, а мудрость – элемента холодной воды. Этот [элемент], не имеющий противоположности... Вместе с этим элементом все другие названы пятью цветами» [Там же: 170]. Таким образом, формула «четыре чуждых и пять цветных» – это абстрактный методологический принцип объяснения человеческого существования и поведения в мире – человека, взаимосвязанного с природой, человека как естественного существа и в качестве такового обладающего истинным бытием. Это принцип древней онтологии, восходящей к универсальной эзотерической традиции. Выражением этой традиции тайного знания было древнее учение о четырех владыках четырех сторон света, которые соответствуют четырем элементам. Пятый, верховный владыка, царящий в центре, олицетворяет собой первоэлемент, от которого происходят четыре остальных. Это эзотерическое учение, известное в индийской и тибетской традициях как учение о четырех махараджах или «великих царях», предстоящих четырем сторонам света, обнаруживает свои следы также в кельтских странах и Центральной Америке [Генон 1993: 127]. Во Внутренней Азии оно было известно очень хорошо, судя по сведениям Орхонских текстов о том, что для их создателей центром мира была «священная Отоукенская чернь», откуда каганы совершали походы «вперед», «направо», «назад», «налево» для покорения «четырёх углов света» [Кляшторный 1981: 122]. Аналогичным образом тибетцы описывали освоение ими Тибетского нагорья в терминах квадрата покорения демона, в центре которого (в центре мира) находился тибетский государь. Традиционная для Степи система четырех ханских ставок с пятой в центре имеет, очевидно, в основе эти же представления о четырех владыках света (пятый, верховный, в центре).

Учитывая эти данные, нетрудно понять, что монгольское выражение «tabun öngge dörben qari ulus» в более общей форме имеющее вид «tabun öngge dörben qari», восходит к тому же эзотерическому учению о четырех противоположностях и пяти первоэлементах (четыре и пять). Оно являлось натурфилософской формулой государственной жизни кочевого суперэтноса. В эпоху Чингис-хана это выражение служило формулой Великого Монгольского Государства. Поэтому Гун Гомбоджаб был в известном смысле прав, связывая происхождение представления о «четырех чужих» (dörben qari ulus) с преломлением в политическом сознании монголов китайской государственной доктрины [Успенский 1984: 250]. Точнее же будет сказать, что выражение «tabun öngge dörben qari ulus» («народы пяти цветов, четыре чужих») в качестве философии государственности восходит к общей для кочевников и китайцев диалектике пяти стихий, учению о четырех владыках света и связанной с ним системе «четыре и пять».

Было бы явным упрощением сводить смысл анализируемого монгольского выражения лишь к обозначению широты монгольских завоеваний в XIII в., как это делает Н. П. Шастина [Шара туджи 1957: 128]. На мысль, что смысл данной формулы не следует связывать с завоеваниями Чингис-хана, что он гораздо глубже и древнее, наводит также содержание одной шаманской рукописи, известной под названием «Жертвоприношение огню». В этой рукописи из коллекции Ц. Жамцарано описывается культ божества огня Ranja (=raja), иначе Arsi tngri, оно же Maral sayitu Arsi Inгри. Это божество характеризуется как «чтимое тибетцами, китайцами и монголами, чтимое “четырьмя иноземными народами” (dörben qari) и “пятицветным пародом” (tabun öngge)...» [Поппе 1932: 175]. Контекст цитируемого места позволяет рассматривать выражение «четыре чужих» («четыре иноземных») и «пять цветных» («пятицветный народ») как абстрактное обозначение Внутренней Азии, единой для тибетцев, китайцев, монголов – всех тех народов, которые почитают божество, о чем культе речь идет в данной рукописи. При этом обе части выражения составляют общий смысл и их нельзя трактовать и переводить отдельно друг от друга, как это делает, в частности, Н. А. Жуковская. Она рассматривает выражение «пять цветных» как «устойчивый цветочисловой этностереотипический образ» [1988: 137]. По ее мнению, это явление из ряда распространенного у монголов способа квалификации, достаточно универсального, как бинарные оппозиции или мировое дерево. Иначе говоря, исследовательница, отталкиваясь от содержащейся в «Шара туджи» интерпретации «пяти цветных народов» как «синие монголы, красные китайцы, черные тибетцы, желтые туркестанцы, белые корейцы», связывает выражение «пять цвет-

ных» с «цветочисловыми композициями». Так она называет некие этнокультурные образы, в которых присутствует цвет и число одновременно. У монголов цветочисловые композиции связаны с числами 3, 5 и 9.

Что же касается главного вопроса о том, откуда происходит сам образ «пяти цветных народов», Н. Л. Жуковская не в состоянии на него ответить. Думается, не только в том слабость ее гипотезы, что «пять цветных» рассматривается в смысловой оторванности от «четыре чужих», но также и в некритическом следовании авторитету «Шара туджи». Ведь автор этой летописи жил в эпоху, когда классическая древнемонгольская культура была частично утрачена или забыта, он мог и не владеть эзотерическим знанием, к которому восходит анализируемая формула. Поэтому попытка Н. Л. Жуковской рассматривать ее с точки зрения цветовой геосимволики только запутывает дело. И действительно, ведь для кочевников Евразии север ассоциировался с черным цветом, юг – с красным, восток – с голубым, запад – с белым, центр – с желтым. Монголы же, называя себя синими, получается, помещали себя на востоке, тем самым противореча этноцентристскому правилу, в соответствии с которым они должны бы помещать себя в центре и обозначать желтым цветом. Нарушение этого правила позволяет предположить, как пишет Н. Л. Жуковская, что были какие-то мотивы для такого отклонения: «либо монголы восприняли (в т. ч. и по отношению к себе) чужую цветовую геосимволику, а именно тюркскую..., либо память о прародине монголов, находящейся в междуречье Онона и Керулена, которая действительно лежит на восток от той территории, где Чингисхан заложил основы своей империи и ее столицу Харахорин (Каракорум). В таком случае «красные китайцы» – это китайцы, живущие к югу от основного этнического массива и тюркоязычных, и монголоязычных народов. Но черные (т. е. якобы северные) тибетцы и белые (или якобы живущие на западе) корейцы никак в эту схему не укладываются, кого бы мы ни помещали в центр – тюрков или монголов» [1988: 155]. Трудности объяснения исследовательница оправдывает тем, что, возможно, «вышеупомянутая пятичленная цветовая классификация представляет собой соединение разных культурных традиций, сложившееся в ходе исторических и этнических контактов», и что «цветовая ориентация по странам света была не основной, а вспомогательной при ориентировке на местности» [Там же: 156].

А между тем приводимый Н. Л. Жуковской материал содержит указания на истинное значение всего выражения «народы пяти цветов и четыре чужих». Так, в 60-летнем календарном цикле монголов представлен спектр из пяти цветов, где каждый цвет соответствует определенной стихии восточной натурфилософии: белый – металлу, красный – огню, желтый – земле, черный – воде, синий (зеленый) – дереву. При

обозначении года в официальных документах чаще пользовались знаком стихии, чем цветом, в народе же преобладало цветовое определение года. Известное на Востоке взаимно однозначное соответствие между спектром из пяти цветов и пятью первоэлементами лишней раз подтверждает, что формула «народы пяти цветов, четыре чужих» – это понятие, восходящее к натурфилософии пяти элементов – универсальной древней мировоззренческой традиции. Ведь это учение встречается у древних греков, в средневековой европейской алхимии, в Китае, Индии, Тибете, Монголии. Оно известно индуистской йоге и буддийскому тантризму. Таким образом, тэнгрианское мировоззрение кочевников Внутренней Азии содержало глубокие философские смыслы, роднящие его с древним философским мистицизмом Индии, Китая, а также Европы.

1.4. Семантика «курука» и оседлость кочевого мира

Необходимо внести некоторые коррективы в представления об отношении кочевников к земле, родине, оседлости: степные народы Внутренней Азии имели в этом отношении ряд принципиальных сходств с оседлыми азиатскими народами, сравнение с которыми помогает степнякам лучше понять себя. Говоря словами казахского поэта О. Сулейменова, «мы кочуем навстречу себе, узнаваясь в другом» [1989: 418]. Образ «Вечного Варвара», каковым традиционно предстает в глазах официальной европейской науки кочевник до сих пор, устарел давно. Еще дореволюционные российские ученые, такие как Г. Н. Потанин, В. В. Григорьев, а также некоторые авторы советского периода, такие как В. А. Пархоменко, О. Сулейменов способствовали своими работами наступившему в конце XX в. коренному изменению системы научных взглядов на кочевую Азию и ее взаимодействие с оседлыми земледельческими цивилизациями. Правда, предрассудки ученого мира оказались очень устойчивыми. В свое время еще Г. Н. Потанин в работе «Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе» писал, что пренебрежение ученых к степным народам задерживает развитие науки, а установлению правильных взглядов на историю духовно-культурного взаимодействия оседлых народов и кочевников мешает ложная историческая перспектива, создаваемая арийским высокомерием. И насколько же продвинулось европейское и в т. ч. российское востоковедение, да и вся историческая наука, если через полвека В. А. Пархоменко в статье «Следы половецкого отнosa в летописях» снова призывает отечественных ученых внимательнее присмотреться к половцам и поискать следы их влияния в памятниках древнерусской культуры? А как в 70-е гг. XX в. была воспринята советскими учеными книга «Аз и Я» О. Сулейменова, работа, в которой талантливо и научно добросовестно была исследована тема славяно-тюркского единства, – некоторые из нас еще

хорошо помнят об этом. Поэтому нам придется двигаться хотя и по проторенной, но труднопроходимой дороге, говоря о цивилизационных характеристиках Внутренней Азии и кочевой оседлости.

Жизнь кочевников была оседлой в специфическом смысле. В силу особенностей мироощущения степные народы были привязаны к определенной местности, территории. Название места жительства в истории кочевников имело столь большое значение, что многие из них остались известными под названиями своего местожительства. Так, например, *сяньби* – это не самоназвание народа, а условный этноним, известный из китайских источников. Он возник по географическому названию древнемонгольского этноса, населявшего территории современной Монголии и Внутренней Монголии. *Кидани*¹⁸ не имели фамильных названий для племен, родов и поколений, а именовались по месту жительства [Васильев 1857]. Аналогичным образом аборигены Байкальской Азии носили собирательное название *баргут* по названию страны Баргу или Баргуджин-токум, расположенной в Прибайкалье.

Но оседлость кочевого мира имела, конечно, особенности по сравнению с оседлостью земледельцев. Возьмем, в частности, города кочевников. «Ныне нет необходимости доказывать, – пишет В. Н. Ткачев, – что степные оседлые города территорий, исконно принадлежавших кочевникам, органически вписываются в схему «классического» кочевого образа жизни. Как источники земледельческой и ремесленной продукции, пункты торгового обмена, они – не альтернатива таборной жизни, а хозяйственный сектор, дополнительный по отношению к кочевому скотоводству, обеспечивающий полноукладность хозяйства кочевников. В периоды стабилизации государственности кочевых держав часто появляется тенденция к созданию собственных ремесленно-земледельческих баз» [1986: 219].

Бурятский археолог С. В. Данилов пишет, что «подлинное научное открытие древних городов центральноазиатских кочевников состоялось в конце XIX в., когда Монголию посетила экспедиция Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества во главе с Н. М. Ядринцевым» [2007: 47]. Именно тогда были открыты в долине р. Орхон каменные стелы с надписями и обширные могильные поля, а также развалины уйгурского города Хара-Балгасун и монгольской столицы Каракорум (Харахорин). Затем Орхонская экспедиция под руководством археолога и тюрколога В. В. Радлова обнаружила археологические памятники, «ставшие в свое время настоящей научной сенсацией», в т. ч. и развалины городов. В 1907 г. был открыт Хара-Хото, крупный город тангутского государства Си Ся, и обнаружены тысячи книг и рукописей на разных языках. Советско-монгольская археологическая экспедиция под руководством С. В. Киселева обнаружила и исследовала

в 40–50-х гг. XX в. десятки кочевых городов, относящихся к разным эпохам – хунну, киданей, уйгуров, монголов. Словом, к концу XX в. археология располагала колоссальным материалом, «который свидетельствовал о давних и прочных традициях оседлости, существовавших в кочевых обществах Центральной Азии» [Данилов 2007: 47].

Хуннский археологический комплекс недалеко от Улан-Удэ, связанный, по-видимому, с именем шаньюя Модэ (III в. до н. э.), как раз представляет собой пример развитого многостороннего хозяйства, в котором земледелие и скотоводство были сопряжены с оседлым образом жизни, а ремесленный цех представлял собой один из производственных центров Забайкалья. Иволгинские хунну имели железоплавильный цех, бронзолитейное производство, выделяли кожи и изготавливали шерсть, ткани, владели плотничьим делом, косторезным и гончарным ремеслом, имели связи с Передней и Средней Азией. «Иволгинцы (от названия поселка Иволгинск. – *И. У.*) многое умели делать и делали это с определенной степенью совершенства. И истоки этих навыков, в основном самобытные, включали воздействие более ранних и одновременных культур Забайкалья, Минусинской котловины, Алтая, а отчасти и воздействие сопредельных территорий Центральной Азии» [Давыдова 1985: 81].

Земледелие возникло в степях к северу от Китая еще в неолите и совершенно самостоятельно, как свидетельствуют археологические данные. Так, Тамцаг-Булагская культура (Монголия), которая донесла следы комплексного хозяйства, в котором сочетаются земледелие, рыболовство, скотоводство, может рассматриваться, по мнению монгольского археолога Д. Доржа, «эталонном для Азиатского материка» [1974: 131].

Ко времени Великого Монгольского Государства в Степи существовало несколько типов поселений, разных по масштабам и степени функциональной дифференциации – от небольших крепостей до обширных городов с многотысячным населением, развитым ремеслом и земледелием, оживленной торговлей, высоким уровнем интеллектуальной жизни [Ткачев 1986: 219]. Древние и средневековые города кочевников, концентрировавшиеся на территории Монголии, в т. ч. и в Забайкалье, располагались по долинам рек Селенга, Онон, Керулен, Тола [Пэрлээ 1974]. В 2010–2012 гг. объединенный коллектив российских и монгольских археологов составил электронную карту городов древних кочевников. В нее включено более 100 известных памятников на территории Монголии и российских регионов – Бурятии, Забайкальского края, Тувы и Хакасии [Данилов и др. 2008, 2012, 2016]. Укрепление городов, появление стационарных столиц, увеличение числа оседлых жителей наблюдались в периоды стабилизации степных государств. И, наоборот,

упадок государственности означал «восстановление кочевого образа жизни» [Пэрлээ 1974]. Тотальный кочевой образ жизни обитателей Предбайкалья и Забайкалья в момент прихода русских первопроходцев свидетельствовал, таким образом, о том, что в это время государственная жизнь кочевников переживала глубокий кризис, как и их экономика – земледелие, ремесла, производства, все то, что было связано с оседлостью кочевого мира.

Чтобы понять оседлость кочевников Внутренней Азии, необходимо обратиться к экологическим характеристикам их бытия. Наиболее значимые символы человеческого существования были наполнены для степняков глубоким экологическим содержанием. Причем единые экологические смыслы связывали природные и социальные аспекты жизненного мира человека, что вполне соответствовало степной философии соприродности, естественности человека. Для иллюстрации этого положения можно привести некоторые сведения из «Алтан тобчи» Лубсана Данзана, как, например, текст плача по Чингис-хану. В нем перечисляются наиболее значимые для покойного государя и для каждого монгола понятия – народ и государство, жены и сыновья, родина и род и др. Существенно, что все эти понятия обозначаются словами, которыми выражаются явления чисто природные, естественные – *хајар*, *usun*, *игух*, *eligen* и др. Общественно-политические понятия монголов могли выражаться словами, относящимися к организму человека. Это объясняется, по-видимому, тем, что монгольский социум, само государство воспринимались как нечто вроде природного организма. С состоянием внутренних органов связывались также душевные состояния и моральные качества человека [Гемуев 1989: 69].

Понятие «родина» буквально выражалось термином «земля – вода» (*хајар-usun*) и для древних тюрков, и для монголов. Можно говорить о единой тюрко-монгольской традиции мировосприятия, в соответствии с которой человек как телесно-психическая сущность был частью организма, образуемого социумом (родом) вместе с ландшафтом. Поэтому субстанция человека определялась комплексом «земля – вода». Встречающееся в плаче по Чингис-хану понятие «омывавшие тебя твои воды» (*ukiyaṣsan üsün časun čini*) является онтологически очень важным. Совпадая по значению с понятием *nutur* («родовое кочевье», «родина»), означающим «место, где родился» [Алтан тобчи 1973: 373], «земля – вода» образует сакрально-ландшафтный комплекс «своей земли» как *горячей земли* (*халуун газар*), в отличие от чужбины – *холодной земли* (*хүйтэн газар*). Со своей родной землей человек биоэнергетически связан и от нее черпает жизненные силы. В этом же смысле встречаются в древнетюркских текстах выражения «тюркское небо» и «тюркская земля и вода» [Бартольд 1968а: 26].

Понятие родины у народов Внутренней Азии было связано с восприятием пространства не как пустого вместилища событий и вещей, а как чего-то энергетически неоднородного, обладающего эмоционально активными свойствами, способного быть враждебным или спасительным для человека в зависимости от того, «свое» оно или «чужое». Местность может быть единственно пригодной или совершенно непригодной для того или иного племени. Применительно к орхонским тюркам эту особенность тюрко-монгольской онтологии подметил С. Г. Кляшторный [1981: 123]. У монголов такого рода восприятие пространства сохраняется до сих пор. У бурят, например, все еще помнят в некоторых местностях древнюю традицию выдавать девушек замуж лишь в определенных направлениях, считающихся благоприятными для представительниц данного рода. За этими представлениями кроется древнее убеждение в том, что для каждого человека (каждого рода) существуют местности благоприятные, где даже более чем заурядный индивид будет процветать и благоденствовать, и неблагоприятные, где даже талантливый человек с большими возможностями подвергается неудачам и даже смертельной опасности. Это так называемые *хатуу газар* – места, сами по себе опасные, «жесткие» для некоторых индивидов. У бурят до сих пор принято регулярно навещать свою родину и напиваться силами, катаясь по земле (бур. *хүльбэрхэ*), как это делают лошади.

Учитывая вышесказанное, можно заключить, что кочевники были привязаны к земле по-особому – живой биоэнергетической связью, в отличие от земледельца, который был привязан к земле постольку, поскольку он ее возделал и поскольку она является пригодной для земледелия. Если русские крестьяне могли осесть на любой свободной земле, которую можно было засеять, и считали ее своей, то кочевники были жизненно необходимым образом связаны со «своей», «горячей», землей потому, что только здесь они могли выжить, сохранить здоровье, жизненные силы, иметь удачу и успех. Поэтому правду писали и мусульманские, и китайские историки, что народы Центральной Азии «сидят на своих местах».

Специфика кочевой оседлости раскрывается также более подробно через семантику понятия «курук», связанного с культом предков и имевшего большое значение в тюрко-монгольской традиции. В смыслообразе «курука» эмоциональный контекст задавался отношением к «священной земле предков». Слово *курук/курик/гурук*, являющееся, по мнению В. В. Бартольда, тюркским по происхождению [Бартольд 1966а: 383], с древности употребляется в аналогичных значениях и монгольскими народами в транскрипции *хориг* или *хоригул* [Рашид-ад-дин 1952а: 125]. Оно обозначало у них места священных могил и мемориалов, сохранявшиеся в тайне, – были «заповедными».

В домонгольских источниках термин «курук» встречается, как заметил В. В. Бартольд, в «Истории Бухары», написанной в X в. Мухаммедом Наршахи и дошедшей и персидском переводе XII в. В «Рассказе об основании Шамсабада» этот историк пишет: «Малик-Шамсу-ль-Мульк купил много участков земли у ворот Ибрагима и разбил там великолепные сады... Близ Шамсабада Малик-Шамсу-ль-Мульк отвел пастбище для царских лошадей и назвал это место гурук. Он огородил это место крепкими стенами на протяжении одной мили. В этом пространстве он построил дворец, устроил голубятню и, кроме того, собрал в гуруке различных диких животных, как то: антилоп, коз, лисиц и кабанов» [Наршахи 1897: 40]. По мнению В. В. Бартольда, понятие о куруке не было заимствовано Караханидами у населения покоренных ими бывших областей Халифата, а принесено из восточной части Центральной Азии наравне с уйгурским алфавитом и рядом культурных слов, встречающихся в поэме «Кудатку-билиг» (или «Кудатгу-билик») и впоследствии у монголов [1966а: 384]. В другой своей работе ученый ссылается на арабские источники, в частности, Табари, где приводятся данные об обстоятельствах жизни последнего тюркского кагана в городе Невакете. Он подчеркивает слова арабов о том, что у кагана «был запретный луг и запретная гора, к которым никто не смел приблизиться: стада, пасшие на лугу, и дичь горы должны были служить провиантом при военных походах» [Он же 1963а: 34]. Но совершенно точно так же монгольский кочевой господин мог объявить запретными определенные участки своего нутуга, т. е. принадлежащие ему местности, где он кочевал [Рашид-ад-дин 1952а: 125; Владимирцов 1934]. «Тайная история монголов» (1240 т.) сообщает о существовании традиции наложения запретов на звероловные угодья в Хори-Туматской земле (около Байкала), на родине Алангоа, прародительницы Чингис-хана.

Анализируя все эти данные, можно сделать вывод, что, во-первых, понятие курук выражало древнюю тюрко-монгольскую экологическую традицию организации заповедников, особо охраняемых территорий (могил предков, пастбищ, звероловных угодий и т. д.). Во-вторых, оно было связано с правом собственности и имело хозяйственно-экономическое значение, на что почти не обращали внимания. В-третьих, и это было очень важным смыслом понятия «курук», оно означало отношение к «священной земле» и как таковое возникло из естественной эволюции культа «земля-вода» и связанного с ним культа предков. Думается, прав В. Н. Ткачев, полагая, что сакральные функции священных могил и мемориалов постепенно расширялись, приобретая значение территории, защищенной покровительством духов предков. Такого рода заповедные территории имели некоторое хозяйственное значение, на них располагались личные резиденции ханов [1986: 221]. Так, историче-

ский прототип героя бурят-монгольского эпоса «Гэсэр», живший в XI в., кроме основной резиденции имел еще два города-склада [Дамдинсүрэн 1957: 96].

Однако процесс десакрализации куруков не лишил их нравственно-религиозного значения в качестве заповедных мест, земли предков, родины. Экологическое значение куруков имело двойственное – этическое и экономическое – содержание. Само понятие *курук* следует расценивать как феномен, выражающий этноэкоэтику центральноазиатского кочевого мира, связанную с древней тэнгрианской традицией степных народов. Нравственная реакция на попытки осквернения земли предков была одинаково эмоциональной у степных воинов времен Геродота – скифов [Геродот 1988: 360] и у аборигенов Байкала в XIII в. [Рашид-ад-дин 1888: 126].

Личные резиденции, имевшие статус куруков и охраняемые духами предков, было принято у кочевников создавать в виде системы из пяти столиц. Эта традиция прослеживается и у киданей, и у бохайцев, и у монголов, и у маньчжуров, – ставки располагались близ родовых святилищ. Базовый город Чингис-хана, его оседлая ставка «Ауруг» (двор, склад) [Ткачев 1986: 223], как и четыре ханские ставки, управлявшиеся четырьмя главными женами, располагались в Забайкалье, в долине рек Керулен и Онон, в местности, которая являлась «коренным юртом Чингисхана» [Рашид-ад-дин 19526: 253], т. е. унаследованным от предков кочевьем. В пределах священной земли предков Чингис-хана в соответствии с традицией после его смерти был учрежден Великий Заповедник – *Гурук*, где были погребены потомки Чинги-хана – ханы Тулуй, Менгу (Мункэ), Хубилай [Там же: 235]. В этой же священной для Чингис-хана и всех монголов земле, вблизи реки Селенга, были похоронены Ариг-Бука, брат и неудачливый соперник Хубилай-хана, а также их мать, мудрая царица Соркуктанибег и царевичи [Он же 1960: 201]. Эти места были охраняемым Великим заповедником, имевшим для всего монгольского мира значение «священных мест», а близлежащие территории имели традиционное экологическое значение, присущее курукам.

Данные, связанные с феноменом *курук*, позволяют не только рассеять ни на чем не основанные представления, будто для кочевников земля не имела такого важного экономического и нравственного значения, как для земледельцев, но и понять глубже специфику кочевой культуры в том глобальном контексте, который создается тюрко-монгольской историей взаимодействия человека и природы. Для кочевника Внутренней Азии духовное и практическое, социальное и природное, этическое и экономическое не были разделены и противопоставлены в его мировосприятии и активном отношении к миру. Человек степей осознавал себя, свою человеческую идентичность, не подчеркивая своей выделен-

ности из природы. Но это отнюдь не означало, что степняк не понимал своего отличия от остального мира. В традиционной тюрко-монгольской концепции живого отсутствует противопоставление жизни и смерти, живой и неживой природы. У общества не было просто потребности в подобном противопоставлении, ибо мировоззрение было ориентировано, прежде всего, на выявление черт тождества и сходства всего живого, и человек осознавал себя в связях с природой.

Эту общую особенность отношения жителей кочевых суперэтнических государств к миру и следует называть экзотикой. Экзотичность – это определенная ценностная система и связанный с ней нормативный комплекс поведения человека в природе, т. е. ценности и нормы, основанные на принципе всеобщности жизни и соприродности человека, на идее автохтонности человека. Это можно интерпретировать как механизм, с помощью которого традиционное сознание осмысливало преобразование природного в социальное, божественного в человеческое. «Тем самым общественное сознание как бы преодолевало объективную выделенность человека из Природы. Поскольку все сущее развивается по единым законам, на все формы жизни распространяются единые отношения. Это отношения родства и свойства» [Гемусев 1989: 44]. Поэтому не случайно в жизни Внутренней Азии такое фундаментальное значение имели отношения именно родства и свойства. Это вытекало из характера самого мировоззрения, которое было экофилософским. В то же время оно служило вполне определенной этической традицией. Универсальные отношения родства и свойства, благодаря которым человек преодолевал расщепление природного и человеческого миров, были теми отношениями, которые составляли экзотический базис общественной жизни кочевников. Если же учесть, что в понимании кочевников родство – это уже не столько естественное, природное, сколько идеологическое отношение, то становится ясно, что тип сознания, о котором идет речь, был давно далек от первобытного нерелефлирующего мифологизма и натурализма, как далека от этого всякая культурная традиция, сознательно поддерживаемая идеологами общества.

Таким образом, можно сказать, что те отличия кочевой культуры от культуры земледельческих народов, которые обнаруживаются в отношении к обществу, государству, родине со стороны обитателей Степи, неразрывно связаны с их отношением к природе, с фундаментальными онтологическими понятиями, выражающими концепцию бытия, природы, жизни и смерти, понимание сущности человека. Все это выражает особенности кочевого мировосприятия и характеризует сознательный мировоззренческий выбор, который определяет для них и цивилизованный путь развития. Оседлость кочевого мира – это совокупность тех черт, которые характеризуют развитие степного мира как особого типа цивилизации, адаптированной к экологической нише и сознательно

ориентированной на гармонию с природой, а также как самобытной культурной традиции, обеспечивающей выживание кочевого мира.

1.5. Традиции этноэкоэтики и духовная основа культуры кочевой Внутренней Азии

Понятие «этноэкоэтика кочевников Внутренней Азии» призвано охватить ту культуру саморегуляции внутренней жизни степных социумов, которая сформировалась на базе своеобразного мировоззрения – тэнгрианства, имеющего экофилософский характер. Эта особая ценностно-нормативная система базировалась на идее автохтонности, соприродности человека, а также теории постоянной, повседневной связи мира физического, трехмерного, со сверхфизическим, сверхчувственным миром. С этим представлением было связано и отношение к времени, которое мыслилось как тройственная реальность прошлого, настоящего и будущего, где прошлое и будущее обладают модусом существования наряду с настоящим. В отличие от настоящего, обладающего «проявленной» формой существования, прошлое и будущее обладают «тонкой» формой существования. О том, что такое сверхчувственный мир и как он взаимодействует с миром живущих, хорошо известно из эзотерической литературы, в т. ч. восточных учений, ставших доступными для широкой публики в начале 90-х гг. XX в. [Островская, Рудой 1992; Вивекананда 1993; Шри Ауробиндо Гхош 1992; Дандарон 1992; Кастанеда 1991, 1992 и др.].

В соответствии с традиционной онтологией прошлое и будущее не были изолированы от настоящего, а были взаимно проницаемы, сверхчувственная реальность постоянно присутствовала в жизни людей и не всегда положительно. Поэтому кочевая культура была с глубокой древности связана с традицией защиты жизни, гармонизации отношений земного мира с миром «тонких» сущностей, обеспечения покровительства со стороны предков и т. д. Культы кочевников были призваны обеспечить выживание и устойчивость жизненного мира, всех систем жизнеобеспечения, регулировать поведение человека и всего общества в Природе. Поэтому одновременно они формировали определенную модель социального поведения и служили основой воспроизводства самого типа личности, базисного для кочевого социума. Подобно тому, как древний китаец или японец всегда ощущал себя частью целого, «как бы развернутым во времени многоликим существом с единой плотью и единым дэ» [Лисевич 1979: 158], азиатский кочевник, будь то хунн, орхонский тюрк или монгол, понятие человека связывал самым непосредственным образом с понятием рода. Кочевник не воспринимал себя как самодостаточное эгоистическое начало, как «Я» в европейском смысле. Он мыслил себя как космическое существо, как форму суще-

ствования родового человека. Ведь не случайно и порядок поколений, и система родства были жизненно важны у кочевников. Старший в роде, как правило, исполнявший обязанности родового первосвященника, и младший, *отчигин*, хранитель огня, были звеньями, каждый по-своему соединявшими родового человека с миром сверхчувственным – богов, предков, потомков.

Насколько важной была категория рода для восприятия личности в менталитете степняков, говорит тот пример, что личность Чингис-хана воспринималась и интерпретировалась азиатскими историками совершенно иначе, чем западными. Если западные ученые склонны были видеть в Чингис-хане прежде всего гениальную личность и объясняли монгольский феномен XIII в. исключительно выдающимися качествами, как бы случайно проявившимися у дикаря, каковым они считали Чингис-хана, то совсем иначе объясняли тот же феномен мусульмане. Рашид-ад-дин связывал историю монголов XIII в. с родом Чингис-хана, которому к моменту его рождения было «примерно около 400 лет» [1952б: 8]. Сама личность монгольского хана рассматривается центральноазиатским историком как выражение возможностей рода: он сравнивает родовую предысторию Чингис-хана с раковиной, «внутри которой годами зреет крупнейшая жемчужина» когда пишет, что «он [творец] сделал чистое чрево Алан-гоа раковиной драгоценной жемчужины существования Чингис-хана и создал в ней сущность его особы из чистого света» [Там же: 10].

Таким образом, понятие рода имело очень важную онтологическую нагрузку, и человеческую специфику мира кочевой Азии трудно понять, если не попытаться раскрыть эти онтологические особенности взаимоотношений кочевников с миром. Нормы поведения родовых социумов в Природе, законы взаимоотношений родов между собой, взаимоотношения родичей между собой, взаимоотношения с чужими людьми, взаимоотношения побратавшихся чужих людей – все это существенные моменты, связанные со степной этноэкоэтикой. Зная эти явления, можно разобраться во взаимоотношениях степняков с оседлыми соседями – Китаем и другими обществами земледельцев. Мы увидим и степную специфику таких универсальных человеческих феноменов как отношение к предкам и потомкам, взаимоотношения в семье, любовь мужчины и женщины, дружба и др.

В нормативно-регулятивном отношении кочевая этноэкоэтика была системой достаточно жесткой, чтобы регулировать нормальное воспроизводство экомира Степи. Ее правилам подчинялись в равной степени все, независимо от знатности происхождения. Вот пример. Сыну Хубилай-хана, Хукачи, была пожалована, как говорится у Рашид-ад-дина, область Караджан для становища. «Однажды он взял с какой-то деревни

дичи больше, чем следовало, [это] дошло до слуха кагана, который приказал дать ему за это семьдесят палок, так что его ягодицы превратились в куски [мяса]» [Рашид-ад-дин 1960: 155]. С другой стороны, эти законы не только допускали, но и предполагали свободу личного выбора и самоопределения. Вообще свобода была одной из основополагающих ценностей кочевой Азии. Особенностью этноэкоэтики ее народов было единство этических и природно-телесных характеристик человека. Возьмем, к примеру, эпизод с Ван-ханом Керейтским¹⁹ из истории монголов XIII в. Этот хан в свое время убил младших братьев отца из-за престола и, вступив из-за этого в борьбу с родственниками, был вынужден бежать и только благодаря Есугей-батору, отцу Чингис-хана, с которым стал андой-побратимом, спас свое положение и имущество. Но позже, уже после смерти отца Чингис-хана, Ван-хан снова оказался в чрезвычайно тяжелых обстоятельствах из-за младшего брата и дошел до крайней степени обнищания, из которого спасся только благодаря сыну своего побратима. Темучжин (так звали от рождения Чингис-хана) «произвел для него особую разверстку по улусу, ввел его в свой курень и содержал на свой счет с почетом и уважением» [Козин 1990: 61]. Между тем Ван-хановы младшие братья и нойоны рассуждали так: «Этот наш хан и старший брат – негодный человек, бродяга, он поступает как человек со смердящей печенью... Но он и теперь позабудет о том, как к нему отнесся сынок Темучжин и поступит обязательно так, как поступает человек со смердящей печенью» [Там же]. Злоба, злопаметность и еще целая гамма нравственных чувств ассоциировалась у степняков со «смердящей печенью», а печень в азиатской концепции человека рассматривалась как жизненно важный центр. Поэтому «человек со смердящей печенью» т. е. урод и прежде всего нравственный урод, должен был поступить в соответствии с этической логикой, закономерной для такого уродства. Как известно из «Тайной истории монголов», Ван-хан именно так и поступил с Чингис-ханом.

Взаимосвязь этического и телесно-нравственного в азиатской культуре объясняет отличие норм повседневного бытового поведения кочевников от этикета европейцев. К. Хэмфри, известный антрополог из Кембриджа, отмечает глубокое различие, существующие между ранне-европейским кодексом хорошего поведения, представленным в кодексе «Пятьдесят формул этикета» Бонвиана да Рима, и монгольским традиционным этикетом. Если в европейской культуре происходило повышение «порога стыда и смущения», а нормы этикета были направлены на подавление природно-инстинктивного поведения, то не так обстояло с понятием хорошего тона в монгольской культуре. Монгольские нормы поведения основываются на категориях, которые являются репрезентациями в действии монгольской онтологии – фундаментальных пред-

ставлений о жизни и смерти, о себе и других, о работе и отдыхе и т. д. [1992: 166]. Весь монгольский кодекс хорошего поведения, как доказывает исследовательница, не сводим к подавлению животного, инстинктивного поведения. Он «функционирует в условиях определенной культурно-экономической структуры (кочевое скотоводство) и приспосабливается к различным организационным изменениям внутри структуры» [Хэмфри 1992: 167]. Монгольские правила поведения заключаются не в отчуждении окружающего мира, а в воспитании уважения к нему и ответственности. Вышесказанное в равной степени относится и к обитателям Байкальской Азии. Как уже отмечалось, мир Предбайкалья и Забайкалья в прошедшие эпохи был самым тесным образом связан с остальными субрегионами Внутренней Азии и особенно с территорией нынешней Монголии.

В известном смысле можно говорить даже о едином буддийском мире Внутренней Азии. Ведь к XV в. сложилась общая для монголов и тибетцев форма духовности, – буддизм в формате индийской махаяны²⁰, вобравший наряду с этикой и философией раннего буддизма и тантрического буддизма также духовные традиции местного населения, т. е. тэнгрианство и бон, адаптировав их к буддийскому ритуальному комплексу. Но еще до этого этнические предки народов Южной Сибири, Байкальской Азии и Внутренней Азии находились в зоне влияния буддизма, как и других религий – зороастризма, манихейства, несторианства, распространившихся вместе с караванами купцов на протяжении I тыс. н. э. Духовные связи кочевых народов имели масштаб, далеко превосходящий границы их местообитаний. В частности, контакты древних тюрок до образования ими Тюркского каганата не ограничивались лишь Алтаем и Южной Сибирью, они охватывали также Восточный Туркестан, Тибет и др. Таким образом, специфика культурной традиции и социальной организации во Внутренней Азии определялась далеко не только региональными ценностями, нормами и представлениями. Можно сказать, что тюрко-монгольский культурный пласт в жизни народов данного региона определялся в своем формировании процессами глобального характера. А. М. Сагалаев правомерно предлагает рассматривать саяно-алтайское шаманство и верования добуддийского Тибета не как изолированные, самостоятельно развивавшиеся системы, но как явления одного порядка, восходящие к общему субстрату верований Внутренней Азии [1984: 33]. Иначе говоря, можно предположить, что духовный и культурный мир народов Южной Сибири, Байкальской Азии, Монголии был с древности родственным с тибетской духовностью. И это родство имело место задолго до того как начала формироваться тибето-монгольская буддийская цивилизация. В этой общей для тюрко-монгольских народов, тибетцев, других народов Внутренней Азии автохтонной духовной основе существовала общая религиозно-

мифологическая система, и объясняется это не просто единообразием древнейших анимистических идей человеческого разума, как полагают некоторые исследователи [Жуковская 1977: 7]. Дело, скорее, в универсальной значимости для всей культурной истории этих народов первичных основ жизни, всего того, что связано, по мысли К. М. Герасимовой, с «основными событиями бытия человека в семейном и родственном коллективе» [1989: 19]. В нашей терминологии, речь идет об общности этноэкзотики как первичного и фундаментального регулятора поведения естественного человека. Это народная онтология, которая выражалась и до сих пор выражается в народных обрядовых традициях и соответствующей идеологии. В этом идейно-регулятивном комплексе, выражающем особенности традиционной онтологии кочевых народов Внутренней Азии, совершенно особое значение имеет феномен рода.

Связанная с родовым институтом система общественных отношений азиатских кочевых народов в I–II тыс. н. э. меньше всего являлась естественным, т. е. стихийно-природным механизмом регулирования поведения людей. Это была уже вторичная, возникшая на основе естественных связей, квазиестественная система, которая была связана с существованием разработанной структуры социальных норм и идейного механизма регулирования, определенной концепции человека. Эта концепция человека была концепцией родового человека и этим существенно отличалась от западноевропейских понятий человека, относившихся к индивиду, личности, но не к роду как реальному организму. В соответствии с представлением о том, что сущность, субстанция человека определяется его связями с предками и отношением к потомкам, понятие родства имело для человека конституирующее, фундаментальное значение. Поэтому отношения родства воспринимались не как чисто природные, кровнородственные отношения, а через идеологию родства. Справедливо замечает К. М. Герасимова, что «само кровное родство осмысливалось как социальное родство и фактически было им» [Там же: 16].

Духовная и культурная традиция кочевников была так же, как и китайская, традицией рефлектируемой и идеологически поддерживаемой. Так же, как в Китае с глубокой древности стремились придать «почитанию предков» смысл «просвещения» те, кто как Конфуций занимался сознательным культивированием традиции, в кочевой Азии ведущую роль в идейном механизме социального регулирования играл культ предков. Его общезначимой задачей, как отмечают этнографы-религиоведы, было жизнеобеспечение, производство и воспроизводство жизни как таковой. Культ предков, следовательно, имел глубокое экологическое значение, но одновременно и этическое, если учесть, что самую глубокую основу нравственности для кочевников составляет святость родственного отношения: именно родство в первую очередь пред-

полагает нормы поведения человека в его необходимых (реципрокных) отношениях с другими людьми.

Вышеотмеченные общие черты, характеризующие этноэкоэтику кочевников и китайцев в некоторых аспектах, выражающих мировоззренческое единство человека с природой, были обусловлены сходством глубинных пластов онтологии. Это позволяет в определенном интервале абстракции говорить об азиатской духовности и азиатском мировоззрении. Вместе с тем цивилизационные характеристики мира кочевников в значительной степени также отличали этот мир от китайской цивилизации. Наиболее отчетливо этноэкоэтическая специфика кочевой цивилизации проявилась в период Великого Монгольского Государства, и ее следы можно проследить и на фактическом материале, который относится к истории бурят-монголов.

В Бурятии сохранился богатый эмпирический материал о духовности монгольского мира: это обрядовая литература в виде разновременных тибетоязычных и монголоязычных текстов, бытовавших в культовой практике населения, реликты древней онтологии, зафиксированные в этнографических материалах о бурят-монголах XIX и XX вв. и фольклорные тексты, сохранившиеся до сих пор в среде бурят-шаманистов. Бурятские востоковеды создали целое направление по изучению истории духовной культуры монгольских народов в контексте региональных исследований центральноазиатского буддизма, особенно по линии тибето-монгольских связей. Они осознают также необходимость исследования обширной тибетоязычной литературы, созданной в бурят-монгольских и монгольских дацанах. Ими накоплен значительный опыт работы с тибетоязычными источниками. Мировое востоковедение обратилось к ним сравнительно поздно, с конца 50-х гг. XX в., особенно после того как Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо и многие другие тибетские ламы были вынуждены покинуть Тибет, в результате чего Запад получил возможность непосредственного знакомства с тибетским буддизмом. Современные монгольские ученые сегодня тоже активно изучают историю кочевой цивилизации Внутренней Азии, особенно традиции тэнгрианства и буддизма²¹. Думается, что совместными усилиями ученых – монголоведов, тибетологов, тюркологов, кочевниковедов – будет дано корректное понимание самобытной философии, этики, духовной культуры кочевников Внутренней Азии.

В классических памятниках тибетской историографии освещены основные моменты истории монголов времен Великого Монгольского Государства, истории монголо-тибето-китайских отношений эпохи распространения буддизма в Азии. Это написанная в 1346 г. «Красная летопись» (deb-ther-dmar-po) Цальпа Кунга Дордже (tshal-pa-kun-dga'-rdorje)²², «Синяя летопись» (deb-ther-sngon-po), составленная между 1476 и

1478 гг. Гой-лоцавой Шоннупэлom ('gos-klo-tsa-ba-gzhon-nu-dpal, 1392–1481), «Чойджуну» Будона (1290–1364) и Пема Карпо (pad-ma-dkar-po, 1527–1592)²³, «Дебтер» Далай-ламы V Нгаванга Лосанга Гьяцо (1616–1682), «Праздник мудрецов» (chos-'byung-khas-pa'i-dga'-ston) Паво Цутлаг Тренвы (dpa'-bo-gtsug-lag-phreng-ba, 1504–1566)²⁴, «Океан анналов» (deb-ther-rgya-mtsho), написанный 49-м настоятелем монастыря Лавран ламой Драггон Шабдрунг Гончог Дамба Рабчжаем (р. 1801) и др. Сведения по истории тюрко-монгольских народов содержатся в древних тибетских документах, открытых экспедициями А. Стейна и П. Пеллио в Таримском бассейне и Дунхуане.

Тибетско-монгольские связи являются принципиально важными для понимания истории Байкальской Азии и ее духовной традиции, ибо взаимоотношения кочевых народов с Тибетом даже в большей степени, чем их взаимоотношения с Китаем, задавали культууроформирующий глобальный контекст. В свою очередь, тибетская государственность и культура испытали в своем становлении влияние соседей. Так, с севера, от народов хор и югур (уйгур), по преданию, основатель тибетского государства Сронгцэн Гампо взял «книги закона», как свидетельствуют материалы Р. Штейна [Кычанов, Савицкий 1975: 24].

Возрастающая на протяжении VII–VIII вв. экспансия тибетцев на север и восток, его контакты с арабским миром и войны с Китаем имели значение для судеб Азии в целом. Тибетцы упорно добивались признания со стороны Китая формального равенства с ним Тибета: 11 лет осаждали Ордос исключительно с этой целью. Наконец, было достигнуто господство Тибета в громадном квадрате от пустыни Гоби на севере до Гималаев на юге и от Семиречья на западе до реки Хуанхэ на востоке в VIII и первой половине IX в. Китайцы при этом потеряли земли с некитайским и смешанным населением, хотя считали, что одержали моральную победу. А дело было в том, что хотя в договоре между сторонами и говорилось об отношениях «Великого Тибета» и «Великого Китая», тибетский ценпо (король) согласился именоваться племянником, и благодаря этому был сохранен престиж Китая. Тибет тем самым якобы признавал некоторое старшинство Китая над Тибетом.

В связи с этим следует заметить, что онтологически важная для азиатского человека категория родства лежала и в основе этики международных отношений, принятой в азиатской дипломатии благодаря устойчивости хуннов. И все церемониальные вещи, включая прием послов, подчинялись определенной этике «родства». Правда, идеология «периферийного варварства» и геополитическая доктрина Срединного государства все же сильно влияли на этнические стереотипы поведения и восприятия китайцев в их взаимоотношениях с другими народами, формируя двойные стандарты – этики для себя и этики для других,

оправдывающей китайскую хитрость, даже вероломство и коварность по отношению к кочевникам. Но, так или иначе, для Китая было всегда очень важно иметь моральный авторитет в глазах кочевых соседей, который на языке «родства» обозначался понятием «старшего» («отец», «дядя», «старший брат»).

Благодаря тибетцам уже в домонгольский период была значительно подорвана основа представлений о китаецентризме Азии. Эти представления были свойственны, прежде всего, самим китайцам, что же касается кочевников монгольских степей, то они, начиная с хуннов, были далеки от подобного убеждения. Но им приходилось снова и снова доказывать свое право на равные, паритетные отношения с Китаем, поэтому трудно переоценить значение подобной борьбы Тибета с Китаем для этики суперэтнического взаимодействия. Даже в монгольский период, когда судьба Азии определялась в основном процессами монгольского мира и инициированными оттуда событиями, монгольско-тибетско-китайские отношения продолжали оставаться важными для Азии. Когда в результате упорной борьбы буддизм в его индийском формате окончательно утвердился в Тибете, руками монголов была установлена власть Далай-лам, и эти последние оказались глубоко причастными к проблемам монгольского мира, а затем и монголо-маньчжурских отношений. Далай-лама Тензин Гьяцо во время приездов в Бурятию в 1991 и 1992 гг. напомнил об историческом родстве и близости судеб тибетского народа и всех монголов – бурят, калмыков, халха-монголов.

История Байкальской Азии, ее культурно-политическое развитие были фрагментом Большой истории, формировавшейся в отношениях кочевого суперэтноса Великой степи с Китаем, Тибетом и другими обществами Азии. Поэтому наше исследование затрагивает исторический материал, который, казалось бы, непосредственно не относится к событиям, происходившим некогда на территории нынешней Бурятии. Следует отметить, что в этом отношении наша методологическая позиция близка той, которая применена О. Сулейменовым в «Аз и Я». «Этот территориальный принцип, стремление решать проблемы этногенеза, не высываясь за пределы государственных границ, установленных в XIX–XX веках, – писал он, – не что иное, как попытка рассматривать историю народа вне связи с человечеством» [1989: 528].

Территории Предбайкалья и Забайкалья входили в мир Внутренней Азии и играли в нем заметную роль. До установления русско-китайской границы в 1727 г. монгольские племена свободно перемещались в пределах от пустыни Гоби до Байкала: земли около Байкала были составной частью Халхи. Когда русские после «флангового обхода коренных монгольских улусов по лесной зоне [Вернадский 1934: 131] в первой

половине XVII в. вошли в соприкосновение с маньчжурами, монгольский вопрос оказался камнем преткновения, мешавшим установлению дипломатических отношений между царским правительством и династией Цин, именно в связи с Байкальской Азией, которая традиционно входила в состав коренного монгольского улуса. Этот вопрос не затрагивался ни в Нерчинском, ни в Кяхтинском договорах. Отсутствие фиксированной границы позволяло монгольским князьям продолжать рассматривать земли вплоть до Байкала в качестве коренных монгольских. Да и сам народ, обитавший у Байкала, в своем самосознании еще не утратил представление о принадлежности к «коренным монголам». По данным комиссии Куломзина, один из шести родов, кочевавших в Боргойской степи до XVII в. – Алагуевский – «считал себя потомком одной из орд Чингис-хана. Иройско-Харанутский род (ныне кочующий по Боргою) называет своей родиной Цэцэн-ханский хошун и все места от него до озера Байкал считает принадлежащими монголам» [Разумов, Сосновский 1898: 3] А ведь, действительно, четыре ставки-орды Чингис-хана, возглавлявшиеся его четырьмя главными женами, кочевали в Забайкалье, которое было, по выражению Рашид-ад-дина, «коренным юртом» Чингис-хана. По-видимому, неслучайно имя Чингис-хана «до сих пор пользуемся у инородцев большим уважением. О нем ходит много преданий, передающихся из поколения в поколение», – говорится в данном источнике. «Так, в поселке Алтайском... сохранилось предание, что Чингис-хан охотился в районе нынешнего поселка, и в его честь получили название реки: «Чиндагатай» и «Алтан»... На последней реке, говорят, у него умерла любимая дочь... рассказывают, что в Монголии, в Кэрулене, до сих пор стоит огромный котел, в котором Чингис-хану и его свите варили баранину. Ежегодно котел наполняется всевозможными приношениями... и монголы тщательно наблюдают, в какую сторону накренится содержимое котла. По поверью, в той стороне и будет урожай, а следовательно, в ту сторону и следует кочевать. На выгоне Алтайского поселка показывает могилы древних монголов» [Там же].

А авторы Баргузинских летописей осознавали единство народа, ныне именуемого «бурятами», с остальным монгольским народом не только в пространстве, но и во времени. Существует многочисленные предания о том, что в древности у Байкала «обитал земледельческий народ», именовавшийся «аба-хорчин-монголы», которые оставили следы землепашества и оросительных каналов, проведенных из горных речек и ручьев [Румянцев 1956, 1960].

В подтверждение того, что мир Прибайкалья и Забайкалья был фрагментом единой истории кочевой Внутренней Азии, а с XIII в. – органической частью монгольского мира, можно было бы привести множество фактов. В частности, П. П. Баторовым установлено на фольк-

лорном материале, что среди западных бурят существует много родов и «когтей», названия которых совпадают с названиями родов и местностей разных районов Монголии. А в шаманских призываниях часто упоминаются племена и местности, находящиеся далеко к югу от территории, занимаемой современными бурятами [Румянцев 1962: 29]. Наряду с собственно бурятскими топонимами и местными духами-покровителями в шаманских молитвах упоминались названия местностей и имена духов, резиденции которых находились в других концах монголосферы. Это – свидетельство глубокой внутренней взаимосвязанности мира монголов, прежде всего духовной, на уровне пантеона богов и «хозяев местности».

Поэтому далеко не случайно Г. Р. Галданова при реконструкции доламаистских верований бурят обращается к верованиям монголов XIII в., а Т. М. Михайлов изучает бурятский шаманизм как часть центральноазиатского шаманизма. И все же в своих наиболее глубоких, эзотерических аспектах, которые были свойственны духовной традиции кочевников степей, духовная культура бурят-монголов, как и остальных монголов, еще не получила должного освещения, хотя источники имеются благодатные. Так, например, есть письменные источники – так называемые «шаманские рукописи» или обрядники, многие из которых были собраны Ц. Жамцарано на территории Предбайкалья и Забайкалья. Они хранятся в рукописных фондах Санкт-Петербурга, Улан-Удэ, Монголии, а также Дании, Германии, Америки, Англии, судя по данным В. Хайссига и Б. Ринчена. В хранилище памятников письменности Востока, который ныне называется Центр восточных рукописей и ксилографов (ЦВРК) и является частью Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ИМБТ СО РАН), находится почти нетронутый исследователями бесценный рукописный материал – тексты шаманских призываний, фольклорные и этнографические записи, сделанные в течение XX в. бурятскими учеными и собирателями: С. П. Балдаевым, К. Хадахнэ, Т. К. Алексеевой, И. Е. Тутутовым, П. Б. Балданжаповым и др. В Государственном архиве Иркутской области хранится шаманский материал из архивов М. Н. Хангалова, П. П. Баторова и др. Все это – памятники духовной традиции, еще почти не введенные в полную меру в научный оборот. Весь этот совокупный шаманский материал свидетельствует о наличии общего монгольского корня бурят-монгольских предков. Кстати сказать, этноним «бурят» в призываниях встречается крайне редко, а «монгол» или «монгол-удха» – это одна из постоянно встречающихся в этих текстах формул призывания.

По убеждению автора данной работы, монгольская культурная традиция, восходящая к кочевой хуннской древности и имеющая ряд общеазиатских черт, является для Байкальской Азии автохтонной, собствен-

ной, поэтому вряд ли стоит искать истоки бурятской национальной культуры, отличные от монгольских корней. Эта древняя общемонгольская духовность дошла до нас не только в виде устной обрядовой поэзии, записанной ламами, этнографами и фольклористами. Существовали, как показывает Г. Р. Галданова вслед за Б. Ринченем, древние письменные тексты, которые использовались ламами при написании «шаманско-буддийских книжек», как называл рукописи-обрядники Д. Банзаров [Галданова 1987: 7]. Так, в частности, лама Ваджрадара Мэргэн диянчи²⁵ составил два обрядника: «Обряды и молитвы, читаемые при обо» и «Сооружение обо», мотивируя их создание так: «Есть одна старинная монгольская рукопись об обо, но она уже непонятна для буддистов, поэтому решился составить новый обрядник на основании этой рукописи» [Банзаров 1891: 18].

Бытует мнение, что синкретические шаманско-буддийские обрядовые тексты появились в XVII в. Но, по мнению монголоведа, религиоведа и этнолога Г. Р. Галдановой, их создание следует датировать XIII–XIV вв. Ее вывод сделан на основе анализа собранных Ц. Жамцарано исторических сведений о культе Чингис-хана, среди которых, в частности, говорится, что в одной из восьми белых юрт хранилась книга «Алтай дэбтэр», в которой древним уйгурским письмом были записаны молитвы, читаемые при совершении обрядов [Жамцарано 1961]. Исследовательница ссылается при обосновании своей гипотезы также на характер самих рукописей, особенно обрядников по культу огня, в которых «довольно просто различить чуждые наслоения и древнюю основу гимнов огню». Эти рукописные обрядники, по-видимому, являются копиями древних шаманских культовых текстов, подвергшихся переработке служителями «желтой» религии, секты гелугпа, и монахами секты нyingмапа [Галданова 1987: 8].

Если учесть, что со времени хуннов Степь пользовалась письменностью, причем в разных ее вариантах, то нет ничего невозможного в том, чтобы древняя тэнгрианская религия азиатских народов получила отражение в письменном виде. Гипотеза о существовании у бурят-монголов и других монгольских групп добуддийских обрядовых книг является вполне обоснованной. Древность происхождения «шаманских рукописей» подтверждается находкой на территории Бурятии рукописного обрядника, посвященного культу Семи старцев (Большая медведица) и датированного XIV веком [Там же: 21]. В рамках этой же гипотезы существуют основания утверждать, что западные буряты в прошлом тоже знали старомонгольскую письменность и были знакомы с древними обрядниками [Ринчен 1975: 190; Галданова 1987: 25].

Таким образом, духовная история Байкальской Азии представляет многостадияльное образование: до того, как сложился общий для Тибе-

та, Монголии, Южной Сибири, Байкальской Азии буддийско-языческий ритуальный комплекс, существовала автохтонная духовная традиция, общая для Великой степи. Она выражала особенности кочевой онтологии – того учения о мире и бытии, которое было характерно для степняков, и соответствующую этнокоэтику. Последняя представляла собой своеобразную культуру жизнеобеспечения и защиты жизни, включая комплекс мер как по регуляции взаимоотношений человека и природы, так и взаимодействия природного и человеческого мира со сверхфизическим миром и сверхчеловеческой реальностью. Эта духовная и культурная традиция дошла до нас как в письменной, так и устной традиции. Сохранились как эзотерические знания и умения, так и образцы светской духовной культуры – философии, этики, эпоса. В виде устойчивой традиции развиваются до сих пор возникшие на древнем онтологическом фундаменте практические науки – медицина, астрология (зурхай), математика и др.

1.6. Связь времен и народов в формировании культурной традиции Байкальской Азии

Восходящая к центрально- и общеазиатской древности онтология была отражена в письменной традиции не только монгольских народов, но и тюрков. В алтайском шаманстве известен мотив книги (письма), в сказаниях упоминается некая книга «Самара», а в хакасском эпосе упоминается об использовании для письма кожи и бересты [Сагалаев 1984: 62]. Ряд топонимов Горного Алтая, таких как Бичикту-Бом (бичикту – с письмом, надписью, писаницей), Бичикту-Кайа-Боом, свидетельствует о древности представлений, связанных с книгой и письмом у обитателей Алтая. Во Внутренней Азии еще в I тыс. н. э. береста употреблялась для письма. В этом качестве ее употребляли в более позднюю эпоху тибетцы, монголы и другие народы, активно фигурировавшие на исторической арене в свое время. Об этом можно судить, в частности, по находкам надписей на бересте у северной границы котловины Больших озер в Туве [Грач 1980б: 107–108; Воробьева-Десятовская 1980: 124–125]. Но памятники литературы, такие как «Ырк битиг» («Книга гаданий» или «Книга притч»), «Гэсэр», существовали и распространялись также в устной традиции, будучи отражением народной онтологии, и в этом качестве были общим достоянием народов Внутренней Азии.

События, происходившие за пределами Байкальской Азии, воспринимались предками нынешних бурят как имеющие непосредственное к ним отношение. В «шаманских рукописях», памятниках эхиритского героического эпоса названия Алтай, Хангай, Хухэ и другие встречаются часто, как и имена нарицательные. Монголисты считают, что подобные названия не относятся к определенной географии. Но тут скорее прав

Г. Н. Румянцев, считавший, что нарицательным становится то, что носит характер повседневный. В частности, «Алтай» был повседневно употребляемым, значимым символом жизненного мира обитателей не только самого Алтая, но и Байкальской Азии, Монголии. То же самое можно сказать и о других названиях. В связи с этим хочется заметить, что найденный где-то в одном месте памятник письменности не является лишь локальным культурным признаком. Его значение глобально, ибо мир Внутренней Азии был внутренне взаимосвязан.

Книжная культура была во Внутренней Азии широко распространена в X–XII вв. Родиной книгопечатания был не только Дальний Восток, прежде всего, Китай, но и суперэтническая кочевая Внутренняя Азия. Через великие государства Внутренней Азии книгопечатание было занесено на Ближний Восток, оттуда в нач. XIV вв. – в Европу, а из Китая – на восток Азиатского материка. Очень быстро освоили книгопечатание и создали собственные системы письма государства, по типу промежуточные между Китаем и Степью. Это созданное монголоязычными киданями государство Ляо, тангутами – Си Ся, чжурчжэнями – Цзинь. К сожалению, ни одна из книг на киданьском языке не дошла до нас из-за существовавшего в Ляо запрета на вывоз книг за пределы государства. Меньше строгостей было в отношении изданий на китайском языке, поэтому мы знаем, что кидани издали на своем языке Трипитаку – классический буддийский канон. В Си Ся также печатались книги – на собственном языке и переводные, китайские и чжурчжэньские: тангуты закупали для этого книги в Китае и Цзинь [Флуг 1934: 452]. Наиболее ранний тангутский ксилограф из коллекции Ленинградского отделения Института востоковедения РАН датируется 1085 г. Дошли сведения, что в Си Ся существовали специальные школы переводчиков, главным образом уйгуров. А. П. Терентьев-Катанский в своих работах, освещающих историю книгопечатания в странах Центральной (Внутренней) Азии [1982, 1990], упоминает о правительственной типографии, основанной чжурчжэнями в Пинъяне (современный Пиншуй в провинции Шаньси) в 1130 г. А в 1151 г. ими была основана Академия. В 1194 под руководством Академии было опубликовано более 13 сочинений на китайском языке и 15 – на чжурчжэньском. Существовали и частные типографии. В «Истории династии Цзинь» книги упоминаются как товар, продававшийся на рынках. В стране чжурчжэней переводились философские и исторические работы с китайского языка на чжурчжэньский. Но ни одна чжурчжэньская книга не дошла до нас [1982: 126].

Существовавшая в бурят-монгольских и монгольских дацанах традиция ксилографического книгопечатания восходит именно к этой технологии книгоиздательской деятельности, которая была создана во Внутренней Азии. А до ее возникновения здесь были распространены

рукописи с так называемой рунической письменностью. Известны Енисейские, Орхонские надписи на камнях, найдены рунические надписи в Прибайкалье [Малов 1951, 1959; Рыгдылон 1953; Рыгдылон, Хороших 1961].

Предположительно рунический текст был создан по приказу Истеми-кагана, главы западных тюрок, для дипломатического общения с византийским императором конца VI и. Юстинианом II [Клосон 1986: 137]. Что касается происхождения древнетюркской письменности, то этот вопрос все еще недостаточно глубоко исследован. По замечанию О. Сулейменова, руническая письменность кочевников «была поспешно, без строгого анализа и сопоставлений объявлена заимствованием у иранцев» [1989: 523]. Это укладывалось в теоретическую схему кочевой Азии, принятую в официальной европейской науке. А между тем фактов для сопоставлений предостаточно. Помимо наиболее известных, Орхон-енисейских текстов, обнаружены также рукописи и оттиски с памятниками древнетюркской письменности в развалинах Турфанского оазиса (Восточный Туркестан), в Урумчи и Сучжоу (Северо-Западный Китай), Дуньхуане (Северо-Западный Китай), Миране (Восточный Туркестан), в районе р. Эдзин-гол (Внутренняя Монголия), в Ганьсу [Габен 1986: 159–190]. Это, в основном, территории, исторически принадлежавшие кочевникам, тюрко-монголам. В западной части Внутренней Азии, ныне именуемой Центральной Азией, а в советский период – Средней Азией, также обнаружены камни с рунами близ г. Джамбул. Причем в этих среднеазиатских памятниках формы некоторых букв значительно отличались от орхонских [Сулейменов 1989: 525]. В алтайских курганах археологами С. В. Киселевым и Л. А. Евтюховой открыты несколько серебряных и золотых сосудов с руническими надписями. Эти памятники, как и прибайкальские, свидетельствуют о повседневном употреблении рунической письменности во Внутренней Азии. То, что руны разных регионов несколько различались между собой, – среднеазиатские, енисейские, орхонские, прибайкальские, – дает пищу для теоретического изучения рун как центральноазиатского феномена (шире – кочевой культуры), связанного с сокровенными тайнами кочевой цивилизации. Одно из возможных направлений поиска древних культурных связей, эзотерических истоков традиции тюрко-монгольских народов представлено в оригинальной гипотезе О. Сулейменова о родственности древних предков центральноазиатских кочевников с шумерцами. Он обосновал гипотезу о культурном родстве Шумера с тюркской общностью на примере анализа терминов религии – самого устойчивого к изменениям класса лексики. Любопытно, что целый ряд слов, выражающих анализируемый О. Сулейменовым слой фундаментальной онтологии, является общим не только для шумерского, древнетюркского и

современных тюркских языков, но также общим для всех этих языков и монгольских. Например, «уг» – род в шумерском; род, семья, мать в совр. тюрк. (алт.); род в совр. монг. (бур.), ср. «угсаа» – род в совр. монг. (халх.); «угуш» – род в древнетюрк.; «урук» имеет одним из значений в шумерском языке понятие «община», в тюркских языках – «племя», в древнемонгольских языках – «род» (в смысле клан, дом). Или обратимся к понятию «Бог, Небо». Оно выражается в шумерском, тюркских, монгольских языках похожим образом: Дингир (шумер.), Тенгир (тенгри) – тюрк., Тенгри – монг., Тэнгэри – бур. Можно найти и другие совпадения и сходства в лексическом выражении основных онтологических понятий. Но более существенны смысловые совпадения в онтологии. Например, понятие «страна», или «родина», передается у древних тюрков и монгольских народов тождественными по смыслу выражениями «вода-земля» (суб-йер – тюрк.), «земля-вода» (хајаг-усун – монг.). Сказанное не нужно понимать так, что истоком культурной традиции тюрко-монгольских народов Центральной Азии является древний Шумер. Речь идет о том, что масштаб и своеобразие кочевой культуры нуждаются еще в глубоком осмыслении, с привлечением широкого сопоставительного материала, позволяющего понять ее связи с культурной историей остального человечества. Значение археологических открытий трудно переоценить с точки зрения установления «культурно-исторического равновесия на гигантских просторах Евразийского материка в синхронно развивавшихся сообществах людей», достигаемого благодаря таким археологам как, например, С. Е. Малов или С. В. Киселев. В статье, написанной в честь 100-летия со дня рождения С. В. Киселева, Л. Р. Кызласов писал о нем: «...он отчетливо осознал, что любой азиат имеет не менее великое прошлое, чем любой европеец» и «добывал первоисточники в нелегких полевых условиях», тем самым «бережно восстанавливал» историю изучаемой территории [2005: 158].

Древнетюркская культура имела такое же общеазиатское значение, как и культура Тибета, Китая, Индии. Она была преемственно связана с культурой последующей, монгольской, эпохи. Что касается самого различия в истории Внутренней Азии так называемого древнетюркского времени (VI–IX вв.) и монгольской эпохи, то оно не означает, что монгольская история началась с монгольской эпохи. Начало письменной истории монгольских народов восходит к значительно более раннему периоду – хуннскому, в древнетюркское время она продолжается, а в собственно монгольскую эпоху переживает взлет. История Байкальской Азии является частью истории монгольского мира.

По мнению Л. Лигетти, письменные источники позволяют утверждать, что к югу от Байкала, к западу от Хингана и на востоке вплоть до Ляодуна в первые века н. э. обитал целый ряд племен, говоривших на

монгольском языке [Лигетти 1955: 137–138]. Монгольский академик Н. Ишжамц обосновал концепцию, что и при тюрках, и при уйгурах, и при кыргызах шел непрерывный процесс формирования монгольской нации. Монголия оставалась основным ареалом распространения монгольского этноса, и, будучи в подчинении у иных этнических групп, монголоязычные аборигены никогда не были полностью вытеснены из мест своего жительства [1974: 156–157]. Более того, монголоязычные группы принимали участие в событиях древнетюркского времени, выступая под собирательным названием «тюрки». Они же (вместе с рядом немонголоязычных групп) фигурировали в китайских источниках как «татары» (черные, белые, дикие): этноним «татары», впервые встречающийся в орхонской надписи Кюль-тегина (731–732 гг.) [Мелиоранский 1900] в качестве обозначения конкретного племени, впоследствии стал собирательным названием [Мэн-да Бэйл-лу 1975: 90].

По справедливому замечанию бурятских археологов, «предшествующие Монгольскому государству периоды Тюркских, Уйгурского и Кыргызского каганатов нельзя рассматривать как эпоху или историю только тюркоязычных народов, т. е. ранних тюрков». «Нужно исходить из постулата, что монголы в целом, и физически и культурно, явились наследниками всех тех этнокультурных процессов, которые происходили на территории Центральной Азии, начиная с Хуннского раннего государственного образования», – пишут П. Б. Коновалов, С. В. Данилов и Н. В. Именохоев [1989: 35]. Ими выделена совокупность памятников, которая квалифицируется как «археологический материал ранних монгольских отношений». Из них около 250 находится в Забайкалье, остальные – около 60 – в Монголии. Эти же авторы, характеризуя культуру монголов, пишут о глубокой традиции городов и поселений в Центральной Азии, начинающейся с хуннов, продолженной уйгурами, киданями. Поселения и городища Забайкалья аналогичны многочисленным памятникам Монголии и рассматриваются как их «органическое продолжение», будучи значительно дифференцированы: города – средоточие административной власти; центры ремесла и торговли; поселения ремесленников и земледельцев; дворцовые комплексы; усадьбы [Там же: 36]. Сопоставление материалов, полученных в результате раскопок здания в Нарсатуе (Мухоршибирский район Бурятии), Сутайской «феодалной усадьбы», с подобными памятниками XII–XIV вв. в Монголии, Восточном Забайкалье, Туве показывает их идентичность. Это еще раз доказывает, что Байкальская Азия развивалась на базе той же суперэтнической духовной и культурно-политической традиции, что и остальная кочевая Внутренняя Азия.

Монголы были наследниками этнокультурных процессов Внутренней Азии не только в собственно культурном, но и в политическом ас-

пекте – традиции кочевой государственности и этики международных отношений. В раннесредневековой истории Внутренней Азии имел место, по утверждению В. В. Трепавлова, синтез диахронных и диаэтнических политических традиций, которые передавались по нескольким каналам. Во-первых, это государственная практика: последовательно сменявшие друг друга политические образования наследовали черты внутренней структуры своих предшественников. Во-вторых, это фольклор: в бесписьменных обществах он имел абсолютное значение для сохранения и передачи информации). В-третьих, это обычно-правовые нормы, регламентировавшие вопросы управления («Тору») и выражавшиеся как в чистом виде нормативных установлений, так и в эпической форме заветов хана потомкам. В-четвертых, это письменные сведения об истории кочевых держав, происходившие в основном из регионов оседлых цивилизаций, прежде всего Китая [1989: 63–64]²⁶.

На развитие политической традиции кочевников влияние оказал также опыт государств промежуточного типа, государств-лабораторий, каковыми были, в сравнении с собственно кочевыми государствами и Китаем державы тантугов, киданей, чжурчжэней. Некоторые китайские реформы, в измененном виде были приняты в государствах киданей и чжурчжэней, а затем перешли и в монгольскую эпоху [Вернадский 1934: 70–71]. Но и собственный опыт этих цивилизаций промежуточного типа оказался воспринят монголами. По глубокому убеждению дореволюционного синолога В. П. Васильева, «без истории династий киданей и Цзинь мы не поймем даже причины появления Чингис-хана и предводимых им монголов» [1857: 3].

Монгольская государственная и военная организация, оказавшая положительное влияние на Переднюю Азию, Восточную Европу, Китай [Бартольд 1973: 283], была выработана в традиции кочевой государственности Внутренней Азии, испытавшей также сильное влияние оседлых цивилизаций Азии – «китайско-уйгурской цивилизации», как собирательно называл их В. В. Бартольд [Он же 1966в: 44; 1973: 66]. Не случайно маньчжуры, прежде чем начать свои завоевания, перевели исторические хроники киданей, чжурчжэней, монголов: они также считали себя наследниками великой традиции.

То обстоятельство, что монголы XIII в. явились геополитическими преемниками и наследниками предшествующих государственных образований, проявилось и в том, что Чингис-хан перенес столицу на р. Орхон (на 500 км западнее священных могил и системы пяти ставок). Дело было в том, что местность «к югу от Байкала и к востоку от Алтайских гор была центром могущества народов тюркской и монгольской расы... сборным пунктом для окружающих народов», – как писал Абель-Ремюза²⁷ (цит. по: [Ткачев 1986: 224]). Это была некогда местность,

пригодная для скотоводства и земледелия, с древними очагами металлообработки, поэтому не случайно она становилась колыбелью государственности хуннов, тюрков, уйгуров. По-видимому, эта область к югу от Байкала характеризовалась особой биоэнергетикой, благодаря которой исходящие отсюда пассионарные импульсы влияли на судьбу всей Евразии. Река Селенга, протекающая через территории современной Монголии и Бурятии и впадающая в Байкал, едва ли не наиболее часто упоминается в исторических источниках. Некогда она соединяла предков бурят-монголов с остальными монголами и несла свои воды в пределах единого монгольского мира, а не уносила, как теперь, за пределы Монголии. Это была великая река, на которой происходили события, имевшие резонанс на всю Азию.

Таким образом, мы считаем необходимым реконструировать историю Байкальской Азии на всем материале, который относится к истории кочевой Внутренней Азии, ибо это дает адекватный масштаб для понимания.

Глава 2. Историческая судьба Байкальской Азии в контексте кочевой этноэкоэтики и культурно-политической традиции Внутренней Азии

2.1. Хунны и генезис политической культуры и этики международных отношений во Внутренней Азии

Человеческую содержательность истории Байкальской Азии можно выявить, рассматривая процессы культурно- и этногенеза не иначе как в контексте ее взаимодействия с сопредельными территориями, в системе глобальных для Внутренней Азии международных связей и жизненных структур. При таком подходе культурные и этнические корни нынешних бурят следует искать в том историческом поле, которое соответствует масштабу кочевой суперэтнической цивилизации, которая была равновеликой китайской цивилизации, начиная с эпохи хуннов. Этнокультурный мир предков бурят был органической составляющей хунно-тюрко-монгольского мира. Внутренняя Азия была общим Домом для предков многих нынешних тюркоязычных и монголоязычных народов, и в основание этого Дома были заложены фундаментальные ценности и символы человеческого существования в мире, которые соответствовали опыту международного общения кочевников между собой и с оседлыми соседями. Допустимо, с нашей точки зрения, говорить о существовании некоего общего генофонда (в сверхбиологическом смысле), в формирование которого внесли свой вклад многие народы и государства, без знания истории коих трудно получить более или менее адек-

ватное представление о духовных и культурных истоках жизненного мира аборигенов Байкальской Азии.

Поскольку письменные сведения о кочевниках Внутренней Азии существуют, начиная с хуннского времени, то имеет смысл для выявления цивилизационных истоков монгольского мира обратиться вначале к материалу о цивилизации хуннов. Ибо, по нашему убеждению, их мир, располагавшийся в той же экологической нише, что и мир монголов, не мог не оставить своего наследия тюрко-монгольским народам Азии. Что же касается субъективного аспекта культурной традиции, то историческая память может оказаться разрушенной всего за несколько поколений. Именно из-за заботы об историческом сознании и связи времен в глазах потомков, которые «остаются беспечными и беззаботными в отношении имен и происхождения их отцов, дедов и дядей по отцу и матери, [а равно] о происшествиях [в их] жизни и об исторических событиях, которые произошли в минувшие времена», появился знаменитый «Сборник летописей» Рашид-ад-дина [1952а: 68]. Память о происхождении, прошлом своего народа и своей страны, развитие культурной традиции рассматривались в мире кочевого суперэтнуса Великой степи как необходимое условие процветания и благоденствия в будущем. Те, кто не помнил великую традицию, не знал истории и достижений предков, не были, как правило, способны достигнуть в своей жизни чего-то более выдающегося, чем предки. Думается, не случайно культура кочевников I тыс. н. э. была гораздо выше, чем кочевников XVIII–XIX вв., которые в большинстве своем мало что помнили из блистательного прошлого своих стран.

Хунны сыграли на рубеже нашей эры судьбоносную для кочевого мира роль, определив на тысячелетия суперэтническую тенденцию его развития. В китайских источниках они упоминаются под разными названиями. Вообще соседние кочевые народы фигурируют еще в древней истории «Шуцзин» под названиями «мань», «и», «ди», «жун». Причем народы «и», которых Н. Я. Бичурин отождествлял с тунгусами и тангутами, «искони находились под зависимостью Китая; почему в древней китайской истории Шугин ясно обозначены пути, которыми они ходили в столицу Китая для поклонения главе империи; и показаны приносимые в дань местные произведения каждой страны» [1950: 11]. «Мань» – это было название южных соседей Китая. А народы «жун», «ди» («жунди»), обитавшие на территориях к северу и западу от Китая, – это и были центральноазиатские кочевники. Эти термины, как полагают, относились не к одному народу или этнической группе, а связывались с определенной частью света [Таскин 1968: 7].

Китайский историк Сыма Цянь в «Исторических записках» применял к жившим на севере хуннам (*сюнну* – в китайской транскрипции) не

только этнонимы «ли», «и», «жун», но также «ху», говоря о хусцах, хуских войсках [Сыма Цянь 1971, 1975]. Поскольку китайцы, судя по подробному этнографическому описанию соседей в китайских хрониках, все же различали этнолингвистические группы кочевников, то можно предположить, исходя из разнообразия названий для хуннов, этническую неоднородность последних.

Предыстория хуннов в изложении Сыма Цяня представляет более чем тысячелетний период времени, – столько прошло от легендарного предка Шуньвэя, сына последнего китайского царя династии Ся, бежавшего в Степь и принявшего кочевой образ жизни, до Тоуманя (?–209 г. до н. э.), первого шаньюя (титул хуннского государя) хуннов, имя которого сохранилось в истории. Старые китайские комментаторы, отталкиваясь от мнения Сыма Цяня, считали, что хунны (сюнну) до легендарных императоров Тана и Юя назывались шаньжунь или сяньюнь, при династии Ся – шаньвэй, при династии Инь – гуйфан, при династии Чжоу – саньюни, при династии Хань – сюнну. В китайских источниках фигурирует около десятка племенных названий северных соседей Китая. Они встречаются уже в надписях на иньских гадательных костях, которые были составлены примерно за 15 веков до н. э. В синологии XX в. получила признание теория Ван Говэя²⁸ о том, что все эти племенные названия обозначали один и тот же народ, вошедший в позднейшую историю под именем сюнну (хуннов) [Таскин 1968: 10].

Вопрос об этнической принадлежности хуннов разделил востоковедов XX столетия на сторонников тюркской и монгольской теорий. Сторонниками тюркской гипотезы были Ж.-П. Абель-Ремюза, Ю. Кляпрот, П. П. Семенов-Тяньшаньский, С. Е. Малов, К. Риттер, И. Коскинен, К. Сиратори, О. Прицак, В. Самолин, Фр. Альтхайм и др. Вторую разделяли Н. Я. Бичурин, П.-С. Паллас, Б. Бергман, Ю. Венелин, Д. И. Иловайский, К. Ф. Нейман и др. Правда, существуют и другие гипотезы, например, точки зрения, что хунны – это смесь монголов, тунгусов, тюрок, финнов (М. А. Кастрен), что они говорили на языке енисейской семьи, что это вообще не племя, а политическое объединение (Т. до Лакунери), что, наконец, хуннский язык не имеет отношения к какому-либо существующему сейчас языку [Doerfer 1973: 2–3]. Известный российский тюрколог С. Г. Кляшторный считал хуннов тюркоязычным народом [2003: 153]. Монгольской версии происхождения хуннов придерживается ряд современных российских историков: А. П. Окладников, Н. Н. Диков, И. Л. Кызласов, Г. Н. Румянцев, М. В. Воробьев, Б. Б. Дашибалов и др.

Языковая идентификация хуннов весьма и весьма проблематична, но независимо от этого правомерно возникает вопрос о характере этно-

культурной и этико-политической преемственности хуннов с тюрками и монголами, этногенез которых в древности и средневековье происходил на значительных степных пространствах современной Монголии и сопредельных районов.

Если учесть принятые в этнологии параметры этнического родства – такие как одежда, левый или правый запя́х, жилище, его форма, ориентировка углов или стен по сторонам света, расположение входа – на восток или юг, планировка поселений, приемы строительной техники, пища, прическа [Викторова 1980], то можно констатировать: на территории кочевой Внутренней Азии (Монголия, Забайкалье) параллельно развивались древнемонгольский и древнетюркский этнокультурный комплексы, которые соседствовали с тунгусо-маньчжурским культурным миром. Л. В. Викторова полагает, что генетической основой формирования монгольских народов явился этнокультурный ареал, который с запада ограничивался меридианом г. Кобдо, на северо-востоке его границы проходили в Забайкалье, на юго-востоке – в Южной Маньчжурии, а антропологически он представлен монголоидным типом. Другой, более западный ареал, локализованный в Северо-Западной и Западной Монголии, Туве и антропологически характеризующийся наличием европеоидных черт, генетически связан, как считает исследовательница, с тюркскими народами. Если в археологическом отношении восточный ареал представлен «плиточными» могилами, то западный – круглыми курганами.

Тюркоязычие и монголоязычие, т. е. связанные с языком различия, возникли в гораздо более древние времена. Расчет, проведенный Л. А. Викторовой на основе константы Клоусона²⁹, говорит о том, что начальный период сложения базовой лексики монгольских и тюркских языков относится к палеолиту. К началу I тыс. н. э. монгольская, тюркская, тунгусо-маньчжурская группы языков прошли уже исторически длительный период параллельного существования с оформившейся морфологией, фонетикой, базовой лексикой. Различие культур Западной и Восточной Монголии проявляется также в топонимике, архитектурных памятниках древней Монголии. Третий этнокультурный ареал, более дробный, формировался, по мнению Л. Л. Викторовой, у северных границ Китая [Там же: 118].

На наш взгляд, несмотря на то, что существует ряд оснований для этнокультурного различия в кочевой Внутренней Азии и конкретно на территории Монголии нескольких этнокультурных ареалов, было бы некорректно связывать их однозначно с этническими общностями тюрков, монголов, тунгусо-маньчжуров. Этногенез тюрков и монголов – это очень сложная проблема, и она не является предметом философского анализа, который имеет дело с характеристиками суперэтнической ко-

чевой цивилизации, единой для названных этнокультурных ареалов. Говоря же о месте хуннов в цивилизации кочевников Внутренней Азии, приведенный факт существования трех четко локализованных по археологическим, антропологическим, этнографическим признакам ареалов следует воспринимать, прежде всего, как указание на суперэтнический характер хуннской общности и самого хуннского государства. Хуннское общество содержало, конечно, собственно хуннский этнический компонент, восходящий, вероятно, к кочевникам, носившим собирательное название «ху» в китайских источниках. Но в своих наиболее важных параметрах хуннская цивилизация определялась процессами, протекавшими не в этнической, а суперэтнической плоскости. Хунны – это суперэтническая степная цивилизация, которой были присущи особый тип хозяйствования, образ жизни населения, специфические нравы, ценности, психология, во многом отличные от форм жизни и структур сознания в земледельческом обществе Китая. Эти две цивилизации в известном смысле противостояли друг другу и взаимодействовали на равных. На примере хуннов и их взаимоотношений с Китаем можно убедиться, что в Азии шло параллельное развитие кочевого и стационарного типа цивилизаций, и этот параллелизм характеризовался с самого начала глубоким, хотя и противоречивым, взаимодействием кочевого и земледельческого суперэтносов.

Будем отталкиваться от определения Л. Н. Гумилева, что суперэтнос – это группа этносов, одновременно возникших в определенном регионе, взаимосвязанных экономическим, идеологическим и политическим общением, не исключавшим военных столкновений между ними [1989а: 109]. Но в порядке развития этого понятия уточним, что мы будем связывать суперэтнос не просто с совокупностью, а системой этносов, и то, что существенно на уровне этноса, может оказаться не существенным или не проявляться на уровне суперэтноса, который в свою очередь, может оказаться связанным с характеристиками, отсутствующими на уровне этноса. То есть суперэтнос имеет иной порядок организации процессов «на среде», – выражаясь языком синергетики И. Пригожина, – нежели этнос. Кроме того, в нашем понимании суперэтнос – это связь этносов не только в аспекте синхроническом, но и диахроническом. Иначе говоря, суперэтнос – это явление цивилизационное, характеризующееся исторической устойчивостью, преемственностью, инвариантностью ряда характеристик.

Определение хуннов как суперэтноса позволяет объяснить наличие в Монголии и Забайкалье в период хуннского государства (III в. до н. э. – I в. н. э.) народов, которых некоторые исследователи считают нехуннскими [Гумилев 1960; Викторова 1980]. Речь идет об этнической атрибуции археологической культуры «плиточников», распространенной во

II–I тыс. до н. э. на территории Монголии, Забайкалья, Маньчжурии, пограничных районов Китая, Тибета. В составе хуннского суперэтнического государства, охватывавшего и территорию Байкальской Азии, были неоднородные в этническом отношении группы населения, да и вообще говоря, языковые и этноантропологические особенности не служили разделительным барьером и не мешали совместной жизни различных этнических групп в составе общего государства. В западной части Евразии славяне и кочевники не делились на «своих» и «чужих» по этническому признаку, – в то время понятия «свой» и «чужой» еще не были столь прямолинейны и были еще лишены этнической окраски [Сулейменов 1989: 459]. Аналогичным образом, в восточной части Великой степи кочевники не делились на «своих» и «чужих» из-за различий в языке или особенностей этнокультурного облика.

Механизм образования хуннского государства был уловлен еще в прошлом веке Н. Я. Бичуриным, который заметил путаницу в представлениях западных востоковедов о названиях центральноазиатских народов. Последние видели «какой-то непонятный, для них прилив и отлив народов» [1950: 10]. А в действительности, доказывал российский ученый, никакого хаотического движения кочевых народов не было: в древности предки современных народов обитали примерно на тех же территориях, которые занимают ныне тюркоязычные, монголоязычные и тунгусоязычные народы. Территория севернее Китая еще в глубокой древности, по мнению Н. Я. Бичурина, была занята одним и тем же народом. Но китайцы до тех пор (X в. до н. э.) не обращали на него внимания, пока он не стал беспокоить Китай набегами, и пока сами китайцы (с эпохи Чжаньго) не обратили взоры на северные земли с целью их обработки и расширения земледелия. И лишь когда хунны в нач. III в. до н. э. «сильно потрясли Срединное государство», китайцы узнали, что северные соседи «незадолго перед тем находились под верховной властью двух единоплеменных домов, Хунну и Дунху». Согласно азиатским историкам, как пишет Бичурин, «Дом Могулл-хана царствовал в западной половине Монголии; орда его стояла под Хангаем (близ Орхона); владения его простирались от Калгана к северу до Байкала, к западу до Тарбагатайских гор. Дунху, по азиатским источникам, Дом Татар-хана, господствовал в восточной Монголии... Потомки обоих сих домов взаимно возвышались и упали, и сим образом в двух линиях попеременно господствовали в Монголии тринадцать столетий. В продолжение столь длинного периода из Дома Хуннов произошли Жужань, Дулга [Тукюз], Ойхор [Хойху]: из Дома Дун-ху произошли Ухуань, Сяньби, Кидань; Муюн и Тоба считались отраслями Дома Дунху. С падением Дома Кидань пресеклась первая монгольская династия Хунну... Место его после краткого промежутка (31 года) заступил Дом Монгол, донныне продолжающийся в поколениях монгольских князей» [Там же: 33].

Отец Иакинф был убежден, что один и тот же народ был в различные исторические эпохи известен под разными названиями. В период раннеклассического кочевого государства он назывался хуннами, причем с дунху они были «одного племени», – монгольского, как полагал ученый. Но они были «разного происхождения». Дунху – «значит, восточные ху» [Бичурин 1950: 44].

Но почему один и тот же народ, обитавший на своей исторической родине, выступал в истории под разными именами? Н. Я. Бичурин объяснял это тем, что во Внутренней Азии «искони господствовала удельная система правления. Государство делилось на мелкие владения, которые, в свою очередь, то сливались, то снова дробились и преобразовывались в новые государства, и весь народ получал название в соответствии с названием господствующего Дома [Там же: 9–10]. Это мнение Н. Я. Бичурина о том, что обитатели северных от Китая степей прочно «сидели» на своих местах в историческое время и что наблюдалось различие «по происхождению», но не «по племени» между восточно- и западномонгольскими общностями, вполне согласуется с положениями Л. Л. Викторовой, приведенными выше, в которых она тоже говорит о существовании различий между западом и востоком Монголии. Еще более важное для нас значение имеет утверждение Н. Я. Бичурина, что это был «один и тот же народ». Это совпадает с нашим выводом, что даже существовавшие локальные или субрегиональные различия в языке и этнокультурном облике были для степняков хуннского времени гораздо менее существенными, чем то общее, что объединяло их, что позволяло создавать единое государство и противостоять необоснованным притязаниям земледельческого соседа.

Хуннский суперэтнос и связанная с хуннами цивилизация имели прямое отношение к процессам культуро- и этногенеза в Байкальской Азии, определив ее судьбу на 13 веков вперед. Думается, когда рассматривают хуннские памятники Забайкалья лишь в качестве результата завоевания местного населения («плиточников») хуннами, которые, согласно А. В. Давыдовой, проникли на Байкал в к. III в. до н. э. [1985: 83], то допускают непонимание суперэтнической природы хуннского общества и государства. Конечно, государство хуннов образовалось без принуждения со стороны первого степного императора, хуннского шаньюя Модэ (Маодуня), впервые объединившего кочевников Внутренней Азии в централизованное и сильное государство. Но забайкальские хунны – это не завоеватели, уничтожившие культуру «плиточников», а все тот же народ, который жил в Забайкалье и Монголии в предшествующие эпохи. Подтверждением тому служит почти полная идентичность черепов хуннов с краниологическими материалами из могильников Забайкалья эпохи неолита и бронзы, а также сходство иволгинских черепов с черепами из Ноин-Улы [Там же: 86].

Хуннские памятники Забайкалья представляют собой качественно новый этап общественно-политической жизни местного населения, включенного в иной, глобально-азиатский масштаб международного взаимодействия и впервые, по-видимому, ставшего частью большого общественного организма. Не случайно хуннская керамика обнаруживается повсюду в Забайкалье – в долинах Селенги, Чикоя, Джиды. И существуют сведения, что жившие около Байкала народы вошли в хуннский союз [Гумилев 1960: 252]. В пользу данной гипотезы служат данные А. В. Давыдовой о местной основе жилища иволгинских хуннов, об общей с «плиточниками» местной традиции насада стрелы, местной почве железоделательного ремесла и бронзолитейного производства, глубокой местной традиции в искусстве хуннов, местных основах их косторезного ремесла. Также состав стада у хуннов свидетельствует об оседлом образе жизни. Коровы и быки были похожи на монгольские, а лошадь – близка к современной бурятской. Многие навыки иволгинцев (выделка кожи, изготовление шерсти, ткани, плотничье дело и др.) были самобытными [1985: 5, 46, 62, 66, 71, 81].

Так что не завоевание и уничтожение хуннами местной культуры, а этап местного развития в масштабе центральноазиатского степного единства – вот что такое, по-видимому, феномен хуннских памятников в Забайкалье. Территории около Байкала были глубоким и надежным тылом хуннского мира в периоды его противостояния Китаю. Не случайно именно на Байкал, как сообщается в «Исторических записках» Сыма Цяня, отправляли задержанных китайских послов в периоды затяжных переговоров и осложнений между хуннами и Китаем [Бичурин 1950: 68; Таскин 1968: 56]. О том, что земли около Байкала были для хуннов «своей землей», говорит и тот факт, что в 97 г., когда Ли-Гуанли Эршицкий выступил из Ордоса на север, чтобы нанести удар по центру хуннских кочевий, хуннский шаньюй Цзюйдихэу, отправив в тыл женщин и детей, остановил китайцев в битве на Селенге. Через семь лет снова была битва на этой реке – Янжаньское побоище [Гумилев 1960: 138]. Селенга была центром хуннских кочевий! А двигаясь по Селенге, можно было попасть в глубокий тыл хуннов, т. е. к Байкалу.

При характеристике хуннского мира существенно, что этот суперэтнос сформировался в результате длительного параллельного развития кочевой и стационарной цивилизаций. В Восточной Азии существовали две этноландшафтные области – земледельческая (Китай) и кочевая Внутренняя Азия, включавшая Тибетское нагорье. Л. Н. Гумилев совершенно справедливо пишет: «Несмотря на густую населенность Китая и малочисленность степняков – тюрок и монголов, эти культурные регионы взаимодействовали на равных основаниях на протяжении всего исторического периода. Без учета этой непрекращающейся борьбы ис-

тория Азии всегда будет неверно истолкована» [Гумилев 1989б: 156]. Гумилев, таким образом, был первым, кто дал экологическое обоснование гипотезы, согласно которой кочевая Внутренняя Азия (тюрко-монгольская Степь) представляет собой особую культурно-историческую область. Она имеет свой путь развития, и, следовательно, на кочевой мир нельзя смотреть как на «варварскую периферию» Китая, Ирана, Византии. В нашей работе этой идее о существовании равновеликой Китаю самостоятельной и самобытной степной цивилизации дается дальнейшее, более широкое философское, экологическое и культурологическое обоснование.

Можно считать выражением и итогом параллельного развития двух соседних цивилизаций то, что в Степи и Китае первые централизованные государства возникают примерно одновременно. Одним из наиболее важных факторов государственного объединения и степняков и китайцев было их взаимное противостояние, нередко приводившее к конфликтам и вооруженным столкновениям. В «Исторических записках» Сыма Цяня отражена основная тенденция, существовавшая во взаимоотношениях Китая с северными соседями: медленное, но неумолимое вытеснение кочевников с их земель, усилившееся с периода Чжаньго, когда с появлением железных орудий северные земли, считавшиеся прежде бесполезными, приобрели для китайцев хозяйственное значение. Эта эколого-экономическая мотивация северной экспансии Китая была непосредственно связана также с «цивилизаторским» стремлением китайцев навязать «варварам» свою систему летоисчисления и даже цвет одежды, с которым, как известно, была связана у каждого народа особая символика. Но ассимилировать кочевников удавалось китайцам с большим трудом.

Для этнографических описаний, даваемых китайскими источниками северным кочевникам, характерно сильное преувеличение «варварства» степняков. В силу этноцентризма китайцы описывали как варварские, свидетельствующие об отсутствии культуры те признаки, которые отражали непохожесть степной цивилизации на китайскую. За китайским неприятием обычаев соседей кроется чаще всего непонимание той естественной основы, которая породила эти традиции, познание их экологической обусловленности и целесообразности, вообще незнание и непонимание (нежелание понять) жизни соседей. Это глубокое непонимание культуры кочевников китайцами отражается в их источниках в виде противоречий в сообщаемых сведениях. Так, например, они изображают кочевников как «живущих на траве и воде», «следуя за скотом». Но тот же «Шицзи» упоминает, что «у каждого ость определенный участок земли» [Бичурин 1950: 40]. А что такое «определенный участок земли» как не естественная основа оседлости? Кочевые соседи китайцев, изображаемые ими как алчущие легкой добычи корыстные грабители без

чести и совести [Бичурин 1950: 40], были, оказывается, тоже озабочены проблемой охраны своих земель. От кого же? От китайцев, которые имели привычку для ограждения отобранных у кочевников земель строить стены [Там же: 44]. Икюйские жуны для ограждения своих территорий построили города, но это не остановило китайцев: Хой Вань, удельный князь Цинь, взял у икюйцев 25 городов, как сообщает «Шицзи» [Там же: 40].

А когда китайцы писали об отсутствии у «варваров» письменности, то они имели в виду, что кочевники не пользовались китайской письменностью: по причине этноцентризма китайцев письменность некийтайского происхождения не считалась письменностью. К примеру, в «Таншу», где дается описание тукюэсцев (тюркютов), эти последние в глазах китайцев не отличаются от описанных в «Шицзи» хуннов. Говорится, что они так же «переходят с места на место... занимаются скотоводством и звериной охотой; питаются мясом, пьют кумыс; носят мех и шерстяное одеяние. Мало честности и стыда; не знают ни приличия, ни справедливости, подобно древним хунну... по природе люты, безжалостливы. Письмен не имеют» [Там же: 229]. Но в другом месте этот же самый источник описывает собственное письмо, имевшееся, оказывается, у тюркютов: «Буквы письма их походят на буквы народа Ху» [Там же: 231]. Более того, здесь сообщается, что, оказывается, и хунны имели свою письменность. Так можно ли верить «Шицзи», что хунны не имели письменности?

В других источниках есть прямые указания на существование письменности у хуннов. В «Истории Троецарствия» сообщается об обмене посольствами между Китаем и Фуаном (Камбоджа), имевшем место между 245 и 250 гг. Член этой посольской делегации Китая, Кань Тай, вернувшись, сообщил среди прочих сведений: «... они имеют книги и хранят их в архивах. Их письменность напоминает письменность хуннов» [Гумилев 1960: 97].

Что же касается обвинений китайцами хуннов в безнравственности, незнании «приличий» или отсутствии «приличной» одежды (из шелка и т. п.), то эти явления, вызывавшие неприятие и даже отвращение китайцев, – особенно это касалось хуннского обычая жениться после смерти отца на его вдовах-мачехах, – были обусловлены экологически. Умные люди понимали это еще в ту эпоху. Так, евнух Чжунхан Юэ, отправленный сопровождать китайскую принцессу, невесту сына Модэ, шаньюя Лаошана, и перешедший на сторону хуннов, понимал, что нравы и обычаи хуннов имеют под собой объективную основу и служат целям выживания. В дискуссии с ханьским послом он дал следующие разъяснения: «Законы сюнну просты и легко осуществимы. Отношения между государем и подданными просты, а потому и управление целым госу-

дарством подобно управлению своим телом. [Сюнну] берут за себя жен отцов и братьев после смерти последних, опасаясь, что иначе прекратится их род» [Бичурин 1950: 45]. В Китае же, по мысли Чжунхан Юэ, отсутствуют настоящая честность и преданность, они заменены строгим требованием формального соблюдения правил поведения. Иначе говоря, этикет вместо подлинной нравственности в Китае и простые, но действенные нравы – у хуннов.

Однако простота отношений в хуннском обществе отнюдь не была свидетельством первобытной примитивности и социальной неразвитости. Она выражала определенную идеологию, нравственно-политическую традицию, которая позднее прослеживается во всех государствах Внутренней Азии, так или иначе противостоявших Китаю. В этой традиционной центральноазиатской идеологии простота осознавалась как залог устойчивости политической жизни государства. Не случайно после падения государства «Цзинь» средневековые потомки «хусцев», размышляя о причинах его падения, связывали последние с разрушением простых обычаев древности и самобытной культуры чжурчженей в результате китайского влияния на них [Воробьев 1983: 250].

Нравы и ценностные представления каждого народа тесно взаимосвязаны со всей его системой жизнеобеспечения (мировоззрение, религия, тип хозяйствования, быт, жилище, одежда и др.), которая порождена определенным ландшафтом и адаптирована к нему. Китайская культура и китайские нравы были порождены природной средой Китайской равнины, в пределах которой китайский этнос естественным образом ассимилировал иные этнокультурные общности. Но за пределами Китайской равнины китайцы, как заметили Т. Шибутани и К. Куэн, не столько ассимилировали, сколько ассимилировались сами (см.: [Там же: 255]). Этим подтверждается, что существовала исходная экологическая детерминация культурно-этнических различий, наблюдавшихся в поведении и жизни китайцев и хуннов.

Для хуннов, как и для китайцев, земля, на которой они жили, имела значение не только экономическое (каждый имел выделенный участок земли), но и нравственно-политическое. Это видно из легенды об основателе хуннского государства шаньюе Модэ. Обстоятельства прихода Модэ к власти и сама его личность показательны для характеристики «простых нравов» хуннов, в системе которых отношение к «своей» земле стало занимать особое место. Отец Модэ, шаньюй Туомань (Тумэн³⁰), будучи не в состоянии остановить продолжающуюся экспансию циньского Китая на север, переселился в северные земли и оказался к тому же в вассальной зависимости от западных соседей, юэчжи, которым, в соответствии с законом о вассальной зависимости, был вынужден отдать в заложники сына-наследника, Модэ. Да и дунху, родственник

народ, являвшийся восточным соседом хуннов, стал вести себя с ними вызывающе, нарушая степную этику международных отношений – «правила приличия» [Таскин 1968: 39].

В этой ситуации, когда хунны были слабыми и теснимыми со всех сторон, когда унижалось их достоинство, и попирались нормы соседства, понадобилось появление личности с незаурядным мужеством, волей, мудростью, и, главное, наделенного политическим умом. Модэ оказался таким лидером. Он не только вернул хуннам честь и достоинство в глазах азиатского сообщества, но и стал политическим лидером, способным не только остановить китайскую агрессию против кочевников, но и перестроить всю практику международных взаимоотношений в Азии. Правда, для выполнения своей миссии Модэ пришлось пережить плен (заложничество), предательство отца, поднявшего восстание против юэчжи с тайным умыслом сделать наследником другого сына, – от любимой супруги, – чтобы Модэ, являвшийся заложником, по законам Степи оказался бы убитым. Наказав предательство отца смертной его казнью, Модэ вступил на хуннский престол. Дунху, узнав обо всех этих событиях, отправили к молодому хуннскому шаньюю гонца с сообщением, что хотят получить редкостного быстрого коня, принадлежавшего покойному. На совете все его участники стали отговаривать шаньюя от того, чтобы отдать драгоценного коня. Они посоветовали ответить отказом дунху. Модэ заявил: «Разве можно жить рядом с другим государством и жалеть для него одного коня?». И отдал дунху коня, пробежавшего в день тысячу ли. Через некоторое время дунху, думавшие, что Модэ боится их, повели себя еще более нагло, заявив, что хотят получить одну из шаньюйских *яньчжи* (супруг), и снова сановники заявили Модэ: «Дунху не знают правил приличия, а поэтому и требуют яньчжи. Нападите на них». Модэ ответил: «Разве можно жить рядом с другим народом и жалеть для него одну женщину?». И отдал любимую жену восточным соседям. Уверенный в своей безнаказанности правитель дунху начал захватывать восточные хуские земли. «Между [дунху] и сюнну пролегла брошенная земля, на которой на расстоянии более 1000 ли никто не жил; и те и другие жили по ее краям, образуя оуто (пограничный караул. – И. У.). Дунху отправили гонца сказать Маодуню (Модэ. – И. У.): «Брошенную землю за пределами оуто, служащей границей между сюнну и нами, сюнну не должны посещать, мы хотим владеть ею». Модэ снова посоветовался с приближенными и некоторые из них сказали: «Это брошенная земля, ее можно отдать и можно не отдавать». Крайне разгневанный, Модэ ответил: «Земля – основание государства, разве можно отдавать ее». Всем посоветовавшим отдать соседям землю он приказал отрубить голову [Таскин 1968: 38].

И в более позднюю эпоху, когда ослабевшие хунны уже потеряли часть своих территорий, они продолжали сохранять эту заложенную

Модэ нравственно-политическую традицию отношения к своей земле. Когда ханьский император попросил вассального хуннского шаньюя отдать вдававшийся в китайские пределы кусочек хуннской земли, на котором рос очень хороший лес, годный на древки для стрел, и водились орлы, оперенья которых употреблялись на опушку стрел, хуннский правитель отказал Китаю в этой просьбе. Он мотивировал отказ тем, что хунны пользуются этим лесом для юрт и телег. Но истинная причина коренилась в несколько иной плоскости. «Сверх сего я не смею отдавать земель, оставленных мне предками», – заявил он [Бичурин 1950: 99].

Модэ покорил дунху, юэчжей, все княжества Восточного Туркестана, усунь и земли кочевых кянов (тибетцев), присоединил земли лоуфань и байян (к югу от Хуанхэ), вернул полностью хуннские земли, отобранные китайцами во времена Цинь Шихуанди, и установил прежнюю границу. Хунны образовали государство, которое китайские историки древности оценивали как «равное по силе Срединному государству» [Таскин 1968: 39]. Основную территорию хуннов в III в. до н. э. составляли Центральная Монголия и Забайкалье [Гумилев 1960: 35]. По мнению Л. Н. Гумилева, хуннское государство окончательно сложилось на севере, а не на юге от Гоби [Там же: 47, 64]. По политической организации хуннское общество было очень похоже на политические организации других, более поздних кочевых народов, а в частности, монголов [Таскин 1973: 17].

К империи Хань, которая возникла одновременно с хуннской державой и была первым в истории Китая централизованным государством, хунны относились свысока. Китайские источники сохранили «наглое» письмо Модэ, в котором хуннский шаньюй посватался к вдовствующей китайской императрице, намереваясь получить за нею весь Китай в качестве приданого. И хотя государыня пришла в сильный гнев, она все же послушалась мудрых советов благоразумных сановников и отказала Модэ, соблюдая дипломатический слог и ссылаясь на дряхлость [Бичурин 1950: 53]. На Модэ дипломатическая этика китайской императрицы произвела благоприятное впечатление, и были заложены моральные основы будущего договора, «основанного на мире и родстве» между хуннским государством и Китаем как равными сторонами. Уже для сына Модэ Китай был вынужден отправить невесту в ранге принцессы.

От возвышения хуннов в 209 г. до н. э. до перехода южных хуннов в вассальную зависимость от Китая в 57 г. до н. э. нравственно-психологические отношения соседей складывались непросто. В период имперского могущества хуннов китайская дипломатия старалась минимизировать для себя хуннское могущество и влияние. Китай апеллировал к нравственным аргументам и этике «родственной дружбы», «братских

отношений», напоминал об интересах общего будущего потомков и т. п. Так, в 164 г. до н. э., когда хунны стали вести себя заносчиво, китайский император Сяо-вэнь направляет шаньюю Лаошану Цзиюю, сыну Модэ, письмо такого содержания: «Хань и сюнну – равные по силе соседние государства... Так давайте же я и вы, шаньюй, забудем прежние мелкие неурядицы, пойдем по Великому пути, уничтожим прошлое зло в интересах длительного будущего, для того чтобы народы наших двух государств стали как дети одной семьи» [Таскин 1968: 48].

Но и в период расцвета хуннского общества китайские правители лишь внешне придерживались норм «родства» и принятых в международной дипломатии правил, в действительности же они не упускали случая проявить коварство, вероломство и прямой обман по отношению к хуннам. Например, император У-ди³¹, подтвердив договор о «братской дружбе», пытался вероломно заманить хуннского шаньюя в ловушку, а тот лишь благодаря случаю избежал ее [Там же: 48]. С самого начала Китай старался подогреть не самые лучшие инстинкты хуннов, действуя подкупом, как и позднее с другими кочевниками, например, ухуаньцами [Бичурин 1950: 146], проводя тактику поселения раздора между кочевниками [Там же: 241; Таскин 1968: 58]. Китай стремился оказывать на хуннское общество нравственно-разлагающее воздействие, последствия которого обнаружились в поведении китаизированных хуннов, которые были «опаснее кобры» [Гумилев 1974: 71]. Нравственное вырождение хуннов периода заката хуннской империи было непосредственно связано с утратой ими самобытной степной традиции и соответствующей этноэкзотики.

На примере взаимодействия хуннского и китайского обществ видно, что хунны и китайцы понимали, какое стратегическое политическое значение имеет самобытная культура. Неслучайно в китайской тактике завоеваний соседних народов очень большое значение придавалось навязыванию своего календаря, одежды, прически. Календарь – это комплекс народных знаний по астрономии и астрологии, сельскому хозяйству, исчислению времени, народным приметам, мнемоническим приемам, с помощью которых закреплялись необходимые знания и бытовые навыки конкретной культурной среды. Поэтому календарь играл роль важнейшего элемента национального самосознания и объективно представлял собой символическую и практическую систему жизнеобеспечения и выживания данного народа. В международных отношениях Азии возникали серьезные споры, когда речь шла о введении чужого календаря. С помощью календаря завоеватели навязывали завоеванным свои представления об окружающем мире [Викторова 1980: 66, 68].

Что касается северных соседей китайцев, то в древности они стойко держались за свою самобытность. В китайских источниках, судя по переведенным на русский язык текстам, неоднократно встречаются жало-

бы на то, что китайским правителям не удавалось ассимилировать кочевников. Так, не удавалось привить хусцам свою «систему лестоисчисления и цвет одежды» («Шицзи»), «сюнну трудно прибрать к рукам и управлять ими, и такое положение существует уже не одно поколение» («Жизнеописание Чжуфу Яня») [Таскин 1968: 113]. А пришедшие на смену хуннам сяньби, кидани, монголы, чжурчжэни, маньчжуры, утверждая свой государственный суверенитет, вводили одним из первых официальных актов свой календарь [Викторова: 1980 69]. У хуннов, как и у дунху и последующих монголов, календарь был лунный, связанный с особенностями климата лесостепной зоны Центральной Азии и циклами скотоводческих занятий, созданный кочевыми народами самостоятельно, независимо от календарей китайцев, тибетцев, индийцев. Жизнь хуннов, включая их взаимоотношения с Китаем и другими соседями, упорядочивалась в зависимости от фаз луны и положения созвездий. В годичном цикле жизненно значимыми были жертвоприношения небу, земле, солнцу, луне, созвездиям, горам, рекам, духам и прежним правителям, а также сильным и прославленным людям [Кюнёр 1961: 139–140]. Судя по «Историческим запискам» Сыма Цяня, для древних китайцев повседневный порядок жизни в ее наиболее важных структурах определялся подобными жертвоприношениями, которые выражали идею фундаментальной связи человека и природы. Но время жертвоприношений устанавливалось по-разному у кочевников и китайцев – в зависимости от циклов скотоводческих и земледельческих культур, от лунного и солнечного календарей. Хроноструктуры общественной жизни тех и других были разными, ибо их экологическая основа была разной. Вследствие этого китайцам трудно было привить хуннам и другим кочевникам свой календарь. Но несколько иначе обстояло дело с китайскими изделиями. Мудрый советник хуннского шаньюя, уже упоминавшийся Чжунхан Юэ предупреждал хуннов об опасности увлечения китайскими шелками. «Ныне [вы], шаньюй, изменяя обычаям, проявляете любовь к ханьским изделиям, но если только две десятых ханьских изделий попадут к сюнну, то все сюнну признают над собой власть Хань. Если в шелковых тканях и шелковой вате, которые сюнну получают от Хань, пробежать по колючей траве, то верхняя одежда и штаны порвутся; покажите этим, что [такая одежда] не так прочна и хороша, как шубы из войлока. Получая ханьские съестные продукты, выбрасывайте их, показывая этим, что они не так удобны и вкусны, как молоко и сыр» [Таскин 1968: 44]. Чжунхан Юэ, хорошо знавший изнутри специфику той и другой культуры и искренне преданный хуннскому шаньюю, не без оснований беспокоился о последствиях хунно-китайского взаимодействия для хуннов: влияние Китая исподволь деформировало хуннское общество, вело к жесткой психической ломке и упадку нравов [Гумилев 1974: 17]. Благодаря идеологам типа Чжунхан Юэ и их фило-

софии степной политики появились кочевая суперэтническая традиция государственного протекционизма национальной культуры и программы национально-охранительного характера. Эта политика базировалась на этическом комплексе, в котором одним из важнейших понятий было понятие национального достоинства.

По китайским сведениям, ханьский император присылал хуннскому шаньюю письма, написанные на деревянных дощечках длиной в один ли и один цунь³², начинавшиеся словами: «Император почтительно спрашивает о здоровье великого шаньюя сюнну», а шаньюй посылал императору Хань письма на деревянных дощечках длиной в один ли и два цуня, используя печать и конверты более широких, больших и длинных размеров. Письма шаньюя начинались с высокомерных слов: «Небом и землей рожденный, солнцем и луной поставленный, великий шаньюй сюнну почтительно спрашивает о здоровье ханьского императора» и далее [Таскин 1968: 45]. Спустя полтора тысячелетия монгольские ханы в подобных же выражениях писали христианским Папам.

Понятие национального достоинства и престижа было не только и не столько выражением личных амбиций правителей, сколько фундаментальным этическим понятием, регулировавшим международные отношения. В политико-историческом аспекте феномен национального достоинства проявлялся по-разному у обитателей Великой степи и Китая: хунны стремились к суверенитету и равноправию с Китаем, а Китай из соображений национального престижа считал «естественным» свое «цивилизующее» влияние на кочевников и стремился распространить свои методы управления на север. Поэтому не меньшей движущей силой китайской экспансии на север, не меньшей, чем экономические соображения, являлись эмоции и национальные амбиции. Вообще говоря, «эмоции не в меньшей степени, чем сознание, толкают людей на поступки, которые интегрируются в этногенные и ландшафтогенные процессы» [Гумилев 1989б: 292]. Стереотип поведения китайцев по отношению к хуннам формировался не только мотивами выгоды и материальных благ, получаемых в результате успешных северных походов. В значительной степени – также подсознательной стихией психики. Для кочевников и китайцев слова «свой» и «чужой» были не абстрактными понятиями, а ощущениями действительно существующих цивилизационных и ментальных различий.

В стратегии взаимодействия китайцев с кочевниками нормой были систематические нападения на последних с целью физического истребления: щадили только малых детей, продаваемых ими в рабство [Васильев 1857: 227]. Впрочем, таковы были вообще «цивилизованные» нравы древности: римляне, завоевав Афины, часть афинян убили, а часть продали в рабство. Кстати сказать, известный русский монголист

А. М. Позднеев поражался сходству отношения китайцев к кочевникам и европейцев – к народам Азии, Америки и Полинезии [1899: 136].

Стоит остановиться на одном распространенном заблуждении, будто Китай как культурный центр Азии сдерживал натиск кочевников. Это совсем неверно, дело обстоит скорее наоборот, как считал Л. Н. Гумилев [1989б: 343]. И, видимо, он был прав. Скорее Китай, а не кочевники, был агрессором, на «вызов» которого отвечали кочевники. Северная агрессия Китая стимулировалась тогда отнюдь не их потребностями в «жизненном пространстве»: китайцы в то время понимали, что их месторазвитие – это Великая Китайская равнина, и что северные земли – не их экологическая ниша. Поэтому при китайском дворе всегда были противники бессмысленных походов на север. Так, в 135 г. Хуай-нань-ван, возражая против отправки китайских войск в область Юэ, представил такой доклад: «Земли владения Юэ лежат за пределами квадрата [земель, жители которых несут повинность в пользу сына Неба], и на них живет народ, обрезающий волосы и раскрашивающий тело. Им нельзя управлять на основе законов, существующих в государстве, в котором носят головные уборы и пояса чиновников. Начиная с возвышения трех династий [Ся, Инь и Чжоу] хусцы и юэсцы не принимали нашу систему летоисчисления и не потому, что не было сил подчинить их или не хватило авторитета, чтобы управлять ими, а потому, что считалось, что непригодные для жительства земли и не поддающийся управлению народ не могут причинить беспокойства Срединному государству... В случае приобретения их земель мы не сможем создать там округа и уезды» [Таскин 1984: 318].

Оттеснение кочевников на север и превращение их земель в пахотные было обусловлено не столько потребностями социально-экономического развития, сколько явлениями, лежащими в области политической психологии, в сфере подсознательной основы социальной активности. Эти явления были тесным образом связаны с особенностями этнокоэтики. Различия в экоэтике стенных народов и китайцев прослеживаются в том, как обращались хунны и китайцы с пограничной полосой земель, переходившей не раз из рук в руки. Философия хозяйствования китайцев, побуждавшая их на родине своего этногенеза – Великой Китайской равнине, – бережно регулировать природопользование, поддерживая ландшафт [Нестерук 1955: 11], почему-то не срабатывала по отношению к отнятым у хуннов лесистым склонам Инь-шаня, превращенным ими в окраину каменистой пустыни Гоби, а также степям Ордоса, обращенным в цепочки песчаных барханов.

Экоэтика хуннов предписывала им такой образ жизни и такое поведение в Природе, которые вписывали человека в ландшафт, хотя он и вмешивался в биогеоценоз разведением лошадей, подъяремных быков и других domestikатов, а также развитием земледелия, игравшего вспо-

могательную роль в комплексном хозяйстве. Хунны стремились к бережному освоению ландшафта – в соответствии с его характером. И это относилось не только к «своей» земле. В период борьбы с соединенными силами «западных оседлых», поддержанных Китаем, за Чешыские земли, находившиеся в пределах государственного влияния хуннов, но бывших в значительной степени свободными от эксплуатации до 60-х гг. до н. э., пока Китай не направил туда своих военнопашцев для заселения этих земель, что сделали хунны? Они отправили «восточного и западного Великих предводителей, каждого с 10 000 конницы, для заведения земледелия в Западной стороне...» [Таскин 1984: 84], т. е. для освоения в соответствии с объективными возможностями этой земли, а не для завоевания и не для навязывания своего образа жизни и способа хозяйствования.

Для степных земель к югу от Гоби хунны выбрали экологически оптимальный тип производящего хозяйства: кочевое скотоводство – сезонное кочевание, сочетавшееся с пашенным земледелием [Там же: 46]. Китайцы же, действуя за пределами своей этнополитической территории, превратили эти «чужие» земли в хищнически эксплуатируемые пахотные поля. Если хунны вели себя на этих землях в соответствии с принципом «слушать землю», то китайцы – в соответствии с собственным эгоцентризмом: по логике и потребностям своего общества.

Отношение кочевников к земле должно быть пересмотрено и переосмыслено во всех аспектах: экономическом, экологическом, нравственно-психологическом. Нормы отношения к земле были частью этнокоэтики, которая определяла образ жизни, основные ценности жизненного мира, нормы взаимоотношений между собой (вспомним принципы взаимоотношений с другими народами, сформулированные Модэ) в рамках суперэтнуса и взаимоотношений с другими суперэтнوسами, в частности китайским.

Для характеристики ценностно-антропологических, этических аспектов хуннской цивилизации показательно, в частности, обращение хуннов с пленными и беженцами. Хунны гуманно обращались с перебежчиками, в которых не было недостатка в Азии. Встречаются китайские упоминания о случаях перехода к хуннам многих «из следовавших при армии», о бегстве семей пропавших без вести к хуннам. А что касается зависимого населения Китая, так они «вообще говорят, что у хуннов весело жить, и, несмотря на бдительность караулов, иногда перебегают за границу» [Бичурин: 95]. Были также нередки случаи ухода в Степь и принятия кочевого образа жизни знатными китайцами, оказавшимися в политической оппозиции к китайскому правительству. На хуннской службе были добровольно принявшие хуннскую сторону китайские советники. В плане нравственной культуры, в аспекте челове-

ческой свободы и гуманности, уважения к человеку хуннская модель жизни и соответствующая система ценностей и норм могли показаться многим современникам хуннов предпочтительнее, чем китайская система жизни. Восточная Азия, по замечанию Л. Н. Гумилева, раскололась в то время на хуннофилов и китаефилов [1960: 138].

Различия в этноэкотике хуннов и китайцев связаны с закономерной взаимосвязью, которая существует между отношением общества к природе и отношением к человеку, между характером природопользования и состоянием нравственности. Жизнь в гармонии и в соответствии с природными и космическими законами была проще, но и в нравственном плане чище, чем жизнь, связанная с противостоянием природе и окружающему миру. Утилитарная природопользовательная стратегия развития цивилизации оборачивается нравственной деградацией человека и общества. Ярким подтверждением тому служит современное состояние нашей планеты и человечества: природа и естественные ресурсы подвергаются на протяжении последнего столетия невиданной прежде эксплуатации, которая становится все более интенсивной благодаря ускоряющемуся научно-техническому прогрессу, но обратной стороной такого прогресса становится невиданная в прежние времена степень разрушения самого человека и его нравственности.

Кочевые народы Внутренней Азии осваивали мир таким образом, что их духовная деятельность протекала по алгоритмам практических действий, будь то концептуализация Неба или этическое размышление о человеческом бытии. Практически-действенное и гармоничное с природой развитие культуры кочевников определялось рядом моментов. Прежде всего, тем, что наиболее значимую, формирующую жизненный мир структуру образует то жизненное отношение, которое выражается в понятии родины.

Для хуннов родиной, «своей землей» являлась вся Великая степь, и, по-видимому, неслучайно возникла традиция политического объединения степняков в рамках суперэтнических государств. Не множество мелких соседствующих народов, а единый, несмотря на порой ожесточенные войны между собой, суперэтнический мир Степи, куда входила и Байкальская Азия, и который характеризовался общей этноэкотикой и исторически преемственной культурной традицией, а также единым типом общественного сознания, – таков объект философии истории Байкальского региона. Все, что является характерным для хуннов в их отличии от китайцев, имеет прямое отношение к пониманию того, что происходило на рубеже тысячелетий и в начале нашей эры около Байкала, а также человеческого содержания всего последующего развития кочевой цивилизации Внутренней Азии, следовательно, и истоков монгольского мира, а затем и единой буддийской цивилизации Внутренней Азии.

На примере хуннов описанная традиция терпимости и толерантности по отношению к другим народам отозвалась далеким эхом в XVII–XX вв. во взаимоотношениях бурят-монголов с русскими. Но было бы, конечно, упрощением изображать историю международной жизни кочевой Внутренней Азии как прогресс толерантности: все было сложнее. Терпимость как жизненный принцип и правило международных отношений формировалась, во-первых, как норма экоэтики кочевой Внутренней Азии и означала уважение к чужому образу жизни, обычаям, привычкам, верованиям. Однако признание множественности равноправных «жизненных миров» просматривается в истории степняков лишь как тенденция. Она была наиболее заметной в периоды нормальной жизни кочевых обществ в их собственных этноландшафтных нишах, в периоды экологической стабильности. Но и в периоды усыхания степей и вынужденных миграций кочевая толерантность оставалась механизмом самосохранения суперэтноса. Переселенцы занимали ландшафт, похожий на их собственное месторазвитие, не разрушая жизненный мир аборигенов, и разные этнические группы могли параллельно обитать на одной и той же территории, поддерживая торговлю и равноправное общение. Разумеется, картина реальных взаимоотношений кочевников между собой была противоречивой – хотя бы потому, что существовали отличия одних групп населения от других по хозяйственным навыкам и способам адаптации к ландшафту. Кочевые общности «то объединялись в разных комбинациях, то дробились на реликтовые этносы, то исчезали полностью, причем составляющие их люди входили в состав других племен» [Гумилев 1974: 15].

Во-вторых, принцип толерантности отрабатывался степными идеологами в многовековом этико-политическом противостоянии кочевой суперэтнической общности иным суперэтническим целостностям, прежде всего Китаю. В этих противоречивых отношениях с Китаем Степь была похожа на Тибет. Подобно тому, как Туфань (Тибет) «уважать себя заставил» в войне с Китаем, поступали правители других государств Азии, ведя войны во имя признания их самобытных культурных традиций и политического равенства с Китаем. При этом отстаивалось право на равный статус двух самостоятельно возникших систем жизненного мира, двух этноэкоэтик, через противостояние которых формировалась общая для Азии этика международных отношений, а также складывались универсальные мировоззренческие и жизненные структуры и символы, среди которых весьма значимым был принцип терпимости и естественности. Даже войны служили своего рода кузницей, в которой выковывалось нечто общее для азиатских народов. Но правдой было и то, что история соседства кочевников и Китая была поистине драмой. Общая этика международной дипломатии в Азии скла-

дывалась не просто как результирующая при сложении разных этнокультурных векторов, а как непростой нравственно-психологический процесс, через циклы ломки, деградации и последующего обновления.

Историческая судьба хуннов после прекращения существования их державы в 57 г. до н. э. и разделения хуннов на северных, оставшихся в степи и преданных кочевой традиции, и южных, впоследствии царствовавших в северном Китае, которые попали в орбиту непосредственного влияния китайской культурной традиции (с 25 г. н. э.), весьма поучительна. Она свидетельствует о том, что гибель народа выражается помимо прочего в нравственном вырождении. А оно детерминировано не столько самим по себе разлагающим влиянием чужеродной культуры, сколько тем, что в результате утраты «своей земли», «родины», «почвы» происходит потеря основы самостоятельной и самобытной культуры, смыслообразующего ценностного стержня этнических стереотипов поведения. Конечно, на процессы нравственной деформации потомков хуннов в чужой экологической нише накладывались и закономерности, характерные для фазы гибели государств и общие для всех регионов, будь то государства Внутренней Азии, Рим в Европе или Российская империя. Эти закономерности также выражались в падении нравов. Но главной причиной гибели хуннской цивилизации была все же, на наш взгляд, та мутация, которая произошла с хуннами в результате совмещения двух этноэкзотик. Она и привела к этической аннигиляции, к образованию нравственного вакуума в поведенческом комплексе хуннов. Жизнь китаизированных хуннов была, по выражению Л. Н. Гумилева, адом, «где не было никаких принципов, идеалов, патриотизма, заботы о судьбе государства; в то время как и у степных хуннов, и у китайцев существовала хоть какая-то этика, понятия о честности, верности, долге. Этические представления хуннов и китайцев очень разнились между собой, но они были четко очерчены и формировали поведение тех и других. Но стоило их объединить, как они просто исчезли...» [1974: 87].

Победив китайцев и переселившись в Китай, хунны перестали быть хуннами, и их ассимиляция китайцами закончилась в V в. н. э. Хунны изменили своим нравам и этическим принципам, наиболее важные из которых были закреплены в обычном и государственном праве. В степной империи хуннов были жесткие законы, благодаря которым обеспечивалась общественная солидарность и дисциплина, родовая взаимопомощь и семейная ответственность, социальный порядок, основанный на родовой иерархии (значение имело место в генеалогии, личный возраст не связывался с понятием «старшинства»). Одна из статей хуннского законодательства гласила: «Извлекий [из ножен] меч на один фут подлежит смерти» [Таскин 1968: 134]. В силу этого было невозможно, что-

бы в нормальной ситуации хунн поднял бы меч на хунна. Возможно, в силу именно этих этико-правовых норм степного законодательства Модэ предал казни своего отца Тумэна, который пытался его погубить.

Путь к окончательной гибели хуннов был долог: им пришлось пережить раскол подвластного им северного Китая на два государства, оба под владичеством хуннов, войну между ними и последующее объединение северного Китая под хуннской гегемонией (династия Ши Лэ³³ или Поздняя Чжао³⁴). Ассимиляция южных хуннов в Китае была дополнена китайским геноцидом против хуннов в 350 г. Хунны истреблялись по признаку высоких носов, служивших их отличительным признаком по сравнению с китайцами. В результате этих трагических событий будущее кочевого мира и судьба самобытной духовной и культурной традиции степняков оказались связанными с северными хуннами.

2.2. Истоки тюрко-монгольского мира и кочевой суперэтнос Внутренней Азии

Судя по тюркологической и монголоведной литературе, есть основания считать, что термины «тюрки» и «монголы» как этнонимы – это условные названия [Гумилев 1960: 250; Дерфер 1986: 81]. На основе данных археологии можно доказать, что Внутренняя Азия в древности представляла собой единый тюрко-монгольский мир [Коновалов 1989, 1990, 2010]. Но что объективно скрывается за условностью этих терминов?

Если обратиться к средневековым азиатским историкам, которые ближе всех находятся к изучаемой исторической реальности, то оказывается, что Рашид-ад-дин называл «тюрками» все кочевые скотоводческие народы Азии в соответствии с древней азиатской традицией, которая независимо от языковой принадлежности так обозначала всех кочевников, которые «обитали в степных пространствах, в горах и лесах областей Дешт- и Кипчака, русов, черкесов, башкиров, Таласа и Сайрама, Ибира и Сибири, Булара и реки Анкары, в пределах областей, которые известны [под названиями] Туркестана и Уйгуристана; по рекам и горам [в областях] народа найман; как например, Кок-Ирдыш [Синий Иртыш], Ирдыш, [гора] Каракорум, горы Алтая, река Орган (Орхон. – И. У.), в области киргизов и кэм-кэмджиутов, в местностях с многочисленными летовками и зимовками, известных под именем Могулистана и принадлежащих народу кераит как то; [по рекам и озерам] Онон, Кэлурэн, Талан-Балджиус, Буркан-Калдун, Кукана-наур, Буир-наур, Каркай Куйин, Эргунэкун, Калайр, Селенга, Баргуджин-токум, Калаалджин-элэт и Уткух, кои смежны с Китайской стеною, [все народности] по настоящее время сидят и сидели [на всех этих местах] по [искони] обусловленному [древним обычаем] постановлению» [Рашид-ад-дин 1952a: 73].

Как видно из перечисленных названий, Предбайкалье и Забайкалье были органической частью этого «тюркского» мира. Следует обратить серьезное внимание на слова историка о том, что названные народы «сидят и сидели [на всех этих] местах по [искони] обусловленному [древним обычаем] постановлению». Они совпадают с утверждением Н. Я. Бичурина, основанным на китайских источниках, что предки современных народов и в древности занимали примерно те же самые территории, что и ныне их потомки [1950]. С этим согласуется и позиция Л. Н. Гумилева: «Вопреки распространенному мнению кочевники куда менее склонны к переселениям, чем земледельцы» [1989б: 193].

Если учесть совпадающие данные среднеазиатских и китайских источников, а также позиции Н. Я. Бичурина и Л. Н. Гумилева, то следует признать: в древности предки тюркоязычных народов обитали там же, где и сейчас располагается тюркоязычный ареал, а предки монголоязычных народов населяли ту же территорию, что и ныне обитаема монгольскими народами. Другое дело, что тюркоязычный и монголоязычный ареалы были взаимно проницаемы и имели много общего, что дает основание говорить о тюрко-монгольском мире Внутренней Азии.

Учитывая вышесказанное, можно с достаточным основанием утверждать, что история тюрко-монгольского мира в своих истоках связана с перекомбинацией внутренних составляющих хуннского суперэтнуса и формированием новых суперэтнических политических образований, в которых хуннская культурная традиция, государственная организация и этноэкзотика получили новую жизнь. Но при анализе исторических процессов, связанных с новыми кочевыми государствами, возникает путаница из-за употребления терминов «тюрк» и «монгол». Существует проблемное поле, связанное с прояснением той неопределенной древности, когда, по преданию, «монголы были [лишь] одним племенем из всей совокупности тюркских степных племен». Среди последних, как сообщает Рашид-ад-дин, наиболее известными, сильными и богатыми были татары, чье имя «издревле было известно в мире» [1952а: 102, 101]. А из-за «почетного положения татар» под их именами стали известны в то время и другие «тюркские», т. е. кочевые роды [Там же: 102]. То же самое происходило с названием «хунны» в предшествующий период и с названием «монголы» в последующий. Механизм этого явления коренился в государственно-политической традиции Степи и характерной для нее удельной системе правления, о которой писал Н. Я. Бичурин: все степные народы, входящие в суперэтнос, созданный доминирующим Домом, принимали название этого Дома или то общее имя, которое принимал для династии и государства основатель государства.

Однако в тот для нас «темный» послехуннский период, когда «Дом Татар» был самым сильным в Степи, для кочевников различия в языке

не были этнодифференцирующим и этноразделительным признаком, как это произошло позднее. Гораздо значимее для кочевников степей Монголии в то время было разделение, введенное еще Модэ: восточный, средний и западный аймаки. И это политико-административное деление страны, отражавшее, возможно, этнополитические особенности Внутренней Азии, неизменно восстанавливалось, когда начинала действовать традиционная для Степи программа объединения кочевников в суперэтнический организм. В частности, это прежнее политико-административное деление восстановил потомок северных хуннов, сяньбийский Таньшихай, который «овладел всеми землями, бывшими под державой хуннов» [Бичурин 1950: 155]. Позднее, в 572 г., тукюэский Тобохан тоже, воссоединив эти территории, затем разделил на три части [Там же: 233]. Таким образом, не существует однозначного ответа на вопрос: что же было более значимо для древних обитателей Монголии – ее традиционное деление на три административно-политические части, возможно, совпадавшее с этнокультурными различиями этих трех районов, или разделение по языковым особенностям? Как уже было отмечено нами выше, вряд ли в древности языковые различия выполняли такую же, как сейчас, роль этноразделительного признака. А учитывая вышесказанное, есть основания сильно сомневаться в том, что различие западной и восточной Монголии было в те времена связано с различием тюркских и монгольских языков: тюркоязычные жили в основном в тех же пределах, что и сегодня.

Независимо от существовавших этнолингвистических особенностей степные повелители предыдущих эпох стремились сделать центром своих государств одни и те же места: эта тенденция прослеживается в разные периоды. Согласно данным Н. Я. Бичурина, в хуннское время это были земли между Калганом и Ордосом, под Хангаем, куда в свое время удалился отец Модэ, и «на которых впоследствии все сильные ханы ставили свою орду, и которые со времен Чингис-хана сделались известными под монгольским названием Хара-Хоринь, а историки азиатские называли его Кара-Кум...» [Там же: 226]. Согласно А. М. Позднееву, самой плодородной полосой степи была местность по рекам Селенга, Тола, Орхон: «сюда всегда стремились сильнейшие из кочевников, здесь происходили и важнейшие битвы» [1899: 139]. Бассейн Байкала, долина Селенги были экологически предназначены к тому, чтобы стать ареной глобальных азиатских событий. Земли около Байкала входили в состав степных государств и как надежный тыл, и как центр притяжения сильных государей. Например, владения жуань-жуаней (жужаней) простирались, но данным «Северной истории», до Байкала, хотя постоянное место их орды было у Хангайских гор, как и всяких сильных государей. Здесь уместно уточнить, что орда, а точное, ордо (ордон) – это понятие, обозначающее местопребывание (ставку) хана [Бичурин 1950: 187].

Судя по всему, борьба тюркской и монгольской тенденции развития кочевой Азии, о чем пишут в литературе, – это картина, отражающая меру нашего понимания, а точнее, непонимания степных процессов, она не отражает реальное положение вещей в истории Внутренней Азии. Если рассмотреть исторические предания, связанные с тюркским и монгольским этногенезами, то в них обнаружатся принципиальные совпадения. Легенда об Огуз-хане, первоначально тюркских народов, была отработана уже под влиянием монгольского примера бережного отношения к родовым преданиям и национальной истории, причем с некоторыми биографическими заимствованиями. Кроме того, легенда об Огуз-хане в основных моментах совпадает с биографией Модэ [Бичурин 1950: 223]. Возьмем, к примеру, сведения персидского историка Хондемира, приводимые им в «Истории монголов», переведенной на русский В. Г. Григорьевым. А среднеазиатским историкам в освещении событий, происходивших в Центральной Азии с III в. до н. э. до VIII в. н. э. можно доверять, авторитетно считал Н. Я. Бичурин. Нет оснований не доверять старым азиатским историкам и у нас. Так вот, Хондемир сообщает следующее.

Огуз-хан, происходящий в третьем колене от Монгола, – а Монгол и Татар – два близнеца от Тюрка, – «пошел войной на Татар-хана, кочевавшего близ границ Китая, победил его, покорил Китайскую империю, город Чжурчжун и Тангутское царство, завоевал все владения, лежавшие от Монголии на юг до Индии, на запад до Китайского моря...». Потомок Огуз-хана в шестом колене, Иль-хан претерпел от Тура, Маурия-Энниягского [Маверан-нахр], соединившегося с татарским Сююнчж-ханом, такое поражение «что из всего народа «осталось в живых только 4 человека: Каян, сын Иль-ханов с женой, и двоюродный брат его Тегу с женою же», которые ушли в Эргэнэ-кун, и укрывшись там, размножились (цит. по: [Там же]).

Исходя из этих преданий, Н. Я. Бичурин отождествлял Огуз-хана с Модэ (Модо-ханом), география завоеваний которого совпадает с описанными завоеваниями легендарного Огуз-хана, а отца Модэ – с Кара-ханом азиатских источников, отцом Огуз-хана. А потомки Татар-ханов были, по этим данным, дунху, восточные ху китайских источников. Согласно Бичурину, встречающиеся в средневековых азиатских источниках образы Монгола и Татара отражают разделение Монголии на западную и восточную половины. «Дом Могулл-хана царствовал в западной половине Монголии; орда его стояла под Хангаем (близ Орхона): владения его простирались от Калгана к северу за Байкал, к западу до Тарбагатайских гор. Дунху, по азиатским историкам Дом Татар-хана, господствовал в восточной Монголии, орда его находилась в средоточии сей страны... владения его простирались на запад до Калгана, на север до Хинганского хребта» [Там же: 32]. На взгляд Н. Я. Бичурина, очень

важно то, что Хондемир, говоря о господствующих в Монголии Домах, Татар и Монгол, называет Монголию «Тюркистаном».

А другой среднеазиатский историк, Абуль-гази, «хотя производит монголов от Тюрка, но нынешние тюркские племена, т. е. говорящие татарским языком, почитает не одного племени с монголами», и ту же страну, о которой Хондемир говорит, называя «Тюркистаном», Абуль-гази называет Могульской державою, под Тюркистаном разумея оседлые владения в Средней Азии [Бичурин 1950: 226]. Абуль-гази приводит легенду о сыновьях Илль-хана, которого называет «государем Монгольского народа». Сыновья эти, Кыян и Ньюгуз, более 400 лет прожили в Эргэнэ-кун (Эркене-кон).

Этот материал приводит к выводу, что, во-первых, и в легенде об Огуз-хане и сыновьях его потомка Илль-хана, и в монгольском предании об Эргэнэ-кун речь идет об одних и тех же реалиях. Принципиальные совпадения тюркской и монгольской легенд свидетельствуют о преемственности хуннов, с одной стороны, и тюрок и монголов, с другой. А во-вторых, те древние и средневековые источники, в которых территория нынешней Монголии называется «Тюркистаном», а ее обитатели – «тюрьками» – имеют в виду под этим названием совсем не тюрок в том смысле, в каком ныне тюркские народы отличаются от монгольских. Употребляя термин «тюрьки», старые историки имели в виду вообще кочевые народы, а не тюркские в собственном смысле слова. Поэтому вызывают сильное сомнение гипотезы о существовании в древней Монголии тюркского и монгольского компонентов, о борьбе тюркской и монгольской тенденций во Внутренней Азии. Показания азиатских историков подтверждают условность и относительность названий «тюрьк» и «монгол». Их употребление в качестве этнонимов при описании народов домонгольской эпохи способно внести искажение в изображаемую историческую картину. Вряд ли сами жившие во Внутренней Азии в те далекие времена народы, говорившие по-тюркски, считали себя тюрьками и осознавали свое этническое отличие от тех, кто говорил по-монгольски. Да и понятия «свой» и «чужой» тогда не связывались однозначно с этническими различиями.

Н. Я. Бичурин был убежден, что монгольские народы с глубокой древности населяли Монголию, – а она включала и Байкальскую Азию, – и граничили с Китаем. С его точки зрения, история и западной части Монголии (это жужани, тукюз, уйгуры) и восточной ее половины (это ухуани, сяньби, кидани, муюны и тобасцы) – это все единая история монгольского мира, который на ранних этапах исторического времени выступал под именем хуннов. И мы разделяем его теорию, тем более что название «тюрьки» было в домонгольский период таким же собирательным названием, как в хуннский период – «хунны», в монгольский период – «монголы». Да и Великий тюркский каганат, с историей кото-

рого связано выделение так называемого «древнетюркского времени», не был, собственно говоря, тюркским государством. Он был создан «тюрками». Однако кто такие были эти «тюрки» – вопрос, остающийся открытым. Каганат был населен теми же народами, которые до этого входили в состав иных этнополитических образований. А. Г. Малявкин в работе по исторической географии Центральной Азии отмечает присутствие тех же компонентов в составе Восточно-тюркского каганата³⁵, что и в державе хуннов.

Монгольский исследователь Г. Сухбаатар считает, что есть основания для отождествления хуннского рода «хуянь» с монгольским эпонимическим родом «хиян» (киян), который ушел в Эргүнэ-кун. Он доказывает также, что поскольку существуют этнические связи между хуннами, тобасцами и монголами (доказано на этнографическом материале), этнонимы «хуянь» и «хиянь» (киян) являются одним и тем же этнонимом, а традиция государственности у монголов преемственно связана с хуннской [1974: 275]. Что касается народов восточной половины Монголии, то их принадлежность к той же линии этногенетических процессов, что и этногенез монголов, в настоящее время не вызывает сомнения у большинства монголоведов. Можно считать доказанным существование исторической линии дунху-сяньби-ухуани-туюхуни-кидани-шивэй-монголы. Г. Сухбаатар показал хуннско-сяньбийско-монгольские связи, осветив также вопрос о письменности хуннов, сяньбийцев и других кочевых народов Внутренней Азии. Монгольский археолог Ц. Доржсурэн проследил роль северных хуннов в становлении монгольской традиционной культуры. А это значит, что и западная и восточная части Монголии были с древности связаны с процессами монгольского этногенеза, с историей протомонголов. Можно считать концептуально обоснованной версию, что монгольский этногенез восходит в равной мере к хуннам и дунху. Существуют и более подробные доказательства в пользу того, что территория Монголии (и Байкальской Азии) с древности была населена племенами, этнически родственными монголам XIII в. Эти доказательства сводятся к этноисторической идентификации целого ряда послехуннских народов с монголами. Так, в частности, обоснована родственность жужаней монгольским племенам. В этом заслуга монгольского ученого Ц. Хандсурэна. Существуют также доказательства принадлежности к монгольскому миру тукюэсцев и уйгуров. Наиболее аргументированной в этом отношении является позиция Н. Я. Бичурина. По замечанию А. М. Позднеева, «положение о монгольском происхождении среднеазиатских кочевников является у него (Бичурина. – И. У.) во всех трудах краеугольным камнем обобщений по этнографии, и явилось оно, вне всякого сомнения, следствием глубокого изучения перемен в судьбах восточно-азиатского нагорья» [1899: XXXI].

Подход Н. Я. Бичурина, признающий общность исторических судеб, единство культурного наследия, преемственность политических традиций и этнокультурную близость кочевых народов Внутренней Азии, исторически «сидевших на своих местах», в т. ч. и в Байкальской Азии, – отличается пониманием, интуитивным прозрением и знанием специфики этнополитической организации и эволюции кочевого суперэтнуса Внутренней Азии. Его работы привели нас к убеждению, что все кочевые народы, «сидевшие на своих местах» в Великой степи, являлись прямыми или косвенными предками монгольской нации, появившейся в XIII в. и ставшей наследницей цивилизации хуннов. А вопросы о том, кто такие монголы и кто такие тюрки в специфическом смысле этих этнонимов, и о том, каковы были особенности этногенеза тюрков и монголов, относятся к предмету этнологии и выходят за рамки нашей работы. Поэтому, если не называть народы, в древности населявшие Монголию (земли около Байкала – тоже), монголами (до специального рассмотрения монгольского вопроса), то в целом концепция Н. Я. Бичурина не устарела и сегодня. Она согласуется с гумилевской теорией суперэтносов и пассионарности и с теми методологическими предпосылками из области философии и теоретической экологии, на которые опирается автор данной работы.

Отталкиваясь от бичуринской теории, можно утверждать, что центральноазиатская суперэтническая целостность, которая в восприятии историков древнего Китая была связана с именем хуннов, а в последующей истории фигурировала под названием «тюрки», «монголы» («татаро-монголы»), развивалась таким образом, что фактор культурно-политической преемственности и общности был гораздо более существенным в международной жизни степняков, чем их локальные этнокультурные и лингвистические различия. Благодаря преемственности образа жизни, мировоззрения, этноэкоэтики кочевые народы Внутренней Азии были единым суперэтнсом, противостоявшим крупным социокультурным центрам оседлого мира земледельцев и взаимодействовавшим с ними на равных и с взаимной пользой.

Представленное в востоковедной литературе разделение кочевых народов, северных соседей Китая, на этническую группу тюркоязычных народов, связанных происхождением с хуннами (тукюэсцы, уйгуры), и на этническую группу дунху, – народов, считающихся этническими предками монгольских племен XIII в. (ухуань, сяньби, цифу, туфа, шивэй, кумоси, кидань, туюхунь, жуань-жуань), – упрощает реальную картину жизненного мира кочевой Внутренней Азии. В действительности жизнь центральноазиатского суперэтнуса с присущей ему культурной и этико-политической традицией, разнообразием культурных традиций, идеологии и нравов, была сложнее той дихотомии «тюрков» и

«монголов», которую навязывают древней истории кочевой Азии современные историки, взирающие на прошлое с позиций современных реалий.

Появление монголов XIII в. и личности Чингис-хана на арене мировой истории трудно понять не только вне истории как народов группы дунху, так и народов, относимых к группе хунну. Высказанная В. С. Таскиным мысль о том, что не следует «дробить общую историю на отдельные периоды», не стоит сводить ее «к истории отдельных племен, якобы не связанных друг с другом, а, наоборот, показывать этническую связь между племенами, создавать единую цельную картину исторического развития» [1984: 6], имеет глубокий методологический смысл. Логически развивая его подход, можно утверждать, что требования корректности этноисторического изучения заставляют рассматривать истории народов дунху и хунну не по отдельности, а в единстве и взаимосвязях. Поэтому и вопрос об истоках монгольской цивилизации не должен ограничиваться лишь выявлением группы монгольских племен, которые, как полагают, были связаны общим языком и происхождением. Саму проблему монгольского этногенеза нужно ставить достаточно широко, в контексте непрерывности и дискретности истории Внутренней Азии, осмысления специфики каждого ее этапа, связанного с созданием крупных государств и глобальным этнополитическим объединением народов.

Заложенная первоначально хуннами традиция государственной жизни и этика международных отношений не оборвались с гибелью хуннского государства, – они при посредничестве дунху и множества других кочевых народов вошли в генофонд Великой степи и определили своеобразие последующих «квантов» исторического времени в развитии кочевой цивилизации Внутренней Азии – древнетюркской и монгольской эпохи.

2.3. Нравы и этико-политическая традиция в кочевой Внутренней Азии в период после хуннов и до древних тюрков

Первая половина I тыс. н. э. отмечена не меньшим динамизмом исторических процессов, чем хуннское время, и была насыщена драматическими событиями, в центре которых находились незаурядные личности. Народом-лидером кочевой Азии в это время стали сяньби, потомки народов группы дунху, некогда зависимых от хуннов, но с их падением сяньби усилились до положения политического гегемона. Сяньбийский вождь Таньшихуай разгромил хуннов в 155 г. н. э., что привело к распаду хуннской державы на четыре ветви: одна подчинилась сяньбийцам и приняла их название, другая – бежала в Китай, третья осталась в горах

Тарбагатая и в бассейне Черного Иртыша, четвертая (гунны) ушла на запад. В результате падения хуннской империи название «сяньби» перестало быть лишь этнонимом и превратилось в собирательное имя всего суперэтнуса. Даже остатки хуннов стали называться сяньби [Таскин 1984: 44]. Во главе с сяньбийским Тяньшихуаем была создана суперэтническая держава, границы которой охватывали и Забайкалье [Викторова 1980: 130]. Примечательно, что основатель сяньбийского государства, восставив восходящее к Модэ разделение территории страны на три части, отдает восточную ее часть, населенную к этому времени сяньбийцами, несяньбийскому роду Юйвэнь, о котором из «Истории династии Суй» известно, что «из поколения в поколение они являются правителями восточных земель. Их язык так сильно отличался от сяньбийского» [Таскин 1984: 45]. Тяньшихуай поступил согласно суперэтнической традиции, отдав восточные земли тем, кто традиционно правил ими. Род Юйвэнь и впоследствии сохранял на эти земли свои наследственные права.

Этнополитическое сближение потомков хуннов и дунху после прекращения хуннской гегемонии в Степи, их сосуществование в одной экологической нише при практически одинаковом образе жизни и сходных обычаях делало гораздо менее существенными, особенно во взаимоотношениях с Китаем, различия между потомками хуннов и дунху. Намного важнее были факторы, их объединявшие. Ухуани, родственные сяньбийцам, подкупленные китайскими титулами и подарками, одно время несли разведывательную службу для китайцев, помогая им при нападении на хуннов и сяньби. Но, в конечном счете, суперэтническая родственность хуннов, ухуаней, сяньби не могла не проявиться: ухуани, сяньби, южные хунны не раз совершали совместные набеги на пограничные земли Китая, а однажды «все [варвары] в девяти округах подняли восстание», как сообщает китайский источник [Там же: 68].

Традиции первого централизованного степного государства давали себя знать и в том, что хуннский титул «шаньюй» носили правители ухуаней, сяньбийцев, дисцев и других кочевых племен из этнической группы дунху, хотя у этих монголоязычных народов имелся, в частности, у сяньби, собственный титул «каган», который только много позднее стал общеупотребимым. Этимологию термина «шаньюй» В. С. Таскин объясняет, анализируя составляющие его слоги. «Юй» в тюркских языках означает «дом», а «шань» – «почет», «уважение». Следовательно, «шаньюй» имел значение «уважаемый или почитаемый дом». Под крышей этого Дома находилось все окружающее, поэтому понятны разъяснения, даваемые автором «Хань-шу»: «шаньюй» означает «обширный» и показывает, что носитель этого титула обширен, подобно «небу» [Там же: 306]. Подобное объяснение семантики верховной власти согласуется с бичуринской концепцией общественной организации

кочевников как системы по очереди возвышающихся Домов, от которых все другие кланы находились в зависимости и в отношениях покровительствуемых. И этимологические выкладки В. С. Таскина, и бичуринское понятие «Дом» подчеркивают экологическую связь степных родов с их месторазвитием, этноформирующим ландшафтом. Титул «шаньюй» выражал специфику удельной системы, о которой писал Н. Я. Бичурин.

Единство степного мира, преемственность настоящего и прошлого отражались в сознании послехуннского общества, в головах «почтенных старцев». По данным «Записей о трех царствах», где приводится рассказ об ухуаньском Тадуне, «все почтенные старцы на границе сравнивали его с Маодунем» (Модэ. – *И. У.*). Сравнение шло по масштабу личности и политическим амбициям. Выдающиеся личности среди кочевников в то время не были редкостью. В рассматриваемую эпоху, как свидетельствуют китайские источники, многие степные старейшины «самовольно объявляли себя ванами» и «все они отличались хитростью и смелостью», а наиболее сильные люди «сами объявляли себя» «великим главноуправляющим, великим военачальником, великим шаньюем...», – такова была трафаретная формула самообъявления, судя по династийным хроникам, фрагменты из которых приводит В. С. Таскин.

Таким образом, тенденция кочевников к объединению никогда не исчезала: просто из-за их отношений с Китаем не всегда этому благоприятствовали обстоятельства. Но блестящие страницы прошлого никогда не забывались, и кочевники не упускали случая возродить былое единство и могущество степного суперэтноса. Философия степной политики того периода была ясно сформулирована сяньбийцем Цифу Гожэнем, предки которого переселились из земель, находившихся севернее Гоби. Как сообщает «История династии Цинь», написанная Фан Сюаньлином, Цифу Гожэнь³⁶ решил создавать свое государство, воспользовавшись смутой в Срединном государстве, и сделал родовым вождям следующее заявление: «Жившие в прошлом мудрецы стыдились цепляться за твердо установленные правила и упускать благоприятный случай. Действовать при появлении благоприятного случая – вот поведение выдающихся героев. **Хотя я обладаю малыми добродетелями** (трафаретная формула, предусмотренная степным этикетом как необходимый элемент декларации воли лидера. – *И. У.*), **но, опираясь на накопленное предыдущими поколениями** (подч. мною. – *И. У.*), разве могу только наблюдать за наступившей благоприятной судьбой, не принимая никаких действий!» [Таскин: 1984: 92]. И он стал основателем государства Западная Цинь (385–431 гг.).

У того же Цифу Гожэня имелось не просто знание степной политической науки, но и вполне определенная стратегия ведения войны, усвоенная им из опыта взаимоотношений кочевников с Китаем, и на этом он

строил и тактику военных действий. «Коль скоро они (враги. — *И. У.*) пришли, следует скрыть силу, с целью заманить их, выставить слабые войска, чтобы разведать их возможности. [Другими словами, сделать то, о чем] в законах войны говорится: вызвать на себя гнев противника и этим принудить его к оплошностям» [Таскин: 1984: 92]. Эти слова говорят о высоком уровне военного искусства. Сяньбийцы использовали общий для кочевников Внутренней Азии опыт международных отношений и связанную с этим опытом систему знания.

Нравы и этико-политическая традиция кочевников в период после гегемонии хуннов, в «дотюркское время», развивались не на голом месте, а на базе того, что было заложено хуннским суперэтнотипом и сохранилось в генофонде Стени. Мудрость степных мыслителей и философия военно-кочевого образа жизни аккумулировались и кристаллизировались в традиционной системе воспитания. В свое время хуннский император Модэ приказал рубить головы каждому, кто опоздает явиться на сборный пункт, а о том, как он воспитывал во время охоты беспрекословное подчинение своих воинов, подробно известно из китайских источников. Заложенная Модэ традиция военной организации и методы военной подготовки прочно вошли в жизнь ухуаней, сяньбийцев, жужаней, киданей и всех степных народов, вплоть до монголов XIII в.

Не случайно притчи с одним и тем же сюжетом, отражающие специфику степного воспитания, распространены у разных кочевых народов, в разные эпохи игравших выдающуюся роль на арене исторических Азии. Возьмем, к примеру, сюжет одной из тогонских (туойхуньских) притч, дошедших в записи V века до н. э. «Ачай имел 20 сыновей и перед смертью сказал им: “Вы каждый дайте по одной стреле”, и высыпал их на землю. Затем приказал одному из присутствующих: “Ты возьми одну стрелу и сломай ее”. Тот сломал. Ачай сказал далее: “Ты возьми все 19 стрел и сломай их”. А когда тот не смог сломать. Ачай сказал сыновьям: “Вы поняли или нет? Одного легко сломать, народ трудно сломать” [Кюннер 1961: 154–155]. В «Тайной истории монголов» («Монголын нууц товчоо») и «Сборнике летописей» Рашид-ад-дина приводится точно такое же наставление, которое дает своим сыновьям Алангоа, прародительница Чингис-хана. Распространенность этого и подобных сюжетов в степной среде свидетельствует о том, что философско-этическая мудрость здесь формировалась как общее культурное достояние суперэтнотипа.

Наряду с традицией формирования общественной солидарности столь же закономерно философия воспитания, принятая в степной среде, формировала время от времени выдающихся личностей. Кстати, когда Л. А. Викторова говорит, что у кочевников имело место «беспрекословное подчинение старейшему родоначальнику или военному вождю» [1980: 136], то она не совсем точно передает характер взаимоотношений

внутри степного коллектива. Например, в сяньбийской среде старейшинами (дажэнями) народ избирал выдающихся людей и среди необходимых качеств наряду с прочими особое значение имели нравственные качества претендента, особенно его способность к справедливому регулированию разного рода конфликтов. Старейшиной избирался не обязательно старейший в роде и даже, как правило, не старший по возрасту. Таньшихуай, несмотря на свою крайнюю молодость, пользовался беспрекословным авторитетом и уважением. Он «положил законы для решения спорных дел, и никто не смел нарушить их» [Бичурин 1950: 154]. Таньшихуаем было создано правовое государство, если употреблять последний термин в историческом значении. «Несомненно, Таньшихуай относился к разряду таких харизматических лидеров, как Модэ, Шэлунь или Чингис-хан – талантливых политиков и полководцев, основателей могущественных кочевых империй. Легенда приписывает ему небесное происхождение: он якобы был зачат от градины, упавшей в рот его матери», – пишет Ю. А. Дробышев [2019б: 129]. Упадок же этой державы древние были склонны объяснять во многом тем, что сын его, Холянь (Хэлянь) не смог сравниться с отцом по личностным качествам: «был жаден и развратен, в решении дел пристрастен; почему половина народа отложила от него» [Там же: 159].

Власть демократического степного лидера была связана с беспрекословным повиновением ему всех членов возглавляемого им социума. Однако меньше всего такая власть была похожа на тоталитарный режим в современном духе, поскольку ее основой было добровольное ее отчуждение народом от себя на договорных началах: имел место общественный договор. Так, Фань Е в «Истории династии Поздняя Хань» пишет о «законах ухуаней», **«о которых они договорились между собой»** и по «которым нарушивший распоряжение старейшины считается виновным и наказывается вплоть до предания смерти» [Таскин 1984: 64].

Степной социум в древности формировался, как правило, в виде союза нескольких кочевий, а каждое кочевье представляло собой объединение семей, причем далеко не всегда совпадавшее с родовой общиной. В «Ляо-Ши» есть сведения о том, что у киданей «имелся один род, составлявший разные кочевья, состоящие из разных родов, имелись роды, не составляющие кочевий» [Там же: 27]. Такие типы кочевий, состоящие не только из кровнородственных элементов, по мнению В. С. Таскина, существовали и раньше, в частности, у жуаньжуаней (жужаней). Каждое кочевье имело своего старейшину (дажэня), а союз кочевий – общего вождя, избиравшегося, по-видимому, на собраниях кочевий – «больших собраниях», – а таковые имели место, в частности, у хуннов, сяньбийцев, киданей. По отношению к этим общественно-

политическим образованиям китайские источники едва ли не с самого начала применяют термин «го», означающий «владение», «государство», «улус». Этим термином «го» в применении к собственным реалиям китайцы обозначали владения самого императора или владения ванов, т. е. ядро Срединного государства. Стало быть, для китайцев степные общества не казались чередой сменяющихся потоков кочевников, а воспринимались как государственные структуры.

Общественно-политический механизм, выработанный кочевниками, предусматривал меры против усиления единоличной власти: закон о сменяемости союзного вождя через определенный срок. У киданей — через каждые 3 года: «всегда выдвигался один дажэнь, перед которым выставлялись знамя и барабан в знак власти над восемью кочевьями. Если он находился у власти долгое время или же если во владении случались стихийные бедствия, в результате которых погибал скот, [все] восемь кочевий собирались на совещании и выставляли знамя и барабан перед следующим [дажэнем], который сменял [бывшего вождя], **сменяемый считал, что такова первоначальная договоренность** и не смел бороться за власть» [Таскин 1984: 25].

Каждое кочевье имело свой *нутуг*, пространство для кочевания, и отмеченная у хуннов традиция экзотики и привязанность к своему жизненному миру, «месторазвитию» проявлялась также у народов, сменивших их на исторической арене. «Варварским» правителям писавшие о них китайцы не отказывали в образованности. Так, о туюйхуньском Еяне известно, что он «читал очень много книг». Впрочем, туюйхуни вообще были известны своей образованностью, причем в китайском смысле. Подобным же образом в «Истории династии Сун» написано о жуаньжуанях, они же «жуйжуй», они же «датань или таньтань, также отдельная ветвь сюнну», кочевья которых китайцами связывались с Бэйхаем (Байкал), — что они настолько хорошо воспитаны, что «соблюдают в отношении Срединного государства правила поведения, предусмотренные для равных сторон... Управление государством просто... к настоящему времени среди них много ученых [Там же: 218, 229, 289]. Если китаец мог сказать такое о некитайцах, то это значит, что этот народ действительно был равен во всех отношениях Китаю. Вот вам и «дикие кочевники»!

Китайские авторы династийных историй, фрагменты которых изда ны В. С. Таскиным, описывая жизнь северных соседей, писали о «зарубках на дереве», которыми те пользовались «для записей», чтобы передавать приказы, распоряжения и т. д. А также в них упоминалось, что эти «зарубки» — не что иное, как система письма: «они служат письмом, и, хотя нет письменных знаков (т. е. китайских. — *И. У.*), члены кочевья не смеют нарушать [полученное распоряжение]» [Там же: 63]. В силу

специфики своего этноцентрического мировоззрения китайцы считали письменностью только свою, китайскую, систему письма.

Но все же Китай, несмотря на идеологию «периферийного варварства», во все времена не мог не признавать равновеликости кочевого мира Степи и Срединного государства в плане не только политическом, но и культурном – по гуманитарному потенциалу. Хорошо помня Цзинь Миди³⁷ (134–86 гг. до н. э.), талантливого хунна, сделавшего при китайском дворе головокружительную карьеру, китайцы сравнивали с ним и другими великими представителями «варваров» более поздних кочевых лидеров. Вэй Цзун, отправленный императором Яо Сином³⁸ на разведку к Туфа Нутаню³⁹ с целью будущего нападения на его земли, считал этого Нутаня человеком, которому нет равных среди китайских сановников [Таскин 1984: 125]. Его рассказ об этой встрече содержится в «Истории династии Цзинь». Говорится о том, как он беседовал с Нутанем («о сущности союзов по вертикали и горизонтали, которые заключались шестью владениями (события времен династии Цинь – 334 г. до н. э. – *И. У.*), о военных планах, разрабатывавшихся тремя домами (царства Вэй, Шу, У в период Троецарствия. – *И. У.*)». Кочевой государь, «вспоминая отдаленные времена, говорил о падении и возвышении династий, происходивших по воле Неба, касаясь близких времен, рассказывал об успехах и поражениях отдельных лиц. Его находчивость в споре была беспредельной, а речь – ясной и доказательной» [Там же: 123].

Сяньбиец, чей предок еще в девятом колене жил где-то северное Гоби, возможно, у Байкала, типичный представитель своей культурной среды, знал историю Китая и международных отношений в Азии, начиная с глубокой древности, владел риторикой и логикой, а мысль его была по-философски афористична, подобно даосским притчам или буддийским рассуждениям. Об этом мы можем судить по его изречению: «Древние говорили: “Строящий не живет в построенном, а живущий в построенном не строит”, и это действительно так» [Там же: 123].

Поэтому китайский посол, вернувшись, имел все основания сказать «со вздохом»: «Великие таланты, возвышавшиеся над современниками и занимающиеся широко известными учениями, не обязательно представлены создателями доктрин в Хуа и учеными из Ся (Китай. – *И. У.*). Успокаивающие волнения и ликвидирующие смуты, очищающие от зла и помогающие народу также не обязательно появляются только в стране, где существуют [книги] «Басо» и «Цзюцю» (древние утерянные книги. – *И. У.*). За пределами земель, в которых распространено Пятикнижие («И-цзин», «Шу-цзин», «Ши-цзин», «Ли-цзин», «Чунь-цю». – *И. У.*), а чиновники носят установленные правилами головные уборы, также имеются выдающиеся люди». Он убеждал императора отказаться от планов против столь выдающегося человека [Там же: 125]. Сам Ну-

тань воспринимал себя достаточно самокритично, ругая себя за то, что, унаследовав власть, «не смог нести на плечах великое наследство» [Таскин 1984: 131]. По-видимому, под «великим наследством» он имел в виду не столько результат усилий своих предков Туфа, сколько то, что было достигнуто многими поколениями и Домами Степи по объединению кочевников.

На примере взаимоотношений хуннских шаньюев с китайскими императорами уже было заметно различие этики равноправных отношений, оформленных договором, «основанным на мире и родстве», и этики вассальных отношений, оформленной договором, унижительным для зависимой стороны. В частности, одним из условий последнего было отправление в качестве заложника сына побежденной стороны ко двору победителя. Когда отношения хуннов с Китаем перешли в фазу их вассальной зависимости, шаньюи испили сполна чашу унижений, сопровождавших изменение положения, начиная с этикета, ритуала обмена подарками, одежды и др. Хуннов лишили собственной государственной печати, выдав взамен китайскую, с которой шаньюи ничем не отличался от других подданных китайского императора. И не случайно китаец Ван Ман мог на площади без всякого серьезного на то основания отсечь голову сыну шаньюя Хао, пребывавшему в Китае заложником [Бичурин 1950: 109]. А китайский чиновник Чжао Сю, ведавший делами хуннов, предал самолично смертной казни самого шаньюя в 179 г. н. э. [Там же: 137]. Китайцы периода распада хуннской империи дошли до такого пренебрежения к хуннским шаньюям, что даже не считали нужным в хрониках этого времени фиксировать их имена. Эти «безымянные» шаньюи умоляли Китай о «мире и родстве», но не были в состоянии оформить дипломатические переговоры подобающим по международному этикету Азии образом (подарки, экипировка и т. д.). И Китай оставлял их послания без ответа [Там же: 81, 84].

Этика равноправия или этика вассалитета, проявившиеся во взаимоотношениях хуннов с Китаем и описанные китайскими источниками, — это было явление, общее для Внутренней Азии. Подобным же образом строились взаимоотношения народов Степи между собой и с Китаем в послехуннское время, правда, Китай не доходил уже до такой наглости, как с хуннами эпохи крушения империи. А кочевники между собой придерживались, в основном, этики равноправия, правда, в отношении печати действовал закон сильного. Так, кидани пережили времена, когда они пользовались печатью, выданной уйгурами, затем — печатью, выданной Китаем, а когда же они усилились сами, то навязывали свою печать и государственные нормы «даданям, сисцам и шивзйцам».

В содержательном отношении этика равноправных отношений держала ряд важных моментов. В частности, одним из них является та-

кое значимое в степной жизни отношение между людьми, как отношение к Гостю. Судя по всему, отношение к человеку как к Гостю было традиционной формулой поведения кочевников Азии не только в мирном быту, но и в международных отношениях. Прием иноплеменников как почетных гостей означал уважение и этику равноправия, взаимного достоинства. Не случайно монголы Чингис-хана по отношению к жителям тех городов и крепостей, которые встречали их как почетных гостей, поступали по нормам этики равноправия, не давая упасть ни единому волосу с головы этих людей, и предоставляли им полное самоуправление. Форма отношения «как к Гостю» позволяла строить международные отношения с сохранением взаимного уважения и достоинства сторон. С этим типом отношений связано уважение кочевых азиатских народов к побежденному противнику, который вел себя достойно. Напротив, к изменникам в степной среде отношение было резко отрицательным, вплоть до наказания победителем смертной казнью тех, кто бесчестно поступил со своим побежденным вождем (изменил, бросил, предал и др.).

Таким образом, различные сферы жизненного мира степняков, взаимоотношения людей и народов регулировались сложной и экологически адаптированной системой норм, которой соответствовали развитые этические понятия о достоинстве, мудрости, справедливости, долге как наиболее значимых ценностях. Каждое из этих понятий в отдельности не раскрывает специфику степной этики: лишь ассоциируясь вместе, различные эпизоды, в которых они проявляются как реальные поведенческие феномены, могут помочь понять мир людей, живших в сер. I тыс. н. э. Эти качества кочевников, начиная с хуннов, прослеживаются и в послехуннский период, когда лидерство в суперэтнической кочевой цивилизации перешло к раннемонгольским племенам группы *дунху* – *сяньби* и *жужаням*. Сяньбийское государство, созданное Таньшихуаем, распалось к 235 г., но его наследие приняли государства, созданные сяньбийскими племенами *мужунов* (*муюнов*) и *табгачей*. Так, государство Тогон, созданное мужунами в 312 г., считается сяньбийским. Сяньбийцы также создали несколько недолговечных государств на территории Северного Китая: Раннее Янь (333–370), Позднее Янь (384–409), Южное Лян (397–414), Южное Янь (398–410), Северное Янь (409–436), а также династии Северная Вэй (386–534) и Западная Вэй (535–557) [Дробышев 2019б: 128]. Впрочем, одно из государств, созданных в Северном Китае сяньбийскими племенами, тобасцами, – империя Северная Вэй (Тоба Вэй, Юань Вэй), – объединило значительную полиэтническую территорию и просуществовало полтора столетия (386–535).

Среди специалистов принято считать, что сяньбийский период в истории Внутренней Азии уступал хуннской эпохе по уровню обществен-

но-экономического развития и этим объясняется, что сяньбийцы гораздо чаще, чем хунны, совершали грабительские набеги на Китай. Однако, даже если это и так, – ведь экономика скотоводческого хозяйства зависит от ритмов Степи, – сяньбийские племена являлись все же наследниками той суперэтнической цивилизации, которую создали хунны, и не зря личность Таньшихуя воспринимается как сопоставимая с хуннским Модэ и монгольским Чингис-ханом.

Непосредственно перед выходом на историческую арену народа, называемого в научной литературе «древними тюрками», в степях к северу от Китая господствовало сяньбийское племя *жуань-жуани*, они же *жуи-жуи*, или *жужани*, которым, по преданию, в Алтайских горах древние «тюрки» (кит. тукюэ) плавил железо [Бичурин 1950: 221]. Жужаньский каганат был основан в конце IV в. на территории современной Монголии: земли от Гоби до Байкала, включая последний, входили в каганат, его подданными были народы Алтая, Селенги, Орхона, Онона, Керулена, Шара-Мурэна и предгорьев Хингана. Жужани до сер. VI в., пока не были разбиты своими данниками – *тукюэ*, являлись гегемонами кочевой Внутренней Азии, враждуя с правившей в Китае степной по происхождению династией Северная Вэй (Тоба Вэй) из-за захваченных, как говорят китайские источники, земель, некогда принадлежавших Тоба Вэй [Таскин 1984: 289].

Как уже отмечалось выше, жужани создали на основе великого наследия Степи высокоразвитую цивилизацию, и они соблюдали «в отношении Срединного государства правила поведения, предусмотренные для равных сторон» [Там же]. То обстоятельство, что и в хуннский, и в сяньбийский, и в жужаньский периоды прослеживается присущая кочевой Внутренней Азии тенденция ее суперэтнического развития, заставляет нас не согласиться с мнением Л. Н. Гумилева, что это был ряд эфемерных государств, похожих на варварские королевства готов, бургундов и вандалов [Гумилев 1967: 9]. Государственные образования кочевников отличались от названных западноевропейских обществ не только по этнополитическому механизму возникновения, характеру существования и исчезновения, но также и по человеческим, нравственно-психологическим, этическим параметрам – по многим аспектам миро-восприятия и поведения.

2.4. Судьба кочевого суперэтноса в «древнетюркское время»

Основной силой жужаней, как пишет Л. Н. Гумилев, было умение держать в подчинении телеские племена, обитавшие к северу от Гоби, по Селенге [Там же: 12]. Но кто такие были телесцы? По Бичурину, это племена *дили* китайских источников, занимавшие земли от Ордоса к западу. В 339 г. н. э. они поддались династии Вэй (тобасцам), но в конце

IV в. ушли на северную сторону «Великой песчаной степи» и там стали называться *гао-гюй* («высокая телега»). В «Северной истории», как отмечает Н. Я. Бичурин, иногда употребляется народное название *чи-лэ*, которое историками южного Китая ошибочно превращено в *тьхйелэ / тйелэ*. Тйслэ, они же *хойху* (*ойхоры* или *уйгуры*), «по переходе на северную сторону Великой песчаной степи разделились на 15 владетельных Домов, от одного корня происшедших. Они заняли длинную полосу земли от Аргуня на запад до Тарбагатайского хребта» [Бичурин 1950: 214].

Если в IV–V вв. телесцы разделялись на 12 патриархальных родов, то в VII–VIII вв. они составляли конфедерацию 15 племен, что Л. Н. Гумилев считает свидетельством их переформирования в соответствии с новым государственным устройством [Гумилев 1967: 62]. Эти 15 племен были, согласно «Таншу», Юаньге, Сеяньто, Киби, Дубо, Гулигань, Доланьгэ, Бугу, Байегу-Байырку, Тунло-Тонгра, Хунь, Сыгье, Хусье, Хигье, Адье, Байаг. По крайней мере, три из названных племен – Юаньгэ, Гулигань (Курыкане) и Байегу-Байырку имеют непосредственное отношение к истории Предбайкалья и Забайкалья. В «Старой хронике государства Тан» телесцы считаются потомками хуннов, и говорится, что они ослабели с момента усиления тукюзэцев. По более ранним источникам приводятся списки телеских племен, в которых содержится около 50 наименований. Историографы раннего средневековья предполагают существование многочисленных телеских племен на громадных пространствах от Аральского моря до Большого Хингана [Маявкин 1983: 171].

По нашему убеждению было бы некорректно отождествлять пусть «переформировавшихся» телесцев с теми, кто основал державу Ашина, т. е. с родом «тюрк/тюркют», как это делает Л. Н. Гумилев. «Древнетюркский народ» – это понятие весьма проблематичное и неопределенное по содержанию, так же как непроста этноисторическая идентификация телесцев. Китайцы называли подданных Дома Ашина *ту-кю* (тукюзэцы). А Пеллио расшифровал это как «тюркют» («тюрк+ют»), т. е. «тюрки». Если это правильно, то получается, что, во-первых, этот термин имеет монгольское происхождение, ибо оформлен монгольским множественным числом, и, следовательно, очень даже вероятно, что те, кого китайцы называли ту-кю (тюркют), были на самом деле монголами. Во-вторых, название ту-кю, вполне возможно, и означавшее «тюрки», скорее всего, стало названием всего разноплеменного и разноязычного населения державы Ашина, как в свое время это случилось с названием «хунны», а позднее – с названием «монголы». Надо заметить, что такой авторитет как Н. Я. Бичурин считал, что западноевропейские ориенталисты ошибочно – из-за созвучия – отождествляют «тугю» с

«тюрки» [Бичурин 1950: 220], и что из этого неправомерно делают выводы теоретического значения о том, что держава Ашина была тюркским государством. В-третьих, если китайское ту-кю означает «тюрок», т. е. «тюрки», то под этим словом имеются в виду «кочевники» и не более того. Выше уже мы отмечали, что применительно к той далекой эпохе не стоит однозначно связывать слово «тюрки» с этнонимом «тюрки» в том его значении, в каком он фигурирует в позднейшее время и ныне. В-четвертых, вполне возможно, что встречающееся в китайской транскрипции «ту-кю» означает вовсе не «тюрки», а является названием конкретного племени или союза племен, которые вели с телесцами борьбу за преобладание во Внутренней Азии. И было бы некорректно без специального исследования этногенеза тюрок объявить народ государства, созданного Домом Ашина, тюркским, вкладывая в последнее понятие современную тюркскую семантику. Многое в этом сложном вопросе – кем же являлись по этнокультурному облику создатели нового государства и их подданные? – могут прояснить сведения, относящиеся к взаимоотношениям тукюэсцев с телесцами.

Телесцы, они же гаогуй, они же ойхоры или уйгуры «[были] одного рода с сюнну. Во время [царствования] династии Поздняя Вэй именовались те-ле, а иногда назывались хуй-хэ» [Малаякин 1974: 42]. В 809–810 гг. они переименовались в хуй-ху, так как, по преданию, в нападении маневрировали так же стремительно и успешно, как кречет. А первые этноним уйгур в той транскрипции (китайской), которая была принята в монгольскую эпоху, появляется, по мнению Бретшнейдера⁴⁰, в «Ляоши» – вэй-у-эргэн [Там же: 143]. Первоначальные кочевья этого народа располагались по Селенге. А. М. Позднеев в качестве хуйхэских племен называл ци-би, сеяньто, хунь, тунлю, юаньхэ, дубо, гулигань, хусе, улохунь, пугу, байегу, имея в виду, видимо, ту же конфедерацию племен, которая выше упоминалась как телеская. Хуй-хэ и уйгур, как и монгольское слово «ойрат», значит «союзник», и название «хуйхэ», по Позднееву, «относится к тому обстоятельству, что всеми делами в орде стали управлять девять ху», оно стало названием союза племен, причем вначале в нем господствовали сеяньто, впоследствии – юаньхэ, которые и присвоили имя хуй-хэ [Позднеев 1899: 58].

Хуй-хэское объединение племен, живших по Селенге, Толе, Орхону, вело борьбу против тукюэсцев, которые вытеснили их из бассейна Байкала в VII в. Впоследствии хуй-хэсцы вернулись в свои северные кочевья, являвшиеся самой плодородной полосой земель, куда стремились сильнейшие из кочевников [Там же: 65, 139]. Взаимоотношения тукюэсцев и хуй-хэсцев стали не менее определяющими для судеб Байкальской Азии, Центральной Азии и, пожалуй, всей Азии во второй половине I тыс. н. э., чем взаимодействие кочевников с Танской империей. Столь

же упорно, как кочевники стремились к государственному объединению, империя Тан, как и Хань в древности, все усилия направляла на то, чтобы ликвидировать возможность объединения степных племен Внутренней Азии в союзы и создания ими государственных образований. Это делалось «как с применением военной силы, так и с помощью дипломатических приемов, среди которых не последнюю роль играли подкуп и натравливание одних вождей на других (руками варваров подавлять варваров)» [Малявкин 1989: 11]. В эпоху Тан китайский двор небезуспешно пытался распространить свой контроль на север вплоть до Байкала. «Ныне они (кочевники. – *И. У.*) до самого Северного моря (Байкала) все сделались нашими вассалами. Столь счастливых времен искони не было», – говорил старший министр Танского двора Гао Фань [Бичурин 1950: 239].

Предбайкалье и Забайкалье в эпоху Тан установили прямые сношения с китайским двором и, видимо, даже заключили с ним союзный договор против тукюэсцев, судя по тому, в частности, что байырку-байегу, согласно Орхонским текстам, воевали с тукюэсцами и, захватив их кагана Мо-чжо, переслали его отрубленную голову китайскому двору. Возможно, этот сомнительный союз забайкальцев с китайским двором косвенно объясняется тем, что предки династии Тоба Вэй происходили из Байкальской Азии.

Ашина, новый сильный Дом, вышедший, по преданию, из Алтая, подчинил все народы от Великого океана до Черного моря (545–581 гг.), в т. ч. телеские племена, которые, переформировавшись в союз 9 племен, стали называться, согласно Орхонским текстам, «союзом девяти» («токуз-огуз»), напоминая более поздние монгольские союзы, например, «союза сорока и четырех» (монголо-ойратский союз). Китайское «хуй-хэ», является, по всей видимости, калькой с этого названия. Д. М. Позднеев писал, что «название хуй-хэ относится к тому обстоятельству, что всеми делами в орде управляли девять ху» [1899: 52]. К этому «союзу девяти» принадлежали и племена *гулигань*, которых принято в литературе отождествлять с «курыканами» Орхонских текстов, а также *байырку* (*байегу* китайских хроник).

Про гулигань (курыкане) в китайских летописях говорится, что они жили по северную сторону Ханьхая. Если Ханьхай – это Байкал, как считает Бичурин, то гулигань жили севернее Байкала. Если Ханьхай – это Гоби, как полагает Позднеев, то племена эти жили по северную сторону Гоби. В китайских источниках говорится также, что около этих же мест обитали племена *ху-сэ*, *уло-хунь*, *ба-е-гу* [Там же: XXXIII]. Для исследователей до сих пор не совсем ясно, кто были эти гулигань и байегу. Так кто же?

Мусульманский автор XII в. Тахир Марвази описывал племена кури или фури, помещая их к востоку от кыргызов. Другой автор, его современник, Худуд-ал-Алем писал о племенах фури, имеющих особый язык, о фури упоминает также Гардизи, персидский автор XI в. [Румянцев 1962: 121; Бартольд 1963а: 484]. Рашид-ад-дин упоминал хори или хури. В. Минорский был уверен, что и у Худуд-ал-Алема, и у Рашид-ад-дина речь идет об одних и тех же племенах. В анонимном труде на персидском языке под названием «Границы мира», именуемом также как «рукопись Туманского», описывается «народ фури, также из киргизов, к востоку от них; они с другими киргизами не смешиваются ... языка их другие киргизы не понимают», у фури и погребальный обряд отличался от киргизских – они уносили своих мертвецов в горы и оставляли их на деревьях» [Бартольд 1963а: 494]. В «Юань-ши», источнике, где китайскими иероглифами была записана «Тайная история монголов» (Монголын нууц товчоо), около Ангара помещается народ кули, тот же народ упоминается у Рашид-ад-дина в местности у Байкала под названием кури [Там же]. П. Пеллиу установил тождество курыкан и хори, исходя из того, что кан – это суффикс, употребляемый для женского рода имен собственных и, что, следовательно, этноним курыкан является формой этнонима хори в женском роде [Румянцев 1962: 122]. Японский ученый Нака и вслед за ним Пеллиу считают возможным сопоставить упоминающееся у Рашид-ад-дина племя хорхан, обитавшее в Прибайкалье и считавшееся монгольским [Рашид-ад-дин 1952: 77, 125], с курыкан [Румянцев 1962: 123].

Сравнивая и анализируя все эти данные, можно сделать вывод, что в Прибайкалье в середине и второй половине I тыс. н. э. жил монгольский народ, который прочно «сидел» на этих местах до и после «древнетюркского времени», а в рассматриваемый период был известен как кури/кори/фури/хори/гулигань/курыкан/хорхан. Позднее, по монгольским источникам, мы знаем о нем как о хори/хорилас/хорилар/куралас.

В «древнетюркское время» этот народ, на западе граничивший с тюркоязычными кыргызами, но отличавшийся от них по языку, вошел в союз телеских племен и воевал с тукюэскимн каганами. Археологически это «курумчинская культура», представляющая целый комплекс поселений, могильников, наскальных рисунков и т. д. Арел ее охватывает низовья Селенги, долину Баргузина, Тункинский край, долину Ангара, верховье Лены [Окладников 1955: 299–320]. Г. Н. Румянцев вслед за П. Пеллиу тщательно и последовательно аргументировал версию монголоязычия курумчинцев-курыкан на основе лингвистического анализа. Гипотеза А. П. Окладникова о том, что в Прибайкалье обитали тюркоязычные племена, оставившие «курумчинскую культуру», которые сменились монголоязычными в XI–XII вв., является некорректной.

Ибо она основана, по сути, на материалах одного единственного Сэгунтского могильника, открытого им в верховьях Лены и на основании его сопоставления с «курумчинскими» материалами им был сделан серьезный концептуальный вывод о смене тюрков монголами в этом регионе. Совершенно справедливо Г. Н. Румянцев сомневался в том, что тюркский язык, если бы он был среди аборигенов Прибайкалья, за одно-два поколения мог совершенно исчезнуть и замениться монгольским. Ссылаясь на «Юань-ши», он утверждал, что курыкане продолжали жить в Прибайкалье во времена Монгольской империи. Выходит, и в «древнетюркское время» курыкане были монгольским народом. А что касается археологического материала, то он сам по себе не может ни подтвердить, ни опровергнуть факт смены языка населением. Он недостаточен для целей этнической идентификации.

Версия Г. Н. Румянцева совпадает с положениями Н. Я. Бичурина, согласуется с исследованиями А. М. Позднеева. Другой упоминающийся в Орхонских текстах и китайских летописях народ, живший около Байкала, – это байегу [Малов 1951: 19, 24, 27, 31, 34, 41; Малявкин 1989: 140–141]. По мнению туюколога и синолога Ю. А. Зуева, упоминающаяся в Танских хрониках река Баегу – это р. Баргузин, и в таком случае местожительство байырку – долина р. Баргузин [1960: 93–140]. И это отождествление Баегу-Баргузин нам, в отличие от А. Г. Малявкина, не кажется произвольным. Название реки Баргузин совпадает с названием страны Баргуджин-токум или, что то же самое – страны Баргу. В Орхонских текстах говорится о походах Кюль-тегина на север – вплоть до «Йир-Байырку», т. е. «страны Байырку» [Малов 1951: 34]. «Самый этноним байырку может быть отождествлен с названием баргуг, названием большого союза древнемонгольских племен, обитающих в Забайкалье, в частности, в Баргузине... С именем байырку, по-видимому, – полагает Г. Н. Румянцев, – связано название реки Баргузин и страны Баргуджин-Тукум» [1962: 133].

В отечественной литературе преобладает мнение, что байырку жили к востоку от Байкала на территории современных Баргузинского и Прибайкальского районов Бурятии, и китайские источники, как отмечает А. Г. Малявкин, «не противоречат таким выводам, но и не содержат конкретных данных в подтверждение этой точки зрения» [1989: 141]. Сам А. Г. Малявкин называет баегу «токуз-огузским племенем байырку» и приводит текст об этом племени из китайской энциклопедии «Тун дзянь», составленной Ду Ю (735–812), и считает его более полным, достоверным, чем текст о байырку из «Синь Таншу», которым пользовался Н. Я. Бичурин. В «Тун дзянь» говорится, что «Байырку также являются отдельным телеским племенем», «в их землях растут обильные травы, все люди живут богато», что в тысяче с лишним ли к северо-

востоку от их земли есть река Кангань, где «живут люди государства байырку», которые охотятся на оленей, имеют много хороших лошадей, производят железо, имеют обычаи, сходные с обычаями теле, язык – немного отличающийся [Малявкин 1989: 142]. В тексте «Тун дян» есть сильные расхождения с «Синь Таншу» в оценке масштабов территории и численности населения, роли хлебопашества. В «Тун дян» земледелие поставлено на первое место. А. Г. Малявкин считает, что более достоверный текст «Тун дян» служит в пользу его гипотезы о более восточном, чем принято географически локализовать, расселении байырку. Но в действительности эти текстологические нюансы не свидетельствуют против концепции обитания байырку в Забайкалье: не исключено, что их территории могли простирались и вплоть до Амура. Есть основания считать справедливым мнение, что этноним баргут, который, как отмечалось, может рассматриваться как тождественный этнониму байырку, первоначально «представлял собой обобщенное наименование определенной группы племен, независимо от их исконной этнической принадлежности» [Нимаев 1988: 80]. А поскольку страна Баргу – Забайкалье – представляет собой мозаичный ландшафт, в ее пределах были зоны, в котором хлебопашеством занимались очень мало, и районы, где земледелие было даже основой хозяйства. Байырку/Баргу – это не столько этноним, сколько название страны, которая, не исключено, могла быть населенной разнородными племенами.

Курыкане, байырку, телесцы, тукюэсцы – все это был взаимосвязанный и взаимодействующий мир, в жизни которого продолжала обнаруживать себя тенденция к объединению под эгидой наиболее сильного Дома, а также выработанная в предшествующей истории политическая традиция и этика международных отношений. Можно ли разнородный народ Внутренней Азии, жизнь которого во второй половине I тыс. до н. э. определялась гегемонией Дома Тукю, затем «токуз-огузов» (телесцев) и их общим противостоянием Китаю в борьбе за караванный путь, соединявший Запад и Восток, считать древнетюркским этносом в том смысле, что это были тюркоязычные предки нынешних тюркских народов? На наш взгляд, делать подобный вывод было бы неправомерно.

Кто же были так называемые «древние тюрки»? Слово «тюрк» или «турук» означало, по предположению Томсена⁴¹, «сильный, крепкий» [Бартольд 1968а: 39], и, как полагает А. Н. Кононов, это было собирательное имя полиэтнического сообщества⁴², которое впоследствии превратилось в этническое наименование племенного объединения [1949]. А межплеменным языком того времени был сяньбийский, т. е. древнемонгольский – «язык команды, базара, дипломатии» [Гумилев 1967: 23]. В. В. Бартольд считал, что нет оснований полагать, будто самое слово

«тюрк» существовало ранее IV в. Став этнонимом, т. е. названием племен, имя «тюрк» распространилось – в основном по каналам «Западного края» – на все центральноазиатские кочевые народы и шире, судя по Рашид-ад-дину, – на все скотоводческие народы Азии. Тюрками в этом смысле считались у азиатских историков и обитатели Байкальской Азии, хотя бы они и говорили на монгольском языке.

Понятие «древние тюрки», фигурирующее в современной научной литературе, связано, наш взгляд, с некоторой путаницей и переносом современной этнологической семантики на этноисторические реалии VII–VIII вв. Слово «тюрки» достаточно поздно стало обозначением лингвистической общности. Это «было, по-видимому, делом мусульман... Слово турки широко употреблялось в Европе только для обозначения народа Сельджукской и впоследствии Османской империи... В русских летописях встречается название торки, вероятно, имеющее такое же значение, как турки, но употребляющееся только для обозначения того народа, который в византийских источниках именуется узами, т. е. огузами» [Бартольд 1968а: 41]. В VII–VIII вв. встречающийся в Орхонских текстах термин «тюрк» вовсе не обозначал какую-то этническую общность, тем более выделенную по признаку языка. Ведь языковые различия, как уже отмечалось, не имели в ту далекую эпоху столь важного этнодифференцирующего значения, как ныне. Употребление понятия «древние тюрки» применительно к орхонской цивилизации VII–VIII вв. искажает реальную этноисторическую и этнокультурную картину этого общества, невольно заставляя думать, что Монголия этого периода была населена тюрками, т. е. предками современных тюркских народов, а не монголами, точнее, протомонголами.

В связи с этим уместно напомнить слова русского синолога В. П. Васильева, что в Центральной Азии «издревле говорили языками близкими к нынешним, т. е. на востоке маньчжурским, в центре монгольским и на западе турецким; что и востоку и западу доставалось быть владельцем центра, равно как и этому удавалось господствовать над сопредельными территориями...». Он также писал: «При всем преобладании одного племени над другим, при всех показаниях истории, что такое-то поколение было уничтожено другим, вовсе не надобно допускать, чтоб главные обитатели известной местности составились из пришельцев и победителей, и тем более это относится к языку» [1857: 130]. Племя и язык, по его мнению, «не так легко могут занесены в степи между Уралом и Крымом с берегов Онона», да и цену народонаселения кочевые народы слишком хорошо знали и стремились скорее обращать в подданство, «чтоб иметь работников и богатства, чем убивать» [Там же: 136].

Лидерство в Степи было явлением относительным. Недавние вассалы сами нередко становились хозяевами степей и роли менялись, со-

проводясь изменением названий этнополитических образований при сохранении в основном этнической структуры и географии расселения, а главное, суперэтнической культурной традиции. То, что разноязычные обитатели Внутренней Азии составляли единый культурный мир, подтверждается китайскими текстами, в которых дается описание многих кочевых народов.

Судя по описаниям тукюэсцев («древних тюрок»), они похожи по обычаям, образу жизни, культуре и даже по письменности на древних хуннов [Бичурин 1950: 229–231]. Так же, как в отношении хуннов и сяньбийцев, китайцы обнаруживают и в отношении тукюэсцев привычку сильно преувеличивать «варварство» кочевых соседей. Судя по сообщаемым китайцами сведениям, тукюэсцы почти не отличались по этнокультурному облику от других народов, одновременно с ними населявших степи Внутренней Азии. Возьмем, к примеру, *шивэйцев*, обитавших в Забайкалье. Сходства обнаруживаются, начиная с культуры жизнеобеспечения: у шивэйцев были, в частности, запряженные крупным рогатым скотом повозки с жилищем из грубой циновки, похожие на войлочные кибитки тукюэсцев, у тех и других – роговые луки с особыми стрелами, много общего было в одежде, причёске [Таскин 1984: 136, 138]. Были «весьма сходны с ту-цюэ», говорится в «Истории династии Суй», также *кумоси* (*сисцы*), народ сяньбийского, т. е. протомонгольского происхождения. В свою очередь, эти кумоси были очень похожи на киданей, последние же отличались от тукюэсцев лишь погребальным обрядом: они «не делают могил с (насыпными) холмами, а отвозят трупы на запряженной лошастью повозке в высокие горы и кладут на деревья», как шивэйцы. В остальном обычай тукюэсцев и киданей одинаковы, хотя они «разного корня» [Там же: 143–144, 157, 367]. Признак, считающийся в современной этнографии существенным этнодифференцирующим, вряд ли поможет этнической маркировке этих народов в их отличии от тукюэсцев. Речь идет о входе в юрту. Он был с востока у ухуаней, жужаней, киданей (Таскин), т. е. так же, как у тукюэсцев (Бичурин), в то время как вход в жилище китайцев был с юга. Возможно, в ту эпоху вход в юрту как признак отличал кочевников от китайцев, но не одних кочевников от других. По крайней мере, древних тюрок и древних монголов невозможно разделить по этому признаку.

Календарь у тукюэсцев был, как и у других кочевников, лунным, в соответствии с которым они и структурировали время повседневной жизни (жертвоприношения, праздники и др.). Наконец, в общественной организации тукюэсцев проявляется старая центральноазиатская традиция удельной системы Домов, о которой писал Н. Я. Бичурин. В чем это выражалось? В энциклопедии «Тун дзянь», где перечисляются должностные лица у тукюэсцев, написано: «Имеются также каганы, стоящие по положению ниже еху (*yabγu*) и имеются представители крупных фа-

милый, живущих дома, которые называют друг друга «и кэхань». Туцзюэсцы называют дом «и» и это название означает «каган дома» [Таскин 1984: 306]. Титул «и кэхань» означал «каган дома», т. е. «повелитель только своего рода или семьи. По мнению Ду Ю⁴³, титул «каган» как высший титул появился вместо титула «шаньюй» с 402 г., когда жужаньский правитель Шэлунь впервые принял его [Там же]. По замечанию Л. Н. Гумилева, термин «хахан» зафиксирован в истории Восточной Азии в III в. н. э. китайскими географами у народа *тоба* или *табгач* в значении «военный вождь и первосвященник», но смыслу и звучанию он совпадает с дакотским «wagan» и, видимо, является отголоском американо-сибирских связей. В I тыс. н. э. «каган» (хан) в качестве титула встречался во всей степной Евразии: у авар, болгар, венгров и даже русов. Но в «начальном виде значение термина помнили, пожалуй, только монголы...» [1989а: 434].

По-видимому, значение «повелитель дома (рода или семьи)» совпадало в кочевой семантике со значением «первосвященник и вождь». Понятие «Дом» отражало жизненную связь рода или семьи с нутгом – кочевьем, священной землей предков, родиной («землей-водой», где родился). И глава Дома (каган) был в то же время руководителем семейных, родовых обрядов, жертвоприношений, связанных с основами существования данного Дома (кочевья, государства), а также восначальником, поскольку общественно-политическая организация степных государств и государственных образований совпадала по традиции с военной. Нельзя не заметить, что в этом первоначальном экологическом значении термин «каган» является калькой с хуннского термина «шаньюй», о семантике которого говорилось уже. Сказанное подтверждает глубокую преемственность культурно-политических традиций Внутренней Азии и наличие в ней общей для тэнгрианского мировоззрения экологической основы.

Так называемое «древнетюркское время» в истории Центральной Азии, рассматриваемой в ее восточной части (Монголия, Байкальская Азия), не было связано с отказом от хуннско-сяньбийского культурно-политического и духовного наследия. Нет оснований полагать, что возникла какая-то новая, тюркская культурная традиция, которая не была бы естественным образом связана со всем предшествующим опытом этой части Азии. А древнетюркская руническая письменность, благодаря которой данный период кочевой Азии известен нам из уст самих кочевников, был средством оформления суперэтнической культуры. Каким же образом получилось, что страна протомонголов оказалась официально говорящей и пишущей на древнетюркском языке? На этот счет существует объяснение, данное Л. Н. Гумилевым. «Пятьсот семейств Ашина», в хуннский период говорившие по-монгольски, попали на Алтай из глубин Монголии и, соприкоснувшись с «Западным краем», т. е.

тюркоязычным миром, сами сменили язык, но не обычаи и культуру. Да, они приняли этот язык в качестве государственного, а рунический алфавит получил широкое распространение среди протомонголов, которые, продолжая изъясняться между собой по-монгольски, использовали рунический алфавит для письменного языка. Подобным же образом много позже монголы использовали тибетский алфавит и язык, служивший во Внутренней Азии языком классическим, как латынь в Европе. А в VII–VIII вв. такую роль, видимо, выполнял древнетюркский язык, – так мы полагаем, развивая мысль Л. Н. Гумилева, что основатели древнетюркского государства были, по сути, протомонголами. Древнетюркским каганат был, по кочевой традиции, суперэтническим государством, и оно было естественным образом связано с историей государств хуннов, сяньби, жужаней. Вся масса протомонгольского населения, которая охватывалась границами этих государств, продолжала, в основном, «сидеть на своих местах», в т. ч. и в Байкальской Азии.

Тукюэская супердержава с самого начала содержала центробежные силы, которые делали неустойчивым ее развитие. Собственно тукюэские племена, связанные между собой мифом о происхождении от волчицы, имели мощное противостояние своим имперским амбициям в лице телеских племен, которые вели свое происхождение от волка. По мнению Л. Н. Гумилева, эти различия в этноисторической мифологии обуславливали, в конечном счете, известную противоположность общественно-политического развития тех и других. Так, телесцы создавали не орду наподобие эля⁴⁴, а союз племен, «более похожий на республику, чем на монархию» [1967: 180]. Существовали и этнопсихологические различия, о которых можно судить по тому, например, что тукюэсцы, восставая, избирали лозунгом восстания нежелание отдавать чужому кагану «свои труды и силы», а телесцы восстали, чтобы отомстить за обиду, нанесенную их вождю [Там же: 327]. В силу ряда причин крушение тукюэской империи, созданной кланом Ашина, было предопределено, и прежде всего систематическим столкновением тукюэских каганов с телесцами (уч-курыкане, байырку и другие племена Орхонских текстов). Борьба была длительной и упорной, покоряющихся телесцев тукюэсцы именовали «токуз-огузы», а сопротивляющихся – «уйгуры» [Позднеев 1899: 65; Гумилев 1967: 327].

Байкальские курыкане и байырку играли важную роль во взаимодействии телесцев с «тюрками» (тукюэсцами) и формировании глобальных международных отношений рассматриваемого периода. В связи с упомянутой идеей о возможной противоположности тукюэсцев и телесцев небезынтересно привести также предположение Л. Н. Гумилева о том, что прибайкальские буряты и тукюэская орда Ашина – это «две параллельные линии, вышедшие из одной этнокультурной стихии – древнемонгольской сяньбийской культуры» [1967: 82]. Ученый пришел к та-

кому выводу, заметив тождество верований Ашина (специфический культ предков) и эхирит-булагатов. Эти верования, по его мнению, восходят к началу нашей эры. Возможно, положение о параллельности более точно отражает исторические аспекты этногенетических процессов по линии Ашина и по линии прибайкальцев. Кроме того, идея параллельности этих древнемонгольских ветвей кочевого суперэтнуса лучше, нежели положение о противоположности тукюэсцев и телесцев, согласуется с нашей гипотезой о целостности и принципиальной однородности степного мира Внутренней Азии, несмотря на его суперэтнический характер.

Род Ашина, т. е. те, кого принято в современной литературе называть «древними тюрками», были представителями той же, исконно степной традиции, что и представители рода «волк» у монголов. Судя по Орхонским текстам, исторический мир «тюркок» осознается как таковой с VI в. н. э., когда «над сынами человеческими воссели мои предки Бумын-каган и Истеми-каган», как звучит в надписи Кюль-тегина⁴⁵. Все, что предшествовало этому, в глазах создателей Орхонских текстов было «предысторией». В известном смысле так оно и было, учитывая «квантованность» исторического времени и существование разрывов в историческом сознании.

Известно, что некогда имевший место на Алтае этногенетический процесс привел к формированию «тюркок» в узком смысле, которые отличали себя в VI–VIII вв. от *басмылов*, *карлуков*, *тюргешей* и других тюркоязычных народов [Малов 1951, 1959]. Б. Х. Кармышевой открыта современная этнографическая группа «тюрки» в Средней Азии в составе узбеков: это группа племен, именуемых местным населением «тюрк», в нее входят *карлуки* (этноним из Орхонских надписей), *барласы* (отюреченный монгольский род), *кальта-тай*, *муса-базари*, а также племенная единица с самоназванием «тюрк». Этнографическая группа «тюрки» отличает себя от узбеков, а «тюрки» в еще более узком смысле отличают себя не только от узбеков, но и от группы «тюрки», т. е. от карлуков, барласов и др. Л. Н. Гумилев считает этих «тюркок» прямыми потомками Ашина [1967: 151].

Если это действительно так, то получается, что собственно «тюрки» как этнос, о котором идет речь в Орхонских текстах, представлял собой тонкий господствующий слой в государстве. Причем в соответствии с азиатской традицией, тукюэсцы своей системой наместничества не нарушали местную политическую структуру, судя по взаимоотношениям с шивэйцами, кумоси, киданями и другими народами [Таскин 1984]. О масштабах политического влияния державы Ашина можно судить по «Большой надписи» в честь Кюль-тегина, где дается перечисление делегаций, прибывших с соболезнаваниями: «спереди, из [страны] солнеч-

ного восхода, народ степи Бёклийской, [а также] табгач, тибетцы, авары и Рим, киргизы, уч-курыкане, отуз-татары, кытай и татабийцы...» [Малов 1951: 36]. Примечательно, что прибайкальский союз курыкан приводится здесь наряду с наиболее известными народами того времени, выступавшими партнерами «тюрок» в мировом сообществе.

Тюркский каганат почти в начале своего существования разделился на Западно- и Восточно-тюркский каганаты. В VII–VIII вв. прямое отношение к истории Байкальской Азии имели события, происходившие в Восточно-тюркском каганате, центр которого определился у Хангайских гор, в долинах Орхона, Селенги, Толы. Глобальный международный контекст в это время определялся стратегией Китая в борьбе за контроль над торговыми путями и соответствующим вмешательством в дела Внутренней Азии. Китайцы стимулировали различными способами вражду западных и восточных «тюрок», восстания телесцев и других народов против тукюосцев и т. д. Так, в 601 г. китайцами было поддержано восстание телесцев бассейна Селенги [Гумилев 1967]. В 630 г. Танская династия организовала разгром Восточно-тюркского каганата силами «союза девяти», во главе которого стояли *сеяньто* и *уйгуры* [Малявкин 1989: 21, 112, 327].

А. Г. Малявкин приводит один «очень интересный пассаж», характеризующий тактику Тан в борьбе с кочевниками, из послания императора Тай-цзуна кагану Сеяньтоского каганата⁴⁶. В нем говорится, что война с каганом Сели (последний каган Восточно-тюркского каганата) была предпринята китайцами с целью освобождения народа от бед, а «совсем не ради захвата его земель и обогащения за счет его людей и лошадей» [1980: 110]. В действительности это была тактика «сладких речей», в губительности которых для себя в VIII в. уже не сомневались создатели памятника Кюль-тегину. После падения кагана Сели эта китайская тактика привела к тому, что танский император Тай-цзун использовал тукюэскую конницу для своих агрессивных акций в Восточном Туркестане [Он же 1989: 34, 327]. Поэтому декларируемая им идеология «умиротворения» и «упорядочения» была не более чем камуфляжем истинных мотивов – стремления к контролю над Степью.

Несмотря на то что после падения Сели в течение 50 лет, как это следует из Орхонских надписей, «тюркский народ был в подчинении у государства Табгач» [Малов 1989: 65], и на протяжении этого периода шло интенсивное взаимовлияние кочевого мира и Китая, в восточной части Центральной Азии не исчезли антитанские силы, стремившиеся к консолидации кочевников. В этом отношении показательна эпопея с каганом Чеби, который, будучи «малым каганом, пытался все время после пленения Сели объединить под своей властью не только тукюэ, но и другие племена Степи, т. е. стать «большим каганом» [Там же: 20]. Но ставший после падения Сели каганом сеяньтоский вождь, опасаясь

растущей популярности Чеби, вынудил его согласно «Синь Тан шу», бежать в прежние кочевья к северу Алтая, где он, набрав себе 30 тысяч отборного войска, объявил себя каганом Ичжу Чеби [Малявкин 1989: 116]. Танские власти после неудачных попыток разными средствами склонить его к покорности, пленили в 650 г., направив против него экспедицию из конницы двух токуз-огузских племен – *уйгуров* и *буку* [Там же]. То была обычная для Китая тактика подавления «варваров» руками «варваров». Был еще восточнотюркский царевич Юкук, пытавшийся объединить бывших подданных «тюркских» каганов перед лицом угрозы роста империи Тан. Но в 653 г. Юкук умер, а его сын оказался последним тукюэским каганом [Гумилев 1967: 217].

Первый Уйгурский каганат (647–687 гг.) был организован по образцу Восточно-тюркского каганата, на его бывшей территории, с центром в долине Орхона, Толы, Селенги, как об этом говорится в «Цзю Тан шу» и «Синь Тан шу». По отношению к империи Тан новое степное государство до некоторых пор был лояльным и даже принимало участие в его военных акциях против Западно-тюркского каганата (пал в 658 г.). Но в самой коалиции уйгурских племен и в отношениях с остававшимися тукюэсками новые гегемоны степей имели ряд противоречий, из-за которых существование державы было весьма неустойчивым. Да и с Танской империей у уйгуров уже в 660–663 гг. шла настоящая война из-за стремления Танской династии ограничить суверенитет молодого государства. Хитроумность и гибкость танской политики поселения раздора между «северными кочевыми», которая маскировалась нравственными целями «умиротворения» и поддерживалась «кнутом и пряником», обнаруживаются на примере, приводимом Н. Я. Бичуриным из междоусобной войны тукюэсцев против западных тюрок. Когда восточный Чуло-хэу пленил западного Або, он спросил у китайского двора: казнить ли Або? Во время совещания между китайскими сановниками старший министр Гао Фань высказался так: «Когда родные истребляют друг друга, подобно ядовитым насекомым, то надобно щадить их, чтоб показать «великодушие», благо «они до самого Северного моря все сделались нашими вассалами» [Бичурин 1950: 239]. Для китайских правителей это было счастливое время, какого в Срединной империи «искони не было» [Там же]: они могли потешить свое имперское самолюбие подарками, милостями, великодушием и другими проявлениями морального господства над вечными северными врагами. Но уже в период уйгурского возвышения Танский двор «доходил до крайней степени бессилия и подвергался поруганиям со стороны кочевников» [Позднеев 1899: 82]. А Китай, как мы знаем, всегда был чрезвычайно чувствителен к нравственной стороне своего статуса в международных отношениях. Для китайских государей сохранение морального престижа всегда было важнее всего прочего. Китайцы никогда не могли забыть и простить

«северным варварам» двух давних случаев пережитого ими позора. Первый случай – это когда в ловушку степного императора Модэ попался сам основатель Ханьской династии. То был случай, продемонстрировавший человеческое благородство и достоинство Модэ по отношению к пленнику, принятому в качестве почетного гостя. Другой унижительный для китайского самолюбия случай связан с именем все того же Модэ, дерзко просившего руки вдовствующей императрицы. Но императорам Хань удавалось путем ухищрений историков сохранять достоинство в глазах потомков. В частности, было придумано существование какого-то хитроумного плана в отношении супруги Модэ, в результате осуществления которого удалось, якобы, подкупить ее и через нее повлиять на военные действия Модэ. Но то, что случилось с танским императором Дай-цзуном, при всем желании трудно изобразить в терминах морального и политического превосходства над «варварами». Китайскими источниками зафиксировано, что он на коленях вымаливал у уйгурского Моу-юй-хана пощады для китайской столицы [Позднеев 1899: 82]. Поэтому соотношение сил уйгурской Степи и Танского Китая было таково, что китайские императоры этого времени были вынуждены сдерживать «наследственную ненависть» к кочевникам и чувствовать себя в безусловной зависимости от них [Там же]. Созданные в эпоху Тан «округа подавления» кочевников чаще всего означали даже в моменты наивысшего могущества Тан не более чем номинальную зависимость с фактическим сохранением местной политической традиции, а то и вовсе фикцию. Так обстояло дело и в наместничествах, созданных при «районировании» танскими властями территории Байкальской Азии, – Ханьхайском, где жили уйгуры; Юлинском, территории байырку; округе Сюаньцзюэ, где жили курыкане и др. [Малявкин 1989: 26]. Однако, какой бы формальной ни была зависимость многих наместничеств, особенно таких удаленных, как названные, от Китая, в целом Степь и Танский Китай взаимодействовали весьма интенсивно и не только в политическом плане: взаимовлияние и столкновение культурных традиций и соответствующих идеологий получили яркое выражение в письменных документах эпохи, о которой можно судить не только по китайским источникам, как это было в отношении хуннов и Хань, но и по древнетюркским и древнеуйгурским текстам. Памятники, которые оставили орхонские тюрки, говорят о том, что, несмотря на глубокие внутренние противоречия разных групп кочевников между собой, их общее противостояние Китаю осознавалось ими как нечто гораздо более важное, чем эти внутренние противоречия [Малов 1951, 1959]. Тексты отражают эти моменты и в структурах сознания, и в описаниях событий. Восточно-тюркский каганат, возродившийся в 682 г. (существовал до 745 г.) вместо павшего под ударами тукюэ Первого Уйгурского каганата, опять воевал со всеми соседями – *тюрешами, тангутами, тибет-*

цами, кыргызами, но чаще всего – с телесцами. Обращает на себя внимание упоминание в памятнике хану Могилянцу (Бильге-хан, ум. в 734 г.) о нападении уч-огузов («трех огузов») и о союзе этих последних с «токуз-татарами» («девятью татарами»). Если учесть, что прибайкальские курыкане фигурируют в Орхонских текстах как «уч-курыкане», и что курыкане входили в союз телеских племен («токуз-огуз»), то возникает догадка, что под «уч-огузами» фигурируют все те же курыкане. Эта версия подкрепляется сообщением о том, что на помощь разбитым огузам были призваны «токуз-татары» с востока, по-видимому, из Забайкалья, страны Йир-Байырку. Здесь следует заметить, что древнетюркские выражения типа «уч-курыкан», «уч-огуз», «токуз-огуз», «токуз-уйгур», «токуз-татар» и т. п. обозначали устойчивые союзы нескольких кланов, – трех, девяти и т. д. кочевий, – которые подобно «тюркскому» элю были государственными образованиями в античном, политическом значении, а не в территориальном.

По поводу «татар» среднеазиатские историки зафиксировали: «они [уже] в глубокой древности большую часть времени были покорителями и владыками большей части [монгольских] племен и областей...», из кочевников древности «татары были одним из наиболее известных народов» [Рашид-ад-дин 1952а: 102]. В надписи Кюль-тегина упоминаются отуз-татары [Малов 1951: 36]. Это – шивейцы китайских хроник: так называли племена, родственные монголоязычным киданям, населявшие, по «Таншу», земли от Прибайкалья до р. Таорхэ [Викторова 1980: 196; Румянцев 1962: 133]. А токуз-татары были частью этого народа.

Судя по этим данным, существовал курыкано-татарский союз, дружественный уйгурам. На эту мысль наводит надпись на памятнике Бильге-кагану: «Там я сразился и разбил их войско. Часть, их вернулась и подчинилась мне и стала [осталась] народом; а другие умерли. **Спустившись вниз по Селенге** (подч. много. – *И. У.*), и сильно тесня их, я там разорил их дома. Они поднялись в чернь. Уйгурский эльтебер убежал приблизительно со ста людьми на восток...» [Малов 1959: 22]. Можно говорить о курыкано-уйгурско-татарской коалиции (общности), противостоявшей тукюэсцам, которые, в свою очередь, принимали все меры, чтобы расширить свои этнополитические ряды, принимая в «народ» *сиров* и другие племена из тюркоязычного ареала, расширяя этнос собственно «тюрков». Не случайно в период уйгурской гегемонии в Центральной Азии курыкане и байырку сохраняли, судя по всему, свою независимость [Румянцев 1962: 135]. Не исключено, что систематические восстания телесцев, создание курыкано-уйгурско-татарской коалиции были вызваны неприятием отюреченной за время пребывания на Алтае династии Ашина и последующих тукюэских каганов монголоязычными аборигенами бассейна Селенги и Забайкалья, страны Йир-Байырку.

Г. Н. Румянцев указывал, что район Байырку совпадает с местом обитания токуз-татар, и что байырку можно отождествить с «девятью татарами». Титул вождей в Йир-Байырку – эркин – монгольский [1962: 133]. Под «байырку» в Орхонских текстах, следовательно, имеется в виду монголоязычное государственное образование, против которого во времена Второго Восточно-тюркского каганата (642–745 гг.) тукюэским каганам неоднократно приходилось выступать.

Взаимное притирание тукюэсцев, избравших после своего усиления «Отюкенскую чернь» (долины Селенги, Орхона, Толы) той «страною, в которой [можно было] созидать племенной союз» [Малов 1951: 34], и аборигенов – телесцев происходило долго и противоречиво, пока, наконец, в восточной части Центральной Азии не наступило состояние, которое нашло отражение в надписи в честь Тоньюкука: «тюркский Бильге-каган возвышает народ тюрк-сиров и народ огузов» [Там же: 70]. Тукюэсцы называли присоединившихся телесцев огузами, а сопротивляющихся – уйгурами. Но прежде чем достигнуть определенного уровня толерантности по отношению друг к другу со стороны тукюэсцев и телесцев, те и другие «хлебнули горя» с Танской империей – из-за сладких речей табгачей. Орхонские тексты донесли до нас все эти исторические обстоятельства, отраженные в суперэтническом мировоззрении великих «тюрк» – Йоллыг-текина, Тоньюкука. Тенденция «воинственного пассеизма» [Гумилев 1976: 339] или сознательное отталкивание от китайской культуры, которой противопоставлялась собственная старина, заметна в той высокой оценке, которая дается в этих надписях деятельности «тюркских» каганов, направленной на восстановление «порядка» и воспитание народа «по установлениям моих предков» [Малов 1951: 65].

Сведения о культурной традиции, по сохранению и распространению которой делали сверхусилия и Кюль-Кутлуг, и Бильге-каган, и Йоллыг-тегим, и Тоньюкук, имеются и в древнетюркских, и в китайских источниках. Из них видно, что это была все та же восходящая к хуннам суперэтническая культурная традиция кочевой Внутренней Азии. Но в отличие от хуннского и сяньбийского этапов, международная ситуация в «древнетюркское время» характеризовалась открытостью Стени для культурного общения с западными странами.

Более сотни восстановленных к настоящему времени эпитафий на древнетюркском языке являются свидетельствами языка и общественной мысли их создателей. А. Базен в статье «Человек и понятие истории у тюрк Центральной Азии в VIII в.» отмечает, что в надгробных надписях приводятся не просто индивидуальные биографии, а достоверный исторический синтез, показывающий умершего в каждый важный момент его жизни в лоне своей общественной среды [1986: 347].

В той мере, в какой затрагивается жизнь общества, излагаются военные кампании, политический выбор, организация племен, меры, принятые для экономического господства «тюрок», религиозные акты, имеющие государственное значение. Ряд фактов, связанных с хронологией жизни и летоисчислением, «ясно характеризуют цивилизацию, в которой именно человек, индивидум, будучи одновременно слитым воедино с социальной группой, устанавливает историческую меру» [Базен 1986: 350]. Но наряду с этим используется и календарь объективный, связанный не с человеческими, а астральными определениями, – так называемый двенадцатилетний цикл. В Орхонских текстах отражается, по А. Базену, «образ мышления, который совершенно не примитивен» [Там же: 356]. Надписи содержат концептуальный подход к изложению исторических событий и вполне оформленные идеологические установки. Политическую доктрину рунических текстов VII в. Базен определил как что-то вроде «монархического национализма божественного права». Думается, это определение вполне подошло бы и к концепции сакральной власти монгольского хана.

Политическая мысль и «тюрок» тукюз, и уйгуров имела традиционную центральноазиатскую основу, связанную с древней удельной системой общественно-политической организации – системой поочередно возвышающихся Домов, и с сакрально-экологическим смыслом верховной власти. Власть каганов тукюз имела обоснование в их собственном сознании в соответствии с присущим им способом концептуализации и структурирования окружающего мира. В этом смысле «тюркский эль» был моделью картины мира. Каган, как отмечалось, это титул монгольского происхождения, обозначавший руководителя Дома, будь то своя семья (род), кочевье (племя) или целое государство. В каганате, созданном Ашина, была та же самая система общественно-политического устройства, что во всех степных государствах, и поэтому имелись, судя по Танским хроникам, «малые» и «большие» каганы. «Большой» каган – глава государства – имел данную волей «тюркского Неба-Земли» (Бога) миссию устройства государства как своего Дома. Отношение к «элю» как к Дому предполагало воспитанно народа (будун) и устройство территории: это относилось не только к землям, образующим ядро «эля», его «священные Землю и Воду», но и ко всем территориям, которые были населены народами, признающими «тюркское» подданство.

Эта деятельность по формированию общественного сознания согласно «установлениям моих предков» получает в эпитафиях высокую оценку [Малов 1951: 37]. Не менее важное историческое значение имела в сознании создателей текстов работа по превращению в «мой народ» населения. Это была также работа по «присоединению к государству» сопредельных народов: кочевники знали цену народонаселению. Из текстов видно, как много усилий, воли и этнической гибкости обнару-

живали тукюзские и телеские каганы, прежде чем им удавалось устроить государство, «собрать» разнородное население в «мой будун». Население постоянно восставало, люди бежали «вниз по Селенге» или к «табгачам» [Малов 1951, 1959].

В своей попытке «собрать» народ (будун) степные государи, как и китайские, пускали в ход нравственно-психологические аргументы, судя по памятнику Моюн-чуру⁴⁷. Так, сначала стеснив непокорных к Селенге и разогнав их, каган преследует их «вниз вдоль Селенги», переправляется через Селенгу и передает далее послание: «Ты, мой простой народ, получил сильный удар и погибал, присоединяйся опять к государству, ты [уже] умираешь, но ты не должен страдать... Снова служи и работай мне!» [Он же 1959: 40]. То есть каган рассматривал обретение утраченного подданства беглецами, скрывшимися за Селенгу (в Забайкалье), как благо для народа, уклонившегося от пути суперэтнического единства из-за неразумных местных лидеров. Устройство «эля» предполагало создание определенной инфраструктуры государственной жизни и управления: каганы везде на завоеванных территориях отдавали приказ строить, иногда – целые города, отправляли туда наместников. Действуя так, каганы VII–VIII вв. в своей миссии устройства и упорядочения Степи как своего Дома действовали вполне в духе древней общественно-политической традиции, когда государственная организация совпала с военной.

Вполне развитые философско-исторические и политические представления тукюзцев были связаны с их картиной мира и способом конструирования внешних связей. Орхонские тексты свидетельствуют, что в модели мира их создателей основополагающее значение имело понятие «тюркские Земля и Вода», которое заключало в себе глубокий экоэтический смысл единства тюркского общества и его экологической ниши. Поскольку Ашина вышли из Алтайских гор и выбрали себе Родину («Землю и Воду») по Селенге, Орхону, Толе, став сильными настолько, что смогли диктовать условия Порядка в Степи, то отмеченное единство древнетюркского общества и природной ниши было, можно сказать, идеологией, а не естественным состоянием.

Другим важнейшим понятием древнетюркской онтологии было «Небо-Земля», точнее «тюркское Небо-Земля», которое С. А. Малов переводит как «Бог»: «Моим рабским народом Небо-Земля [Бог] соизволил командовать. Тогда я победил» [Там же: 42]. Мифологема «Небо-Земля» дополняла по вертикали горизонтальную мифологему «Земля-Вода» в модели мира. У «орхонцев», как и у древних китайцев и тибетцев, обнаруживается «квадратный» способ освоения окружающего мира: у тибетцев – расширяющийся квадрат «покорения демона» [Кычанов, Савицкий 1975: 28], у китайцев – пять вложенных друг в друга

квадратов повиновения населения. У тукюэсцев речь шла о покорении народов, населяющих ойкумену по «четырем углам» [Малов 1951]. Что касается семантики Неба, то мировосприятие орхонцев, судя по понятию Тенгри, занимающему большое место в представлениях авторов текстов VII–VIII вв. и являющемуся специфически центральноазиатским, было самобытным в том смысле, что оно базировалось на древнейшей тэнгрианской традиции кочевников и отличалось от представлений китайцев о Небе, несмотря на ряд общих моментов. Зато не трудно усмотреть глубинное онтологическое сходство древнетюркских представлений с монгольскими верованиями и философией.

Дошедшая до нас руническая «Гадательная книга» свидетельствует о наличии в степном обществе VII–VIII вв. тех же основополагающих мифологем, что и у монгольских народов. Например, образ дающего счастье (долю человеческую) «бога судеб, на пегом коне» из этой книжки [Там же: 85] является также одним из центральных в монгольском пантеоне. Йол-тенгри, бог судьбы, присутствующий в мировоззрении орхонцев, выражает целый круг мифологических ассоциаций «путь-жизнь-судьба», и эти представления обладают чрезвычайным сходством с верованиями народа Великого Монгольского Государства [Неклюдов 1981: 187]. Тюркское слово «йол» (путь) сравнимо с монгольским «дзол» (счастье, удача, успех и одновременно удачное путешествие), — отмечает С. Ю. Неклюдов [Там же: 196].

То, что в Орхонских текстах отсутствуют специфические черты тюркской мифологии в ее отличии от мифологии монгольских народов, говорит, по-видимому, не только и не столько о единых истоках и совпадениях в мифологии тюркоязычных и монголоязычных народов, сколько о том, что мировоззрение создателей Орхонских надписей отражает общую для так называемых древних тюрок и монголов традицию духовно-практического освоения мира — одну и ту же культурную традицию. Отсюда следует также вывод, что авторы рунических текстов Орхона, Селенги, называемые в современной литературе древними тюрками, в действительности по этнокультурному облику и глубинной онтологии ничем не отличались от протомонголов хунно-сяньбийского периода и монголов XIII в. Верования «орхонцев» очень похожи на «черную веру» монголов и бурят, описанную Д. Банзаровым. Это сходство, по нашему убеждению, является закономерным: те и другие выражают одну и ту же древнюю центральноазиатскую философскую, эзотерическую традицию. Древние хунны с III в. до н. э. по II в. н. э., жужани в III–IV вв. н. э., тукюэсцы в VI–VII вв., монголы в XIII в. и позднее владели одной и той же системой тайного знания. Она позволяла их первосвященникам и шаманам совершать чудеса, пользоваться магической силой огня, управлять погодной стихией и т. д. По-видимому, прав

Л. Н. Гумилев, полагая, что центральноазиатский шаманизм, в отличие от сибирского, связан именно с эзотерическим знанием. Сибирское же камлание связано со спиритуализмом, верой в духов-помощников и как таковое, считает Л. Н. Гумилев, появилось у тюрков Джунгарии и Алтая не ранее чем в промежутке VII–VIII вв. [1967: 85]. Шаманизм монгольских народов был выражением древнего тэнгрианства.

Археологический материал Предбайкалья и Забайкалья подтверждает сформулированную нами на письменных данных гипотезу, что одна и та же суперэтническая культурная традиция, прослеживающаяся еще у хуннов, развивалась в «древнетюркское время» (VII–VIII вв.) на берегах Орхона, Селенги, Толы, Онона. Основная масса населения всего этого региона оставалась, как и прежде, монголоязычной, хотя древнетюркская письменность имела повсеместное употребление, в т. ч. в Прибайкалье [Рыгдылон, Хороших 1953: 86–90]. Весь рассматриваемый период – «древнетюркский» – и более поздний, вплоть до XIII в. – представлен на данной территории погребениями, которые археологи считают типично монгольскими [Коновалов 1989: 12]. На ранней стадии эту археологическую культуру, истоки которой уходят в «темное в археологическом отношении послехуннское время» [Там же], представленную памятниками «курумчинской», «хойцегорской», «саянуйской» и др. групп, можно связать, по мнению бурятского археолога П. Б. Коновалова, с токуз-огузами (хойху-уйгурами), т. е. телесцами, аборигенами этих мест. Археология, как видим, также подтверждает, что в степях Монголии того времени не было двух разных этнокультурных традиций: кочевая Внутренняя Азия была в «древнетюркское время» единым экомиром, а роль тукюэсцев или «тюрков» в узком смысле была подобна роли всякого сильного Дома, возвышавшегося в кочевом мире до этого и после этого.

Опираясь на археологический материал группы бурятских археологов, можно осмыслить проблему эволюции суперэтнуса кочевой Внутренней Азии в плоскости уяснения взаимосвязи двух этногенетических процессов, имевших отношение к Байкальской Азии. Археолог П. Б. Коновалов формулирует две этногенетические проблемы – для Прибайкалья как проблему прояснения хунно-курыкано-бурятской преемственности и для Восточного Забайкалья как вопрос сянби-шивэй-татаро-монгольской этногенетической эволюции. Но с достаточным основанием можно формулировать общую для Прибайкалья и Забайкалья, да и для всей кочевой Внутренней Азии, проблему суперэтнической эволюции и связей хунну – сянби – телесцы – тукюэсцы («тюрки») – татары (шивэй) – монголы. При этом следует, конечно, учитывать факторы взаимодействия с иными суперэтническими образованиями – на юге с китайским суперэтном, на востоке – с тунгусо-маньчжурским миром, на западе – с тюркоязычным ареалом. Именно в контексте эволюции су-

перэтнической традиции кочевой Внутренней Азии имеет смысл ставить проблему этно- и культурогенеза монголов и монгольских народов современности.

2.5. Уйгуро-тибетский этап развития кочевой Внутренней Азии

В применении к периоду, называемому «древнетюркским временем», в самом Тюркском каганате (и в Первом, и во Втором Восточно-тюркском каганате) понятие «тюркский народ», как было сказано выше, являлось условным, собирательным – для всего «собранного» народа. Термин «тюрк», встречающийся в Орхонских текстах, был, видимо, самоназванием тукюэсцев Ашина, основавших каганат и представлявших собой достаточно тонкий господствующий слой в созданном государстве.

Но лидерство тукюэсцев, по имени которых именуются каганат и сама эпоха среди современных историков, не было устойчивым, оно сменялось периодами возвышения уйгуров, роль которых в культурной истории Центральной Азии была столь значительной, что исследователи считают возможным говорить о китайско-уйгурской цивилизации в Азии [Бартольд 1973: 66]. С властью тукюэ в Центральной Азии было окончательно покончено в 744 г. Определяющими для судеб региона в VIII–IX вв. стали уйгуро-тибетские, уйгуро-танские, танско-тибетские отношения. Создав свое государство на развалинах Тюркского каганата с центром в том же месте – бассейне Селенги и Орхона, – уйгуры господствовали в восточной части Центральной Азии почти 100 лет – на пространствах от Алтая до Большого Хингана, от Саянских хребтов до пустыни Гоби. Правда, впоследствии уйгурам пришлось сменить экологическую нишу, переселившись в нескольких направлениях, когда их государство оказалось разгромленным кыргызами. Но еще живя в степях Селенги и Орхона, уйгуры занимались земледелием, приняли манихейскую религию. А. М. Позднеев писал о существовании среди древних уйгуров даже нескольких религий. Они разработали письменность согдийского характера, создали развитое государственное право – «книги закона», которые были заимствованы реформатором великого Тибета королем Сронгценом Гампо [Кычанов, Савицкий 1975: 34]. Правда, письменных памятников на древнеуйгурской письменности дошло до нас мало. Уйгуры оставили несколько исторических надписей типа Орхонских: это так называемый Селенгинский камень – «надпись из Шине-усу» или «Памятник Моюн-чуру»; Карабалгасунская надпись IX в., составленная на древнеуйгурском, согдийском и китайском языках [Малов 1959: 38; Бартольд 1968а: 51]. Уйгурские книги обнаружены наряду с китайскими, тибетскими, книгами на санскрите, восточноиран-

ских и других диалектах в Дуньхуанской пещерной библиотеке⁴⁸. Но они, очевидно, относятся уже к более позднему периоду уйгурской государственности. Кстати, есть сведения, что уйгуры имели еще более древнюю письменность, чем та, на которой они оставили исторические надписи на камнях и которую они передали эпохе Чингис-хана. Эта древняя письменность, по сообщению автора X в. Абу Дулефа, была похожа на древнекыргызскую [Бартольд 1963а: 495]. В центральноазиатских государствах домонгольской эпохи, как и впоследствии у монголов, уйгуры работали переводчиками, – а эта деятельность была совершенно необходима в условиях этнической пестроты того времени [Терентьев-Катанский 1982: 124].

Основные исторические сведения о древних уйгурах содержатся в китайских хрониках и исторических сочинениях, поскольку Танский двор много сил уделял «умиротворению» уйгуров. В «Цзю Удайши» («История Пяти династий») говорится: «Предки уйгуров [были] одного рода с сюнну. Во время [царствования] династии Поздняя Вэй именовались те-ле, а иногда назывались хуй-хэ» [Малявкин 1974: 42]. Это важное свидетельство того, что со времени хуннов их потомки «сидели» на своих местах – по Селенге и в Прибайкалье. В этом же источнике сообщается о бывших союзных отношениях уйгуров с Танским двором, о том, что в течение ряда царствований уйгурские каганы получали в жены китайских принцесс, что само по себе было признанием китайского покровительства уйгурами. Но потом уйгуры «присвоили себе титул “Гордость Неба”» и стали бедствием для танской династии» [Там же: 122]. Это по отношению к уйгурам Танский двор доходил «до крайней степени бессилия» и был вынужден сдерживать «наследственную ненависть» к кочевым ордам и «чувствовать себя в безусловной зависимости от них» [Позднеев 1899: 82].

В «Удай шицзы» сообщается, что страна уйгуров времен Пяти династий поставляла нефрит, яков, диких лошадей, одnogорбых верблюдов, белых соболей, панты антилопы, нашатырь, мускус, алмазы, киноварь, хлопок, кожи низкорослых диких лошадей, что в этой стране хорошо растут пшеница, ячмень, корхор, лук, черемша, кориандр, что пашут и обрабатывают земли с помощью верблюдов. Каганы их живут в башнях (теремах), жен называют «небесными принцессами» [Малявкин 1989: 61]. В сообщении из «Свода важнейших сведений по истории Сун» можно обнаружить информацию об уйгурах, свидетельствующую об их антропологической близости с «высоконосыми» их древними предками – хуннами [Там же: 79].

По китайским источникам известно о союзном характере уйгурского каганата. Среднеазиатские историки, жившие в период средневековья, сообщали, что те уйгуры, которые жили по 10 рекам (Он-Орхон), назы-

вались «десять уйгуров» (он-уйгур), а другие, жившие по 9, назывались «девять уйгуров» (токуз-уйгур) [Позднеев 1899: XXV]. По Д. Банзарову, он-уйгуры жили в бассейне Орхона, а девять уйгуров – по Селенге и это, видимо, были ойраты. Бурят-монгольский ученый считал, что уйгуры и ойраты составляли с VIII в. одно политическое тело.

Очень вероятно, что уйгуры первоначально представляли собой политический союз аборигенов бассейна Байкала, в этническом отношении неоднородный, и Уйгурский каганат был, в традиции кочевой Азин, суперэтническим политическим организмом, в котором собственно уйгурами были, как полагает А. Г. Малявкин, девять родов с правящим родом Яглакар, объединившим токуз-огузские кочевья [1983: 5].

Создатели Уйгурского каганата строили свою государственность «по тюркскому образцу» [Гумилев 1967], а точнее сказать, в соответствии с центральноазиатской политической традицией «собрания» государства. Что это значит? Из надписи Моюн-чуру видно, какие сверхусилия тратили телеские каганы, чтобы «собирать» и «устраивать» государство. Прежде всего, это была деятельность по «собираанию народа». Уйгурам, как и тукюэсам, пришлось «собирать народ» с территорий гораздо более обширных, чем их родные долины Селенги, Орхона, Толы. Раннеуйгурская столица VIII–IX вв. – Карабалгаса – располагалась в той же Отыюкенской черни, которая в Орхонских текстах упоминается в качестве центра древнетюркского эля, а у монголов фигурирует как Харакорин (Каракорум). По мнению А. М. Позднеева, столица монгольской империи была расположена у горы «Утэгэ-хулан», при которой скончался Угэдэй-хан, и это та же самая гора Утикэн (Отюкэн), на западной стороне которой располагалась столица уйгурских ханов [1899: XXV].

Абель-Ремюза после изучения китайских хроник сделал вывод, что «страна к востоку от Алтайских гор и к югу от Байкала всегда была центром могущества народов тюркской и монгольской расы... сборным пунктом для окружающих народов» (цит. по: [Ткачев 1986: 224]). Он тоже обратил внимание на эту особенность создания степных государств – их собирание, стягивание к естественному экологическому центру – долине Селенги и Орхона, которая была в те давно минувшие времена благодатной местностью, пригодной для скотоводства и земледелия, с древними очагами металлообработки, подходящей для создания и ремесленно-земледельческой базы, и военно-продовольственного склада.

Судя по памятнику Моюн-чуру, уйгурское государство собиралось вокруг «девяти огузов» (токуз-огузов) как ядра: «Мой собственный народ девять огузов», – говорится в этой надписи [Малов 1959: 38]. У народов бассейна Байкала, судя по этому памятнику, были сложные взаимоотношения с уйгурскими каганами: они то присоединялись к

государству, то отпадали. Упоминаются также походы против *чиков*, *татар*, и везде полководец «врезал свои письма на плоском камне». Кстати, и «девять огузов» подчинялись кагану как верховной власти через аппарат принуждения, судя по тому, что вождь девяти огузов хотел выйти из союза и подбивал чиков к восстанию. Но его выдали беги...» [Малов 1959: 41]. Любопытно, что в тексте памятника Моюн-чуру обнаруживается бытование среди уйгуров обычая, известного у монголов – заранее объявлять о начале войны. Само по себе это является свидетельством довольно развитой этики международных отношений.

Таким образом, Уйгурский каганат был организован в соответствии с общими для кочевого суперэтнуса государственными традициями. При его падении произошло массовое выселение уйгуров, как и тукюэсцев при падении Восточно-тюркского каганата, которые бежали частью в Китай, частью – на запад. Распадение Уйгурского каганата происходило по родоплеменному признаку и каждая группа родоплеменных подразделений уходила самостоятельно и достаточно организованно. Одна из наиболее крупных групп ушла в Забайкалье, к народу шивэй [Малявкин 1983: 25, 29; 1974: 7]. Другой большой поток бежал в оазисные города-государства Таримского бассейна, где было создано несколько недолго просуществовавших независимых уйгурских княжеств собственно уйгурами и Турфанское княжество – другими телескими племенами (866 г.). В результате смешения телеской волны с ираноязычными аборигенами и согдийскими колонистами в Таримском бассейне началось формирование нового этноса, ныне известного как уйгуры. Правда, собственно уйгуры в этом процессе приняли далеко не главное участие [Он же 1983: 5, 171]. Созданная в оазисах Таримского бассейна уйгурская государственность просуществовала до XIII в., и ее традиции нельзя не учитывать при изучении культурно-политических предпосылок монгольского мира.

Кыргызы, временно завоевавшие Монголию в уйгурский период, отнюдь не были таким диким народом, как это может показаться из так называемой рукописи Туманского. Речь идет о компилятивном персоязычном сочинении «Худуд аль-‘алам мин аль-Машрик ила-ль-Магриб» («Границы мира с востока на запад») анонимного автора, написанном в 982 или 983 г. С оригинального манускрипта в 1258 г. была снята копия, которую в 1892 г. обнаружил в Бухаре русский ориенталист, капитан А. Г. Туманский. По описаниям, содержащимся в этом географическом трактате, «киргызы по нравам несколько походят на диких зверей; наружность у их грубая, мало волос; нет справедливости, мало милосердия. Они отличаются воинственностью. У них есть повозки (или лодки), бараны, коровы и лошади; они кочуют ища воды, травы, (благоприятной) погоды и лугов, они почитают огонь и сжигают мертвых,

живут в палатках и шатрах, занимаются охотой» [Бартольд 1963а: 494]. А в качестве их восточных соседей упоминается народ «фури», который, как мы уже выяснили, был тем же самым народом, что и курыкане/хори/куралас – монгольские предки бурят-монголов. По замечанию Бартольда, в тексте анонимного персидского автора кыргызы предстают «гораздо более диким народом, чем в Тан-шу», хотя небезызвестно, как сильно преувеличивали «варварство» северных соседей китайцы. Если бы вышеприведенный текст был предъявлен без указания происхождения, его вполне можно было бы принять за древнекитайские описания хуннов. Причем совпадают даже нюансы выражений, таких как «нет справедливости, мало милосердия». Не случайно А. М. Позднеев отмечал удивительное сходство китайского отношения к кочевникам с отношением других земледельческих народов к непохожим на них самим культурам [1899: 136]. Очевидно, такова была общая реакция представителей «оседлых», земледельческих обществ на кочевников при столкновении с ними, особенно когда эти последние выступали в роли завоевателей, как кыргызы, а позже – монголы.

О том, что кыргызы в действительности не были таким диким народом, как кажется из рукописи Туманского, становится ясно из данных автора X в. Абу Дулефа⁴⁹. Последний сообщает о кыргызах, что «они едят просо, рис и всякое мясо, кроме верблюжьего, у них есть дом богослужения и свое письмо; они отличаются благоразумием и осмотрительностью; не гасят светильники и дают ему погаснуть самому. У них есть мерная речь, которой они пользуются во время молитвы. Есть мускус. Есть три годовых праздника. Их знамена зеленые. Во время молитвы они обращаются к югу. Из планет почитают Сатурн и Венеру; на Марс смотрят как на звезду, предвещающую дурное. Много хищных зверей. Есть камень, светящийся по ночам, так что они обходятся без освещения; из этого камня выделяются вещи только у них. Их царь заботится об их благосостоянии, и они ему повинуются; в его присутствии может садиться только человек старше сорока лет» [Бартольд 1963а: 485]. Здесь есть также упоминание о кыргызском письме, где сказано, что у кыргызов «письмо и язык совершенно сходны с уйгурскими». Речь здесь идет, как поясняет Бартольд, о более древних письменах, чем та, которая была воспринята монголами. У кыргызов было много городов и селений, как сообщает Рашид-ад-дин. Границей их владений были Селенга и Ангара, разделявшие их в домонгольский период с найманами, самым сильным народом Западной Монголии в раннемонгольское время, а также с «кори, баргу, тумат и байаут, из коих некоторые суть монголы и обитают в местности Баргуджин-токум» [Рашид-ад-дин 1952а: 150].

Сам этноним кыргыз встречается еще в рассказах о событиях хуннской эпохи. «Древнейшую китайскую транскрипцию слова кыргыз-

Гяньгунь – профессор Пеллио объяснял монгольской формой единственного числа – *кыркун*, из чего можно было заключить, что китайцы впервые получили сведения о киргизах от какого-то монгольского народа» [Бартольд 1968а: 40]. Впрочем, нельзя считать совсем уж невероятным, что и сами кыргызы некогда говорили на монгольском, хотя уже в эпоху Тан говорили на тюркском, правда, внешне отличаясь от других тюркоязычных народов. По китайским же источникам кыргызы употребляли животный цикл летоисчисления, а некоторые ученые даже полагали, что он был изобретен кыргызами [Там же: 25].

Для обитателей Байкальской Азии длительные соседские контакты с кыргызами были, вероятно, более значимыми, чем экспедиция кыргызов в Монголию, – иначе не назвать их временное единое государство здесь. Уже в начале X в. остававшиеся в монгольских степях уйгуры начали успешные действия против кыргызов, и их недолгое владычество не могло изменить характер кочевой суперэтнической цивилизации Внутренней Азии и свойственные ей экологические, этические, политические традиции. Гораздо более значимым для этой цивилизации было, вероятно, не само кыргызское владычество в Монголии, а участие кыргызского государства в одном из военно-политических союзов, которые сложились в Азии к первой половине IX в. В одну группировку входили Китай, Уйгурское ханство, Арабский халифат, в другую – Тибет, каганат кыргызов и племенной союз карлуков [Грач 1980б: 120]. Культуру кыргызов можно даже считать окраинной центральноазиатской культурой, как это делает Л. Н. Гумилев, рассматривая древних тюрков, уйгуров и кыргызов как три вершины равностороннего треугольника, т. е. как элементы целостности [1967: 263]. По крайней мере, кыргызский фактор не нарушил эволюцию центральноазиатской культуры в VII–X вв.

Культурная жизнь этого времени была связана с распространением в Степи нескольких религий. Наибольшее распространение из мировых религий того времени получили буддизм и манихейство. В «Цэфу Юаньгуй» упоминаются манихеи, вместе с уйгурами приславшие дань китайскому двору [Малявкин 1974: 61]. А когда в результате уйгуро-тангутских войн в 1036 г. были ликвидированы остатки уйгурской государственности и большая часть уйгуров уничтожена, тангуты овладели великой святыней буддистов – Дуньхуанскими пещерными храмами тысячи будд [Он же 1983: 115].

Очень большую роль в международном общении народов Внутренней Азии в рассматриваемый период играли согдийцы. Их колонии были распространены по всей Великой степи. Посредниками в международном общении были также купцы разных национальностей. Они способствовали не только циркуляции по караванным путям продукции и других материальных богатств разных цивилизаций, но и обмену уче-

ниями, идеями, ремесленными навыками, технологиями и т. д. Так, в Тибете благодаря этому обстоятельству в то время, когда начала формироваться письменная традиция, было апробировано пять систем письма [Кычанов, Савицкий 1975: 34].

О том, что Внутренняя Азия в рассматриваемую эпоху представляла собой суперэтническую лабораторию культурного развития ее народов, свидетельствуют памятники, оставшиеся от цивилизации Турфана с его этнокультурной пестротой: обнаружены документы на 17 языках, книги уйгурские, китайские, санскритские, тангутские, тибетские, монгольские [Терентьев-Катанский 1982: 124]. Огромное значение имел город-государство Дуньхуан, важнейший торговый и религиозный центр Принаншанья, в котором была знаменитая пещерная библиотека, остававшаяся замурованной с X в., пока не была обнаружена даосским священником Ван Юаньлу. Уйгуры, бежавшие с Селенги после разгрома каганата и осевшие в Дуньхуане, Гуаньчжоу, Сучжоу и других городах, активно участвовали в культурном творчестве. Поэтому монголы эпохи Чингис-хана, опираясь на культурных и политических советников из уйгурской среды, разумеется, использовали этот аккумулированный с помощью уйгуров суперэтнический культурный генофонд и были его естественными наследниками, как и уйгуры, и тукюэсцы, и тибетцы. Примечательно, что эти государства с самобытной культурой были не первой в истории Внутренней Азии попыткой совмещения оседлого и кочевого образов жизни. Судя по описанию путешествия к уйгурам Вань Янь-дэ⁵⁰, возникает картина жизни высокоразвитой цивилизации: подробно описаны экономика, быт, музыкальные инструменты, верования, обряды [Малаявкин 1974: 89]. В Гаочане⁵¹ было более 50 буддийских монастырей, имелись манихейские храмы, а также персидские монахи, которые «молятся по своим законам». В религиозной терпимости жителей Гаочана проявлялась традиционная для центральноазиатских народов толерантность. И это – при том, что Гаочану, как и другим оазисным государствам Таримского бассейна («Западного края» китайских хроник) приходилось еще со времен Ханьской империи противостоять попыткам Срединной империи установить здесь свое господство. Причем Китай использовал всю мощь страны, ее материальные ресурсы, военные силы кочевых наемников, традиционный институт наместничества («округа подавления»), который танские власти и китайские источники представляли как безобидные дипломатические органы, что совершенно ошибочно [Он же 1989: 75]. Правда, со времен мятежа Ань Лушаня⁵² и Ши Сымина⁵³, происшедшего в 755–763 гг. против династии Тан при опоре на согдийцев, тюрок и киданей, во Внутренней Азии произошла стабилизация расстановки сил, при которой танские власти были вынуждены прекратить всякие попытки вмешательства в дела народов Центральной Азии [Там же: 14].

Кочевое начало в жизни Гаочана было заметно, что называется, невооруженным глазом. Как пишет китайский путешественник, гаочанцы любят «обгонять несчастья», т. е. «ездить верхом и стрелять из лука» [Малявкин 1974: 89], предаваясь типично кочевым забавам. И в то же время, в Бешбалыке, где жил князь Гаочана, было много дворцовых зданий, арок, «есть, искусные мастера, изготовляют прекрасную утварь из золота, серебра, меди и железа. Умеют обрабатывать нефрит» [Там же: 90]. Нет сомнений в том, что автор «Повествования о Гаочане», как всякий китаец, считал Китай вершиной цивилизации и культуры, и, тем не менее, он объективно нарисовал картину вполне счастливого гаочанского общества. «В государстве нет бедных, нуждающимся в пище оказывается помощь. Возраст многих превышает 100 лет, и совершенно нет умирающих рано» [Там же]. Ну чем не идиллия? А каган этого государства, жена его и наследник занимаются разведением лошадей и, надо полагать, в соответствии со степной традицией они делают это непосредственно сами. Возможно, весь дальнейший исторический «прогресс» не принес обитателям этой местности более счастливых времен.

Особую культууроформирующую роль в рассматриваемый период играл во Внутренней Азии Тибет. Тибет – это название, под которым сегодня в мире известна страна, которую в древних текстах монголы называли «Тубет», китайцы – «Туфань», арабы – «Туббат» [Цепон 2003: 14]. Самоназвание страны – Пё (тиб. Bod). Древние тибетцы по своему менталитету во многом были похожи на монголов, судя по их древней мифологии. В частности, среди тибетских документов, открытых в нач. XX в. Дуньхуане, есть датируемая примерно VIII в., самая ранняя из сохранившихся версий мифологического предания о первом монархе, *ценпо*, который объединил двенадцать мелких королевств и сорок княжеств. О нем в этом тексте, фрагмент которого приводит М. Капстейн, говорится, что первый монарх, Ньятри Ценпо, «явился от божественного Неба» [Kapstein 2006: 35]. М. Капстейн пишет: «Эта легенда, подчеркивающая естественное превосходство ценпо (над другими королями) и его связь с природным ландшафтом, горами и реками, хорошо отражает центральные мотивы в этосе раннего Тибета, понимаемого как царство, имеющее божественное предопределение» [Ibid.: 36]. В соответствии с этой мифологической традицией «тибетские короли в VII–IX вв. считались близкими к богам». Эта тибетская традиция легитимации полубожественной природы королевской власти их небесным происхождением вполне созвучна тэнгрианским представлениям хуннов и последующих кочевников Внутренней Азии и в особенности монголов. Так что и в добуддийский период мировоззрение тибетцев было родственным монгольскому мировосприятию, и это, по-видимому, во многом способствовало в последующем формированию тибето-монгольской буддий-

ской цивилизации. Решающую роль в формировании тибетской нации и высокоразвитой цивилизации, основой которой были земледелие и скотоводство, сыграла Ярлунгская династия, уходящая корнями в бронзовый и железный век [Кычанов, Мельниченко 2005]. Цари этой династии Тагри Ньенсиг и Намри Сонцен (570–620) стремились объединить тибетцев в едином государстве. Последний, по преданию, со сотысячной армией доходил на севере до владений тюрков и на юге – до Центральной Индии. Намри Сонцен перенес столицу из долины Ярлунг в поселение Раса в долине Кийчу, где при последующих правителях на горе Марпори был построен царский дворец, а поселение стало называться Лхаса (lha-sa – земля богов) [Кузьмин 2010: 17].

Восхождение Тибета на мировую арену произошло в VII в. и связано с именем 33-го короля Ярлунгской династии Сронцена Гампо (Srong-btsan-sgam-po, р. ок. 600 г. н. э.), который почитается тибетцами как один из трех тибетских королей Дхармы, благодаря которым буддизм стал духовной основой тибетской цивилизации. Сронцен занял трон в 614 г. в 13-летнем возрасте и правил до 648 г. [Shakabpa 1967: 25] Этот король официально ввел буддизм в Тибет и построил храм Джокханг под влиянием своей непальской королевы Бхрикути из непальской династии Личчави. Он объединил несколько тибетских королевств, завоевал земли, прилегающие к Тибету, основал королевскую резиденцию Красный Форт (dmar-po-ri) в Лхасе⁵⁴. Его министр Тонгми Самбхота создал тибетскую письменность и классический тибетский литературный язык, на котором был создан тибетский буддийский канон (Кангьюр и Тенгьюр). Вообще, согласно Ю. Н. Рериху, в Тибете было пять попыток ввести письмо [1958: 109]. Но наиболее подходящей для перевода буддийских текстов с санскрита оказалась система, разработанная Тонгми Самбхотой на основе индийских письменностей *брахми* и *гупта* и системы падежей санскрита [Намкай Норбу 2008: 170–171]. В системе грамматики, ранее использовавшейся в Тибете и имевшей происхождение из Шангшунга⁵⁵, было много неудобных в использовании частиц и частей предложения. Грамматика Самбхоты оказалась намного проще и удобнее [Кузьмин 2010: 18]. Однако весьма примечательно то, что, согласно Намкаю Норбу Ринпочеч, тибетцы считали появление своей древней письменности мистическим актом, даром Неба, знанием, полученным от Просветленных. В этом нетрудно увидеть также сходство с мифологическим представлением монгольских народов о небесном происхождении монгольской письменности, бытующим в народе, несмотря на известный исторический факт: монгольская письменность появилась в результате адаптации старуйгурского алфавита для записи монгольского языка. Впрочем, этот факт не противоречит мифу о небесном происхождении вертикальной уйгуро-монгольской письмен-

ности. Ведь называли же ее в прошлом «тэнгэр бичик» («небесное письмо») и сегодня она так называется.

Итак, в правление Сронцена Гампо Тибет вступил в «вечную борьбу за господство во Внутренней Азии» [Kapstein 2006] и стал ее гегемоном до XI в. Но примечателен тот факт, что Сронцен Гампо не был просто завоевателем. Он, как и впоследствии Чингис-хан, стремился, во-первых, к объединению племен в пределах естественной экологической ниши и формированию единого государства и развитию цивилизации в этих естественных пределах; во-вторых, он боролся с Китаем за равноправные отношения.

Сронцен Гампо посредством военной силы интегрировал тибетские и тибето-бирманские племена в их естественных границах. Это такие народности как *докпа* (предки современных *голоков*) в долине р. Мачу и южнее; *панака* у оз. Кукунор и на востоке Цайдама; *хорпа* к северу от хребта Тангла, а также *цяны*, *сумпа*, *аша* и другие племена тибетского северо-востока [Кычанов, Мельниченко 2005; Кузьмин 2010: 18]. Тибетцами была завоевана часть Верхней Бирмы, в 640 г. они оккупировали Непал и оставались в течение нескольких лет. «Современные непальские роды, такие как Цанг, Лама, Шерпа и Таманг, по своему происхождению являются тибетскими – перешедшими от тибетцев, когда-то оккупировавших Непал», – пишет Цепон В. Д. Шакабпа [2003: 41]. В 643 г. вассалом Сронцена Гамбо стал царь Шангшунга.

Сронцен Гампо боролся за установление равноправных и «родственных» – в традиционном понимании кочевников Внутренней Азии – отношений с великим соседом, Китаем. Тибетский король напал на город Сунчжоу⁵⁶ и, захватив его, отправил китайскому императору ультиматум, потребовав в жены китайскую принцессу и угрожая войной в случае отказа. Цепон В. Д. Шакабпа пишет: «Вместе с посланием-ультиматумом, он отправил китайскому императору в подарок прекрасно инкрустированные золотом доспехи. Китайцы дали сражение, но были побеждены, и император в конце концов согласился отдать принцессу замуж... В 641 году китайский император послал с войсками своего министра Дао-цзуна, правителя Цян-ся, сопровождать принцессу Вэньчэн гунчжу до границы с Тибетом, где ее встретил Сонцен Гампо. Принцесса, которую тибетцы называли Гьяса, что означает «китайская супруга», привезла в Лхасу для себя шелк, фарфор и статую Шакьямуни – Гаутамы Будды. Поскольку считалось, что и эта статуя была освящена самим Буддой, тибетцы считали ее особо священной» [2003: 40–41].

До этого непальская принцесса, которую тибетцы звали Пэлса (Непальская Супруга), привезла с собой статуи Майтреи, Тары и Будды в возрасте восьми лет. Тибетцы почитали эту статую Будды как священную, освященную самим Буддой. Каждая супруга построила для своей

статуи особый храм. Так в Лхасе появились Рамоче Цуглаканг – храм, обращенный входом на восток, в сторону Китая, и Джоканг – храм со входом на запад, в сторону Непала. С. Л. Кузьмин прав, когда пишет, что женитьба Сронцена Гампо на непальской и китайской принцессе была важным политическим актом, но гораздо более важным был вклад обеих принцесс в развитие буддизма в Тибете [2010: 19].

Буддизм в формате индийской махаяны в Тибете был объявлен государственной религией в 781 г. В VI–VII вв. в Тибете стала развиваться под влиянием соседей астрологическая наука, через Иран проникали греческие медицинские традиции. Тибет вступил в прямой контакт с арабским миром, и тибетцы даже участвовали в походах против китайцев в Восточном Туркестане. В свою очередь, буддизм в VII в. перешагнул через границы Тибета, так же, как, впрочем, и местная религия бон, которая распространилась по Центральной Азии [Кычанов, Савицкий 1975: 38; Воробьева-Десятовская 1980: 126; Грач 1980а: 120].

В результате тибетско-танских войн за право Тибета на взаимоотношения с Китаем по этике равноправия было «утверждено преобладание Тибета в громадном квадрате от пустыни Гоби на севере до Гималаев на юге и от Семиречья на западе до р. Хуанхэ на востоке в VIII и первой половине IX века» [Кычанов, Савицкий 1975: 56], установились непосредственные контакты Тибета с народами Южной Сибири. Есть прямые сведения, что народы Саяно-Алтая в IX–X вв., в частности, кыргызы, знали тибетский алфавит, умели записывать с его помощью нетибетские тексты и читать их. В пользу этого говорят, во-первых, саглыньские документы на бересте, написанные на тибетской письменности не позднее IX–X вв., в которых отражено мировоззрение типа тибетской «народной религии» – бон, во-вторых, об этом же говорят бытующие до сих пор на территории Саяно-Алтая талисманы и ладанки из березовой коры с магическими тибетскими текстами. Наконец, в Дуньхуане обнаружены записанные тибетскими буквами китайские тексты, выполненные по заказу одного кыргыза [Воробьева-Десятовская 1980: 131]. Все эти факты творят, что культура саяно-алтайских народов в VII–IX вв. была явлением, однопорядковым с тибетской культурой. А саяно-алтайцы – это соседи предбайкальцев. По-видимому, не случайно существует определенное сходство между тибетской религией бон и бурятской «черной верой» – боо-мургел. Но при этом речь должна идти не столько о влиянии и заимствованиях, сколько о том, что все это был целостный, активно взаимодействующий мир.

Наконец, тибетские памятники, относящиеся к периоду VIII–IX вв., проливают свет и на историю монголоязычных обитателей восточной части Центральной Азии. Как уже говорилось, китайские источники утверждают, что их кочевые соседи «письмен не имеют» и в то же вре-

мя сообщают, что эти народы употребляют какие-то «дощечки», на которых «вырезают» приказы и другие распоряжения правители кочевий, что они используют «зарубки на дереве» [Таскин 1984; Бичурин 1950]. По всей видимости, речь шла о таких же дощечках для записи, которые употреблялись тибетцами. А. Стейном были собраны среди тибетских документов в Дуньхуане также и документы на дереве, относящиеся ко времени господства тибетцев в этих областях (к. VII – сер. IX в.). В 1914 г. С. Е. Малов приобрел коллекцию тибетских документов на палочках и дощечках – с Миранского городища у озера Лобнор, – они датируются серединой VIII в. [Воробьева-Десятовская 1980: 124]. Так что еще раз подтверждается тезис, что китайцы сильно преувеличивали «варварство» соседей. Традиция вырезания букв на дереве, с глубокой древности присущая кочевникам Байкальской Азии и степей Монголии, имела, как видим, центральноазиатский масштаб распространения. Ксилографическая технология книжного издательства, применявшаяся в бурятских дацанах [Дашиев 1990], также восходит к этой старой традиции.

2.6. Государства чжурчжэней, киданей, тангутов и их значение в развитии традиций этико-политической жизни кочевой Внутренней Азии и в создании предпосылок монгольской эпохи

Говоря словами русского синоведа В. П. Васильева, без истории династий киданей и чжурчжэней «мы не поймем даже причины появления Чингис-хана и предводителей им монголов» [1857: 3]. Значение этих государств для понимания мира монгольских кочевников важно, прежде всего, потому, что они являют собой пример развития оригинальных культур на стыке двух типов цивилизаций – кочевой и стационарной (китайской). И этот пример свидетельствует об ограниченности распространенной в странах европейско-американской культуры идеи культурного китаецентризма Азии.

После уйгурско-танской эпохи в Азии торговое и культурное посредничество между Средней Азией и Восточной Азией осуществлялось через тангутское государство Си Ся (982–1227 гг.) и киданьское государство Ляо (907–1125 гг.). Кидани приобрели прямые караванные пути, соединяющие Ляо с государствами Восточного Туркестана и Средней Азии, минуя Великий шелковый путь. Этот монголоязычный народ сыграл в предыстории монголов особую роль, создав «самобытный центральноазиатский очаг протомонгольской культуры и языка с закреплённой в письменности литературой и исторической традицией» [Викторова 1980: 175]. Чингис-хан рассматривал себя как законного преемника наследия Ляо. И он на самом деле им был.

На примере киданей становится особенно заметной та огромная роль, которую кочевники сыграли в китайской истории, в создании и развитии китайского государства, — на это уже обращали внимание прежние русские синологи и российские китаеведы [Васильев 1857; Таскин 1979]. Следует подчеркнуть, что официальные китайские источники отражают историю киданьского и чжурчжэньского государств как особые главы китайской истории. Но в действительности именно центральноазиатский пласт политических и культурных традиций был основой, на которой стали возможны Ляо и Цзинь. Да и с точки зрения истории Китая, кидани — это совершенно особая страница, поскольку в их лице обитатели Срединного государства впервые признали чужеземное господство, став вассалами Ляо.

Название «кидани» впервые встречается в «Бэйвэйшю» (История династии Северная Вэй) около 405 г. н. э. Самоназвание народа было *kidan* [Таскин 1963: 131], древнетюркское название — *qudai/qutan* [Викторова 1980: 194]. В китайских источниках по вопросу о происхождении киданей нет единства. По данным В. С. Таскина, ранние династийные истории ничего не говорят о происхождении этого народа, а впервые об этом говорится в «Цзю Удай-ши» («Старая история Пяти династий»): кидани — ветвь сюнну. Но в «Синь Тан-шю» («Новая история династии Тан»), написанной Оуян Сю57, кидани относятся к ветви дунху. Правда, тот же Оуян Сю в более позднем сочинении — «Удай шицзи» («Исторические записки о пяти династиях») — подходит к этому вопросу более осторожно: «Название кидани становится известным в Срединном государстве начиная с династии Поздняя Вэй. Некоторые говорят, что они одного корня, но разной ветви с кумоси... Поскольку кидани занимают древние земли сяньбийцев, их также считают потомками сяньбийцев» [1984: 53]. Е Лун-ли, автор «Цидань го чжи» («Истории государства киданей»), не смог объяснить их происхождения, а авторы «Ляо-ши» связывали киданей с дунху.

В. С. Таскин считает возможным на основании памятников киданьской письменности связать происхождение этнонима кидань с понятием «холодный», «студеный», «морозный» в монгольских языках, основываясь на лингвистических данных Б. Х. Тодаевой [1981: 247]. В землях киданей был ряд мест, в название которых входило слово «холодный». От названий этих мест происходит и этноним, полагает В. С. Таскин [1984: 55]. А ведь, действительно, в сяньбийской этнической среде было принято принимать этнонимы по географическим названиям мест обитания. Например, так образовались этнонимы сяньби, ухуань. Могло так случиться и со словом кидань.

Если принимать во внимание такой считающийся существенным этнодифференцирующий признак как выход из юрты, то на основании

этого признака можно бы отнести киданей к одной группе с дунхускими племенами, у которых выход был на восток [Бичурин 1950: 230]. Но ведь и у орхонцев восток тоже был впереди и считался почетной стороной: каган «сидел» лицом к востоку [Малов 1951: 34]. А в китайских источниках есть прямые указания, что тукюэсцы и кидани – «разного корня» [Таскин 1984: 167]. А дело в том, что до X в. у всех степных народов почетной стороной считалась восточная, и восточная ориентация входа в жилище была характерна для всех центральноазиатских народов I тыс. н. э. независимо от того, на каком языке они говорили. Признак, о котором только что шла речь, стал этнодифференцирующим в отношении степных народов позднее, а в рассматриваемое время народы Центральной Азии независимо от монголо- или тюркоязычия составляли единый культурный мир, в котором действовала суперэтническая традиция.

В VI в. кидани стали притесняться тукюэсцами, и из-за этого со всем родственным народом мохэфу кидани явились на китайскую границу с просьбой о принятии в подданство. Император Гао-цзу принял их, разрешив им жить на «прежних землях» (сяньбийских), а впоследствии переселил их на север, – так говорится в «Истории династии Вэй» [Там же: 155]. В «Старой истории династии Тан» упоминается о неоднократных мятежах киданей против Срединного государства. Есть свидетельства, что кидани пережили и уйгурское господство над ними, судя по тому, что им по их просьбе была заменена печать, выданная хуйхэ, на китайскую печать [Там же: 163]. В эпоху Тан «земли [киданей] немного расширились», – говорится в «Старой истории Пяти династий». И там же содержатся сведения о том, что в эру правления Гуан-ци (885–888 гг.) киданьский Циньдань (Циньдэ), пользуясь тем, что в связи со смутами на Центральной равнине «на северных границах не принимались меры предосторожности, стал постепенно захватывать различные кочевья... Даданей, сисцев и шивэйцев он заставлял отбывать повинности...», и в это же время кидани захватили много ученых в землях Янь, и «у них стали развиваться письменность и законы» [Там же: 172]. А если верить «Истории династии Суй», то «грубостью и заносчивостью кидани превосходили всех восточных варваров» [Там же: 155].

Таким образом, до выхода на историческую арену в качестве мощного государства с самобытной культурой судьба монголоязычных киданей была сложной, как и судьба других племен сяньбийской культурной среды: им неоднократно приходилось переселяться в пределах экологической ниши протомонголов, пока большая часть не осела на прежних землях в бассейне р. Шара-Мурэн. В этот период, как сообщает Лю Сюй⁵⁸, они представляли собой союз восьми кочевий. Говорится: «Их правитель носит фамилию Дахэ. Имеют 43 тыс. превосходных воинов

... В случае набора воинов [на войну] требуется согласие всех кочевий, отдельные кочевья не могут делать набор воинов самостоятельно, охотятся отдельными кочевьям ...» [Таскин 1984: 167]. Общественно-политическая организация киданьского общества была, таким образом, традиционной для Центральной Азии: «вождь всех восьми кочевий всегда менялся через три года» [Там же: 163].

Как пишет Л. Л. Викторова, если в III–V вв. кидани еще сохранили в значительной мере инстинкты первобытнообщинных отношений – облавную охоту, общинное владение землей и т. д., то в V–VIII вв. наблюдается усиление военной активности, связанное с изменением общины [1980: 141]. Но здесь следует уточнить, что облавная охота не была признаком первобытнообщинных отношений, скорее, она имела характер глубокой традиции в жизни центральноазиатских народов, и, как известно, использовались для военных учений степными стратегами, начиная с Модэ и вплоть до монголов XIII века. В соответствии с традициями центральноазиатских кочевников занимались кидани и хозяйством, оно имело многоотраслевой характер, чему благоприятствовали богатые природные ресурсы. Причем большое значение имели районы с оседлым, земледельческим хозяйством, а уровень земледелия был высоким, развивались собственные ремесла: обработка железной руды, изготовление оружия, шелководство, ткачество и др. [Там же: 140].

В IX–X вв. кидани, населявшие территории современной Монголии, Внутренней Монголии и Манчжурии, стали играть лидирующую роль во Внутренней Азии, и это было связано с именем создателя киданьской империи Елюй Абаоцзи (Аньбацзянь, Амбагянь). Абаоцзи (р. в 872 г.), избранный киданьским правителем, т. е. «выставивший барабан и флаг и руководивший кочевьями», оставался у власти 10 лет вопреки договорным условиям своей власти, пока дажэни (старейшины кочевий) не стали упрекать его [Таскин 1984: 170, 26]. Но пока дошло до этого, он успел «соединить под свою власть все небольшие владения» [Васильев 1857: 176]. Империя Ляо объединила территории от Японского моря до Восточного Туркестана. По сообщению Е Лун-ли, автора «Истории государства киданей» (1180 г.), написанной по заказу южносунского императора Сяо-цзуна, Абаоцзи «приобрел уроженца земель Янь в качестве главного советника, тот научил киданей организации официальных учреждений, постройке городов, обнесенных внутренними и внешними стенами, созданию торговых местечек для поселения китайцев, в результате китайцы стали спокойно жить и заниматься своими делами» [Е Лун-ли 1979: 43].

Когда старейшины стали упрекать Абаоцзи в злоупотреблении властью, он временно устранился от нее в одном из построенных им горо-

дов, но через некоторое время вновь захватил власть, причем по плану, разработанному его женой, «умной и жестокой» Шулюй, как характеризуют ее китайские авторы. Абаоцзи истребил всех дажэней и объявил себя императором: вошел в историю под именем Тай-цзу, которое в соответствии с китайской традицией давали основателям династий. «Заявляя о наличии миллионной армии», – как об этом пишет Оуян Сю, – Абаоцзи осуществил ряд крупных завоеваний. В X в. киданями были завоеваны земли севернее Хуэнхэ – до Алтайского хребта, до государств Восточного Туркестана, государство Бохай. В результате были открыты выходы к Тихому океану; границы на севере проходили по отрогам Хингана, киданям были подчинены бассейны Селенги, Орхона, Толы, среднего и нижнего течения Керулена и приозерные районы Далай и Буир-Нора; приобретены прямые караванные пути (минуя Великий шелковый путь), соединявшие киданей с государствами Восточного Туркестана. Кидани заключили «союзы мира и родства», т. е. равноправные дипломатические отношения, с Кореей, Уйгурскими государствами Восточного Туркестана, Японией, Персией, Арабским халифатом. Тангутское государство Си Ся признало себя вассалом киданей. В 947 г. киданьская империя стала именоваться Ляо [Викторова 1980: 143]. Об отношениях с Китаем – особый разговор.

Конечно, китайские авторы, описывая формирование киданьской государственности и развитие киданьской культуры, хотели бы многое в этих процессах, если не все, объяснить китайским влиянием. Но если объективно отнестись к сведениям о роли китайцев в становлении киданьской градостроительной техники или появлении вместо «зарубок» иероглифической письменности, то нельзя не обратить внимание на то, что кидани умело использовали китайскую технологию, но в своих целях, на почве собственной культурной традиции. Например, по сообщению Оуян Сю, в построенных с помощью китайцев киданьских городах двери были ориентированы на восток [Таскин 1984: 176]. Это соответствовало центральноазиатской кочевой традиции, в то время как у китайцев выход был ориентирован на юг.

Вообще киданями была разработана особая, отличная от китайской, градостроительная система, соответствовавшая их оседло-кочевому образу жизни и строгим законам организации жизненной среды, выработанным кочевниками Внутренней Азии и ставшим устойчивой традицией. Ее можно назвать киданьской экологией поселений. Киданьская система пяти столиц, выросшая из сезонных ставок императора, представляла собой, по выражению В. Н. Ткачева, пример «компромиссного решения между представлениями о достойном кочевого аристократа образе жизни и неизбежной тенденцией оседания» [1986: 221]. Около 156

киданьских городов, хотя и были связаны между собой в соответствии с танской административной системой областных и уездных городов, все же отличались от китайских городов. Это были «оригинальные оседло-кочевые градостроительные системы» – как в аспекте организации жизни двора, традиция которой сохранялась и позже, так и в аспекте планировки города в соответствии с центральноазиатскими традициями мировоззрения и социальной иерархии, выражавшимися в куренной структуре и ориентации по сторонам света и т. д. [Ткачев 1986: 222].

А что касается иероглифической письменности, то, по сообщению Оуян Сю, Абаоцзи сам составил несколько тысяч иероглифов на базе китайского письма *лишу* [Таскин 1984: 189]. В киданьском государстве уже вскоре после появления в Азии технологии печатания с досок было налажено книгопечатание. К сожалению, из-за существовавшего в Ляо запрета под страхом смертной казни вывоза книг на киданьском языке за пределы Ляо ни одна из них не дошла до нас. Это запрещение было менее строгим в отношении изданий, вышедших в Ляо на китайском языке [Терентьев-Катанский 1982: 122]. Наиболее известен трехтомный словарь «Лу кань шоу цзан» (X в.), дошедший в сунских переизданиях. Есть данные, что между 1031 и 1064 гг. кидани по распоряжению императора издали всю Трипитаку на своем языке. Это похоже на правду, потому что китайские источники сообщают, что у киданей имелись такие редкие книги, которых не было в самом Среднем государстве [Таскин 1984: 205].

В духовной жизни киданьского общества обнаруживается тот же традиционный центральноазиатский принцип толерантности, на который мы уже обращали внимание, говоря о терпимости хуннов, веротерпимости уйгуров и др. В Ляо было распространено несколько религий: буддизм, даосизм, христианство, мусульманство. Но глубже и значимее всех этих религий и жизни киданьского общества были верования, уходящие в древние мировоззренческие пласты и связанные с повседневными структурами жизни, бытовой обрядностью. Это общий для центрально- и восточно-азиатских народов культ Неба, Земли, Солнца, Луны, предков и умерших родственников. Судя по китайским сведениям, то была система верований, связанная с общественной структурой и эволюционировавшая вместе с ней. Семантика киданьского общества в имперскую эпоху не могла не измениться по сравнению с традиционной семантикой предшествующей эпохи. То отмеченное Л. Л. Викторовой обстоятельство, что Абаоцзи был наречен императором Неба, а жена его – императрицей Земли, и союз их символизировал гармонию киданьского государства, благополучие подданных, умножение их богатств, увеличение численности населения [1980: 147], отражает, на наш взгляд, древнюю тэнгрианскую символику, которая присутствовала в мире хун-

нов и других кочевников. Л. Л. Викторова считает, что древняя символика получила у киданей дальнейшее развитие в концепции сакральной власти императора, сменившей традиционную идеологию общественного договора. Киданьский император считался воплощением Неба. А на императорском кладбище происходила «тайная церемония», на которую из вождей «могли войти только несущие жертвенные сосуды» [Таскин 1984: 208]. Эта церемония, видимо, сочетала государственный культ Неба и основополагающий для центральноазиатских кочевников культ предков. Вообще говоря, культ предков может существовать в различных формах – как семейный, родовой, общинный [Герасимова 1989: 151]. У киданей эти формы тоже, судя по всему, имели место. В «Истории династии Суй» о киданях говорится: «... трупы скончавшихся родителей только кладут на деревьях в горах, а по прошествии трех лет собирают кости и сжигают их. При этом совершают возлияния вина, молока, приговаривая: “В зимние месяцы кушайте лицом к снегу; когда я буду охотиться, помогайте мне побольше добывать кабанов и оленей”» [Таскин 1984: 155]. О наличии родовых и общинных культов предков у киданей можно судить по указаниям на существование у них тотемных предков – свиньи, собаки, овцы [Васильев 1857: 3, 127]. В «Ляо-ши» приводится древнее предание о праотце киданей, о царях Найхэ (Нохай – собака, монг.), Кгэ-хэ (Гахай – кабан, монг.), Хуа-ли-хуань-хэ (Хоринь-хонинга – «двадцать овец»). Первый был скрываемый в жилище за войлоком скелет, которому приносили в жертву белую лошадь и пегую корову, и он тогда принимал человеческий образ. Второй имел кабанью голову, одевался в свиную шкуру, жил, как и предшественники, затворником. Когда жена украла его свиную шкуру, он исчез. А третий имел 20 баранов, из которых ежедневно съедал 19, оставляя одного, а на следующий день опять оказывалось 20 [Там же: 173]. По-видимому, здесь проявляется культ предков, связанный с тотемистическим мировоззрением. То, что у киданей был культ собак – семейно-родовых или общинных хранителей, – подтверждается сообщением Оуян Сю. Когда сын Абаоцзи, Дэгуан, переехал на жительство во дворец позднечиньского императора, он помимо киданьской охраны на дверях и в дворах приказал развешать шкуры убитых собак «для предотвращения несчастий» [Таскин 1984: 201]. Далекое эхо этого мировоззрения можно уловить у бурят с их онгонами, тотемом собаки, который, как и тотем волка, был распространен среди бурят. Культ предков у киданей, как и у многих народов мира, занимал, по-видимому, центральное место в системе национальной онтологии, «выполняя надстроечную роль в сакрализации социального порядка жизни...» [Герасимова 1989: 144].

В процессе выработки концепции сакральной власти императора культ предков превращался при переходе к государству типа Ляо, Цзинь в культ императорских предков. Будучи описан Е Лун-ли на примере

киданей, он содержал некоторые «типичные приемы архаической кодификации» [Герасимова 1989: 168]. Киданями были построены три храма императорских предков в главной столице, на императорских кладбищах – с изображениями покойных императоров, и там проводились регулярные службы. Храмы императорских предков были и в других столицах, главных киданьских городах. На родовых землях, где родились и жили отец, дед, прадед и прапрадед Абаоцзи, был построен город Цучжоу – «Область предков», а в нем – четыре храма с изображениями предков Абаоцзи и его самого, с его личным оружием, утварью, одеждой. Сакральной территорией была и гора Муешань, на которой стояли храмы в честь прародителей киданьских императоров – кагана Цишоу, его жены и их восьми сыновей, от которых пошли восемь племен киданей. С этой же горой были связаны и предания о мифических предках киданей – небожителе на белой лошади и небожительнице в повозке, запряженной серым быком, а также легенда о Красной госпоже Моегуао, тоже считавшейся прародительницей киданей [Е Лун-ли 1979: 364–365, 482–483, 526–527].

По китайским источникам можно заметить сходство в национальных онтологиях киданей и шивэйцев – обитателей Забайкалья. В частности, последние также имели обычаи класть труп умершего на деревья в лесу на три года – до кремации и погребения [Таскин 1984: 135]. В этом обычае можно усмотреть связь культа предков с культом деревьев [Викторова 1980: 150]. А культ деревьев, как и культ гор и всяких возвышенностей – это выражение вертикальной структуры космологической модели Небо-Земля. Культ предков был связан с этими культами, как это было установлено для киданей, сяньбийцев. Символика данного типа онтологии отражалась в виде брачного союза императора и императрицы, а также в культе императорских предков, с которым у киданей была связана концепция сакральной власти императора как избранника Неба [Е Лун-ли 1979: 52–53, 364–365, 480–483].

Культе предков и соответствующая онтология, основанная на концепции кругооборота жизни и смерти, объясняют некоторые странные, на взгляд современного человека, особенности киданьского поведения и обычаев, поразительное сочетание высокой культуры – филологической образованности, поэтической утонченности, философской мудрости и политической трезвости – с моментами явной кровожадности и даже случаями людоедства. Парадоксальность киданьской культуры налицо, взять хотя бы следующие факты.

Киданьские императоры ценили ученость, сами были высокообразованными людьми, имевшими успехи в изящной словесности, живописи. Таким образованным человеком, знатоком китайской классики был, например, Елюй Туэй (899–937), старший сын Елюя Амбага, основа-

теля государства Ляо который до того как бежал к китайцам, тайно ездил в Ючжоу покупать книги. «Нагрузив книгами телеги в количестве несколько десятков тысяч цзюаней, он вернулся с ними обратно. Им была устроена библиотека на горе Иулюй...» [Е Лун-ли 1979: 24]. Шестой император киданей Шэн-цзун (972–1031) любил читать политико-правовые трактаты, а также лично перевел на киданьские письмены сборник стихов «Бо Цзюй-и», известного китайского поэта Танской эпохи (772–846 гг.) и читал своим чиновникам эти стихи, устраивал поэтические конкурсы на заданную тему, написал более сотни стихов, «был талантлив и умен ... хорошо понимал сущность даосизма и буддизма, но особенно глубоко постиг основы звуков двенадцатиступенчатой музыкальной гаммы» [Там же: 135]. Этот Шэн-цзун был человеком незаурядным и в нравственном отношении. «Когда с разных сторон поступала дань в виде различных редкостей, император не брал себе ни одной вещи, а уступал все своим младшим братьям», – говорится в «Истории государства киданей». «Награды и наказания всегда определялись справедливо, без всякого пристрастия ...» [Там же]. Он «относился к сановникам с расположением, а сыновняя почтительность к матери являлась для него врожденным качеством, поэтому он был хорошим правителем, сумевшим сохранить доставшееся ему наследство» [Там же: 139]. Как видим, кидани, как и другие протомонголы, мудрость и нравственное совершенство правителя считали важнейшим условием государственного благополучия и так же, как и монголы других времен, старались сохранить великое наследие Стени. А к X в. н. э. это наследие было уже очень богатым – наряду с собственно центральноазиатскими учениями – тэнгрианством, правовыми, этическими и экологическими учениями в культурный генофонд протомонголов вошли и другие духовные достижения человечества, в частности, буддизм и даосизм.

Другой киданьский император, Син-цзун (1015–1054), был искусным художником и писал хорошие картины. Он отправил династии Сун свой портрет и портрет отца в обмен на портреты сунских императоров. Кстати, портреты киданьских императоров хранились в Ляо в специальном мемориальном зале [Там же: 152, 268]. Сын Син-цзуна, Дао-цзун, «отличался умом и проинцательностью ... Читая книги, постигал основной смысл, воспринимая его душой и понимая сердцем ...», стремился «гуманностью привлечь к себе далеко живущих ...» [Там же: 168, 169]. Вообще в Ляо знание изящной словесности и законодательства было обязательным, по свидетельству «Цидань го чжи», в системе образования для тех, кто претендовал на степень доктора, и существовала специальная система экзаменов (стихи и классические книги). Есть косвенные свидетельства, что во всем государстве Ляо практиковалась система сдачи экзаменов на ученую степень *цзиньши* [Васильев 1857; Е. Лун-ли 1979: 197].

Однако наряду с блеском гуманитарной образованности в государстве столь просвещенных монархов, которые были поистине незаурядными личностями, происходили странные вещи, диссонирующие с современными представлениями о культуре и гуманности. Е Лун-ли упоминает неоднократно о случаях людоедства. Так, например, «император Ляо задержал Ян Чэн-сюня, обвинив его в убийстве отца Ян Гуан-юаня и мятеже против киданей. Тело Ян Чэн-сюня было разрезано на куски и съедено». Другой случай. Когда император Ляо въехал в столицу Срединного государства, население стало жаловаться на Чжан Ян-цзэ, бывшего губернатора округа Цзинчжоу, и император – а это был Дэгуан (Тай-цзун) – приказал его казнить. Бывшего губернатора пытали, потом вырезали у него сердце и принесли в жертву погибшим от его руки. «Жители города разбили голову Чжан Ян-цзэ и вынули мозг, а его тело было разрезано на куски и съедено» [Е Лун-ли 1979: 70, 88]. Это происходило в 947 г. И еще в нескольких местах цитируемого источника говорится о случаях, когда население «разорвало труп на куски и съело его». Любопытно, что сам Е Лун-ли, живший немного позднее описываемых событий, не проявляет со своей стороны какой-либо нравственной реакции по поводу описываемого, а как бы констатирует нечто повседневное, обычное. Кстати сказать, во втором из приведенных эпизодов речь идет не о киданском, а китайском населении (ханьской национальности). Возможно, вообще эти варварские привычки у киданей появились под влиянием китайцев. Ведь последние много времени спустя после киданьской эпохи продолжали практиковать подобные виды наказания для преступников.

Если сравнить эти киданьские ужасы с описанным Светонием пороками римских цезарей, то грань между культурой и варварством покажется еще более условной и призрачной [Светоний 1990]. А пороки некоторых киданьских императоров – «неуемная жадность к пьянству», «надменность, несдержанность в желаниях, любовь к пьянству и женской красоте, страсть к охоте» [Е Лун-ли 1979: 113] – покажутся детскими забавами по сравнению с «развлечениями» римских цезарей. При чтении описаний последних нельзя не содрогнуться от отвращения и ужаса: кажется, нет в мире преступления, которого они не совершали.

Описанные в истории киданей случаи поедания тела преданного казни являли собой, возможно, реликтовые для китайской и центральноазиатской культур вспышки ритуального людоедства, следы человеческих жертвоприношений, которые в рассматриваемую эпоху изжили себя. Впрочем, как сообщают источники, вдова Абаоцзи (Тай-цзу), императрица Шулюй стала сотнями отправлять людей к покойному императору после его смерти. Из-за этого впоследствии, когда умер Дэгуан

(Тай-цзун), сын все еще могущественной Шулюй, «вожди и начальники, страшась смерти (от Шулюй), возвели сына старшего брата императора на престол – [Уюя], чтобы с ним вернуться на север» [Е Лун-ли 1979: 97]. Но, скорее всего, эти случаи человеческих жертвоприношений были обязаны своим происхождением не киданьской, а китайской традиции. Дело в том, что обычай убивать императрицу, если у нее нет сына-наследника, зафиксирован у киданей лишь в эпоху империи. Так, к примеру, гуманист Шэн-цзун распорядился относительно одной из своих бездетных жен, наказав своему преемнику, сыну от другой жены: «После моей смерти ты со своей матерью ни в коем случае не убивайте ее» [Там же: 138]. Но если учесть, что у киданей институт наследования власти появился с Абаоцзи, то понятно, что этот обычай, как и другие, связанные с культом императорских предков и соответствующими жертвоприношениями, не был собственно киданьским, а оформился под китайским влиянием.

Легкость, с которой кидани отправляли к покойникам живых, находит объяснение в их онтологии, где сама граница между жизнью и смертью отсутствовала. Идея кругооборота жизни и смерти, о которой свидетельствует киданьский погребальный обряд, делала относительной ценность индивидуальной человеческой жизни, а также саму смерть превращала в форму жизни. Поэтому нравственно-этическая квалификация описанного Е Лун-ли поведения, которое укладывается в ритуальную схему и соответствует традиционной онтологии, представляется делом довольно затруднительным и непонятным современному человеку, тем более европейцу.

Иначе обстоит дело в области международных отношений. Здесь этические аспекты обнаруживаются достаточно отчетливо и в формах, понятных современному человеку. Например, обратимся к взаимоотношениям Ляо с Китаем. Срединное государство в отношениях с Ляо испило сполна чашу моральных унижений. Никогда раньше в отношениях с другими государствами Китая не приходилось вести себя в роли вассала, которая сама по себе предусматривала определенные этические и этикетные нормы. Сами китайские императоры прекрасно понимали, что дело не в том, что они вынуждены подчиниться «силе свирепых и диких варваров». Кроме силы, киданьское государство обладало рядом других качеств, которые обеспечивали киданям успех на мировой арене того времени. Прежде всего, это прекрасная организация, базировавшаяся на высокой экологической культуре.

Вот, пожалуйста, выразительный пример. Танский император Чжуан-цзун лично выступил в поход и стал преследовать Абаоцзи, когда тот начал свою военную кампанию «смятением на северных границах» Тан-

ской империи. И «каждый раз, – пишет Оуян Сю, – проезжая через места, где Аньбацзянь останавливался на ночлег, он видел, что стелившаяся на земле солома аккуратно собрана и скручена, и хотя лагерь был покинут, нигде не валялось ни одного стебля. Обращаясь к окружающим, Чжуан-цзун произнес: “Вот каковы законы варваров, разве Срединное государство достигло такого порядка?”» [Таскин 1984: 176]. Такого «порядка» не достигла вся современная цивилизация. А ведь отношение народа к природе и к человеку – это явления, внутренне между собой глубоко взаимосвязанные. По экологической культуре народа можно судить о его нравственности и наоборот.

Отношения вассальной зависимости Китая от Ляо сформировались постепенно, начиная с. отношений, основанных на договора «о мире и родстве» (традиционная формула равноправных отношений Китая с соседними государствами). Положение изменилось после того, как Абаоцзи в 907 г. побратался с императором Ли Кюэном, и на этом основании его преемника, нового Сына Неба – Чжуан-цзуна – стал называть своим сыном. А после смерти Чжуан-цзуна Абаоцзи заявил послу, отправленному новым китайским императором Мин Цзуном (926–933 гг.): «После гибели моего сына следовало бы посоветоваться со мной, как [новый император] мог сам вступить на престол?» [Там же: 177]. А сын Абаоцзи, Дэгуан, – тот вообще установил в Срединном государстве удобную ему династию Цзинь: возвел императора Гао-цзу с условием, что его (Дэгуана) «владение будет считаться владением отца, а владение Гао-цзу – владением сына», при этом часть китайских земель отошла киданям. Гао-цзу в соответствии с международным этикетом того времени стал присылать «отцу» подарки во все времена и сезоны в связи с поздравлениями или соболезнованиями [Е Лун-ли 1979: 60]. Но при этом китайский император уж слишком усердствовал в демонстрации «сыновних» чувств и Дэгуану пришлось несколько раз просить его, «чтобы тот «не называл себя слугой и не представлял челобитные, а пользовался письмами, как это предусмотрено правилами поведения для членов одной семьи, и называл себя только сын-император» [Таскин 1984: 181].

Правда, в период династии Сун в Китае взаимоотношения двух государств уже более или менее выровнялись, хотя формой «родственных» отношений между Ляо и Сун были отношения «деда» и «внука». Постепенно сформировавшиеся отношения равенства и суверенитета этих двух государств нашли отражение в государственных грамотах, которыми обменялись Сун и Ляо по поводу тангутского государства Си Ся, с которым у Сун осложнились отношения, а Ляо было связано с Си Ся брачными отношениями и договором «о мире и родстве», на основе чего Си Ся обратилось в Ляо за военной помощью против Сун. Оказав-

шись в щекотливом положении, Ляо обратилось к Сун с попыткой примирения Сун и Си Ся, ссылаясь на «сердечные отношения, существующие между дедом и внуком» (Ляо и Сун) и на то, что «государство Ся в отношении династии Ляо полностью соблюдает отношения племянника и дяди». «Поэтому я хочу, – говорилось в киданьской грамоте, – чтобы между вами, без ущерба для обеих сторон, сохранялось согласие». Но в ответ на это сунский император заявил, что Си Ся – «лишь вассалы, много лет не соблюдают этикета ... становятся все более дерзкими ... Сами напали на наши укрепленные пункты, навлекли на себя гибель и обратились к вам за помощью, прибегнув к коварству и лжи ... Ваши чувства не могут вызвать к себе уважения и совершенно не связаны с клятвенными договорами ... Их следует наказать и уничтожить общими силами» [Е Лун-ли 1979: 167]. Таким образом, для династии Сун государство Си Ся – не «родственники», с которыми можно ссориться и мириться, а вассалы: здесь действуют иная этика и нормы международных отношений. Си Ся, согласно мнению Сун, следует наказать за нарушение этикета, и позиция Ляо не могла остановить Сун, действующее в качестве суверенного государства.

Эволюция отношений между Сун и Ляо прошла через несколько этапов, в т. ч. через этап «клятвенного договора», в котором Сун фигурировала в роли «младшего брата», но позднее дело обстояло уже наоборот: киданьский император признал себя «младшим братом». Это произошло при Шэн-цзуне, о котором китаизированный кидань Е Лун-ли, по заказу Сун писавший свою работу, отзывался чрезвычайно лестно и, видимо, не в последнюю очередь потому, что этот киданьский император «проявил уважение и почтение к династии Сун более чем в ста случаях» [Там же: 137, 139, 289].

Для нас небезынтересна та философско-историческая оценка, которую дает Е Лун-ли киданьской драме. «Рассуждая о происходящих событиях, скажу: как говорит предыдущая история, если гибнет одна деспотическая империя, на смену ей обязательно приходит другая, поэтому Агуда (основатель чжурчжэньской империи Цзинь, виновник гибели Ляо. – И. У.), живший при императоре Тянь-цзо, – это тот же Абаоцзи, живший при поздней династии Тан. Когда кончается момент наивысшего подъема, в реке Цзин начинают течь грязные воды, а в это же время такими же грязными становятся дела людей» [Там же: 224]. Обращает на себя особое внимание то, что южносунский историк рассматривает государства Ляо и Цзинь как закономерно, метаисторически взаимосвязанные. Он подчеркивает момент тождества в образах Абаоцзи и Агуды, в известном смысле говоря об одной и той же личности. Возможно, было бы понятнее современному читателю, если назвать это явление реинкарнацией суперэтнического лидера. Начиная с Модэ, этот самый тип личности центральноазиатского лидера проявляется периодически, при-

чем повторяются не только наиболее характерные личностные качества, но и биографические моменты, отраженные общественным сознанием. Так, например, совпадают обстоятельства рождения Абаоцзи и Чингис-хана: Абаоцзи, по легенде, родился от того, что его мать во сне забеременела от луча солнца [Викторова 1980: 194], а в легенде, приводимой в «Сборнике летописей» Рашид-ад-дина и в «Монголын нууц товчоо», далекий предок Чингис-хана родился при аналогичных обстоятельствах, от солнечного луча, превращающегося в человека. В этих представлениях отразилась, судя по всему, именно идея реинкарнации носителя высшей государственной власти в суперэтнических кочевых империях. Данное обстоятельство можно рассматривать как субъективное выражение объективно существующей политической преемственности в истории кочевой Внутренней Азии.

На примере киданьской истории можно заметить также традиционное для мира кочевников явление – значительную роль женщин в государственной жизни. Вдова основателя Ляо, императрица Шулой, прославилась не только тем, что императоры – ее муж, сын, внук – своими успехами на международной арене во многом были обязаны ее мудрым советам, а после смерти мужа она отрубила себе кисть правой руки и положила в могилу мужа и построила в Верхней столице Храм Верности Мужу, где была воздвигнута Башня Отрубленной Кисти Руки. Она получила известность также потому, что «разбила два шивэйских племени, напавших на юрту Тай-цзу во время его похода против дансян» [Е Лун-ли 1979: 226, 225]. Другая знатная киданьская женщина Цифэй, сестра вдовы императора Цзин-цзуна, по поручению этой последней руководила походом на запад против племени *дадань*, да и сама императрица не раз возглавляла военные походы на юг. Женщины не раз в истории Ляо правили государством, в частности, вдовствующая Чэнь-тянь управляла 27 лет при сыне-императоре Шэн-цзуне: «она полностью контролировала его» [Там же].

На примере киданьского общества, как и на примере хуннского, обнаруживается справедливость идеи Л. Н. Гумилева о существовании закономерной связи между стадией этногенетического процесса и состоянием нравственности общества. Закат Ляо сопровождался расцветом пороков и деградацией нравов. Один из последних императоров – Тянь-цзо – «неумеренно предавался охоте и разврату», попав под влияние главного управляющего дворцовой кладовой и его жены, происшедшей из проституток. Поступок наложницы императора Шэн-цзуна⁵⁹ был характерным скорее для нравов Ляо периода упадка. Она после смерти императора убила его законную вдову и объявила себя вдовствующей императрицей Сяо (традиционная фамилия киданьских императриц), после чего в течение четырех лет усиленно сеяла разврат, пока собственный сын не низложил и заточил ее [Там же: 235].

Значение киданьского государства Ляо для истории Внутренней Азии заключалось, прежде всего, в том, что это было государство-лаборатория, где сформировалась культура, по типу промежуточная между классической китайской культурой и классической степной традицией. И этот опыт был принципиально значимым для последующих деятелей Внутренней Азии. Не случайно кидань Елюй Чуцай был у Чингис-хана советником, а маньчжуры, перед тем как начать свои завоевательные действия, перевели на свой язык истории киданей, чжурчжэней, монголов [Таскин 1979: 15]. Опыт совмещения стационарной и кочевой культур имел глобальное международное значение в масштабах всей Азии.

То, что киданьская культура оформилась на базе степной традиции в результате наложения китайского влияния, отражается, например, в особенностях киданьского календаря, где наряду с такими традиционными праздниками кочевников как Тао-ли-хуа («стрелять в зайца»), существовали и праздники в духе китайской традиции – вроде праздника Дуань-ву. В этот день *Инь* и *Ян* вполне сливаются друг с другом. Но были также и такие праздники, которые являются поистине культурными открытиями и могли возникнуть, очевидно, только в результате синтеза двух культурных традиций. Это, например, праздник, называвшийся у киданей «человеческий день» или «день человека», а также праздник согласия и некоторые другие [Васильев 1857].

После падения основанной Абаоцзи империи, простиравшейся от Великого океана до Байкала и Тянь-шаня, бежавшие на запад кидани во главе с Елюй Даши, ставшие впоследствии называться «кара-китаи»⁶⁰, основали новое государство – государство *гурханов*⁶¹, известное как Западное Ляо и охватывавшее территории Семиречья и Туркестана. В. В. Бартольд обратил внимание на то, что государственная организация Западного Ляо имела те же особенности, что и позже монгольская империя: три степени вассальной зависимости владетелей от главы империи при сохранении местного самоуправления. Так, карлукский хан, подобно владетелю Самарканда, должен был терпеть у себя присутствие постоянного представителя гурхана; к другим, как к хорезмшаху, только посылались в определенные сроки сборщики дани; третьи, как глава бухарского духовенства, получили право сами собирать для каракитаев [Бартольд 1963б: 51]. Киданьская монголоязычная культурно-политическая традиция непосредственно предшествовала созданию монгольского государства Чингис-хана и, по-видимому, не случайно население Семиречья и Восточного Туркестана добровольно приняло подданство монгольского государства. И эти земли после прибытия монголов оставались страной с цветущей культурой [Там же: 57].

Опыт культурной «лаборатории» Ляо получил продолжение в другом азиатском государстве – Цзинь (1115–1234 гг.), включавшем территории Приморья, Приамурья, Маньчжурии, Восточной Монголии, Се-

верного и Центрального Китая. Во времена могущества киданей чжурчжэни (нуй-чжэни) находились в вассальной зависимости от них, причем кидани «требовали то, что им нужно, не зная меры» [Е Лун-ли 1979: 169]. А чжурчжэни «лишь сетовали на отсутствие лат», но все же со временем добыли 500 лат и постепенно усилились настолько, что «им уже невозможно было сопротивляться» [Там же]. Когда вождь чжурчжэней Агуда явился ко двору (Ляо) и оскорбил в присутствии императора киданьского сановника, и Дао-цзун⁶² с его гуманистическими принципами управления вассалами оставил Агуду, вопреки мнению сановников, безнаказанным, он, конечно, не предполагал, что это приведет к смуте и государство, существовавшее свыше 200 лет, окажется разбитым Агудой [Там же: 170]. Еще более дерзко Агуда повел себя на традиционном пиру, устроенном по поводу первой пойманной рыбы, когда согласно старинному обычаю представляться императору кидани стали заставлять выходить вождей чжурчжэней для совершения необходимого ритуала, в который, помимо представления дани, входили танцы и пение. Агуда «встал с важной осанкой и, глядя прямо перед собой, отказался петь и танцевать, ссылаясь на неумение» [Там же: 174]. И сразу же после этого случая он приступил к военным действиям (1112 г.), а когда его пытались призвать к ответу, то не являлся ко двору. В 1114 г. Агуда выступил в поход против Ляо. Согласно «Цзинь-ши», это выступление мотивировалось, прежде всего, нравственно-психологическими доводами, что само по себе было в духе азиатских международных отношений. Перечислив преступления государства Ляо, «Агуда обратился к Небу и Земле: “Ныне мы хотим привлечь государство Ляо к ответу за его преступления. Пусть Небо и Земля, наблюдая за нашими действиями, помогут нам!”» Затем Агуда дал вместе с вождями клятву: «Все должны сохранять единодушие и прилагать силы [в борьбе с киданями]. Совершившие подвиг, если они рабы или зависимые, станут свободными, служилые будут повышены в должностях в зависимости от совершенного подвига. Нарушившие клятву будут забиты палками насмерть, причем кара не минует и членов их семей» [Там же: 458].

Сам Е Лун-ли объясняет восстание чжурчжэней против киданей алчностью и жадностью последних: они неумеренно требовали серых соколов и северного жемчуга, которые чжурчжэням давались нелегко, поскольку приходилось из-за этого воевать с государством Пяти племен [Там же: 176]. Процессы этнической консолидации и политической мобилизации чжурчжэней во многом определялись факторами моральными и этнопсихологическими. Взяв штурмом киданьский город Нинцзян, воины Агуды истребили всех жителей, независимо от возраста. Чем была вызвана такая жестокость? Оказывается, в Нинцзяне раньше суще-

ствовал рынок, на котором «чжурчжэни торговали северным жемчугом, женьшенем, золотом, кедровыми орехами, белым аконитом, пчелиным воском, холстом и другими товарами. Жители города занижали цены на товары, притесняли и оскорбляли нюйчжэней ...» [Е Лун-ли 1979: 177]. Жестокость войск Агуды по отношению к киданям объясняется оскорбленными чувствами национального достоинства. А понятия национального достоинства, национального престижа имели в азиатской международной дипломатии основополагающее значение. «Всюду, где проходили нюйчжэни, оставалась одна голая земля» [Там же: 179]. Уже в 1115 г. Агуда объявил о создании Золотой империи Цзинь, а в 1118 г. он потребовал от киданей императорскую печать и отношения к себе как к старшему брату. Но когда его условия остались неудовлетворенными, чжурчжэни захватили киданьскую Верхнюю столицу, находившуюся севернее Гоби, храм для жертвоприношений, храм родоначальника рода, полностью разбили киданей, а их императора захватили в плен. Ляо прекратила существование.

Новая империя Цзинь была полиэтничным государством, правда сами чжурчжэни (нюйчжэни) составляли в нем меньшинство, и очень много было китайского населения [Воробьев 1983: 9]. Этноним чжурчжэнь, или нюйчжэнь, нюйчжи в китайской иероглифической записи был общим названием большой группы тунгусских племен XI–XIII вв. Свое имя чжурчжэни получили от киданей. Как полагает Э. В. Шавкунов, это слово выражало понятие «непокорный народ», которое не могло быть самоназванием. Первыми как самоназвание этот этноним стали применять *хэйшуй мохэ*, по сообщению «Цзинь-ши» [1990: 46]. А усиление чжурчжэней оказалось связанным с родом *ваньян*, относившимся к хэйшуй мохэ (чернореченские мукрийцы). Именно у них, как полагают, произошло оформление государственного аппарата [Кычанов 1968; Воробьев 1975].

Отношения Цзинь с Китаем складывались так, что вначале Агуда принял предложение Сун о совместной борьбе с киданями, но, поскольку Китай не столько воевал с киданями, сколько занимался интригами против чжурчжэней, уже в конце 1125 г. между бывшими союзниками началась война, вылившаяся в длительное противоборство, в котором китайцы терпели поражение и были вынуждены каждый раз делать территориальные уступки и выплачивать огромные контрибуции [Воробьев 1975: 110–123, 342–346, 348]. Присоединив территории Ляо и Сун, а впоследствии и Приамурье, Цзинь превратилась в огромную империю, сосредоточенную по разным ландшафтным зонам и связанную с различными хозяйственно-культурными типами. Уже в доимперский период на территории чжурчжэньских племен сложилось многоукладное хозяйство со всеми важнейшими отраслями, которые были характерны

для раннегосударственных образований Центральной и Восточной Азии: земледелие, железолитейное и кузнечное дело, ткачество, керамическое и деревообделочное ремесло. Имелись все основные виды поселений: деревни, городища, крепости, города-ставки племенных вождей [Воробьев 1983: 19]. В традиционном хозяйственно-культурном облике чжурчжэней важнейшее место занимало скотоводство, скот был эквивалентом обмена. Но и земледелие все более решительно стало играть ведущую роль.

«Цзинь ши», исследование на китайском языке, выполненное в эпоху монгольской династии Юань в Китае под руководством монгольского ученого Токто, содержит исторические хроники – «Основные записи», где освещаются различные стороны жизни чжурчжэньского государства – административная, военная, правовая, фискальная, научная, обрядовая, духовная. Специальные разделы посвящены астрономии, календарю, натурфилософии, географии, церемониям и обрядам, экипажам и одежде, мостам и плотинам. Данные «Основных записей» противоречат концепциям китайских историков о чисто военном преимуществе Цзинь – постулату, который «как бы исключает возможность любого разговора о культурной, т. е. созидательной по существу, роли завоевателей» [Там же: 326].

Конечно, в доказательство чжурчжэньского «варварства» можно привести массу фактов. Например, уже упоминавшееся истребление всего населения Нинцзяна или захват и разграбление китайского города Кайфына в 1127 г. Но дело в том, что сами по себе такого рода факты не могут ни доказать, ни опровергнуть «варварство» цзиньцев, как и любого другого народа. М. В. Воробьев считает описанные случаи «обычным уровнем жестокости той эпохи на Дальнем Востоке» [Там же: 226]. Можно уточнить: такого рода жестокость была вообще свойственна прошедшим эпохам – Востоку и Западу в одинаковой степени.

Описывая чжурчжэньскую культуру Цзинь, китайская историография, будучи верна своей традиции, изображает все признаки самобытной, оригинальной культуры как «мерзкие привычки варваров». В китайском восприятии чжурчжэньская культура была противоположностью китайской, и китайские источники субъективны. Но, тем не менее, относясь к ним критически, на их основе можно воссоздать образ самобытной цзиньской культуры, как это делает в своей монографии М. В. Воробьев [Там же]. Судя по его данным, сама система традиционных общественных отношений, нравов, стереотипов поведения чжурчжэней значительно отличалась от китайской системы жизни. Основой общества являлась малая патриархальная семья с элементами полигамии (в форме наложничества), левирата, особенно возмущавшего нравственные чувства китайцев еще во времена хуннов и впоследствии у мон-

голов. Для строя семейной жизни были характерны братская взаимопомощь, солидарность, более свободное, чем в Китае, положение детей и почетное положение женщины. «Цзинь ши» сообщает, что дочь некоего Угуая, Чжаосу из рода Танко вела в родительском доме свободный образ жизни и, выйдя замуж, присутствовала на всех пирах, внимательно слушая ведущиеся там речи, а муж поручал ей дипломатические миссии по чьему-нибудь «наставлению». Примечательно, что в составе цзиньского посольства в Китай в 969 г. находилась женщина. Родственники жены входили в круг интересов семьи мужа и частыми были примеры настойчивых претензий родственников жены на участие в делах семьи ее мужа. У чжурчжэней практиковался для девушек из простолюдинов принцип свободного выбора брачного партнера, а в богатых семьях зять помимо калыма скотом отработывал в семье жены три года, — это был обычай, распространенный в восточной части центральноазиатских степей, в т. ч. у забайкальских шивэй [Бичурин 1950; Таскин 1984]. Самые богатые и знатные фамилии у чжурчжэней образовали замкнутую систему из 10 родов (кланов), в пределах которых заключались браки, чтобы, как пишется в «Истории Цзинь», «нравы и обычаи были простыми и устойчивыми, родственные чувства не изменялись, ранг и сословие различались» [Воробьев 1983: 37].

В традиционном чжурчжэньском обществе требование неукоснительного порядка в родстве имело характер морально-религиозной нормы. В Цзинь существовало государственное регулирование брачных отношений с помощью специально созданной системы семейно-брачной обрядности [Там же: 106]. Последняя была, по-видимому, связана с центральноазиатской традицией родовой концептуализации сакральной власти, но, кроме этого, выражала фундаментальные особенности кочевой онтологии, в которой понятие родства, родовые отношения выполняли важнейшие функции.

Родовая организация как определенная форма общественных отношений, присутствующая на уровне владения землей, имуществом, а также и на уровне идеологии, генеалогии, наследования, управления, сохраняется как наиболее глубокая структура в общественной жизни кочевых народов Внутренней Азии во все исторические эпохи и при разных социально-экономических укладах. Она сочеталась с различными формами зависимости и социальной стратификации, которые приняты в историографии Западной Европы связывать с различными общественно-экономическими формациями. Но в обществах Центральной и Восточной Азии родовые отношения, отношения родства и тому подобные нужно рассматривать, понимая, что здесь эти явления отнюдь по сводятся к признакам первобытнообщинного строя или его пережитков. Дело обстоит гораздо сложнее: родовые, родственные и квазиродствен-

ные отношения являлись наиболее значимой нравственно-психологической основой азиатских обществ и были связаны с этноинтегрирующими параметрами культуры.

Особое значение системы родства в государстве Цзинь объясняется не только тем, что за этим стоит традиционная для Внутренней Азии концепция сакральной власти императора и императорского рода, типичные элементы которой (на основе культа предков) вслед за Э. Хаархом, реконструировавшим религиозный этос и ранние формы политической идеологии в Тибете [Haarh 1969], раскрыла К. М. Герасимова на материале киданей [1989: 168–174]. За морально-религиозными нормами, регулировавшими брачные отношения чжурчжэней и контролировавшими систему родства, в Цзинь стояла национально-охранительная политика государства, идеологи которого уже понимали государственное значение самобытной культуры. Такое же значение имела цзиньская система регламентации одежды, прически, запрет на ношение китайских фамилий [Воробьев 1983: 96, 110, 111, 250]. Все это было своеобразным культурным кодом, обеспечивающим самоидентификацию чжурчжэньской культуры, ее нравственно-психологическую основу.

Черты самобытной чжурчжэньской культуры сочетались с элементами киданьской и китайской культур. Речь при этом идет не столько о культурном влиянии китайцев и киданей на чжурчжэней, сколько о той способности чжурчжэней воспринимать и перерабатывать иную культурную традицию, которая и составляла основу самобытной цзиньской культуры. Эта способность проявилась, прежде всего, в отношении к классической китайской культуре, и было бы неверно рассматривать культуру Цзинь, как и культуру Ляо, лишь как китаизированную культуру. Не только китайская культура, критически воспринятая, повлияла на цивилизацию чжурчжэней, но и киданьская струя была заметной в культуре Цзинь, как отмечали Залкинд, Тамура, Шимада, Виттфогель и другие историки. Это проявлялось в форме одежды (левый запя́х), продуктах питания, нравах и обычаях. Например, этикет приветствия был похож на киданьский и значительно отличался от китайского. Цзиньцы усвоили также киданьские обычаи «свободной кражи» и др. В области религии и ритуала – культ императорских предков, культ гор, рощ и др., в архитектуре и градостроительной технике – *кан* (отопительная система), стиль пагод, отдельные типы круглых антефиксов с типично киданьскими мотивами, сходства в художественной керамике и т. д. [Там же: 96, 42, 111, 112, 236]. Кидани и чжурчжэни, по мнению М. В. Воробьева, некогда были близки в культурном отношении, несмотря на разные этнические корни. Близость экологических ниш двух разных этносов не могла не отразиться в процессах культурогенеза – конвергентностью и сходством культурного облика.

Пример государства Ляо и Цзинь подтверждает, что в X–XII вв., как и в предыдущие периоды своей истории, кочевая Внутренняя Азия характеризуется многообразной и развитой культурной жизнью. Этнокультурные процессы, протекавшие в рамках разных общественно-политических организмов, во многом совпадали. Введенное М. В. Воробьевым понятие «диффузия культуры» очень удачно характеризует цивилизационные процессы в суперэтническом мире Внутренней Азии. Культуры Ляо, Цзинь, кара-киданий в Семиречье были именно очагами диффузии суперэтнической культуры. Кара-кидани, или кара-китай, т. е. кидани, бежавшие на запад от цзиньцев и основавшие там новое государство, создали культуру, археологические остатки которой на территории современной Тувы обнаруживают поразительное сходство с цзиньской культурой [Кызласов 1959: 75–78]. Цзиньские бронзовые зеркала и монеты были обнаружены в Минусинской котловине (Сибирь): влияние Цзинь распространялось до владения кыргызов кыргызов [Лубо-Лесниченко 1975а: 164; 1975б: 28].

Политическая культура чжурчжэней, хотя они относились к иной лингвистической общности, чем древние тюрки, уйгуры, тибетцы, кидани, формировалась в русле той же суперэтнической цивилизации. Прежде всего, это касается концепции власти. У цзиньцев, как и у тибетцев, киданей, произошла трансформация древнего культа предков в культ императорских предков и уже в этом контексте выработалась концепция сакральной власти императора и императорского рода. У всех этих народов можно заметить наложение одной и той же политической доктрины, выработанной в результате взаимодействия кочевиков с Китаем, на автохтонную идеологическую основу.

Култ императорских предков и у киданей, и у чжурчжэней был своеобразным способом концептуализации Неба, оформленным по правилам китайских государственных культов, но сквозь эту внешнюю форму, как заметила К. М. Герасимова, «проступают черты автохтонных древних верований киданей, чжурчжэней ...» [1989: 174]. Государственные культы Цзинь сложились к середине 80-х гг. и в дальнейшем мало менялись. Китайское влияние сказалось, например, в том, что за семь дней до отправления культа Неба и Земли начинался пост и моральное очищение, а в культ земли входил обряд проведения первой борозды императором, – этого не было у кочевых народов, с которыми мы познакомились выше. Но наряду с молением Небу по очень сложному церемониалу, подобному китайскому, у чжурчжэней существовало параллельное, народное, моление Небу, сопряженное с играми, которые оттесняли на задний план церемониал и жертвоприношения [Воробьев 1983: 139]. Вообще говоря, в традиционной культуре чжурчжэней занимали большое место различные празднества, народные гулянья, сопровождающиеся музыкой, пением, танцами [Там же: 41], а также

различные развлечения, многие из которых были киданьского происхождения, например, стрельба из лука с коня, облавная охота, игра в мяч (с коня). Как видим, это была типично кочевая культура жизнелюбия, столь же ярко проявлявшаяся позднее у монголов XIII в.

В правительственном аппарате Цзинь было особое ведомство молений и существовал «заведующий шестью родами молений», служивших основой традиционной системы жизнеобеспечения, гарантировавших экологические и нравственные основы жизненного мира. Это были моления «о плодородии, о ночном мире, о счастье и благополучии, о своевременных дождях, об отвращении стихийных бедствий, об избежании грехов и болезней» [Воробьев 1983: 143]. Поэтому, несмотря на выработанный под влиянием китайской культуры сложный церемониал и ритуализованность поведения и общения, реальным механизмом социального регулирования являлась идеология «простых и устойчивых нравов и обычаев», вполне традиционная для кочевников концепция управления, сформулированная еще идеологами хуннского государства.

О развитой экологической культуре эпохи, имевшей также у цзиньцев, свидетельствует не только бережное отношение к ландшафту во время военных походов, на которое уже обращалось наше внимание, но и указание на наличие заповедников и особых территорий вроде «Роши охранителей государства», особых ведомств, таких как «приказ, ведавший местами императорской охоты», а также наличие определенной технологии сезонных кочевок [Там же: 114, 143; Е Лун-ли 179: 174, 224].

На примере цзиньцев также можно убедиться, что экологические (природоохранные) аспекты культуры центральноазиатских народов были неразрывно связаны с нравственными ее основами. Сама эта взаимосвязь экологии и нравственности обеспечивалась онтологией киданей, чжурчжэней и соседних с ними народов, обитавших во Внутренней Азии в X–XII вв. Эти черты традиционной культуры цзиньцев наиболее наглядно проявились в отношении к кладбищам, причем не только своим, но и чужим. По указу 1123 г., т. е. в самый разгар киданьско-чжурчжэньской войны в Цзинь было, согласно «Цзинь-ши», постановлено: «тех, кто будет грабить и разрушать кладбища государей Великого Ляо, предавать за это преступление смертной казни» [Воробьев 1983: 144]. Несмотря на то что между чжурчжэнями-цзиньцами и киданями Ляо возникла глубокая нравственно-психологически подогретая неприязнь и шла война, чжурчжэни проявили не только высшего порядка терпимость и уважение к чужим святыням, но истинную человечность.

А если обратиться к состоянию науки и письменной культуры в Цзинь, то информация об этом [Воробьев 1983; Терентьев-Катанский 1982] кажется даже неправдоподобной. В том, что в доцзиньский пери-

од чжурчжэни имели так называемое «узелковое письмо» [Воробьев 1983: 44], нет ничего необычного: письменность была у всех упомянутых выше народов. Удивительно другое. В Цзинь были созданы Академия наук, Государственный университет, целая система начального, среднеспециального и высшего образования, открыты государственная и частные типографии. Издавались книги на китайском и чжурчжэньском языках. Книги, по упоминанию «Цзинь-ши», использовались в системе образования и продавались на рынках как товар. Цзиньцы творчески усвоили классическое гуманитарное наследие Азии, в т. ч. натурфилософию и «сущность пяти элементов: на небе пять планет, на земле пять стихий, в человеке пять основных нравственных качеств (человеколюбие, справедливость, вежливость, понимание и вера) и пять обязанностей» [Там же: 211]. Они могли дать теоретический бой южносунским наследникам китайской классической традиции.

Учитывая явление диффузии культуры во Внутренней Азии, можно предположить, что учение о пяти первоэлементах в домонгольский период было широко распространено среди народов Степи. Подтверждением тому служит факт, что у киданей философия Инь-Ян пустила столь глубокие корни в онтологии и повседневном мировосприятии, что нашла отражение в календаре [Васильев 1857]. Статус государственных наук, оформленных соответствующими социальными институтами, наряду с философией и натурфилософией имели история, астрономия, служба времени, география, горное дело, медицина, фармакология, агротехника. Вместе с тем почти все эти дисциплины (за исключением службы времени) были открыты и для частной инициативы [Там же: 208].

Для чжурчжэней, как и вообще для центральноазиатских народов, в т. ч. и для монголов времен Великого Монгольского Государства, был характерен особый интерес к практическому знанию: в Цзинь увлекались практическими разработками в естествознании, для которых привлекали представителей разных народов – чжурчжэней, бохайцев, корейцев, киданей, монголов. В области медицины существовала целая система специального образования (общая медицина, хирургия, акушерство) и еще более дробной специализации врачей (болезни взрослых, детские болезни; простуда; акушерство и гинекология; болезни глаз, болезни рта, зубов, горла; переломы и ранения; опухоли и язвы; иглоукалывание и прижигание; внушения и заклинания). Это не могло не способствовать развитию медицинской науки. Даже китайские историки медицины относят появление важнейших медицинских школ к эпохе Цзинь-Юань, т. е. времени чжурчжэньской и монгольской династий в Китае [Воробьев 1983: 216]. Традиционная китайская медицина была многим обязана «северным варварам».

Все эти данные говорят о существовании в Цзинь развитой системы знания о человеке, включавшей натурфилософию, философию истории, концепцию человека и конкретное человековедение, в котором гуманитарно-этические аспекты сочетались с естественнонаучными, образуя комплекс единой науки, которая имела фундаментом духовную основу и классическое наследие Внутренней Азии.

Очень важным моментом культурно-политической эволюции Цзинь явилось формирование национально-охранительной политики (1161–1234 гг.). Существенным шагом на пути к ней явилась перестройка образования: на первое место вышло морально-воспитательное значение самобытной чжурчжэньской культуры. Спустя десятилетие после открытия (1151 г.) Государственного университета стали учреждаться высшие учебные заведения по принципу сегрегации китайцев и чжурчжэней, а также областные чжурчжэньские училища, где обучающиеся жили на полном пансионе, и начальные школы [Воробьев 1983: 220]. В соответствии с выработанной идеологией чжурчжэнецентризма правительство Цзинь установило систему экзаменов при формировании национальной чжурчжэньской администрации. Принят был ряд мер по поощрению старинных обычаев, одежд и причесок. Указы 1187, 1191, 1207 гг. запрещали чжурчжэням под страхом наказания «перенимать одежду жителей Юга» [Там же: 25]. Чжурчжэньский язык декретировался как государственный в судах и присутственных местах, при дворе и в армии, на экзаменах и в училищах. Городу Шанцзину, когда-то бывшему столицей, вернули в 1173 г. статус столицы именно потому, что «истинно чжурчжэньские нравы» сохранились здесь лучше всего. Впоследствии сюда «переселяли на перевоспитание окитаившихся чжурчжэней» [Там же: 252].

Этика международных отношений, до сих пор рассматривавшаяся нами в контексте явлений этноэкоэтики и межгосударственных отношений, на цзиньском материале впервые выступает в связи с национальным вопросом и проблемой национальной культуры в многонациональном государстве. Для такой республики как Бурятия, где коренное бурят-монгольское население составляет около четверти, исторический опыт Золотой империи в принципе небезынтересен, тем более что вообще процессы, происходящие в национальных окраинах бывших империй, являются чрезвычайно сложными и поучительными. Не случайно ведь и монголов эпохи Чингис-хана волновал вопрос о неудачах опыта Цзинь, ее политического крушения. Внука Чингис-хана, Хубилая, основателя монгольской династии Юань в Китае, беспокоило, как это следует из «Юань-ши», не является ли традиционная китайская культура (конфуцианство) сама по себе вредоносной для других государств и культур. Но, по-видимому, не синтез культур, лежавший в основе твор-

ческого взлета Цзинь, был причиной гибели государства. Хотя, возможно, роковой ошибкой стали реформаторские идеи цзиньского императора Ши-цзуна о принятии китайского классического наследия – литературы и этики, – как выражения «таких патриархальных (и в т. ч. чжурчжэньских) традиций, которые он хотел укрепить среди своего народа» [Воробьев 1983: 252]. Китайское классическое наследие, по идее цзиньского реформатора, было общим азиатским наследием. Это напоминает отношение деятелей западноевропейского Возрождения к античному наследию, созданному древними греками и римлянами, чьими этническими потомками отнюдь не являются ни англичане, ни французы, ни немцы.

Но следует заметить, что среди самих цзиньцев бытовало мнение, что проникновение чужих культур, киданьской и китайской, оказало разрушительное влияние на судьбу цзиньского государства. «Богатство и знатность, литература и письменность Ляо и Сун разрушили обычаи нашей земли», – писал цзинец Чжан Шиянь в «Нань цянь лу» («Записки о переселении столицы на юг»). А разрушение обычаев, «простых и устойчивых нравов» послужило, по мнению самих цзиньцев, причиной гибели их государства.

Цзинь погибла. Но исторический опыт чжурчжэньского государства и резонанс созданной в нем самобытной синтетической культуры имели значение для Внутренней Азии в последующую эпоху. В частности, весьма поучительным оказался опыт чжурчжэней в Северном Китае по созданию системы хозяйства, в которой скотоводство наряду с земледелием оседлых китайцев занимало важное место. Монголы опирались на культурно-исторический опыт киданей и чжурчжэней, в частности, они использовали технологию создания оседло-кочевых градостроительных систем, военную технику и боевое вооружение. Наблюдается преемственность в обрядах и обычаях (игра в конное поло, обряд сжигания пищи, ношение кос и т. д.). Даже чжурчжэньский обычай «подносить чарку» роднит цзиньцев с монголами. В случаях дня рождения, брака, рождения сына, приезда посольства и т. д. у чжурчжэней было принято, что гости подносят подарки, а хозяин подносит чарку, «таким путем складывается дружба, а дурные помыслы исчезают» [Там же: 112]. Чжурчжэньские истоки монгольской истории и культуры были достаточно существенными, а связь монгольского мира с Цзинь – непосредственной. Есть данные, что Чингис-хан сам ездил к цзиньскому двору [Васильев 1857: 109].

Монголы во времена Цзинь уже фигурировали на исторической арене: еще в первой половине XII в. под предводительством прадеда Чингис-хана, Хабул-хана, была образована по соседству с Цзинь госу-

дарственность Хамаг Монгол Улус [Сандаг 1977: 24; Кычанов 1980а: 146]. Это монгольское государство вынудило в 1147 г. чжурчжэней уступить ему 27 крепостей, а также в соответствии с договором о мире ежегодно поставлять определенное количество скота и хлеба. В 1161 г. цзиньцы в союзе с татарами нанесли монголам крупное поражение, после которого Хамаг Монгол Улус распался на ряд враждующих владений, и в этом состоянии монголы оставались до появления Темуджина, будущего Чингис-хана [Шавкунов 1990: 50]. Падение Золотой империи и «собрание» Великого Монгольского Государства Чингис-хана – это были процессы взаимосвязанные, но повествование о них открывает уже страницы новой, монгольской эпохи в истории Внутренней Азии и всего мира.

Наряду с Ляо и Цзинь во Внутренней Азии в X–XIII вв. заметную роль играло многонациональное государство Си Ся (тангуты, китайцы, уйгуры, тюрки, тибетцы, татары, туюхуны), созданное тангутами, дансянскими племенами. Тангуты долгое время жили на перепутье трех больших культур – китайской, тибетской и уйгурской – и «умели ценить культуру соседей» [Кычанов 1980а: 145]. Правитель тангутов Тоба Цзинь (р. в 962 г.) провозгласил создание своего государства в 982 г. В 990 г. киданьская династия признала его тангутским королем. Это положило начало государству Си Ся. Оно обрело фактическую независимость от Сун к 1006 г. Созданное тангутами государство Си Ся (1032–1227), существовало до 1227 г. к северо-западу от китайской империи Сун и позднее – чжурчжэньского государства Цзинь, на территории современных китайских провинций Шэньси и Ганьсу, и контролировало восточную часть Великого шелкового пути. Это было государство, пример которого наглядно демонстрирует зависимость культуры центральноазиатских народов от состояния их экологической ниши. Если в «Истории династии Цзинь» мощь тангутского государства объясняется исключительно природными богатствами, то в XX в. на месте прекрасных лугов и пастбищ – пустынные, полупустынные и горные районы с континентальным климатом и незначительными осадками [Грумм-Гржимайло 1933: 446]. И эти экологические изменения не могли не отразиться на истории людей. В уменьшении жизненных ресурсов степей – не последняя причина того, что культура кочевых народов Внутренней Азии в древности и средневековье была значительно выше, чем зафиксированная этнографами XIX–XX вв. культура аборигенов Сибири, Байкальской и Центральной Азии. А в X в. строительство тангутской государственности происходило при чрезвычайно благоприятных природных условиях. Так что поневоле приходит на память мнение древних о связи культуры с особым климатом.

Тангутские лидеры сознавали преемственность создаваемого ими государства с древнехуннским: Юань Хао, правивший в наиболее блистательный период тангутской истории (1032–1048), дал своему государству имя древнего хуннского царства Ся. Си Ся – букв. «Западное Ся». В основе тангутской государственности лежала та же политическая идея сакральной власти императора, что и у киданей и чжурчженей. Со второго десятилетия XI в. тангутские государи, не принимая официально императорского титула, рассматривали свою власть как императорскую. Любопытно, что трансформация родоплеменного культа предков при переходе от традиционного общества к государству того типа, который был описан на примере Ляо и Цзинь, у тангутов сопровождалась новой локализацией земли предков в соответствии с изменившимся функциональным значением культа императорских предков как официального государственного культа. О чем идет речь? Дело в том, что основатель тангутского государства Тоба Цзи-цян перенес свою столицу из Сячжоу в Сипинфу (Линчжоу), хотя Сячжоу и Иньчжоу «веками были центрами власти дома Тоба, ... в этих местах обитают души их предков» [Кычанов 1968: 40]. Но эта прежняя, священная для дансянского рода Тоба земля предков находилась на востоке страны Си Ся, а новую столицу, где сразу же был построен храм предков, а также новое кладбище предков тангутских государей, – основали в центре созданного государства, в районе гор Алашань. Этот перенос наглядно виден на старинной карте Си Ся: «земля предков», эта наиболее значимая культурная территория, которая символизировала Родину в ее сакральном значении, оказалась географически так сдвинутой, что совпала с экологическим центром всего «собранного» государства. Это напоминает то, как род Ашина, став господствующим в кочевой Внутренней Азии, выбрал долины Селенги и Орхона как наиболее подходящие для того, чтобы образовать центр «собранного» государства.

То, что тангутская государственность базировалась на суперэтнической кочевой традиции, проявлялось и в существовании тесной связи административного деления и военной организации. И так же, как у всех народов Степи, города служили главным образом военно-административными центрами и вместе с храмами являлись основными очагами культуры и просвещения [Там же: 70].

Обращает на себя внимание, что подобно многонациональной Цзинь, Си Ся также выработало политику национально-охранительного характера, необходимость которой диктовалась к тому же самими условиями развития Си Ся на стыке разных культур. Как и цзиньские монархи, тангутский Юань Хао, вошедший в историю рядом реформ, регламентировал и тип жилища, и одежду, и головные уборы, и прическу, и содержание образования. Все это служило тому, чтобы обеспечить

культурную идентичность создаваемой нации и чтобы нормативно-ценностные стереотипы поведения людей тангутского государства отличали бы их от китайцев, киданей и чжурчжэней, чьи этнические стереотипы стали культурными образцами эпохи. Однако, будучи основанными на собственных обычаях тангутов, тангутская система культуры, этики и духовности должна была быть на уровне этих международных стандартов цивилизации. В тесной связи с этой внутренней протекционистской политикой находилась и внешняя политика: стремление к формально-юридическому равенству государя Си Ся с китайским императором было одной из важнейших причин тангутско-китайских войн.

Несмотря на то что в X–XII вв. значение экономического фактора в международных отношениях проявляется сильнее, чем в прежние эпохи, тем не менее экономика не стала тем фактором и мотивом, который заслонил бы в международной жизни ее нравственно-психологические аспекты. Для тангутских государей, как и для императоров Ляо и Цзинь, соображения государственного престижа и развития самобытной культуры определяли стратегическую цель политики. Государственный престиж был высшей ценностью в этике международного взаимодействия Си Ся с соседями. Это отразилось в тангутском законодательстве наличием норм, регламентировавших поведение послов за границей. Послам «запрещалось в неофициальной обстановке, не надев положенного по чину и должности платья, встречаться за границей с людьми, ходить к ним или звать к себе в гости, пить с ними вино и распевать песни», они должны были соблюдать в чужой стране достоинство, обращаясь с просьбами только за необходимым: еда, дрова, вино, фрукты, лекарства [Кычанов 1980б: 143].

Национально-охранительная политика проводилась в Си Ся с самого возникновения государства и более последовательно и жестко, чем в Цзинь. В соответствии с идеологией тангутцентризма действовал принцип: постепенно преобразовать и уподобить себе иноземцев. Тем самым тангутские правители действовали по той же самой «технологии» ассимиляции, которая применялась китайцами, открывшими еще в эпоху Тан в Чаньяни специальную школу для сыновей правителей и знати соседних стран, где целью образования было перевоспитание нравов и всего нравственного строя учащихся [Там же: 145]. Пример Си Ся, как и Цзинь, подтверждает стратегическое значение государственного образования в деле национального возрождения и развития или, наоборот, в политике ассимиляции и геноцида народа.

В Си Ся придавалось большое значение также на уровне государственной политики музыке, литературе, живописи, письменной традиции. Реформатор Юань Хао «неожиданно из запутанных узоров создал малое фаньское (тангутское) письмо» вместо «писма предков», ввел

новшества в календарь, обряды, музыку, причем новшества принципиально **некитайского** характера, заложившие традицию официальной тангутской культуры, равнозначной китайской и оказавшейся устойчивой в течение более ста лет [Кычанов 1968: 72, 134]. Кстати, музыка Си Ся пользовалась успехом у соседних народов, а когда Чингис-хан выбирал музыку для своего двора, он остановился именно на тангутской. Дошли чертежи музыкальных инструментов, фрагменты нот. А о развитии тангутской иконописи говорят росписи Хара-Хото [Там же: 268]. О них можно судить по фрескам из Центрального музея Монголии.

Книгопечатание в тангутском государстве распространилось так же быстро, как в Ляо и Цзинь. Есть сведения, что оно появилось при Юань Хао, который хорошо знал иностранные языки, по крайней мере, тибетский и китайский, и был блестяще образован. В его же правление закупались и переводились на тангутский язык китайские книги [Флут 1934: 452]. В 1058–1059 гг. тангуты, сообщая китайскому императору о построении буддийского монастыря, просили прислать им Трипитаку на китайском языке, что было исполнено [Там же: 160].

Буддизм был возведен в Си Ся в ранг государственной религии. Дошедший до нас наиболее ранний тангутский ксилограф, который хранится в коллекции тангутских памятников из Хара-Хото в Санкт-Петербургском отделении ИВ РАН, датируется 1085 г. Вообще говоря, буддизм в Си Ся был представлен как китайскими, так и тибетскими текстами. Переселившись в сер. VIII в. в Ордос, тангуты оказались в соседстве с Китаем и Восточным Тибетом. Тибетцы к тому времени уже обратились в буддизм, и, как пишет Ю. К. Солонин, степень приверженности тибетцев к буддизму «была столь велика, что вожди племен в Хэси даже принимали монашеские обеты и становились монахами для осуществления более эффективного управления подданными» [1995: 390]. Один из центров тибетской религиозной активности находился в области Силянфу, позже вошедшей в состав Си Ся. В Хэси, тибетском районе, пограничном с тангутами, имелось много буддийских монастырей, которые поддерживали тесную связь с Дунхуаном и непосредственно с Тибетом. В этих буддийских центрах весьма распространенными в рассматриваемый период были различные школы чань-буддизма. Поэтому при посредничестве тибетцев и под прямым влиянием китайского буддизма в Си Ся получили большое распространение школы чань-буддизма. Об этом свидетельствуют тангутские переводы китайских источников, сохранившиеся в Дунхуане, часть которых хранится в Институте восточных рукописей в Санкт-Петербурге. Тангутскими буддистами были созданы и оригинальные сочинения. В свою очередь, тангутские письменные памятники свидетельствуют о том, что в Си Ся сформировался специфический тангутский буддизм, основан-

ный на синтезе классических чаньских практик и философских учений школы *хуаянь* [Солонин 1995, 2008]. Тангутский буддизм, как доказывает Ю. К. Солонин, сыграл значительную роль «в процессе адаптации тибетского буддизма к китайской религиозности» [2008: 4]. Таким образом, на примере духовной жизни Си Ся мы убеждаемся, что **диффузия культуры** была очень важным фактором в жизни Внутренней Азии и в развитии суперэтнической кочевой цивилизации.

Книгоиздательская и переводческая деятельность в Си Ся была поставлена так серьезно, что существовали специальные школы переводчиков, в которых преподавали, главным образом, уйгуры [Терентьев-Катанский 1982: 124]. Последнее обстоятельство свидетельствует не только о влиянии уйгурской культуры на тангутов, но и о том, что и после уйгурского этапа во Внутренней Азии все еще сохранялась особая роль уйгуров в диффузии культуры.

Сравнивая три самобытные культуры, созданные на стыке культурных традиций кочевой и стационарной цивилизаций, можно заметить, что культура Си Ся была в человеческом плане более жесткой, чем цзиньская и киданьская. Сама традиционная основа тангутского общества была связана с меньшей степенью свободы общества и человека. Взять хотя бы положение женщины и отношение общества к любви. Если у *чжурчжэней* девушки из народа выходили замуж, как правило, по любви, то у тангутов в отношении любви был жестокий обычай. «Юноша, который ухаживал за девушкой, узнав о решении родителей выдать ее замуж за другого, вместе с ней убежал в горы. Среди скал они отыскивали укромное местечко и кончали жизнь самоубийством. Родственники шли их искать. Когда юношу и девушку находили, то не плакали по ним, говоря, что это “радость юноши и девушки” и незачем оплакивать их. Тела заворачивали вначале в узорный шелк, потом в войлок, забивали быка и устраивали жертвоприношение. После этого тела покрывали травой, выбирали одинокую скалу, ставили на ней шест высотой в *чжан* (3,2 м) и переносили трупы на эту скалу, объявив, что умершие “взлетят на небо”. Целый день под скалой родственники умерших били в барабан и пили вино, а затем расходились» («Си Ся цзи ши бэнь мо», цит. по: [Кычанов 1968: 74]).

Сохранявшийся у тангутов позже, чем у других центральноазиатских народов, обычай кровной мести тоже говорит о жестком человеческом характере этой культуры, как и более жестких, чем у соседей, военных законах. Но при этом тангутская культура характеризуется и такими признаками, которые говорят о ее большей развитости в некоторых других отношениях по сравнению с культурами других восточных обществ. Судя по тангутскому своду законов XII в. из Хара-Хото, в законодательстве Си Ся был предусмотрен принцип равноправия народов. И это

– при национально-охранительной политике! Поистине есть чему поучиться у тангутов современным политикам!

А ведь и в Ляо, и в Цзинь господствующее положение народности, основавшей государство, закреплялось законодательно. У тангутов мера наказания за одно и то же преступление зависела от социального положения ответчика и от занимаемого им места в иерархии родственных отношений, составлявшей скелет государства. Но не от национальной принадлежности! Только при должном равенстве сторон приоритет отдавался лицам тангутской национальности, а ограничений для иноземцев на занятие любых должностей не было, за исключением караульной службы в местах нахождения государя [Кычанов 1980б: 137, 139, 140].

Таким образом, и монголоязычные кидани, и тунгусоязычные чжурчжэни, и дансянские племена, так же как и кочевники прошлого – хунны, сяньби, жужани, тукюэсцы, уйгуры и другие – внесли свой вклад в формирование человеческого лица суперэтнической истории кочевой цивилизации Внутренней Азии. Их культурно-исторический опыт, как и культурные открытия других народов, принципиально значим для понимания судеб Внутренней Азии, в суперэтническую целостность которой входили и племена, обитавшие около Байкала.

Глава 3. Монгольский мир: философия истории и этноэкоэтика

3.1. Проблема этногенеза монголов XIII в. и значение Забайкалья – земли предков Чингис-хана в экоэтике монголов

Этногенез монголов – это далеко не простая проблема. В ней обычно смешивают такие разные вопросы как культуругенез монголоязычных народов, начинающийся с глубокой древности; этногенез монголов XIII в., появившихся на историческую арену вместе с Чингис-ханом; этногенез монгольских народов, обособившихся из единой монгольской нации XIII–XVI вв. в результате действия центробежных сил истории (междоусобица в Монголии, маньчжурская деспотия в Восточной Азии, российская экспансия на Восток).

Из предыдущих глав можно было понять, что ни одно из обществ, возникавших в истории кочевой Внутренней Азии, не имело изолированной истории. Культурно-политическое развитие каждого возвышавшегося в Степи народа происходило на базе общей для степного суперэтноса традиции государственной жизни, ценностей и норм межэтнического и суперэтнического взаимодействия с сопредельными народами. О том, что кочевая Внутренняя Азия с древности развивалась как целостный суперэтнический мир, свидетельствует помимо прочего сход-

ство этнокультурного облика и стереотипов поведения не только народов, говоривших на одном языке, как например, народов группы дунху (сяньбийцы, жужани, кидани и др.), но и народов, говоривших на разных языках. Тюркоязычные тукюэсцы, основавшие Тюркский каганат, один из геополитических предшественников Великого Монгольского Государства, по этнокультурному облику и цивилизационным характеристикам почти не отличались от своих монголоязычных соседей. А если учесть, что основная масса кочевого населения с глубокой древности «сидела» на своих местах, то ясно, что предки монголов в историческое время населяли территорию Монголии. После поражения кыргызов этнографическая ситуация Монголии обрела окончательно тот вид, который она сохраняет до сих пор [Бартольд 1963б: 499]. Историю монгольского мира необходимо, следовательно, рассматривать, принимая во внимание его глубокую предысторию. И эта история при философском осмыслении выступает уже не столько как этногенез монголов в смысле происхождения монгольского этноса, сколько как история становления монгольской этико-политической традиции, государственности и суперэтноса, консолидирующим ядром которого явился «золотой род» Чингис-хана.

Говорить о происхождении народа, известного под именем «монголы», вне рассмотренных выше процессов культурно-политического развития Внутренней Азии бессмысленно, ибо Великое Монгольское Государство объединило потомков тех, кто с древности обитал на этих же землях, но в составе иных государственных организмов, тех, кто фигурировал уже на исторической арене, но под другими названиями. С появлением Чингис-хана, который в соответствии со степной традицией «собрал» народ и дал «собранному» народу название «монголы», история кочевников Великой степи получила новый виток развития. Сказанное относится в полной мере и к землям у Байкала: эти территории с древности, начиная с хуннов, входили в круг суперэтнических культур и цивилизаций, выразителями которой в XIII в. стали Чингис-хан, его род и его сподвижники.

Ни у кого, наверное, не вызывает сомнения, что название «монгол» стало собирательным именем для всех монголоязычных племен со времени Чингис-хана. Но каким образом это произошло и какова семантика этого имени? До сих пор на этот счет ни у монголоведов, ни у самих монголов нет однозначно принятой версии. «Монгол» не было самоназванием, этнонимом народа, «собранного» Чингис-ханом. Правда, были какие-то племена *мэн-гу* (*мэнва*, *мэн-у*) среди многочисленных племен шивэй, о которых упоминают «Старая история династии Тан», «Новая история династии Тан», истории династий Вэй и Суй. Эти *мэн-у-шивэй* на западе граничили с тукю, на юге – с киданями, на востоке

они обитали в долине Аргуни и Онона, на севере их владения достигали моря. Жили оседло, в городах, пахали землю, временами собираясь для охоты. Говорили на монгольском языке [Мэн-да Бэй-лу 1975: 89; Викторова 1980: 161]. С этими мэн-у-ши-вэй идентифицируют монголов исследователи в области исторической этнографии. Но в таком случае непонятно, какое отношение к монгольской истории имели *татары* (*да-да*)? Слово «татары» впервые встречается и Орхонской надписи Кюльтегина (731–732 гг.) как обозначение конкретных племен. Китайцы это название распространили на все монголоязычные и даже немонголоязычные племена Внешней и Внутренней Монголии и Западной и Южной Маньчжурии [Мэн-да Бэй-лу: 90, 91]. А шивэйцами китайцы времен «Тан шу» называли «отуз-татар» древнетюркских текстов – группу родственных племен, населявших земли от Прибайкалья до р. Таорхэ [Викторова 1980: 196] и бывших родственными киданям, кумоси, доумолоу [Таскин 1984: 135–136]. И вот среди этих монголоязычных племен и упоминаются «мэн-у», которых некоторые исследователи идентифицируют с монголами. Но является ли в полной мере корректным выведение монгольского этногенеза от этих мэн-у (мэн-ва, мэн-гу), живших среди шивэйцев?

В монголоведении имеются работы (Комаки Есиаки, Тамура Дзичудзо, Луи Амбис), в которых предпринимается попытка проследить историю мэн-у с глубокой древности до появления Чингис-хана: речь идет не о сложении группы монголоязычных племен вообще, а прежде всего об истории той группы племен, которая именовалась мэн-у и с которыми, считают данные исследователи, связан этногенез монголов. Охватываемая этими исследованиями глубина этнических связей доходит до сяньби. Местообитание мэн-у в VI–IX вв. вычисляется по китайским источникам и связывается с Амуром, откуда, как предполагают эти авторы, начался поход монголов (мэн-у) где-то в IX–X вв. на запад и произошло постепенное вытеснение ими с территории Монголии тюркоязычных племен [Кычанов 1980а: 139]. Причем положение о переселении с Амура на запад основано исключительно на монгольских преданиях о выходе из теснины Эргунэ-кун. Письменно зафиксированных данных об этом нет. Но, надо заметить, само монгольское предание об Эргунэ-кун отнюдь не дает указаний о переселении с Амура на запад.

При тщательном рассмотрении приведенная гипотеза о мэн-у, якобы переселившихся с Амура на запад вплоть до Байкала и, сменив образ жизни и весь этнокультурный облик, положивших начало монгольской истории, выглядит произвольной и необоснованной. Во-первых, совершенно неправдоподобна идея о смене хозяйственно-культурного типа, если учесть особенности жителей Внутренней Азии – «сидеть» на своих местах, а если даже переселяться при чрезвычайных обстоятельствах, то

– в похожую экологическую нишу, и стремиться при любой возможности возвращаться на земли предков, в «родные кочевья». Во-вторых, вряд ли вообще состоятельна идея выведения этногенеза монголов XIII в. от «мэн-у».

По данным монгольских источников, среди сотен древних монгольских родов имелись роды «монголчжи» и «монго» [Лебедева 1958: 219–224]. Кстати сказать, и сейчас среди обитателей Приольхонья (оз. Байкал), есть род «монгол», происхождение которого теряется во тьме веков. Но какое отношение имели они к этногенезу монголов? Разумеется, все они имели отношение к процессам консолидации монголыязычных племен XII–XIII вв. вокруг рода Чингис-хана и образования Великого Монгольского Государства. Но ни с ними, ни с племенами мэн-у или мохэ, некогда обитавшими в Приамурье, не нужно связывать непосредственно этногенез монголов XIII в., поскольку последний был, в сущности, не столько этногенетическим, сколько суперэтногенетическим процессом.

В китайских сочинениях эпохи Юань встречаются этнонимы «мэн-гу-жэнь» (монгол) и особенно часто «да-да» (татар). Последнее название, обозначавшее всех монголыязычных обитателей Внутренней Азии, имело значение «дикий», «грубый» [Далай 1983: 52]. В «Мэн-да Бэй-лу», древнейшем китайском сочинении, специально посвященном монголам, автором которого является, видимо, Чжао Хун, южносунский посол, ездивший к монголам при императоре Нин-цзуне (1194–1224 гг.), речь идет о народе под названием «мэн-да», т. е. «монголо-татары». Народ, «собранный» Чингис-ханом, называл себя, согласно этому источнику, татарами. «Я сам, при свидании с их регентом, императорским наместником, великим князем (го-ван) Мохоу (Мухури) слышал, как он называл себя татарским человеком ... они вовсе не знали, откуда взялось название монголов и что такое название династии и лет правления» [Васильев 1857: 220]. Так сообщал южносунский посол.

Русский синолог В. П. Васильев, опираясь на китайские сведения, утверждал, что китайское «татань» (татар) было названием племени (Дома), которое стало царствующим, а «название Монгол было на первых порах, можно сказать, чисто ученым или официальным названием. Эти два названия ввели в заблуждение европейских ученых и Рашид-ад-дина» [Там же: 137]. Как произошло это официальное название «монгол»? *Монгу* (*мангу*, *мэн-гу*, *мэн-у*) – это, считает В. П. Васильев, название, происходящее от «мо-хэ». *Мо-хэ*, как известно, это народ, который потерпел поражение от чжурчжэней. «Чингис-хан принял это название Монгу ... потому что хотел восстановлением этого названия, грозного некогда чжурчжэням, утешить последних. Он не мог быть прямым продолжателем исчезнувшей династии Мангу ...» [Васильев 1857: 160].

В подкрепление своих доводов В. П. Васильев подчеркивал, что китайская транскрипция термина «монгол», употреблявшаяся в отношении монголов Чингис-хана, отличается от всех прежних транскрипций этого термина и в буквальном переводе означает «получивший древнее» [1857: 159–161]. Позднее он высказал предположение, что Чингис-хан принял название династии Мэнгу («Возвратить старое») под влиянием киданей [Он же 1890: 6]. Доказательства тому, что Чингис-хан не был из племени мэнгу, о котором источники сообщают, что оно погибло в Приамурье от татар и чжурчжэней, можно найти в «Мэн-да Бэй-лу». А китайский историк Ван Говэй (1877–1927 гг.) приводит сообщение из еще одного китайского источника: «В Цза-цзи [Ли Синь Гуаня сказано]: “Существовало еще какое-то монгольское государство. Оно находилось к северо-востоку от чжурчжэней. При Тан его называли племенем мэнгу ... С начала [годов правления] шао-син (1131–1162) [они] начали мятежи ... их владетель также незаконно назывался “первым августейшим императором-родоначальником”. Во времена цзиньского Ляна они причиняли зло на границах. [Как видно], они появились давно ... **Теперь татары называют себя Великим Монгольским Государством**, и поэтому пограничные чиновники их [сокращенно] именуют мэн-да. Но [эти] два государства отстоят друг от друга с востока на запад в общей сложности на несколько тысяч ли. **Неизвестно почему [они] объединены под общим именем”**» [Там же: 51]. Сам Ван Говэй прямо подчеркивал, что сведения «Мэн-да Бэй-лу» следует понимать так, что «прежнее монгольское государство уже было уничтожено и что **нынешние монголы и есть татары**» [Там же]. Известно также сообщение южносунского автора Хуан Дун-фа (Хуан Чжэня), что **татары в 1211 г. назвали свое государство Да мэн-гу го, т. е. Великое Монгольское Государство** [Там же: 125].

В. В. Бартольд сомневался даже в преемственности монгольского государства Чингис-хана с Хамаг Монгол Улус – государством Кабул-хана. По его мнению, приняв для своего народа название монголов, Чингис-хан «этим самым объявил себя преемником Хутула-кагана (последний каган государства Хабул-хана. – И. У.) и предъявил также притязание, по всей видимости неосновательное, на родство с этим лицом ...» [1963б: 447]. Иначе говоря, В. В. Бартольд, как и В. П. Васильев, обратил внимание на то, что Темучин по каким-то соображениям «восстановил название рода монгол, исчезнувшее в самой Монголии после Хутула-кагана» [Там же].

Любопытно, что ни в «Тайной истории монголов («Монголын нууц товчоо», или «Йэкэ тобчийн», как иногда называется этот источник), ни в других монгольских источниках по истории монголов XIII в. не обнаруживается, как заметил Н. Ц. Мункуев, ни название Хамаг монгол

улус, которое в литературе связывают с именем Кабул-хана и его государством, ни этноним *хамаг монгол*. А встречаются только названия «Монгол улус» («Монгольское государство») – в «Тайной истории монголов» – и «Йеке монгол улус» (Великое Монгольское Государство) – в легенде на печати Гуюк-кагана (1246–1248 гг.).

Сопоставление всех этих данных служит в пользу нашей версии, что название «монгол» является собирательным и условным. Чингис-хан по вполне понятным причинам дал это название «собранному» им народу, хотя сам был из рода не «монгол», а «татар», т. е. шивэйцев, обитавших на широких пространствах Забайкалья. Давая своему народу название «монгол», ассоциировавшееся с именем некогда сильного и известного, но исчезнувшего народа, вкладывал в это название и очень глубокий смысл «получивший древнее». Семантика названия «монгол» в применении к монголам XIII в. уходит корнями в центральноазиатский традиционализм, выразителем и идеологом которого явился Чингис-хан, а также в древнюю эзотерическую традицию степных народов, символика которой не могла не отложиться в смысле названия «монголы» и в имени государства, «собранного» Чингис-ханом. Интерпретация названия «монгол» как «мунх гал» (вечный огонь), распространенная среди самих монголов, вполне соответствует характеру древнемонгольского символизма. Косвенным подтверждением этой версии является этнотранскрипция «мунгал», встречающаяся в бурятских и русских источниках.

Народ, получивший известность как *татаро-монголы* или *монголы*, был по этническим корням неоднородным. Наиболее известными народами Внутренней Азии на момент возвышения Темучжина были *найманы*, обитавшие, по сообщению Рашид-ад-дина, в местности «Кок-Ирдыш [Синий Ирдыш], Ирдыш, [гора] Каракорум, горы Алтая, река Орган (Орхон. – И. У.)». Кроме них были очень известны *кереиты*, уже тогда принявшие христианство, а также *меркиты*, которые господствовали в Забайкалье. Среди местностей, известных как «страна монголов», Рашид-ад-дин перечисляет: «[По рекам и озерам] Онон, Келурен, Талан-Балджиус, Буркан-Калдун, Кукана-наур, Буир-наур, Каркай, Куй-ин, Эргунэ-кун, Калайр, Селенга, Баргуджин-токум, Калаалджин-элет и Ут-кух» [1952а: 79]. Вся эта «страна монголов» была населена сотнями монгольских родов, и каждая группа имела свое название, в т. ч. «монголчжи», «монго» и «монгол». Но было бы ошибкой именно от них выводить этногенез монголов XIII в.

Татары Буир-нора, богатое и сильное племя, были естественной частью того же этнокультурного мира, который часто представляли на международной арене *тайчиуты*, к которому принадлежали и другие племена, в частности, *кунгираты*, дававшие роду Чингис-хана жен, с которыми у чингизидов были особые родственные отношения, а также

куралас и уже упоминавшиеся *монголчжи* и некоторые другие роды, с которыми предки и родичи Чингис-хана были связаны узами родства через браки. Этноним «татары», относившийся к конкретному племени, обитавшему у Буир-нора, выступал в то же время собирательным названием всей этой большой группы родственных монголоязычных племен, в т. ч. и околобайкальских. Этот монголоязычный «татарский» мир дочингисовой эпохи был един в этнокультурном отношении и довольно неустойчив в качестве политического союза. Вообще в степях Внутренней Азии непосредственно перед возвышением Темучжина не было господствующего Дома, как это было в хунно-сяньбийский, древнетюркский и уйгуро-тибетский периоды, а имелось несколько государственных образований типа найманского, кереитского или так называемого государства Кабул-хана. Относительно этих образований исследователи спорят, были ли они «государственными объединениями первоначального типа» или обществами на стадии «военной демократии» (см.: [Скрынникова 1989]).

Существовало также этноэкологическое различие «лесных» и «степных» народов [Владимирцов 1934: 33]. Лесные народы, жившие в Прибайкалье, были тесно связаны с миром степей. «Во всяком случае, – заключает Б. Я. Владимирцов на основании данных путешествия Чан Чуня, «Тайной истории монголов» и других сведений, – через земли «лесных» народов проходил торговый путь, по которому возили муку из-за «северных гор», «вьюками на верблюдах» [Там же: 35]. Забайкалье входило в степную зону, а ареал «лесных народов» охватывал верховья Енисея, Иртыш и Предбайкалье. И «лесные», и «степные» народы принадлежали к «татарскому» миру дочингисовой эпохи.

Реальным этноконсолидирующим и политическим ядром государства и народа, который в окружающем мире называли в XIII в. «татарами» (не путать с современными татарами!), «монголо-татарами», «монголами», а сегодня о нем говорят как о монголах XIII в., выступил конкретный род – род Чингис-хана, которому к рождению Темучжина было 400 лет [Рашид-ад-дин 1952б: 8]. Столько времени прошло от прародительницы Алан-гоа, бывшей родом из племени куралас. От трех сыновей, которых Алан-гоа родила после смерти мужа Добун-Баяна от света, проникавшего к ней через крышу юрты и оборачивавшегося светоносным юношей, произошли роды *катакин*, *салджуит*, *тайчиут*, *хартакан*, *чинос*, *урут*, *мангут*, *дурбан*, *баарин*, *барулас*, *йисут* и некоторые другие [Он же 1952а: 79]. Из них сложился слой так называемых «нирунов» или «настоящих монголов». Эти роды, а также *нукут*, *урянкут*, *кунгират*, *икирас*, *олкунут*, *конкотан*, *баяут* и некоторые другие, – все те, кого связывало предание о спасении и выходе через теснину Эргунэ-кун, считались в монгольском обществе «дарлекинами» или «коренными монголами» [Там же: 78].

Среди «настоящих монголов», выделявшихся среди «коренных монголов», существовала самая верхушка, именовавшаяся «кият». Это был круг наиболее близких родственников Чингис-хана Кияты встречались и среди тех «настоящих монголов», которые жили у Байкала, поскольку «некоторые из братьев и дядьев Чингис-хана относились к лесным племенам» [Рашид-ад-дин 1952б: 123]. Правда, одной лишь родственной связи с Чингис-ханом было недостаточно, чтобы числиться в элите монгольского мира. Многие связанные общим происхождением роды стали из-за нарушения этики родственных отношений или правил степного общежития рабами и рабами рабов. Например, роды *нуя-кин*, *урут*, *мангут*, *барулас*, *хадаркин*, *будат*, *джурьят*, *бесут*, происшедшие от девяти сыновей Тумбине-хана, четвертого предка Чингис-хана, «стали/впоследствии/рабами Чингис-хана» [Там же: 32].

Представители тех монголоязычных общностей, которые не были связаны с «коренными монголами» (дарлекинами) этническим родством глубиной более чем в 400 лет, – столько дарлекины прожили в Эргунэ-кун, – тоже принимали активное участие в этногенезе монголов XIII в. И в этом смысле монголы XIII в. выступили на арену мировой истории изначально как суперэтнос. Например, те же найманы или меркиты, не являвшиеся ни «коренными», ни «настоящими» монголами, т. е. ни дарлекинами, ни нирунами, органично вошли в состав единого монгольского мира XIII в.

Что касается Байкальской Азии, то она представляет собой историческую территорию, которая имела сакральное значение для дарлекинов и нирунов. Это, прежде всего, относится к местности, известной как Баргуджин-токум. «Эти племена (баргут, кори, тулас. – *И. У.*) близки друг с другом. Их называют баргутами вследствие того, что их стойбища и жилища [находятся] на той стороне реки Селенги, на самом краю местностей и земель, которые населяли монголы и которые называют Баргуджин-токум» [Он же 1952а: 122]. Рашид-ад-дин описывает страну Баргуджин-токум, или «область Баргу», как край «чрезмерного холода» и «безмерного количества шаманов» [Там же: 157]. В эту страну можно было попасть по Селенге. В «Тайной истории монголов» говорится о бегстве меркитов «вниз по Селенге в страну Баргуджинскую» [Сокровенное сказание монголов 1990: 52]. В сведениях, сообщаемых М. Поло, встречаются данные о «стране Баргу», «равнине Баргу», которая расположена на север от Каракорума протяженностью в 40 дней пути и граничит с «Чорча» – землей чжурчжэней [Минаев 1902, 1955]. В. В. Бартольд сделал примечание к этому сообщению: «Страна Баргу, ныне Забайкалье, где жил народ меркиты или мергиты» [Он же 1902: 92]. Текст Рамузио⁶³, являющийся одной из версий рассказов М. Поло, сообщает о стране Баргу около Байкала.

Здесь следует обратить внимание на то, что когда говорят о Баргу или Баргуджин, то имеют в виду одну и ту же территорию. Дело в том, что в монгольских источниках термин Баргучжин приводится, как правило, в форме Barqu-yin. Например, в одной из «Алтан тобчи»: «... Barqu-yin tajar-a kürjü barγu čekü qoyar aγımaγlaγ-a egesjü sarnıγsan ceregeyeu quriγaju qayırabi qan bolγan Način ... barγu Müren-ü ...» [Балданжапов 1970: 17]. Здесь также речь идет о «Баргу-газар» – стране или земле Баргу, а также реке Баргу, народах баргу и чику. Есть основания считать, что эта самая страна Баргу и «страна Байырку» Орхонских надписей – это одна и та же страна, населенная в VII–VIII вв. «татарами», а в период непосредственно перед появлением Чингис-хана – потомками тех «татар», которые теперь собирательно именуются «баргут», по названию страны Баргу. Может быть, «страна Баргу» была обширнее, чем Баргуджин-токум, т. е. теснина Баргу, если принять перевод слова «токум» ученым XIX в. П. Кафаровым. Но «токум» имеет также значение «родина замужней женщины», «родное место» [Бертагаев 1958]. А, как известно, представители рода Чингис-хана имели обыкновение жениться на женщинах из Баргу. Следовательно, понятие Баргуджин-токум могло, кроме прочего, иметь для рода Чингис-хана значение родины по материнской линии, а родство по материнской линии имело для монголов чрезвычайно большое значение.

Еще одно значение Баргуджин-токум как сакральной территории монголов выявляется в «Тайной истории монголов», где встречается название «Колбаргучжин-догум» (в варианте перевода С. А. Козина) или «Колбаргучжинь» (в варианте П. Кафарова). В этом выражении очень важная, на наш взгляд, смысловая нагрузка лежит на «кол» или «гол» – слове, которое буквально может обозначать долину реки, но также иметь значение центра. Судя по глоссариям из «Сборника материалов по истории Золотой Орды», «Истории Масуда», «Материалов по истории киргизов и Киргизии», термин «кул» («гул») или «кол», имевший широкое распространение в тюрко-монгольском мире, имел также значение «**центр**». Например, он мог обозначать «центр армии; корпус, в котором держит свой стяг главнокомандующий» [Ромодин 1973: 243]. К сожалению, в современных бурятском и монгольском переводах древнемонгольского источника 1240 г. этот смысл выражения «Колбаргучжин-токум» искажен передачей «**холо** газарай Баргужин тухумэй эзэн ...» (бур.) и «... **хол** газрын Баргужин тохумийн эзэн ...» (монг.), что означает «... хозяин **далекой** земли Баргужин-токум» [Намжилов 1990: 28; Дамдинсурэн 1990].

Опираясь на перевод слова «кол» («гол»), фигурирующего в древнемонгольском памятнике, как понятия «центр», можно утверждать, что Баргуджин-токум был центром союза народов *баргу, кори/хори, тулас,*

тумэт, *бурийат* и других, собирательно называвшихся «баргуты» [Рашид-ад-дин 1952а: 118, 122; Абуль-гази 1906: 41; Оссон 1937: 237]. Очевидно, *ойраты* Восьмиречья, ветвью которых были *тумэты* (*туматы*), также входили в этнополитическую общность *баргутов* или, по крайней мере, были им близки. Абуль-гази называет «родами ойратов» также *торгаутов*, *кури* и *тулас*. Судя по всему, они не были «коренными монголами», т. е. дарлекинами, но наряду с другими племенами, также не являвшимися «коренными монголами», такими как *найманы* и *меркиты*, органично вошли в состав монгольского мира XIII в. Здесь следует заметить, что, подобно тому как не следует выводить этногенез монголов от *мэн-гу*, *монго*, *монголчи*, не нужно выводить и этногенез бурят-монголов от тех *бурийатов*, которые наряду с другими племенами входил в союз баргутов. Не только *бурийаты*, но и *кори*, *тумэт*, *тулас*, а также «коренные монголы» – такие как *икирас* и другие, – были причастны к этногенетическим процессам Байкальской Азии в XIII в. Поэтому не следует упрощать этногенетическую проблему для этой части Внутренней Азии.

Местность Баргуджин-токум, являвшаяся, как мы полагаем, «центром страны Баргу», имела для «коренных монголов» особое значение, потому что корни Чингис-хана по линии Алан-гоа уходили в эти места, в «центр страны Баргу». Вся же «страна Баргу» простиралась на восток вплоть до Онона, где родился Чингис-хан. Не случайно в эпоху Чингис-хана баргуты пользовались особыми правами. Это племя, писал Рашид-ад-дин «до настоящего времени притязает на родство и дружбу и имеет всякого рода утвержденные (за ним) права [1952а: 122]. Теперь понятно, почему Чингис-хан перед смертью пожелал: «Каждый мальчик, родившийся в местности Баргуджин-токум, на Ононе и Кэрулэне, будет мужественным и отважным, сведущим и сметливым [от природы] без наставлений и выучки. И каждая девочка, которая там родится, будет хороша и прекрасная лицом без убранства, румян и будет безмерно искусна, проворна и добродетельна» [Он же 1952б: 264]. В шаманских ритуальных текстах, где описывается культ Чингис-хана, предписывается совершать возлияния Керулену и Толе, горе Бурхан-Халдун, но прежде всего – озеру Байкал, именуемому «Хан-Далай-Хатан» [Поппе 1932: 171]. А река Селенга, долина которой был центром всех прежних сильных ханов и местом многих исторических сражений, имела тоже особое значение в истории монгольского мира. Не случайно с горой Дош, что выше села Ново-Селенгинск, местные буряты связывают предание о том, что здесь Чингис-хан ковал железо. Здесь до недавних пор сохранялся кузнечный культ. Нетрудно увидеть связь этих представлений с древнемонгольским преданием о том, что предки «коренных монголов» (дарлекинов) вышли из теснины, расплавив гору.

Передвижения «коренных монголов», в т. ч. и из Хори-Туматской земли на восток, к Онону, происходили в пределах все той же страны Баргу. Основная же масса населения Байкальской Азии продолжала «сидеть» на своих местах. Отделившиеся люди Хорилартай-мергэна продолжали поддерживать связи с родичами. Баргуджин-токум был для рода Чингис-хана надежным тылом, здесь они могли найти себе верных жен, укрыться от врагов в междоусобной войне, найти военных союзников, да и вообще просто вернуться туда как в свой коренной юрт. У баргутов укрывались, в частности, во время убийства Мунулун, ее внук Кайду и сын Начин, женатый на баргутке. Впоследствии, когда Кайду возмужал, «Начин и жители Баргу передали ему командование» [Оссон 1937: 44]. У баргутов укрывались не только борджигины, как Кайду и Начин, но и представители других родов: баргуты спрятали и вырастили Джэдай-нойона, чья мать была из баргуток, когда его дядья убили отца – сподвижника Чингис-хана и хотели убить младенца. Баргуты вырастили его и впоследствии передали Чингис-хану [Рашид-ад-дин 1952а: 122].

Страну Баргу можно отождествить с землями народа куралас. У Рашид-ад-дина прямо говорится, что Алан-гоа была «из племени куралас, ответвления дарлекинов» [Там же: 152]. Это был народ, самый многочисленный из потомков Кияна и Нукуза, укrywшихся в Эргунэ-кун, т. е. из «коренных монголов». Название «куралас» передается также как «хорлас» [Оссон 1937: 42]. Есть сведения, что племя куралас было одного корня с племенами кунгират и икирас, а «их юрты были по ту сторону Караун-Джидуна», и они «постоянно враждовали друг с другом» [Рашид-ад-дин 1952а: 162, 165].

Если же учесть, что одна из невесток Кабул-хана была из куралас и что впоследствии «Кадан-бахадур и Кутула-хаан ушли особняком на свои юрты в землю [племени] куралас» [Он же 1952б: 32], то еще раз можно убедиться в ошибочности гипотезы о приамурской локализации ранних монголов. Начатый уже предками Чингис-хана процесс консолидации монгольских племен был прямо связан с землей куралас, что была в пределах «страны Баргу».

Все эти данные говорят о том, что в XII–XIII вв. жизнь обитателей Байкальской Азии составляла органическую часть формирующегося монгольского мира. «Любопытная», по словам Г. Н. Румянцева, тенденция Ц. Цэрэнова, автора «Сокровенной истории баргузинских бурят с присовокуплением документов», относить исторические факты и предания, говорящие о событиях в Монголии, к территории Баргузина [Румянцев 1956: 22], становится теперь вполне понятной и не стоило бы эту «любопытную» тенденцию игнорировать. Ц. Цэрэнов лишь добросовестно отразил историческую память, в которой Байкальская Азия

продолжала считаться Монголией, а местность Баргуджин (Баргузин) имела для всех монголов особое значение «священной земли».

Мир обитавших у Байкала курыкан и байырку – современников державы Ашина и участников крупнейших международных процессов Азии середины и второй половины I тыс. н. э., преемственно, естественным образом, связан с миром «коренных монголов». «Дикие татары», как называли монголов Чингис-хана, появились не из мрака доисторического и доцивилизованного существования, и не для того, чтобы принести миру одни разрушения и войны, как продолжают в невежество думать еще многие. «Татары», «татаро-монголы», «монголы» выдвинулись в центр сначала центральноазиатских, а затем мировых событий как продолжатели древней культурно-политической традиции, богатого опыта кочевой государственности, носители самобытной системы ценностей, духовной культуры, этики и права, регулировавших международное общение во Внутренней Азии. Завязка монгольской истории произошла в пределах того же ареала пассионарных взрывов, благодаря которым начиная с хуннов обитатели Степи создали ряд великих государств и самобытных культур с центром по Селенге и Орхону. Все рассмотренные факты говорят о том, что недопустимо строить отдельно для бурят и отдельно для монголов этногенетические теории: это был один и тот же исторический процесс.

3.2. Общество, государство, личность в мире монголов XIII в.

Довольно распространенная в мировой истории интерпретация завоеваний монголов в XIII в. и встречи с ними как «нашествия бесчисленных диких полчищ» была помимо прочего порождена незнанием фактической истории и предрассудками в восприятии кочевников вообще. Кочевая цивилизация резко отличается от мира земледельцев, людей, живущих оседло, поэтому представителям других регионов трудно понять логику поведения и смысл жизни монголов эпохи Чингис-хана, ибо они не могут проникнуть во внутреннюю целесообразность монгольского общества, понять его ценности, идеалы, нормы. В западноевропейской науке поворот от «черной легенды» о монголах как злых человекоподобных варварах, которая была сотворена «сознательной ложью папистов» и «начала свою многолетнюю жизнь в мироощущении западноевропейцев» [Гумилев 1989] к более реалистичной оценке монголов намечался только в XX в., хотя уже во второй половине XIX в., появились труды таких серьезных ученых как российский востоковед немецкого происхождения Ф.И. Эрдман (1793–1862), австрийский историк Г. Стракош-Грассман (1869–1941) и другие. Для некоторых из западных публикаций (Р. Дугласа, Л. Кауна, Ж. Эббота) были характерны даже

восхищение талантами «монгольского гения» и идея исключительности монголов. В советской историографии подобные работы, как и исследования российских евразийцев (Н. С. Трубецкого, Г. В. Вернадского, Э. Хара-Давана и др.), воспринимались всегда строго критически – как неправомерно апологетические. Была неприемлема любая работа, пусть с самым богатым фактическим материалом, если в ней признавалась положительная роль монгольских завоеваний и личности Чингис-хана.

С этих же позиций в отечественном монголоведении была воспринята монография американского ученого Х. Десмонда Мартина «Возвышение Чингис-хана и покорение им Северного Китая» [Martin 1960], а также серия работ французского историка Р. Груссе («Империя степей: Атилла, Чингис-хан, Тамерлан», «Монгольская империя», «Покоритель мира. Жизнь Чингис-хана»), которые на основе разнообразных источников европейского, китайского, персидского и других происхождений представляли точку зрения на известные события, лишенную предрассудков и предубеждений. Российские историки, несмотря на то, что российское монголоведение накопило значительный фактологический материал, все еще не готовы рассмотреть великую монгольскую эпоху непредвзято, без идеологических установок о монгольском варварстве и «иге». Даже таким крупным и честным ученым как В. В. Бартольд мешал предрассудок, заключающийся в убеждении, что цивилизация несовместима с кочевым бытом. «Чингис-хан хотя и гениальный, но все же дикарь. Кочевники внезапно создали невиданное ещё государство», – эти слова русского историка Н. Н. Козьмина, написанные в предисловии к переводу работы Д'Оссона [1937], выражают общее мнение многих европейских и абсолютного большинства российских авторов. Идеологема варварства монголов логично ассоциируется с представлением о монгольском государстве как о некоем историческом чуде, и это представление, естественно, не способствует объективному изучению феномена монголов XIII в. Даже поклонники гения Чингис-хана воспринимают его почти исключительно как гениального стратега, полководца, а созданное им государство – как концентрацию силы и военного могущества. Но это очень и очень ограниченное представление о монголах. Однако к чести российского востоковедения следует сказать, что российскому общественному сознанию и монголоведной науке были чужды застарелые западноевропейские предубеждения против кочевников. «Начнем с того, что наши предки, жившие в Московском царстве XVI–XVII вв. и в Петербургской империи начала XVIII в., нисколько не сомневались в том, что их восточные соседи – татары, мордва, черемисы, остяки, тунгусы, казахи, якуты – такие же люди, как и тверичи, рязанцы, владимирцы, новгородцы и устюжане, – писал Л. Н. Гумилев в «Черной легенде». – Идея национальной исключительности была чужда

русским людям, и их не шокировало, что, например, на патриаршем престоле сидел мордвин Никон, а русскими армиями руководили потомки черемисов – Шереметьев, или татар – Кутузов» [Гумилев 1989].

В историографии монгольской империи имеется подход, который учитывает экологические факторы появления монгольского государства [Крадин, Скрынникова 2006]. Однако мы не можем согласиться с концепцией Н. Н. Крадина и Т. Д. Скрынниковой, что государство Чингис-хана, как и вообще кочевые империи, было лишь конфедерацией, основанной «на непрочном балансе племенных связей», и что кочевые империи были лишь милитаристскими «двойниками» аграрных цивилизаций. На наш взгляд, это не только ограниченный, но и в корне ошибочный подход к пониманию феномена Чингис-хана и формирования Монгольской империи.

Монголы XIII в. явились на арену мировой истории, будучи носителями культуры, ценностей, мировоззрения, традиций кочевой суперэтнической цивилизации Внутренней Азии. Особенности этого типа цивилизации заключались в принципе соприродного существования человека, а внешне выражались в стремлении сочетать оседлость и кочевой образ жизни, скотоводство – с земледелием и развитыми ремеслами, производством. Эта цивилизация знала периоды расцвета, когда строились города с дворцами и храмами, центрами науки и культуры, когда ко двору правителей прибывали послы из Китая и Византии, Армении и Франции. Но знала и периоды глубокого упадка, когда гибли цветущие города и превращались в пустыни оазисы, когда сын хана мог ютиться с двумя (всего!) женами в одной юрте. Но никогда не было в кочевой Азии тотальной дикости и застоя. Со времени хуннов до эпохи монголов в Степи было апробировано несколько систем письма, заложена традиция ксилографического книгопечатания, созданы системы образования, школы переводчиков и т. д. В области свободы совести кочевники намного опередили все современные общества еще во времена домонгольские. Самостоятельно выработала Степь и высокую культуру духовного самосовершенствования и ментальные технологии взаимодействия с разными уровнями реальности.

Сам феномен Чингис-хана трудно понять, если не учесть, что великий монгол появился не на голом месте, а на почве древней самобытной культуры и традиционных знаний, развитой этики и государственно-политической традиции. Сам себя он считал законным наследником великого прошлого Степи. Сначала «собирая», а потом «устраивая» свое «всеязычное государство», Чингис-хан действовал в соответствии с традиционной для Внутренней Азии политической программой и моделью. Он использовал уже апробированные в прошлом формы управления и организации государственной власти: государственную систему с

единой военно-административной властью, территориальное управление по принципу «правое-левое крыло», систему пяти ханских ставок, организацию высшей власти и всей жизни монгольского общества на основе родового принципа и в зависимости от степени родства с всемонгольским ханом, податную систему.

На наш взгляд, неверно было бы думать, что Великое Монгольское Государство образовалось в результате разложения родовых отношений. Применение теории общественно-экономических формаций мало что может дать для понимания феномена монгольского взлета в XIII в. Дело в том, что родовые отношения не являются специфичными для первобытнообщинных отношений. Специфика монгольского мира была связана как раз с тем обстоятельством, что родовые отношения не только не утратили своего значения, но и послужили базисом для всей государственной жизни, поскольку они и были социально-экологической основой степного общества.

Законы родства, этика родства (квазиродственных и побратимских отношений) всегда были естественной основой Порядка в Степи. Они регулировали все взаимодействия внутри монгольского мира и были связаны с традиционными политическими институтами, прежде всего, с ордой. Орда – это был институт, ведавший, во-первых, ханским имуществом, во-вторых, армией хана. Это и был минимум функций, традиционно во Внутренней Азии связанный с институтом ханской власти, а хан, так называемый «природный хан» (*tus хаган*) был у каждой автономной группы родов (кланов). Чингис-хан не создавал в общественно-политической жизни кочевников чего-то принципиально нового. Он опирался на политический и государственный опыт прошлого и, прежде всего, на Еке Торе – Великую Правду, нравственно-правовой кодекс Степи.

У монголов хранителями правил и обычаев, на основе которых род Чингис-хана, борджигины, производил устройство государственных дел, было племя *йисут*; шаманы этого племени, как пишет об этом Рашид-ад-дин, осуществляли контроль за правильным применением правил. Йисут – это потомки младшего сына Тумбинэ-хана, четвертого предка Чингис-хана. А младший сын считался по стенной традиции князем Огня – его хранителем, *отчигином*. Он принимал во владение *юрт* (*нутуг*) и все наследие отца. Поскольку Огонь был одним из наиболее важных символов монгольского мира, то отчигина следует воспринимать как хранителя самих жизненных основ, Порядка. Закономерно, что йисуты как отчигины и были хранителями Огня в среде «настоящих монголов»; они были хранителями источника Жизни монгольского мира, хранителями Еке Торе. В чем содержательно выражалась Великая Правда монголов (Их Ёсыг – совр. монг.)? Источники да-

ют некоторые указания. Прежде всего, очевидно, это были представления и нормы, регулировавшие родственные отношения, отношения людей, принадлежащих к одному уругу – роду. «Уругом считались не только члены данного рода, но и всех родов, кровно связанных посредством одного предка (*эбуг*)» [Рашид-ад-дин 1952б: 48]. Ко времени возвышения Чингис-хана его родичами в этом смысле были все, кто вел происхождение из легендарной Эргунэ-кун. Иначе говоря, это были все «коренные монголы» (дарлекины). Уругом же в узком смысле считался круг кровных родственников, связанных нормами экзогамии. Но любопытно, что монголы продолжали соблюдать «путь родства», даже если между ними «почти не осталось никакой степени родства», как это было у *салджиутов* (потомков среднего сына Алан-гоа) по отношению к роду Чингис-хана. До тех пор, пока сознательно поддерживалась идеология родства между одним и другим родом, их представители воздерживались от заключения между собой брачных союзов.

Таким образом, отношения родства у монголов были в значительной степени искусственными, идеологическими отношениям и далекими от естественных, кровнородственных отношений. Так же как у хуннов и сменивших их на исторической арене кочевников, родственные отношения монголов были связаны с определенным нравственно-правовым кодексом, обеспечивавшим те «простые и устойчивые нравы», которые с глубокой древности служили экоэтическим базисом степного общества. Косвенные данные о существовании у монголов такой регулятивной системы дает эпизод с убийством Мунулун⁶⁴, когда совет родичей *джалаиров* призвал убийц к ответственности и строго наказал их за беззаконие. Указания на существование особых правовых и нравственных норм во взаимоотношениях борджигинов между собой неоднократно встречаются на страницах «Сборника летописей», когда Рашид-ад-дин описывает случаи судопроизводства и наказания членов «золотого рода». Судя по этим данным, привлечь человека к ответственности за преступление против родича можно было только после специального расследования дела советом родственников и бесспорного доказательства виновности, а решение о наказании должно было быть коллективным решением всех родственников. В соответствии с этими законами Чингис-хан завещал и в будущем поступать в государстве с теми родственниками, которые нарушат Ясу, основные заповеди монголов. «Если кто-нибудь из нашего уруга единожды нарушит Ясу, которая утверждена, пусть его наставят словом. Если он два раза [ее] нарушит, пусть его накажут согласно билику, а на третий раз пусть его сошлют в дальнюю местность Балджин-Кулджур ... Если бы он не исправился, тогда определяют ему оковы и темницу. Если он выйдет оттуда и станет разумным, тем лучше, в противном случае пусть все близкие и дальние [его] роди-

чи соберутся, учинят совет и рассудят, как с ним поступить» [Рашид-ад-дин 1952б: 263].

Важную регулятивную роль играли также понятия «старший» и «старший в роде». Они предполагали конкретные требования к соблюдению этики и правил поведения. В частности, среди завещанных Чингис-ханом норм поведения есть требование: если ты попал в общество старшего, не произносить ни слова, пока старший не задаст вопроса и т. д. Исследователи уже обращали внимание на то, что старший в роде пользовался особыми правами и был по-особому связан с родовым культом [Владимирцов 1934: 49]. По мнению Б. Я. Владимирцова, сан старшего в роде у монголов – беки – означал «первосвященника» в шаманском значении этого слова, т. е. волхва-предводителя, выражаясь по-европейски. Чингис-хан, придерживаясь законов древней Еке Торе, в соответствии с которой сан беки «идет у нас от самого старшего в роде» [Козин 1990: 109], возвел в этот сан потомка старшего сына Алан-гоа, старца Усуна. Облачив его в белую шубу, посадив на белого коня, Чингис-хан возвел его на трон со словами: «Итак, пусть назначает и освещает нам годы и месяцы!» [Там же]. Титул «беки» носили, по замечанию Б. Я. Владимирцова, главари «лесных» народов, меркитов и ойратов, среди которых шаманство было особенно сильно развито» [Владимирцов 1934: 49].

Роль «старшего в роде» продолжала оставаться чрезвычайно важной и после Чингис-хана: слово Бату-хана, старшего в роде чингизидов, было не менее решающим для судеб монгольского государства, чем слово самого всемонгольского хана. Судя по всему, старший среди родственников не обязательно был старшим по возрасту: даже если дядя моложе племянника, он все равно был старшим в их отношениях. Понятие «старшего в роде», как и понятие отчигина, хранителя огня (младшего сына), выражало особенность монгольской концепции человека. Монгол не воспринимал себя как изолированного индивида, как «я» в европейском смысле. Он мыслил себя частью родового организма, живущего в тройственной реальности прошлого, настоящего и будущего, где прошлое и будущее были столь же реальны, как настоящее, но в отличие от настоящего, обладающего «прочной» физической формой существования, они обладали «тонкой» формой существования. Для древних монголов, впрочем, грани между плотной реальностью и тонкими мирами не были столь непроницаемыми, как для современных людей. Учитывая эти онтологические особенности мировоззрения монголов, можно понять, почему порядок поколений и система родственных отношений имели для монголов очень большое значение. «Беки» был звеном, соединявшим живущих на земле родичей с ушедшими в тонкий

мир предками, и обеспечивал покровительство со стороны последних и через них поддерживал связь со сверхчувственным миром на пользу своему роду, поддерживая трансцендентальную систему защиты жизни. Отчигин был звеном, соединявшим родственников, живущих на земле, с еще не родившимися членами рода, он хранил факел жизни рода.

Ценности и нормы родства были настолько фундаментальными для монголов, что этика родства стала моделью формирования и их внешних связей – с «чужими». Так, два совершенно чужих рода могли договориться вести себя по отношению друг к другу «как один род». Внешне это выражалось в решении не сватать друг у друга девушек и вообще соблюдать «путь родства» [Рашид-ад-дин 1952а: 166]. Относиться к чужим людям как к родным – в этом был глубокий гуманистический смысл самой монгольской стратегии внешних связей. Эта стратегия выступала в виде института побратимства. Побратимство связывало как отдельные роды, так и отдельных людей, как в случае Темучжина и Джамукэ (Чжамуха). В качестве формы межродовых отношений побратимство было распространено во Внутренней Азии и в предыдущие эпохи, например, у киданей. Оно было своеобразной формой азиатской дипломатии в системе договорных отношений между народами. Такая дипломатическая традиция была заложена еще хуннами в их взаимоотношениях с Китаем. Наряду с побратимством типа «урут» («один род») у монголов имело место и побратимство через обмен женами – отношения «анда-куда». Этот тип побратимства был основан на том, что у монголов родство по материнской линии считалось очень важным: через брак возникало с чужими людьми «родство по матери». Так, род Чингис-хана имел, например, с кунгиратами через обмен женами отношения названных братьев и сватов, и кунгираты имели на борджигинов «установленные обычаем права дядьев [по женской линии]» [Он же 1952б: 127]. Такого рода родственными отношениями был охвачен весь монгольский мир того времени: даже с татарами Буирнора, с которыми у борджигинов были давние «кровь и вражда», монголы обменивались девушками. Исключение составляли роды потомственных рабов (унаган-богол). Все остальные монгольские роды были охвачены взаимными обязательствами и этикетом, определенными фиксированными нормами этики родства, традиционно действовавшими в конкретных жизненных ситуациях общения. В этом можно усмотреть отличие монгольского повседневного мира от быта и нравов допетровской России, где бытовое поведение никак не нормировалось и не являлось семиотически насыщенным [Лотман 1976: 294].

Акцентирование женской, материнской линии родства было обусловлено идеей природных предков, представлениями о родственности человека с Природой, Матерью Землей. И это отнюдь не сводимо к пе-

режиткам матриархата. Вообще попятно «родство» в кочевом обществе, как уже отмечалось, имело не биологический, а сверхбиологический, идеологический смысл. У монголов XIII в. идея родства «коренных монголов» служила идеологическим обоснованием укорененности в Природе монгольского мира, т. е. выступала как бы идеологической доктриной. Система родственных и квазиродственных отношений представляла собой экологическую и нравственно-психологическую основу монгольского общества, его нормативный базис, который обеспечивал воспроизводство образа жизни и культурных ценностей, определенный социальный порядок, соразмерный природному бытию.

Однако во Внутренней Азии наряду с механизмами воспроизводства традиционного общества на основе систем родства и квазиродственных отношений всегда имела место подвижность социально-политических структур и родовых границ. Роды могли жить рассеянно, а племена (кочевья) формироваться независимо от кровнородственных отношений. Родственники жили не обязательно по нравственным законам родственных и побратимских отношений, а часто во вражде и войнах. Так что принцип родства с соответствующим комплексом морально-правовых норм был в монгольском обществе XII–XIII вв. скорее категорическим императивом, чем реальностью жизни. Но без учета его значения в семантике монгольского жизненного мира трудно понять внутреннюю мотивированность поведения монголов в Степи и на международной арене, так же, как без знания этики Канта и его учения о категорическом императиве трудно понять человека Запада как реальность и как идею человека. Реальное общественное состояние монголов накануне появления Чингис-хана можно представить себе на примере тайчиутов. По описанию Б. Я. Владимирцова, тайчиуты «не были ни «родом», ни «племенем» в собственном смысле слова», а скорее, кланом, который состоял из владельцев-родичей (игух'ов) и людей, находившихся в различной степени зависимости от них – *unagan bogol*, *bogel*, *nökög* и т. д. [Владимирцов 1934: 73]. Точнее здесь будет, пожалуй, термин Н. Я. Бичурина – «Дом». «Дом» тайчиутов, «Дом» кунгиратов, «Дом» борджигинов и др. – между ними имела место та система родственных и квазиродственных отношений, которая была связана с этикой и дипломатией Степи, будучи основана на экологической традиции отношения к своему нутугу, улусу (государству) как к Дому.

Татаро-монгольские улусы в XII в. представляли собой «народовладение», включавшее в свой состав как уруг-родичей, так и людей, не связанных кровным родством. Он располагал своей территорией – юртом (нутугом), а большие, сильные улусы – кереитский, найманский, татарский, меркитский – имели и свои охраняемые границы [Кычанов 1974: 165]. Улусы управлялись «природными ханами» (тус хаган), кото-

рые имели традиционный для Центральной Азии аппарат управления – орду и личную гвардию. В улусе найманов существовало делопроизводство на основе уйгурского письма, имелась ханская печать, а керейты были непосредственными преемниками уйгурской культуры и государственности. Среди найманов и керейтов было распространено христианство несторианского толка.

Понятие «улус», первоначально означавшее «народ-владение», «народ-удел», т. е. именно «люди» [Владимирцов 1934: 97], отражает традиционный для кочевников механизм образования государственности. Во-первых, улусы вначале «собирали». Во-вторых, не всякие общности или объединения назывались «улусом», а лишь такие, в которых «народ-владение» было организовано в зависимости от верховной власти, т. е. имелась система вассалитета. Так, тайчиуты, будучи рассматриваемы как ряд кровнородственных кланов, представляли собой *ирген*, т. е. «поколение» или «племя». Но те же тайчиуты, даже часть их, объединенная под покровительством Таргутай-Кирилтуха, являлась уже улусом, т. е. народ-владением названного хана. Впоследствии слово «улус» стало означать уже «народ-государство», «народ, образующий государство-владение», «государство». В-третьих, «собранный» улус «устанавливали», и имелись специальные служилые люди – *черби*, которые ведали делами улусов за определенное вознаграждение – *хуби*. Характерная для кочевой Внутренней Азии военно-административная власть сохранялась и в Великом Монгольском Государстве. Да энгу го – по китайским источникам, Йеке монгол улус – по монгольским источникам. Так официально с 1211 г. стало называться государство, «собранное» Чингис-ханом. Механизм власти, государственной организации и управления в монгольской империи оставался неизменным в его основе, несмотря на то, что сам Чингис-хан дважды – в 1290 г. и в 1206 г. – «устанавливал» свой улус, проводя ряд серьезных мероприятий по совершенствованию государственного аппарата, и ряд реформ проводили его преемники. Механизм управления оставался неизменным вплоть до реформ Елюй Чу-цая, когда гражданское управление было отделено от командования войсками. Некоторые современные исследователи квалифицируют государство Чингис-хана как абсолютную монархию с развитым аппаратом принуждения, по характеру являвшуюся военно-феодальным государством [Сандаг 1977: 34, 35]. Но следует заметить, что такого рода типологическая характеристика, основанная на идее линейного прогресса во всемирной истории и на теории общественно-экономических формаций и к тому же связанная с понятийной системой, выработанной в русле европоцентристских представлений и категорий, не является релевантной и не отражает многие черты и особенности Великого Монгольского Государства.

Каким образом удалось Чингис-хану возвести крепкую государственную организацию, которая оказала сильное влияние на российскую и китайскую государственность? Как следует воспринимать слова автора многотомной истории монголов, написанной в XIX в., – англичанина Г. Ховорса, приводимые тем же Ш. Сандагом: «Справедливость, терпимость, дисциплина» – добродетели, которые составляют современные идеалы государства, прививались и практиковались при его (Чингис-хана. – *И. У.*) дворе» (цит. по: [Сандаг 1977: 39]).

Великое Монгольское Государство возникло в русле древней традиции общественной, духовной, политической жизни, при опоре на многовековой опыт международных отношений, выработанный в истории кочевых государств и государств-«лабораторий», в которых происходил межцивилизационный синтез во Внутренней Азии. Обычные европейские представления о монголах XIII в. и созданном ими государстве являются, как правильно заметил Э. Хара-Даван, результатом «эгоцентричности романо-германской культуры» [Хара-Даван 1929: 224]. Результатом влияния многовековых предрассудков являются и взгляды многих российских историков на Чингис-хана и монголов вообще. Но и сами монголы, тот же Э. Хара-Даван, все еще недостаточно масштабно и глубоко понимают значение событий XIII в. и деятельности Чингис-хана, характеризуя монгольскую культуру того времени как военную культуру, идеал которой – «царство вселенной, монголосфера» [Там же]. Однако «военный идеал» как идеал монгольской культуры – это все же односторонний образ. Следует попытаться понять общество, в котором появился Чингис-хан, и его самого во всей сложности человеческих характеров, своеобразии духовной жизни, нравственных ценностей, норм, этикета, принципов международных отношений и т. д., отказавшись от старых стереотипов и неадекватных мерок.

Только совокупность всех дошедших источников – монгольских, мусульманских, китайских, армянских, западноевропейских, русских и др. – поможет воссоздать разносторонний и неоднозначный образ монгольского мира во всей сложности его взаимодействия с иными суперэтносами. В российской историографии, к сожалению, такого рода всесторонние исследования до сих пор не предпринимались. Исключением можно считать только работы Л. Н. Гумилева, в которых излагаются его евразийские идеи. Возможно, философское осмысление истории «монгольского вопроса», монгольской цивилизации явится необходимым полезным шагом на пути преодоления монголофобии со стороны тех, кто плохо знаком с историей и современностью монгольского мира, но разделяет давние предрассудки о монгольском «варварстве» и «кроваждности».

Прежде чем оценить философско-этическое значение личности Чингис-хана и самый феномен монголов XIII в. в масштабе мировой истории, в системе глобальных международных отношений и с точки зрения культурных универсалий, необходимо понять Чингис-хана как человека в масштабах и по меркам его собственного мира – монгольской цивилизации XIII в. Закономерен вопрос: насколько был типичен или нетипичен Чингис-хан для монголов той эпохи? Время накануне прихода к власти Темучжина было смутным. Сам Чингис-хан сказал об этом так: «Дети не слушали нравоучительных мыслей отцов; младшие братья не обращали внимания на слова старших; муж не имел доверия к жене, а жена не следовала повелению мужа ... По той причине [были] оппозиционеры, воры, лжецы, возмутители и разбойники ... Таково [было] это племя без порядка, без смысла» [Рашид-ад-дин 1946: 120]. Вернуть утраченный Порядок, восстановить Великую Правду (Еке Торе, Их Ёсыг), направить народ на путь истины – вот что было исходным глубинным мотивом политической карьеры Темучжина.

Советские исследователи, говоря о единодержавии Чингис-хана, исходили из классового подхода и спорили о том, аристократической или демократической была социальная база его единодержавия. Но классовый подход – далеко не самый подходящий, если попытаться осмыслить историю «собирая» Чингис-ханом монгольского государства во всем ее драматизме и эмоциональной насыщенности. Эту историю не уложить в «прокрустово ложе» социально-классовых определений и понятий борьбы «интересов аристократии» и «интересов народа». Социально-классовая и историко-материалистическая интерпретация «интересов», двигавших монгольской историей, принципиально недостаточна и неверна. Монголам, как и вообще кочевникам, было свойственно, по замечанию Л. Н. Гумилева, меньше всего руководствоваться соображениями экономической выгоды и вообще материальным интересом в международных отношениях [1989а: 401]. Вряд ли историко-материалистические концепции способны выразить нюансы «напряженной до высокого трагизма», по выражению Л. Н. Гумилева, истории монгольского взлета 1201–1370 гг.

Гораздо более приемлемой для объяснения монгольского феномена является пассионарная теория Л. Н. Гумилева. Нам близки, во-первых его идеи об особой энергетике «на меридиане Байкала», благодаря которой в этом регионе Азии неоднократно до монголов появлялись сильные государства, а также о том, что новый виток развития монгольского общества был связан с появлением нового для того периода типа личности. Темучжин и был воплощением этого нового типа людей, отличавшихся от Таргутаи-Кирилтуха, Сорган-Шира и их сверстников, «людей

добродушных, отзывчивых и довольно инертных» [Гумилев 1989а: 419]. Судя по рассказу старца из племени *баяут*, Темучжин не был единственным, кто мог стать всемонгольским ханом [Рашид-ад-дин 1952б: 119]. Во Внутренней Азии в то время были еще кереитский царевич Илха-Сенгун, конкотанский Кокочу (великий шаман Тэб-Тэнгри), найманский принц Кучлук, меркитский Тохта-беги. Были такие замечательные личности как Джэбэ, Субутай, Шики-Хутуху. Был собственный брат Темучжина Касар, личность популярная среди монголов. Наконец, имелся такой претендент на верховную власть как анда Темучжина – Джамукэ (Чжамуха).

Наиболее драматичные страницы биографии Чингис-хана оказались связаны с походами против сильных государем найманов, кереитов, меркитов и с борьбой двух степных партий. Во главе врагов Темучжина оказался человек, с которым он в детстве играл в альчики на ононском льду и с которым побратался клятвой, сильнее которой не бывает. Джамукэ в изображении источника 1240 г. – это рыцарь и поэт, острый и насмешливый, сказитель былей, любимец родовичей и консерваторов. Он не случайно был возведен своими сторонниками в сан гурхана, т. е. хана ханов. Автор «Сборника летописей», в отличие от создателей «Тайной истории монголов», описывающей, побратима Темучжина с явной симпатией, подчеркивает, что Джамукэ с детства «был завистником и зложелателем Чингис-хана и крайне коварен и безнравственен по природом ...» [Там же: 122], хотя и «был одарен умом, способностями и смекалкой» [Там же: 89]. На завистливость как черту характера анды Темучжина обращает внимание даже «Тайная история монголов» в §179: «Бас Чингис-хаан, Жамуха андад хэлуул-сэн нь: “Хартай муу сэтгэлээр хан эцгэс минь хагацуулав, чи. Бид хоёрын хэн эрт боссон нь хан эцгийн хох хундагаар (айраг) уух булгээ. Ямагт би урьд босож уудаг байсан тул чи атаархсан биз. Одоо чи хан эцгийн хох хундагаар чадах чинээгээр уугтун. Чи хэдийхэн хороох вэ” гэж илгээв (Чингис бага наснд Ван ханы гэрт байснаа дурдаж байгаа бололтой)...» [Дамдинсүрэн 1990: 139]. В то время, когда побратимы вместе жили у Ван-хана, Джамукэ завидовал Темучжину, который раньше его вставал по утрам и успевал выпить кумыса из синей ханской чаши. И позже, получив известие об избрании Темучжина ханом, анда не смог скрыть раздражения.

Судьба не случайно свела эти две личности еще в детстве. Эти люди воплощали две реальные линии исторической судьбы монголов, две стратегии выхода из состояния «без порядка и смысла», две политические концепции. Темучжин, опираясь на лиц «свободного состояния» (*urtu dura-in*) и «людей длинной воли» (*utu duriyin qüün*), взял на себя ответственность и миссию – поставить народы «на правильный путь» [Козин 1990: 39]. И в этом была известная традиция – степные лидеры,

беря власть в свои руки, воспринимали ее, прежде всего, как **ответственность «за великое наследие»**.

Несколько иной была социальная и нравственно-психологическая база возвышения Джамукэ, который «далее анды своей мыслью стремился» [Козин 1990: 46]. Жизненная философия поэта Джамукэ, как и характер, резко отличала его от Темучжина с его трудным, даже трагическим детством, во время которого ему пришлось пережить и предательство родичей, и плен у татар и меркитов, а по некоторым данным, также десятилетний плен у цзиньцев, многому научивший Темучжина и раздвинувший горизонт его мировосприятия. Испытания сделали Темучжина многотерпеливым и закалили волю, сформировали чувство собственного достоинства, дали знание предела человеческого в человеке. Через отчуждение родственников, с самого дна нищеты благодаря своим незаурядным личным качествам удалось Темучжину поднять свою семью над родственниками и всеми другими «коренными монголами».

Несмотря на все свои таланты, Джамукэ уступал анде в одном отношении, и это оказалось решающим: Темучжин сумел стать нравственно выше и мудрее Джамукэ и, следовательно, несравнимо сильнее последнего. Поэтому Джамукэ проиграл борьбу и выбрал смерть, когда Чингис-хан решил даровать анде жизнь. Он выбрал смерть, чтобы после смерти стать ангелом-хранителем Чингис-хана. Судьба Джамукэ была в известном смысле предопределена, и он, понимая это, сделал свой выбор в пользу смерти. Чингис-хану суждено было стать единственным на самой вершине пирамиды монгольского общества, и в этом был уже даже не политический, а метаисторический и мистический смысл. Хотя в Степи было много достойных стать всемонгольским ханом, Чингис-ханом суждено было стать лишь Темучжину, который проделал огромную работу по самосовершенствованию и сумел сконцентрировать благодаря этой духовной работе огромную энергию. Если уж говорить о единодержавии Чингис-хана, то оно имело не столько политический, сколько нравственно-идеологический и религиозно-мистический характер.

В политическом отношении единодержавие Чингис-хана было меньше всего деспотией или тиранией: в базисе монгольского государства была заложена в качестве одной из фундаментальных ценностей свобода, и строили его люди «длинных намерений» (*utu duri-yin qüin*), граждане «свободного состояния» (*urtu dura-in*) и люди, обладавшие «судьбой-свободой» (*jay ciluge*). Вообще понятие «судьба-свобода», несколько раз встречающееся в рассказе Чингис-хана о его сне шести сайдам [Алтан тобчи 1973: 119], было значительным явлением монгольского общества, связанным с его мировоззренческими основами. Свобода бы-

ла традиционной основной ценностью кочевников и, не учитывая этого, трудно адекватно описать монгольский феномен XIII в. У монголов, как и у других степных народов, был распространен институт дарханства, связанный с освобождением обладателей дарханских привилегий от вассальной зависимости вообще и от государственных налогов [Бартольд 1963б: 451]. Захваченная такими людьми на войне добыча составляла их полную собственность, они привлекались к ответственности только за девятое совершенное ими преступление. Именно свободные люди, умевшие ценить свободу как ценность, были движущей силой монгольской истории. Свобода-судьба-счастье-удача – это был ряд взаимосвязанных понятий, основополагающих для монгольского воина. Ведь не случайно в монгольском праве исключительно редко применялась такая мера наказания, как ограничение свободы (ссылка, тюрьма и др.).

Монголам был чужд персидский взгляд на монарха как на единодержавного правителя государства [Там же: 369]. Монгольским государством совместно управляли, представители «золотого рода» борджингов. Исполнительная власть была относительно независимой от воли Чингис-хана, как и судебная власть, организация которой составила особую заслугу Шиги-Хутуху, который вошел в историю как справедливый судья и грамотный законник. Сам Чингис-хан строго соблюдал дух и букву законов и этого же требовал от других. Поэтому монголам XIII в. удалось создать государственную организацию, в которой механизм принуждения сочетался с принципом свободы, законности. Несмотря на все недостатки, созданная монголами государственная организация была более стройно выражена, чем все другие государственные системы того времени, и оказала сильное влияние на государственное устройство во всех регионах, вошедших в состав монгольской империи [Там же: 719]. В России и других странах, испытавших монгольское влияние, в т. ч. и в Китае, в результате этого влияния стало больше политической устойчивости, чем раньше. Китай после XIII в., несмотря на смену династий, оставался политически объединенной страной. Мусульманский мир прежде не создавал таких прочных государственных организмов как Турция, Персия или империя так называемых «Великих моголов».

3.3. Философия Чингис-хана и религиозно-нравственные основы монгольского мира

Если Темучжину удалось стать Чингис-ханом, то, прежде всего, потому, что духовно-этический императив «будь тем, кем должен быть!» направлял все богатство его натуры на выполнение принятой им на себя миссии. Для понимания смысла его земного пути необходимо принять

во внимание особенности суперэтнической духовной традиции, специфику религиозного мировоззрения древних монголов, учесть мистическое значение Вечного Синего Неба в монгольской онтологии. Само имя Чингис-хан, которое утвердил за Темучжином великий шаман Тэб-Тэнгри на Ононском курултае 1206 г., было нагружено глубоким эзотерическим смыслом. Шаман неслучайно выбрал для нового великого государя имя Чингис. Это было имя одного из гениев Хормудзы, персонализации Вечного Синего Неба, которому еще во время хуннов и много ранее поклонялись кочевники Внутренней Азии. В рукописном образнике под названием «Книга о молитве и жертвоприношении звездам и богам» упоминается гений Хаджир Чингис Тэнгри, один из духов-сыновей Неба. Хаджир – это большая и сильная птица из рода коршунов. А в надписи на Кондуйском памятнике в Забайкалье, поставленном Чингис-ханом после победы над своими врагами, сказано, что Чингис-хан уничтожил *элиэ* – так называлась зловещая птица, под видом которой, по монгольским поверьям, являлись злые духи. По мысли Д. Банзарова, эта надпись представляет Чингис-хана птицей хаджир, символом доброго гения Чингиса, а врагов – в виде злых духов [1891: 13]. По материалам Г. Н. Потанина [1916], в Центральной Азии задолго до появления Чингис-хана, главы монгольского государства, был распространен миф о сыне Неба под именем Чингис-хан. Наличие преданий о Чингис-хане, бытовавших в составе древнего культа Неба, свидетельствует о древнем происхождении символики, связываемой у монголов с Чингис-ханом. Шаман Тэб-Тэнгри, имя которого тоже было глубоко символическим, помог Темучжину осознать его *дзаяга* – судьбу, дарованную Небом. В представлении обитателей Внутренней Азии Небу вообще свойственна свобода воли – нарушать закон, по которому люди рождаются вообще, посылая иногда на землю избранного, который получает свое бытие сверхестественным образом. Д. Банзаров обратил при этом внимание на сходство этих представлений у монголов и китайцев, также веривших, что Небо посылает в китайское государство великих мужей «для того, чтобы они сделались законодателями и образцами китайских добродетелей» [1891: 9]. Действительно, согласно классической китайской схеме легитимации императорской власти, которая присутствовала в историческом мышлении одного из наиболее интересных мыслителей «первой волны» неоконфуцианства, историка и литератора Оуян Си (1007–1070), Небо «назначает наиболее достойного среди людей правителем, и он называется Сыном Неба, являясь зримым символом Неба и управляя людьми согласно воле Неба» [Рыбаков 1993: 317]. Но набор «китайских добродетелей», которые делали претендента на «усыновление» Небом обладателем *дэ* достаточной мощи для получения «Небесного Мандата», был конфуцианским (см.: [Там же: 318]) и, следовательно

но, отличался от совокупности качеств кочевого гегемона. Кроме того, в случае кочевых «сыновей Неба» (монг. *тэнгэрийн ху*), они – Модэ, Абаоцзи, Туфа Нутань, Чингис-хан и другие великие правители суперэтнических кочевых государств – не были «усыновлены», как китайские претенденты на высшую власть, которые, согласно Оуян Сю, доказывали Небу свою пригодность для этой функции. В соответствии с историческим мышлением кочевых народов Внутренней Азии их великие лидеры, будучи «сынами Неба», имели небесную (божественную) природу. Более того, согласно представлениям степных мудрецов, эти великие личности являлись реинкарнациями одного типа высшей личности.

Подобные же представления имелись не только у монголов и тибетцев, но и у предшественников монголов на исторической арене Внутренней Азии – у орхонских тюрок VII–VIII вв., киданей предмонгольской эпохи и др. Традиционная азиатская идея воли Неба и небесного происхождения великих людей стала прочным стереотипом древнемонгольского сознания. На то, что значение личности и образа исторического Чингис-хана следует объяснить в контексте монгольских представлений о его тэнгрианской миссии, уже указывали востоковеды. В частности, Ц. Жамцарано, бурят-монгольский исследователь, писал об этом, исходя из данных письменных монгольских памятников и старинных преданий. Отчасти к такому пониманию был близок российский монголовед Б. Я. Владимирцов в своей книге «Чингис-хан» [1922], хотя и не зашел в понимании духовной символики Чингис-хана по сравнению с Жамцарано «так далеко», выражаясь словами В. В. Бартольда. Тем не менее, по мнению последнего, Владимирцов и тем более Жамцарано отводят «слишком значительное место» в характеристике личности и в объяснении действий Чингис-хана «религиозному миросозерцанию» [Бартольд 1963г: 450].

На самом деле путь Чингис-хана был последовательно связан с его мировоззрением, с философией Вечного Синего Неба и древними верованиями, восходящими к мировой эзотерической традиции. В отличие от европейцев и большинства современных людей, жители Внутренней Азии никогда не утрачивали сформировавшееся в глубокой древности космическое сознание, поэтому Небо для них никогда не было ни просто абстракцией, ни просто небесным сводом. Подобно тому, как пространство никогда не воспринималось ими лишь как пустоеместилище, а обязательно – как живое, одухотворенное, подобно тому, как огонь, вода, земля, ветер были для них не просто природными стихиями, а жизненными силами, Небо было источником Жизни. Небо, звезды, боги – это были явления однопорядковые, и они активно влияли на жизнь монголов. Сама концепция верховной власти у народов Внутренней Азии вытекала из культа Неба. Примечательно, что в Орхонских

текстах (VII–VIII вв.) говорится о тукэском Бильге-кагане, а в «Тайной истории монголов» (XIII м.) о Борте-чино в выражениях, идентичных не только в смысловом, но и в лексико-семантическом отношении – как о рожденных «с судьбой от Неба». На это уже обратил внимание монгольский историк Ш. Бира [1978: 30].

Не только концепция верховной власти, но и практическое распространение власти Чингис-хана на всю Евразию имело своей идеологической основой культ Неба. По замечанию русского ориенталиста В. В. Григорьева, одного из немногих, кто признает совместимость цивилизации с кочевым образом жизни, чингизиды были убеждены, что «Небо определило им быть властителями целого мира» [1876: 182]. По словам западноевропейского путешественника П. Карпини, на печати Гуюк-хана было начертано: «Бог в небесах, а Гуюк-хан на земле. Силою божиею печать повелителя всех стран» [1957]. Ярлык, присланный Чингис-ханом Байджун-нояну, называли, по словам Асцелина, «небесными писаниями». В Китае так называли повеления императора. «Эта грамота или ярлык может служить одним из лучших образчиков, какого мнения был о себе Чингис-хан» [Григорьев 1876: 182].

Статус монгольского «сына Неба» был оформлен целой системой установлений и специальным этикетом. Посол китайского государства Южная Сун, побывавший у монгольского Мухали-нойона, писал, что по приказанию Чингис-хана тому принято оказывать в отсутствие хана такие же почести, как самому Чингис-хану [Мункуев 1961: 83]. Однако, все эти установления в отношении «сына Неба» не были лишь формальностью, церемониалом, этикетом. Для Чингис-хана путь «сына Неба» был сопряжен с огромной ответственностью и большой внутренней работой. Из источников известно о болезненно повышенной нервности, впечатлительности, религиозной экзальтированности Темучжина-отрока. Он не мог сдерживать слез, когда ранили Чарха-эбугена и Угэдэя, а у праха отца, Есугей-багатура, хонхотанскому старцу Чарха пришлось уговаривать его успокоиться, напоминая о миссии устройства государства. Психика Темучжина, судя по всему, была чутко настроена к высшим вибрациям, к голосу Неба. Именно поэтому его мысль с юности была скоцентрирована на осознании своей судьбы. А над ним тяготело семейное предание, будто он родился с кровавым сгустком в руке, что могло быть зловещим предзнаменованием. Понимая, что, во всяком случае, он отмечен свыше, и ему предначертана необычная судьба, Темучжин всю свою энергию направил на то, чтобы судьба его сложилась наиболее благоприятным образом. При этом он принял предначертанную волей Неба миссию свою на земле со всей ответственностью, стремясь максимально нейтрализовать темные силы своей судьбы. Чингис-хан привлек на помощь силу традиционной азиатской духовности и со-

вершил поистине подвиг внутреннего самосовершенствования. Темужин хорошо осознал, что самую большую опасность для любого человека представляют темные, инстинктивные стороны его натуры. На Востоке для обуздания той «жуткой жизненности», которая вообще, по словам Юнга, гнездится в глубинах человеческой души [Юнг 1988: 138], была призвана вся традиционная культура. Поэтому то, что Чингис-хан дал своему государству символическое название «монгол», означавшее «получивший древнее», представляло собой традиционализм, направленный на создание *защитной стены символов*, говоря словами Юнга. Древняя живая традиция получила у Чингис-хана глубокую духовную проработку, благодаря чему появилось учение Чингис-хана, положенное им в основу «Великой Ясы», которая, по словам В. В. Григорьева, сделалась для монголов «Ведами, Евангелием, Кораном» [1876: 193]. В этом отношении работа монгола Чингис-хана по осмыслению древнемонгольской традиции сравнима с тем, что сделал Конфуций в древнем Китае по «сознательному культивированию традиции» посредством мифа о единстве в прошлом, хорошо понимая действие механизма объединения китайской цивилизации на основе культурного единства в прошлом. Подобным образом Чингис-хан, будучи великим степным реформатором, сознательно культивировал отрешенную суперэтническую кочевую традицию. Как и Конфуций, монгольский хан возрождал древнюю традицию, чтобы обеспечить единство своего мира и навести в нем порядок, соответствующий понятию человека и человеческого достоинства. Он провозгласил духовную декларацию монголов перед лицом всемирной истории. И его духовная роль для монголов сравнима с ролью Конфуция для Китая, Вл. Соловьева для России, Р. Эмерсона⁶⁵ для США.

С великими азиатскими философами Чингис-хан сравним не только в аспекте философии социальной. Сходство имеется более глубокое, связанное с существованием общей азиатской духовности, отличающейся от западной духовности. В кочевой Внутренней Азии, как и вообще на Востоке, человеческая активность направлялась не столько на внешнюю природу, сколько на внутреннюю, и через нее – на освоение надчеловеческой, сверхфизической реальности, в той или иной форме обнаруживающей себя в жизни людей. Монгольское тэнгриаство, будучи связано с азиатским эзотеризмом (комплексом тайных учений), предполагало существование особой системы восхождения духа через самопознание и самосовершенствование – так же, как это происходило в Индии, Тибете, Китае. Но в отличие от китайской и индийской культур самосовершенствования, автохтонная монгольская система духовного развития почти не исследована, за некоторыми исключениями⁶⁶, особенно со стороны ее эзотерических аспектов. Монгольские методы

наставления на путь истины в основном совпадают с теми, что практиковались на «пути богов» и «пути предков» другими азиатскими народами. Основные понятия духовного развития человека в монгольской традиции наполнены универсальным экологическим смыслом. Взять, к примеру, понятие «чистоты». Соблюдение чистоты у кочевников распространялось в равной степени на отношение человека к природе (текущей воде, заповедным рощам и др.), к огню очага, отношениям внутри семьи, рода. Понятие чистоты имело у степняков не только физический и нравственно-психологический смысл, но и глубокий трансцендентальный и мистический оттенок. Очистительное значение огня у монголов – это, очевидно, явление, восходящее к семантике древних формул очищения – тех же, что нашли отражение в «Упанишадах» [Упанишады 1967: 211]. Судя по содержащимся в «Маханараяна упанишаде» формулам очищения, в системе они представляли способы защиты жизни. Так, среди мантр очищения встречаются также отвращающие от всяких бед, всякого неуспеха и зла. Шаманские предки монголов, как известно, также пользовались призываниями и заклинаниями, обращениями к божеству огня, его очистительно-охранительной силе и способности приносить богатство, удачу, счастье. Очистительную силу огня знали монголы эпохи Чингис-хана, судя по данным путешественников, побывавших в монгольской столице, и монголы, жившие значительно позднее. Да и у современных монгольских народов сохранились эти представления о чистоте и скверне, об очищающей мистической силе огня.

Монгольская духовность содержит многие идеи, присущие ведической традиции. Это проявляется не только в мировоззрении, но и в плоскости практической – в особой значимости жертвоприношения предкам, в почитании богов – хранителей мира, покровителей сторон света, а также в духовной практике – методах изменения состояний сознания, технике развития паранормальных качеств. В центральноазиатском мире была распространена та же система «упражнений духа», что и в других регионах Востока – тренинг по овладению концентрацией, навыками созерцания, совершенством сосредоточения (*шаматха*) и достижению абсолютного освобождения и состояния «истинного человека». Иначе говоря, это была та же йога, направленная на развитие умения зажечь внутренний огонь, используя эзотерические знания об энергетике человека и огненной природе духа. Монголы, как известно, хорошо умели пользоваться мистической силой огня. Бурятские шаманы до сих пор демонстрируют это древнее искусство.

Система самосовершенствования, которую практиковал Чингис-хан, была близка к классической йоге, судя по некоторым дошедшим его изречениям, «*Чингисийн билиг*» [Чингисийн билиг 2022]. Так, например,

дошло изречение: «Каким образом человек знает себя, пусть узнает и других». «Еще он сказал: Каждый, кто может очистить от [зла] свое внутреннее, может очистить от воров [целое] владение» [Рашид-ад-дин 1952б: 260]. Судя по тому, что поучения монгольского хана были предметом преподавания в Великом Монгольском Государстве и империи Юань, – по ним устраивались различные конкурсы и экзамены, – это была целая система высшей мудрости. Она была родственной учению йогов и азиатским традициям преодоления *самости*, своевольного человеческого *эго*, являющегося главным препятствием на пути познания человеком истинной природы и высшей реальности.

Судя по всему, Темучжин потому и сумел стать Чингис-ханом, что вполне овладел этой наукой и познал меру своих желаний, границы своих страстей. Благодаря постоянной духовной работе Чингис-хан неузнаваемо преобразил свой характер. От природы он был очень вспыльчив, необуздан, способен на сильные страсти. Но все, кто сообщает о Чингис-хане, отмечают его неизменную сдержанность и самообладание, чувство меры во всем. Эти качества Темучжин проявил уже на знаменитом пиру в Ононской дубраве, устроенном после победы над буирнорскими татарами. Устроителями были Темучжин с матерью и братьями, а также Сэчэ-беки и Тайчу – вожди *кият-юркинов*, родственных *кият-борджигинам*. Там случилась неприятность из-за вздорной женщины, старшей матери Сэчэ-беки, которой показалось, что младшей матери Сэчэ-беки оказали предпочтение, поставив перед ней отдельную чашку кумыса, в то время как ей – общую с другими. Она ударила стольника семьи Борджигинов. Оскорбленный стольник зарыдал в голос и сказал: «Меня так ударили из-за того, что нет в живых Нэкун-тайши и Есугей-бахадура», имея в виду, что некому заступиться. Темучжин и его мать стерпели это происшествие и не сказали ни слова. Но на этом же пиру нукер человека по имени Бури (из тайчиутов), бывшего заодно с Сэчэ-беки, украл недоуздок, из-за этого произошла перебранка между Бури и Бэлгутаи-нойоном, братом Темучжина. «Дело дошло до того, что Бури ударил мечом Бэлгутая по плечу так, что рассек мясо его плеча. По этому поводу сбежались нукеры Чингис-хана» [Там же: 92]. Но и тут будущий великий хан не потерял самообладания, удержав своих нукеров в пределах обычной драки, не дав довести до междоусобной войны и кровопролития между родичами. Когда после окончательной победы над татарами Буир-Нора он предложил примирение отделившимся после того случая юркинам, те отказались и к тому же убили 10 его людей, с 50 сорвали одежды и угнали коней, объединившись с врагами борджигинов. «Поневоле мне придется принять меры против этого!» – были слова Темучжина на этот раз. Исследователи уже отмечали необыкновенное самообладание и полное отсутствие у Чингис-хана односторон-

него увлечения чем бы то ни было, а также умение преодолевать гнев. Как известно из духовных знаний, человек, научившийся гасить в себе гнев, раздражительность и другие отрицательные эмоции, получает контроль над своей энергией и способность к ее концентрации. «Ни в одном из его поступков, о которых мы имеем сколько-нибудь достоверные сведения, – писал В. В. Бартольд, – нет признака бесполезной жестокости или самодурства, как в тех мучениях, которым по приказанию Джелал ад-дина подвергали пленных монголов» [1963б: 527]. Калмыцкий ученый Э. Хара-Даван отмечал огромную силу воли, благодаря которой Чингис-хан умел сдерживать «практические инстинкты», «чтобы добиваться высших результатов» [1929: 128]. Посол Южной Сун, современник Чингис-хана, писал о нем как о человеке мужественном, решительном, выдержанном, снисходительном, который «почитает Небо и Землю, ценит доверие и справедливость» [Мэн-да Бэй-лу: 49]. В этом знании предела страстей мудрость монгольского хана напоминает китайский принцип Дао (знание предела, путь не-деяния), широко известный в восточной философии и практикуемый как важнейшее средство введения человека в радикально иной, чем обычный, режим сознания. Видимо, далеко не случайно Чингис-хан переписывался и встречался с известным даосским философом Чан Чунем⁶⁷.

Возможно, благодаря своеобразной онтологии монголу было легче преодолеть преграды, создаваемые эго на пути к познанию высшей реальности, тем более что прогрессу способствовал сам кочевой образ жизни, основанный на созерцании как преобладающем познавательном занятии. Источники упоминают о существовании в древнемонгольских странах выдающихся магов и шаманов. Чингис-хан на пути совершенствования внутреннего сумел добиться выдающихся духовных успехов, превзойдя своей внутренней силой верховного шамана Тэб-Тенгри.

Видеть в «Изречениях» и «Ясе» Чингис-хана лишь идеал кочевника-хищника», как В. А. Рязановский, исследователь обычного права монгольских племен [1921] и монгольского права [1931], значит воспринимать монгольский мир XIII в. предвзято и односторонне, без попытки понять самобытность монгольской цивилизации. Военный историк, изучивший в прошлом веке историю завоеваний Чингис-хана и Тамерлана, М. И. Иванин⁶⁸ в своем исследовании писал, что управление чингизидов было полезным для их подданных и чингизиды по образованию были выше своего века» [1875: 5]. А что касается «причины исполинских успехов» монголов, то, на его взгляд, распространенное мнение, «будто они были обязаны своими успехами только многочисленности и дикой храбрости своих войск, ни на чем не было основано» и является «предубеждением» [Там же: 237]. Нет также оснований объяснять успех монголов ролью советников из «культурных народов», тем более что из представителей «культурных народов», за немногими исключениями,

только мусульмане и уйгуры играли роль в управлении вне пределов своей родины и имели влияние на ханов. Кроме того, уйгуры принадлежали к тому же культурному миру, что и монголы, а их предки некогда жили по Селенге. Успех монголов и многовековое обаяние потомков Чингис-хана в мусульманском мире, которое «не могло исчезнуть и после перемены веры», как писал об этом В. В. Бартольд, объясняются умелым использованием и развитием монголами опыта суперэтнической цивилизации, накопленного со времен хуннов. В соответствии с древней традицией монгольская политическая доктрина базировалась на Еке Торе (Их Ёсыг).

Для Чингис-хана миссия упорядочения и устройства государства, прежде всего, связывалась с конкретной территорией – Баргуджин-токум и Ононской землей, т. е. родиной «коренных монголов». Задача заключалась в том, чтобы устроить свой улус как Дом. В ходе устройства Дома ко всем подданным предъявлялись известные нравственные требования. Как писали евразийцы, Гумилев, Хара-Даван и другие, Чингис-хан людей и народы делил на две категории: на служащих делу цивилизации и хищников. В оседлых народах его как раз отталкивала алчная приверженность материальному богатству, оскорбительное обращение с людьми, низшими по социальному статусу, и пресмыкание перед вышшими. Кочевники были религиознее оседлых народов. В силу динамичного образа жизни они не накапливали недвижимого имущества, а потому и не впадали из-за страха потери собственности в соблазн измены государю и совести. Конечно, в чем-то эти рассуждения евразийцев небесспорны, но ведь действительно образ жизни степняков предъявляет к ним особые нравственные требования, которые были обусловлены экологически, самой природой и жизнью. Южносунский посол, побывавший с дипломатической миссией у монголов, писал, что у них «характер простой, и [в нем] есть дух глубокой древности», что они естественны, чужды какому-нибудь коварству, что распространен дух молодости, силы и здоровья, что «в их обычае нет взаимных драк и ссор» [Мэн-да Бэй-лу 1975: 75]. Причем физическое и нравственное здоровье монголов XIII в. китайский дипломат связывал с тем, что их жизнь органично вписана в естественные ритмы: «в первый день луны они непременно поклоняются Небу, то же самое делают в [праздник] начала лета ... » [Там же]. Примерно так же описывали нравственный уклад монгольской жизни западноевропейские путешественники П. Карпини и Г. Рубрук. П. Карпини, прожив в Каракоруме 4 месяца, писал в отчете о своей миссии папе Иннокентию IV: «[Эти люди] более повинуются своим владыкам, чем какие бы то ни было люди, живущие в сем мире или духовные, или светские, более всех уважают их и нелегко лгут перед ними. Словопрения между ними бывают редко или никогда. Там не обре-

тается также разбойников и воров важных предметов; отсюда их ставки и повозки, где они хранят своё сокровище, не замыкаются засовами или замками. Если теряется какой-нибудь скот, то всякий, кто найдет его, или просто отпускает его, или ведет к тем людям, которые для того представлены ... Один достаточно читит другого ...» [Карпини, Рубрук 1952: 35]. Путешественник отметил также, что монголы охотно делятся пищей между собой и не делают из пищи проблему: будучи один-два дня голодными, «поют и играют, как будто хорошо поели». Ясно, что в этом выражалась не просто физическая выносливость, а монгольская духовность, особая культура жизнелюбия. Европейец обратил внимание и на отсутствие у монголов взаимной зависти, на взаимопомощь и целомудренность женщин. Кстати, даже враждебно настроенный к монголам мусульманский историк Джузджани⁶⁹ сообщал, что воровство и ложь были в монгольской армии совершенно немыслимы [Бартольд 1963б: 528].

Однако было бы наивно думать, что это были природно простые нравы. За кажущейся простотой стояла древняя идеология, возрожденная и законодательно оформленная Чингис-ханом. Он в соответствии с принципом «совершенствуй внутреннее» использовал механизм государственного права, чтобы нейтрализовать отрицательные стороны монгольского характера. О некоторых из этих черт дошли сообщения тех же путешественников. П. Карпини писал: «Они весьма горды по сравнению с другими людьми и всех презируют ... По сравнению с другими людьми они вспыльчивы и раздражительного нрава ...» [Карпини, Рубрук 1952: 35].

Чингис-хан опирался на традиционный идеал общественных отношений, веками регулировавший жизнь Внутренней Азии. При этом он учитывал не только собственное знание и понимание древних законов, но и знания целого коллектива специалистов. По сообщению летописи «Чиндаманийн-эрикэ», он поручил «составить законы (йосон), из которых бы исходило спокойствие и благополучие для всех его подданных, а особенно книгу законов (хули-йосону бичикъ) для охранения правления его. Когда, по составлении, законы эти были рассмотрены Чингис-ханом, то **он нашел их соответствующими своим мыслям** ... (выдел. мною. – И. У.). Кроме того, Чингис-хан сказал: хорошо бы составить для великого народа законы именно по образцу Китайцев и держаться их» [Голстунский 1880: 11]. О чем говорит приведенный отрывок? Прежде всего, о том, что Чингис-хан имел представление о законах «по образцу китайцев» (видимо, практиковавшихся в чжурчжэньской империи Цзинь) и других законодательных кодексах, а также о том, что концепция монгольского правового кодекса принадлежала ему самому: он

был идейным руководителем коллектива специалистов. Содержательная, принципиальная часть законодательства имела базой Еке Торе – законы чистоты очага, целомудрия, гостеприимства, уважения к старшим, охраны заповедных мест и др. Без учета традиционных норм гостеприимства, особого отношения к послам и других особенностей монгольской культуры европейцам не понять действий монголов XIII в.

Вот что сообщает китайский дипломат о монгольском отношении к послам. «Не спрашивая, высок или низок чин [посла], его встречают в домах с церемониями для равных, он проходит через [парадную] дверь с трезубцами и садится в окружных или областных управах. Правители лично преклоняют колени [перед послом], для встречи [его] выезжают в предместье и устраивают ночлег в резиденциях правителей или управах. Провожают и встречают его за предместьем с барабанами и трубами, знаменами и флагами, певичками и музыкантами» [Карпини, Рубрук 1952: 78]. При таком отношении к послам их убийство квалифицировалось как одно из тяжчайших преступлений и наказывалось чрезвычайно строго, как и всякие предательство и обман того, кто доверился. Истребление населения городов, где были убиты монгольские послы, было логично и справедливо с их точки зрения. Вообще-то Чингис-хан и его монголы умели, как никто из завоевателей, ценить человеческую жизнь: «просто так нельзя убивать человека. Чтобы прервать человеческую жизнь, нужно иметь весомую причину», – сказал он в эпизоде с Джамукэ-андой [Козин 1990: 10]. Если учесть особенности монгольской этики, то мнение о жестокости Чингис-хана окажется не более чем предрассудком, укоренившимся у западных людей из-за непонимания чужой культуры. Русский генерал М. И. Иванин писал, что «там, где дело идет о власти, о преобладании всем, что для человека считается драгоценным, все завоеватели по жестокости почти одинаковы» и приводил в пример Александра Македонского, ученика Аристотеля, который «предал грабежу Фивы, жестокой казни жителей Тира и истреблял целые города за упорное сопротивление; Цезарь в Галлии не уступал в жестокости Александру Македонскому и проч.». «Я полагаю даже, – продолжал он, – что описание жестокостей монголо-татар несколько преувеличено. Монголо-татарам, для собственной пользы, нужны были земледельцы, ремесленники и купцы, которым они не только не делали вреда, но даже покровительствовали, если только они повиновались им. К этому надо присоединить полную веротерпимость» [Иванин 1875: 4]. В связи с этим следует сказать, что в описании путешествия Чан Чуня (Чан Чунь-цзы) к Чингис-хану, когда он вместе со своим учеником Чжень Чан Цзы (он же – Ли Чжи Ван) имел возможность увидеть и описать покоренные монголами земли, говорится о благоденствии населе-

ния этих земель [Чан Чунь 1993]. Эти описания явно противоречат сведениям о разрушительных последствиях войны с монголами, приводимым некоторыми мусульманскими авторами.

Вообще говоря, понятие «жестокость» в Европе и Азии имеет разные значения. Действительно, монголу XIII в. казались бессмысленными и ненужными костры инквизиции и крестовые походы, потому что во Внутренней Азии всегда имела место свобода совести. Западноевропейский монголовед Шаванн писал о Чингис-хане примерно то же самое, что русский генерал Иванин. Вот слова Шаванна: «Войны, которые он вел, не были более несправедливы, чем походы Александра Великого и Цезаря. Если он пролил потоки крови, опустошил и разграбил города, то он не выказал себя ни более жестоким, ни более неумолимым, чем сын Филиппа или победитель галлов» (цит. по: [Оссон: XXVII]). В качестве доказательства варварской жестокости монгольского хана можно было бы рассматривать повторяемый мусульманскими авторами вслед за Рашид-ад-дином рассказ о том, как Чингис-хан расправился со своими смертельными врагами тайчиутами, повелев, «чтобы семьдесят одного человека положили на огонь, и собрание злобных врагов, которые были взяты, всех там сварил» [Рашид-ад-дин 1888: 261]. Так ли было? И. Н. Березин, переводчик текста Рашид-ад-дина, комментируя в примечании эту историю, заметил, что у монгольских и китайских историков этот рассказ отсутствует, а в «Тайной истории монголов» описанное варварство приписывается Джамукэ. Согласно этому источнику, история произошла после крупного сражения Чингис-хана и Джамукэ, когда последний «опрокинул и потеснил Чингис-хана, который укрылся в Цзереновом ущелье при Ононе». Но, не сумев довести дело до победы, Джамукэ, прежде чем вернуться домой, «приказал сварить в семидесяти котлах княжичей из рода Чонос, а Неудайскому Чаахан-Ува огрубил голову и уволок ее, привязав к конскому хвосту» [Козин 1990: 49]. Поскольку Рашид-ад-дин основывался на устном предании и косвенных источниках, мнение его Березин считал «на этот раз не непоколебимым, так как оно не подтверждается ни другими источниками, ни целым складом истории Чингис-хана» [Рашид-ад-дин 1888: прим. 115]. «Было бы очень смело с моей стороны утверждать, что Чингис-хан был неспособен к такому варварству ... Но из двух противников более склонным к безрассудной жестокости является Джамуга, впоследствии времени ограбивший даже тех людей, которые возвели его на царство, между тем как в действиях Чингис-хана мы не видим убедительных указаний к принятию версии Рашид-Эддинова рассказа. Посему и решаюсь снять одно пятно с завоевателя монгольского и оставим за Джамугой отвратительную картину варения живых людей в семидесяти котлах» [Там же: 262]. Этот вывод Березина (спасибо ему!) является психологически обоснованным. Более того, если учесть философию Чингис-хана, то

можно утверждать, что он вообще не был способен на подобное злодейство. Он требовал не только от каждого монгола, но и от самого себя и членов своего рода неукоснительного соблюдения «Великой Ясы». А утонченный и одновременно завистливый поэт Джамукэ был, похоже, способен на ужасные страсти. Вообще эстетство, внешняя гуманитарная образованность, как показывает история и Запада, и Востока, могли нередко сочетаться с нечеловеческой кровожадностью. Вспомним, например, римских цезарей или древнекитайский обычай разрезать казненного врага на куски и поедать. Пережиточно этот обычай сохранялся до XVII–XIX вв. в виде статьи китайского Уложения для монголов, предусматривавшей в качестве наказания разрезание преступника на куски [Бичурин 1828: 321].

Чингис-хан был не просто гениальным полководцем, он был гениальным политиком и гениальным человеком. Во всем руководствовался древними принципами нравственной философии. Этическими мотивами он руководствовался во всей своей деятельности. Власть сама по себе не была для него целью и высшим мотивом. Превыше власти для Чингис-хана были вещи, на которых держится мир: почитание родной земли и предков, соблюдение законов родства и дружбы, поддержание чистоты лесов и вод, а также домашнего очага, человеческих отношений и сознания. Ни тогда, когда он стал «собирать» разбежавшийся после смерти отца его, Есугей-багатура, улус, ни тогда, когда начал «Троянскую войну на Селенге» (Гумилев) из-за похищенной меркитами жены своей Борте, он не помышлял о захвате чужих земель. И даже когда он сознательно ступил на путь Чингис-хана, его планы не выходили за границы традиционной для кочевых лидеров Внутренней Азии программы объединения кочевников. Устроить улус, добиться стабильного мира на своей земле, воспитать свой народ согласно древней Еке Торе, организовать торговлю и общение между народами Запада и Востока – таковы были идеальные планы Чингис-хана, и он направил на их реализацию всю свою энергию. В этом смысле его жизнь представляла собой служение своему народу и государству.

Б. Я. Владимирцов в книге «Чингис-хан» задавался вопросом: «Любил ли когда-нибудь Чингис-хан настоящей любовью какую-нибудь женщину?», – в связи с дошедшими сведениями о «сильном увлечении» Чингис-хана красавицей Кулан – его меркитской женой. В. В. Бартольд расценивал вопрос такого рода как «едва ли не лишний» [1968г: 451] – на том основании, что даже такие великие завоеватели, как Александр Македонский или Наполеон, жившие, в отличие от монгольского хана, в «культурной обстановке», не могли себе позволить такую роскошь, как настоящую любовь. Но вопреки этой европейской логике Чингис-хан был способен на глубокую любовь, великодушное чувство – к Борте, встреченной в детстве, первой и главной жене, которая родила ему че-

тырех старших сыновей, ставших столпами монгольской империи (Джучи, Чагатай, Угэдэй, Тулуй). Борте, захваченной меркитами в плен, довелось испытать унижение наложницы, – так было принято поступать с пленницами. Чингис-хан, освободив жену, не только не упрекнул ее ни разу после освобождения, ни когда-либо впоследствии, но и рожденного после возвращения из плена сына ее – первенца Джучи – признал своим сыном. Борте же всю жизнь была его верной подругой-советчицей и пользовалась всеобщим уважением среди монголов.

Однако Чингис-хан был способен и на безрассудную любовь-страсть, такую, что мог совершенно потерять голову, забыть надолго об отечестве, долге, доме. Это случилось с ним во время одного из походов, когда он, прельстившись красотой дочери солонгосского⁷⁰ хана, женился на ней, как ни отговаривали его товарищи подождать со свадьбой до возвращения домой. И надолго, на целых три года, он задержался вдали от дома. Об этой истории повествует «Сказание об Аргасун-хуурчи», сложенное в XIII в. и дошедшее в инкорпорированном виде в монгольских летописях XVII–XVIII вв. Из этого памятника видно, что Чингис-хан был способен не только на безумную страсть к женщине, но был также глубоко совестливым человеком. В ответ на полную скрытого упрека речь Аргасун-хуурчи, прибывшего из дома, Чингис-хан отвечает:

«В юные годы встреченная мною Борте,
супруга моя, видеть лицо твое тяжело мне.
Когда войду к ней в юрту, тесной станет мне юрта.
Если нет согласия в семье, и она разгневается
и рассердится перед чужими людьми,
то мне-то ведь станет стыдно и больно» [Алтан тобчи 1973: 469].

Чингис-хан переживал остро предстоящую встречу с Борте не только потому, что солонгосская царевна стала его женой во время войны, а у монголов считалось зазорным жениться в условиях военного времени и без должных свадебных обрядов, хотя многоженство было делом обычным. Он мучился еще и потому, что понимал, как оскорбил чувства Борте и фактом новой женитьбы, и несдержанностью нового чувства, не посчитавшегося не только с Борте, но и с монгольскими законами и правилами поведения. Борте же, как известно, проявила мудрость и на всю жизнь сохранила уважение мужа. Однако за исключением случая с солонгосской царевной монгольский хан умел справляться со своими страстями и знал во всем меру, никогда не впадая в крайности и пороки.

Вот фрагмент учения о мере, принадлежащего Чингис-хану:

«Удерживайтесь от многих желаний!
Управляйте хорошо и справедливо!
Если можете, сжав легкие, достать ими до рта,
То превзойдете укрощенного льва ...

Не ведите себя [так], словно вы высоки как гора,
Если случится, что гора слишком высока,
То и поднявшись наверх, человек поведет себя [как человек].
Если будете в мыслях [своих] глубоки и велики, как море,
То, тогда человек наверху, – он ведь не погибает,
Тот человек, что не позволит унижить себя, –
Он и рожден Человеком...
Изучайте разные законы; сравнивая, приравнивайтесь к ним!
Для разных дел нужны опытные, ученые люди!
Тот человек выше множества людей,
Который знает законы государства» [Алтан тобчи 1973: 190].

Человеческое начало в человеке и умение сохранить достоинство в любых обстоятельствах – эти принципы были основополагающими в этико-политической теории Чингис-хана. Его билики – афоризмы, дошедшие в разных источниках, представляли собой особый жанр изречений, распространенный в древней и средневековой Центральной Азии. Они похожи, в частности, на «Изречения матери из Сумпа» – список пословиц и афоризмов, найденный в Дуньхуане и датируемый IX–X вв. Этот тибетский памятник, на который похожи афоризмы Чингис-хана, выражает ту же традицию пословичной мудрости, что и тангутская книга XII в. – «Вновь собранные драгоценные парные изречения». Вероятно, анда Чингис-хана Джамукэ-сэчэн и его жена были поэтами в духе этой традиции максим, легенд и загадок, чтение которых было актом ритмическим, необходимым для поддержания порядка в обществе. В XIII в. появились знаменитые изречения Сакья Пандиты (1182–1251 гг.) в духе древнеиндийских *субхашита* – «изящных выражений». Вообще субхашита были широко распространены в Тибете и других областях Внутренней Азии в эпоху Чингис-хана. Он, безусловно, был знаком с этими произведениями и самим жанром, в котором выражалась восточная философская мудрость. Более того, он сам занимался «упражнениями духа», как назывался во Внутренней Азии этот жанр философствования.

«Яса» Чингис-хана и его «Билики» появились в результате огромной духовной работы и были основаны на глубоком знании азиатских учений и живой пословичной мудрости. Кстати, по форме и поэтическим образам мудрость древних тангутских и тибетских изречений похожа как на пословичную мудрость древних монголов, так и на мудрые афоризмы бурят, калмыков и современных монголов. И в гораздо меньшей степени подобная форма и поэтика присущи пословицам ираноязычных народов Индии, русским пословицам, пословицам славян, европейцев, японцев, вьетнамцев и т. д. [Кычанов 1974]. Эта древняя традиция сохраняется у монгольских народов в виде обыкновенной привычки об-

ращаться к рифмованной и иносказательной речи в типичных жизненных ситуациях. Вот эту-то древнюю традицию азиатской мудрости Чингис-хан считал наряду с законом (Еке Торе) основой благополучия в возведенном им Доме. Рашид-ад-дин пишет: «Еще он сказал: “Можно в любом месте повторить свое слово, в оценке которого согласны три мудреца, в противном случае на него полагаться нельзя. Сравнивай и свое слово, и слово любого со словами мудрых; если оно будет [им] соответствовать, то может быть сказано, в противном случае [его] не надо произносить”» [1952б: 260]. Завещая свои «Изречения» потомкам, Чингис-хан заботился о будущем монгольского государства, не обманываясь насчет памяти потомков: «забудут и нас, и этот великий день!», – говорил он как настоящий провидец.

Из оставленных «Поучений Чингис-хана его младшим братьям и сыновьям» видно, в чем заключалось под конец жизни для великого хана высшее счастье. Вот перевод беседы Чингис-хана с сыновьями, изданный В. Котвичем. «Чингис-хан спросил у своих сыновей: «Какое празднество выше всех празднеств? Какое наслаждение выше всех наслаждений?» На это Чагатай сказал: «Если устроить счастливое празднество и пир по случаю того, что минует старый год и ему на смену приходит новый, – это и будет высшее празднество». – Чингис-хан промолвил: «Это ваше празднество не есть настоящее празднество. Ведь в то время, когда младенец еще не родился и ему не дано имени; когда он еще не вышел из утробы и не видел света, – кому же будет нарекаться имя, чье начало будет праздноваться впервые? Если же впоследствии вы будете праздновать и наслаждаться, вспоминая день, когда вы получили начало от отца и родились от матери, то это будет подлинное празднество». Чагатай сказал: По моему мнению, если подавить врага, разгромить наездника, расторгнуть сговоренных, заставить верблюдицу реветь по верблюжатам и принести с собой добычу – это будет высшее удовольствие». Джучи сказал: «На мой взгляд, высшее удовольствие – разводить многочисленные табуны лошадей, пускать взапуски многочисленные двухлеток, воздвигнуть себе ставку и забавляться пиршествами». Угэдэй сказал: «Я полагаю, что высшее из наслаждений будет в том случае, если обеспечить благоденствие великому государству, созданному трудами нашего отца-хана, положив ноги на почву и руки на землю, предоставить своему собственному народу жить в ставке, держать в порядке дела государственного управления, дать возможность наслаждений старейшинам и начальникам и обеспечить спокойствие подрастающей молодежи». Тулуй сказал: «По моему мнению, высшее блаженство заключается в том, чтобы тренировать своих аргамаков, бродить по глубоким озерам, пуская своих ястребов и устраивая охоту на птиц, ловя серых уток». Чингис-хан сказал: «Джучи и Тулуй, вы оба говорите

речи маленьких людей. Чагатай ходил вместе со мной на врагов и потому говорит такие слова. Однако когда относились с пренебрежением к чужим, то не раз являлись причиной плача своих жен. Когда относились с пренебрежением к рыбе хариусу, то не раз были случаи, что он ранил до боли ладонь руки. Слова же Угэдэя – вполне правильны» [Котвич 1925: 95]. А вот взгляд самого Чингис-хана на высшую радость жизни: «Если дела государственного управления находятся в порядке, если владыка государства – мудр и искусен, если начальствующие братья его обладают совершенствами, если давшие ему жизнь отец и мать невредимы, если у него имеются чиновники, знающие дела государственного управления, если он располагает войском, способным подавить неунижающегося врага, если его жены, дети и потомство будут здравствовать до скончания веков, если ему будет покровительствовать могучий вечный дух вселенной, – то в этом и будет заключаться его несравненное великое блаженство» [Там же: 96]. Счастье и смысл жизни были, таким образом, для Чингис-хана связаны с первичными основами монгольского мира. Требования, обеспечивавшие незыблемость этих основ, были сформулированы им в «Ясе» и обнародованы на курултае⁷¹ в 1206 г. Они были собраны в одну книгу, которую монголы называли «Тунджин», а персидские историки цитируют под именем «Яса-намэ» («Книга запретов»). Свод этих принципов фигурирует в российской литературе также как «Джасак». Исследователь этого памятника И. Коростовец⁷² писал: «Джасак предписывает терпимость в вопросах религии, почтение к храмам, к духовным лицам и к старшим, а также милосердие к нищим; он устанавливает строгий контроль над семейной и домашней жизнью монгола» (цит. по: [Хара-Даван 1929: 58]). Как уже отмечалось выше, «Яса» Чингис-хана служила монголам квинтэссенцией философии, экологии, этики, права. Неизменность принципов «Ясы» в Великом Монгольском Государстве и образовавшихся впоследствии самостоятельных государствах чингизидов объясняет «толерантизм монголов», который отмечается во всех источниках. Вплоть до распада в XVIII в. «Яса» оставалась основой этико-правовой жизни монголов.

Таким образом, Великое Монгольское Государство было создано Чингис-ханом на основе великих экологических и гуманистических традиций кочевой суперэтнической цивилизации Внутренней Азии. Основоположник этого государства владел на уровне великих азиатских философов достижениями восточной мудрости и классической науки духовного самосовершенствования. Более того, есть основания предполагать, что если рассматривать историю монголов с точки зрения эзотерической философии истории, то и монгольский взлет в XIII в., и личность Чингис-хана имеют глубокий метаисторический и эзотерический смысл. Согласно нашей гипотезе, автохтонной суперэтнической культу-

ре кочевников древний эзотеризм, восходящий к универсальной, единой надчеловеческой Традиции [Генон 1993], присущ даже в большей степени, чем другим культурам. Европейцы лишь в конце XX в. стали понимать истинную роль «традиции» в существовании человечества. Говоря о выборе путей будущего развития между парадигмами «развития» или «воспроизводства», многие современные мыслители отдают себе отчет в том, что западноевропейская идея прогресса в применении к историческому процессу дискредитировала себя. Представители современного альтернативного мировоззрения, интегрального традиционализма, основателем которого считается Р. Генон, утверждают, что всемирная история представляет собой неуклонное помрачение первозданных истин, на смену которым пришли соблазнительные, но обманчивые идеи прогресса, всеобщего равенства и обоготворения тленной человеческой природы. Эти ложные идеи привели, в конце концов, к торжеству разрушительных начал, к преклонению перед стадным духом, массовому производству предметов, столь же схожих между собой, как и люди, которые их производят [Стефанов 1993: 95]⁷³. Очень привлекательным оказывается в этом контексте учение Р. Генона о «царе» и «центре мира», о Традиции как совокупности знаний надчеловеческого происхождения, обеспечивающих духовную основу и здоровье любого общества и человека, передаваемых из высших духовных центров людям и сберегаемых посвященными в течение тысячелетий.

Во Внутренней Азии в течение многих столетий лидеры кочевников сознательно ориентировались на «великое наследие прошлого», на «традицию», и традиционализм Чингис-хана можно интерпретировать в контексте современного философского традиционализма: Чингис-хан принадлежал к высшим посвященным, владевшим эзотерическим смыслом тэнгрианской Традиции. Здесь можно указать лишь на некоторые признаки, указывающие на это. В первую очередь необходимо обратить внимание на древнейшую монгольскую *тамгу* – свастику (*хас тамга*). Это древнейший магический символ, будучи сложным крестом, к которому добавляемся нечто динамическое, она обозначает «солнце, источник жизни и плодородия и символ грома и небесного гнева, который нужно заклясть» [Бержье, Повель 1991: 11]. Свастику интерпретируют также как символ чистоты крови и тайных магических знаний. Изредка и случайно она принимает также значение солярного (солнечного) знака [Генон 1993: 102]. Многие интерпретируют свастику как символ движения, но эта интерпретация, не будучи ложной, совершенно недостаточна, по мнению Р. Генона. Ибо «здесь идет речь не просто о движении, но о круговращении вокруг некоего центра или незыблемой оси; именно эта неподвижная точка, повторяем, и является основным элементом, к которому самым непосредственным образом относится рассматривае-

мый символ» [Генон 1993: 102]. Таким образом, наиболее глубокий эзотерический смысл хас тамги – это «центр мира», или «полюс бытия», точка, вокруг которой осуществляется круговращение мира, который, в свою очередь, чаще всего симболизируется колесом. В таком случае смысл термина «чакравартин», буквально означающего «вращающий колесо», связан с понятием о том, кто, пребывая в центре мироздания, управляет движением вещей, являя собой «неподвижный двигатель», по выражению Аристотеля, «неизменное средоточие», по выражению китайцев, «Срединный покой», в соответствии с масонской символикой [Там же]. Иначе говоря, речь идет о «царе мира», «вселенском владыке».

А Чингис-хан, как известно, наделяется в Азин титулом чакравартина, которым в индуистской традиции наделяют Ману⁷⁴ или его представителей. Есть сведения, что существовал перстень Чингис-хана с изображенной на нем свастикой, и что им владел находившийся в Урге Богдо-хан. Ф. Оссендовский⁷⁵ в своей книге «И звери, и люди, и боги», описывающей его путешествие по Центральной Азии в 1920–1921 гг., утверждает, что видел этот перстень. Кроме этого, среди драгоценностей, принадлежавших Богдо-хану, имелась, по словам Оссендовского, тамга – пластина с оттиском печати «Царя Мира» [1925]. Титул «Царя Мира», встречающийся в самых разных традициях, применяется к вселенскому законодателю, понимаемому также как архетип мыслящего существа, «истинного человека».

С учетом этих эзотерических смыслов можно сказать, что Чингис-хан, в азиатском представлении наделенный полномочиями Вечного Синего Неба, символизировал «истинного человека», «вселенского владыку», обладающего распорядительными и регулятивными полномочиями, вносящего Порядок в окружающий хаос. На то, что существует аналогия между понятием чакравартин и имперской идеей, уже обращал внимание тот же Р. Генон, анализируя трактат Данте «О монархии». Власть императора в эзотерической традиции священна, так как ее носитель является посредником между чувственным и сверхчувственным мирами. Восток, в отличие от Запада, лучше сохранил эзотерические знания о сущности верховной власти, наделяя образ правителя смыслом царя и первосвященника одновременно: в азиатских государствах не было, как правило, разделения светской и духовной властей. Возьмем, к примеру, Тибет времен Далай-лам. Далай-ламы были носителями светской и религиозной власти одновременно, и это – типично для Востока. Не случайно на определенном этапе восхождения Чингис-хана стал лишним Тэб-Тэнгри, верховный шаман монголов. Чингис-хан сам стал выполнять функции «Верховного Понтифика» Великого Монгольского Государства. Путь Чингис-хана, таким образом, можно трактовать с

эзотерических позиций как путь восхождения Посвященного, владевшего не только светской мудростью Азии, но и тайными для неподготовленных умов знаниями из единого надчеловеческого центра. Не случайно Шамбалу, земное местоположение высшего духовного центра, резиденцию «Царя Мира» или его представителя локализуют на территории Внутренней Азии, а точнее, в ее северной части, где «люди живут в юртах и занимаются стадами» [Рерих 1991: 90]. Шамбала находится, по распространенным представлениям, в сердце Азии. А сердце Азии, как говорят исторические данные, связано с родиной монголов. Не случайно цикл Гэсэриады, многое из которого относится к Шамбале, хорошо сохранился у бурят-монголов. Возможно, права А. Давид-Ниэль, которая отождествляет Гэсэр-хана с владыкою Шамбалы, называя его «будущий герой Севера» [Давид-Ниэль 1991]. Все эти сведения о Шамбале, относящиеся к ее местонахождению на север Азии, в т. ч. в пустыню Гоби [АУМ 1990: 157], а также буддийские пророчества, что Будда Майтрея придет из Северной Азии, служат подтверждением того, что кочевая Азия владеет духовной традицией, являющейся чрезвычайно древней и независимой от духовных традиций соседних регионов. Насколько древней является эта традиция, проникнутая эзотерической символикой, можно судить по легенде о том, что некогда в Гоби существовала высокоразвитая цивилизация, которая потерпела катастрофу 30–40 тысяч лет назад. Возможно, именно из Гоби эмигрировали герои нордических легенд, — полагают некоторые специалисты по тайноведению [Бержье, Повель 1991: 64]. Не случайно, видимо, Н. К. Рериху легенды о курумчинских кузнецах, услышанные им во время центральноазиатской экспедиции, напоминали «о сказочных Нибелунгах, занесенных далеко на запад» [1991: 30]. Центральноазиатский культ кузнецов не может не вызвать ассоциации с тайными организациями масонов и розенкрейцеров, связанных через обряды посвящения с высшей мудростью Египта, являвшегося в древности центром эзотерических знаний. Культ кузнецов не только внешне похож на культ «свободных каменщиков» — тем, что молот и наковальня имели мистический смысл, как и инструменты каменщиков, а ремесло считалось божественным даром. Сходство обнаруживается более глубокое — в плоскости мистической философии кузнецов и каменщиков, в признании за ними после посвящения особого статуса — сверхчеловека. Сверхнормальные способности бурятских шаманов, имеющих кузнечное посвящение (*дархан боо удхатай*), умение шаманов управлять природными стихиями, использовать магическую силу огня восходят, видимо, к тому же источнику, благодаря которому среди людей иногда встречаются способные регулировать равновесие космических сил. Благодаря тому же источнику тайного знания египетский фараон был обязан своей магической силой вызывать разливы Ни-

ла. Да и западные народы до принятия христианства умели регулировать природные процессы. Хотя эти способности считаются сверхнормальными, на самом деле в умении вызвать дождь на небольшом расстоянии нет никакого чуда, ничего сверхъестественного. Нужно лишь суметь, зная магнетизм *акаши* [Островская, Рудой 1992: 221], сделать «дыру в дождевой туче» [Чаша Востока 1992: 97]. Древние монголы и до них все кочевники хорошо умели пользоваться этими знаниями, вызывая дождь, град, снег во время своих военных маневров.

Учитывая все вышесказанное, можно, наконец, понять, что видимые противоречия в истории монголов и их драматический взлет в XIII в., обернувшийся трагедией многих народов, включая самих монголов, вместе с тем характеризуют великую кочевую цивилизацию, традиции которой имели и имеют для человечества огромное значение. Потенциал кочевой цивилизации Внутренней Азии все еще плохо изучен и нуждается в более масштабном и всестороннем подходе к ее исследованию.

3.4. Этико-правовая культура и традиция монгольского государственного права

У монголов XIII в. имелась не только древняя философская традиция, существовало и самобытное государственное право. «Великая Яса» дошла в виде отрывков в различных источниках [Вернадский 1939]. Сохранились более поздние памятники монгольского права – «Монголо-ойратские законы 1640 г.» (Великое Уложение), а также сборник законов «Халха Джирум» (1709 г.). Среди коллекции берестяных книг, созданных монголами в XVI – первой трети XVII в. и обнаруженных в 1970 г. советско-монгольской экспедицией в развалинах субургаи в Булганском аймаке Монголии, оказались «Восемнадцать степных законов», которые, возможно, послужили источником для вышеназванных памятников. Существовал еще древний «Цааджин Бичиг», общеплеменной устав возникшего в конце XIV в. ойратского союза. Дошедшие восемь фрагментов этого памятника были изданы Палласом. В распоряжении исследователей имеются также монгольские уложения 1789 и 1815 гг., созданные в маньчжуро-китайской империи, а также памятники так называемого обычного права бурят. Это ряд документов: «Цаадза» (закон, указ, запрещение) – рукопись, в 1759 г. написанная бурят-монголами в ответ на запрос пограничного русского комиссара о вероисповедании бурят и описывающая их религиозное право; «Хоринское уложение 1781 г.», которое сами буряты называли монгольским уложением; «Согласительный устав» (Хын-токтогол) – рукопись 1788 г. с описанием 10 статей брачного права; «Уложение 1808 г.»; «Новое положение» (Шине токтогол) о жизни и поведении, составленное духовными и светскими *сайдами* – элитой селенгинцев и хоринцев на объ-

единенном сейме в 1841 г. Кроме письменных памятников имеются этнографические материалы об обычном праве калмыков, бурят. Вопреки утверждениям некоторых российских исследователей монгольского права о том, что «Яса» скоро была забыта, что последующие памятники относятся к обычному, а не государственному праву, обнаруживается содержательная, принципиальная взаимосвязь всех этих вышеуказанных памятников и их идейная преемственность с «Ясой». Известно, что в Великом Монгольском Государстве имелись текущая законодательная деятельность, судопроизводство, заседал Верховный общегосударственный суд во главе с Шиги-Хутуху, которому вместе с правом высшей судебной власти Чингис-хан наказал: «Искореняй воровство, уничтожай обман во всех пределах государства». Одновременно он распорядился не изменять то, что «узаконено мною по представлению Шиги-Хутуху» [Козин 1990: 102]. Когда после смерти Чингис-хана на престол возвели Угэдэя, известного «совершенством разума, способностью и проницательностью», он, закончив необходимые пиршества, дарения и раздачу пищи ради души Чингис-хана, «начал управление с издания закона, оставившего все приказы Чингис-хана неизменными» [Рашид-ад-дин 1960: 20]. Мудрый Угэдэй, постановив незыблемость правовых основ государства, с помощью главы Сената Елюй Чуцая ввел ряд государственных преобразований. По согласовании с Чагатаем был издан указ о государственной продовольственной повинности (один двухгодовалый баран со стада), о налоге в пользу неимущих и бедных (по одной овце с каждой сотни овец), о сменяемых распорядителях кочевий, охраняемых городищах с магазинами, разделе земельно-кочевых и водных угодий с помощью избранных от каждой тысячи нутугчинов-землеустроителей, об устройстве в Гобийском районе колодцев, обложенных кирпичом, о смотрителях почтовых станций. Как и при основателе государства, при первых чингизидах жизнь их подданных регулировалась в соответствии с «Ясой» и сводом законов. По свидетельству мусульманского историка XIII в., сын Чагатая Кара-Хулагу, «был государем крайне умным, знающим и предпочитал могущественную Тору всему [своему] уругу» [Ан-Нисави 1973: 113]. Законником был, как сообщает этот же источник, и Бату-хан, а другой чингизид, Бука-Тимур, во время своего правления «выполнял то, что было правилом царствования и, возвратив еще раз к жизни утраченное уложение Бату, определил на [свое] место, как и было [прежде], дела гражданские и государственные» [Там же: 115].

О том, как обстоятельно и со строгим соблюдением правовых норм проводили монголы следствие и суд, можно судить по рассказу Рашид-ад-дина об истории с заговором против Менгу (Мункэ), всемонгольского хана, со стороны некоторых царевичей из дома Угэдэя, закончившейся казнью 77 человек. «Несколько дней чинили суд по тому делу; допрашивали очень тонко, пока, в конце концов, в словах тех людей не

появилось противоречие и не исчезло всякое сомнение в их непокорности» [Рашид-ад-дин 1960: 136]. По окончания следствия «Менгу-хан хотел по своему прославленному обычаю пожаловать им прощение и помилование, [но] царевичи, нойоны и эмиры сказали, что промедление и отказ воспользоваться таким удобным случаем для устранения противника является далеким от правильного пути». Хан принял решение после нескольких дней размышлений. «Однажды, [когда] он сидел на троне, он приказал эмирам и столпам державы, чтобы каждый [из них] рассказал какой-нибудь билик о преступниках из того, что он видел или слышал» Махмуд Ялавач⁷⁶ рассказал историю об Искандере (Александр Македонском). Искандер, «когда его эмиры и вельможи сошли с пути повиновения и подчинения», и он «ничего не мог [с ними] сделать, послал гонца в Рум к Аристотелю ... Аристотель иносказательно посоветовал казнить эмиров и заменить их сыновьями» [Там же: 137]. Монгольский хан поступил так же, как Александр Великий – по совету древнегреческого философа. «Молва о справедливости и правосудии Мункэ/Менгу-хана распространилась по сторонам и окрестностям» [Там же: 142]. Он получил славу законодателя и тем, что ввел прогрессивный денежный налог, а ассигнации были введены еще при Угэдэе. Мункэ-хан реформировал *кончур*, распорядившись взимать одну голову с каждого рода скота, если более ста голов, и отменить этот налог, если голов менее ста. Он отменил недоимки, издал указ об освобождении всех узников и заключенных во всем государстве. Но при этом оставалось неизменным самое основное в законах. Чингизиды помнили слова Чингис-хана о том, что если потомки «не будут крепко соблюдать Ясак, то дело государства потрясется и прервется. Опять будут охотно искать Чингис-хана и не найдут его» [Он же 1888: 121].

Монгольское право изменялось со временем, но основополагающие нравственные нормы, которые были сформулированы в «Великой Ясе», сохранялись вплоть до XX в. Они регулировали те взаимоотношения и поступки, которые лежали в фундаменте монгольского мира. Соответственно значимости этих требований были в «Ясе» строги и меры наказания: смертная казнь – за прелюбодеяние, содомию, ложь, подсматривание, вмешательства в дела двух спорящих сторон, за осквернение воды и огня, за трехкратное банкротство, лишение жизни животных вопреки монгольским правилам [Хара-Даван 1929: Прил.]. Последняя норма была настолько значима в жизни монголов, что едва ли не прежде других был издан закон, «чтобы никто не резал горла барана и другим употребляемым в пищу животным, а, по их обычаю, рассекал бы [им] грудь и лопатку» [Рашид-ад-дин 1960: 49]. В «Ясе» содержалась статья, запрещающая опускать руку в текущую воду и рекомендующая употреблять посуду. «Яса» строго относилась и к закону человеческого общежития. В частности, запрещалось принимать пищу в присутствии

другого, не пригласив участвовать в трапезе, запрещалось перешагивать через огонь и блюдо трапезничающих, особо оговаривалось право всякого человека садиться вместе с обедающими без их разрешения. В виде специальных статей был узаконен древний принцип веротерпимости: «уважать все вероисповедания», «не предпочитать какую-либо из сект». Дошла информация, что имелись также разделы, регулировавшие право собственности и имущественные отношения, а также другие специализированные разделы. Но, скорее всего, они составляли второй род законов: как сообщает «Чиндаманийн-эрикэ», при Чингис-хане были составлены два рода законов (*йосон*). «Яса» же имела статус общегосударственного кодекса, конституции для монголов. Декларируемые в ней принципы нормирования монгольской жизни сохранялись и в более поздние времена. Так, в «Восемнадцати степных законах», хотя меры наказания в целом мягче, чем в «Ясе», также строго регламентируются семейно-брачные отношения, предусматривается штраф за супружескую неверность и похищение женщины, введены особые меры по охране материнства [Насилов 1984: 173]. Вполне в традиции «Ясы» тяжким преступником, караемым смертной казнью с конфискацией имущества, признается тот, «кто поссорит двух нойонов, оклеветав их». К преступлениям против общества, как и в «Ясе», относятся отказ путешественнику в ночлеге, отказ напоить человека или оседланную лошадь. Среди преступлений против личности особым мерам наказания подлежали оскорбления, нанесенные словом и действием. А клевета считалась вообще тяжким преступлением. В «Монголо-ойратском уставе 1640 г.», известном также под названием «Великое уложение» (монг. «Их цааз»; ойрат. «Йекэ цааджин бичиг») и принятом на большом съезде монгольских и ойратских князей, который состоялся в 1640 г. в Джунгарии⁷⁷, перечисляется примерно тот же круг преступлений против общества и нравов, что и в «Ясе». Это прелюбодеяние, скотоложество, отказ в перемене изнуренной лошади, в ночлеге, в кумысе, совращение малолетних, изнасилование, осквернение очага, оскорбление словом и действием [Рязановский 1931: 43]. Примечательно, что в соответствии с «Ясой» и в «Восемнадцати законах», и в «Уставе 1640 г.» предписываются в правовом порядке нормы гостеприимства. Обращает на себя особое внимание экологическая традиция монгольского права, присутствующая во всех памятниках. А в «Уставе 1640 г.» и в «Халха Джирум» экологические нормы представлены целым рядом статей и явно акцентированы как наиболее значимые.

«Устав 1640 г.» – это свод законов так называемого «союза сорока и четырех» (40 монгольских и 4 ойратских племен), его действие распространялось на всю Халху, Джунгарию, Кукунор и Тибет, а также западную Сибирь, Урал и Поволжье. К этому союзу относились и бурят-монголы. В монголо-ойратском уставе наибольшее число статей посвя-

щено нормам союзных отношений, а также регулированию и охране скотоводства и охоты. Древняя традиция куруков (заповедников) оформилась в виде права о земельной собственности. В «Уставе 1640 г.» говорится: «Кто в заповедном месте князей будет истреблять диких коз, с того взять десяток с верблюдом во главе; кто учинит это по неведению, то в вину не ставить» [Голстунский 1880: 40].

В «Дополнениях» к этим законам, составленным при калмыцком хане Дондук-Даши⁷⁸, говорится: «Потрава запрещенного места и распугивание диких коз штрафуются девятком во главе с верблюдом ... Кто истребит диких коз и (потравит) место по неведению, то в вину не вменяется; однако должно исследоваться судом» [Там же: 71]. В «Халха Джирум» содержались запреты убивать определенные виды животных (здоровая лошадь, серый гусь, змея, лягушка, турпан, ягненок дикой козы, жаворонок и собака), а также убивать животных в «местностях, указанных в Уложении и в районе куреня», а также «рубить живой (растущий) лес в расстоянии ближе двух харацаганов (мера расстояния. – И. У.) от края куреня». За нарушение предусматривались штрафы по «Положению о растущем дереве», «Положению о сухих деревьях» и др. «Во всех случаях нарушения, – говорится в статье 9 кодекса 1709 г., – должны выехать на место происшествия лесные объездчики (элчи) от трех аймаков». В статье 10 говорится: «на север по Селенге и далее по Арутолби, Сангун-даба, Цолхора зверей не убивать. Если кто убьет, то поступит по старому уложению» [Халха Джирум 1965: 63]. В равной степени нормы этого свода законов были направлены на охрану чистоты человеческого отношения к предкам и друг к другу. Предусматривались меры наказания за осквернение могил, преступное поведение в заповедном месте – одинаковые для простолюдинов и лиц ханского достоинства, за отказ в предоставлении ночлега или приюта, за распространение заразных болезней и др. [Там же: 81].

Ту нормативно-правовую культуру, которая была свойственна древним и средневековым монголам, продолжали сохранять и осколки монгольского мира, в частности, халха-монголы и бурят-монголы. На это обращал внимание Н. Я. Бичурин, анализируя «Монгольское Уложение» («Цааджин бичиг») Палаты иностранных дел Маньчжурской империи. В соответствии с этим сводом законов в прошлом веке китайцы управляли монголами. По его мнению, это наиболее позднее, китаизированное монгольское уложение в основе похоже на древнее уложение [Бичурин 1828: 339]. Но в китаизированных вариантах монгольских уложений применялась смертная казнь в разнообразных формах, с применением пыток, что было противно духу монгольского права, как не свойственно ему было длительное тюремное заключение, публичное ношение колодки, ссылка и т. п. Что касается бурят-монголов, то у них

до 1808 г. действовал устав 1640 г. Но это не следует расценивать, как В. А. Рязановский, что «у бурят не было собственного уложения» [1931: 155]. Дело в том, что устав 1640 г. был их собственным уставом, поскольку они приняли его наряду с другими участниками на общемонгольско-ойратском съезде «сорока и четырех». А когда государственно-политические обстоятельства бурят-монголов изменились из-за вхождения в состав России, они стали адаптировать свое монгольское право к этим обстоятельствам. Так появилось «Хоринское Уложение 1781 г.», во многом повторенное в «Уложении 1808 г.» и ставшее действующим правом также и других групп бурят-монголов. Ясно, что если бы бурят-монголы не имели длительного исторического опыта государственно-правового регулирования, вряд ли они смогли бы представить пограничному комиссару целый ряд рукописей, содержащих специализированные разделы права (религиозное, брачное, имущественное и т. д.). Поэтому все те памятники, которые относят к обычному праву бурят, на самом деле, по нашему убеждению, являются памятниками общемонгольской традиции государственного права. Это подтверждается содержательным анализом.

Как было принято в монгольском праве, бурятские кодексы содержат многочисленные статьи по преступлениям против нравственности и общества (оскорбление родителей, сплетни и ложь, клевета, оскорбление словом и действием, пьянство, азартные игры). Очень развитым было право собственности, существовала регламентация целого ряда юридических сделок, в т. ч. кредитных. А уголовные преступления не сложны, это, в основном, личные обиды, кража скота. Наказания отличались мягкостью. Экологическая традиция также присутствовала в бурятских уложениях. У балаганских, идинских, тункинских бурят имелось водное право. В бурятском законодательстве содержались также нормы по землевладению, судоустройству, судопроизводству. Принципы «Ясы» продолжали действовать у бурят еще в XIX – нач. XX в. Так, обычай шаралдайцев, по которому младшим по возрасту или нижестоящим не полагалось говорить или вообще беспокоить старших, пока последние сами не спросят их, коренился не в особой скромности шаралдайцев или чрезмерном уважении к старшим, а в следовании специальному закону, изданному Чингис-ханом и основанному на древнем монгольском обычае. Так утверждают бурятские этнографы [Хараев 1930: 34].

Стоит сделать одно замечание в связи со словами В. А. Рязановского, что «Яса» «жизнь человеческую ценит дешевле скота», в то время как «Русская Правда и Псковская Судная Грамота совсем не знали смертной казни» [1931: 131, 135]. В. А. Рязановский явно без особой симпатии и пристрастно был настроен к монгольскому праву и вообще

к монгольской культуре. А о той же «Русской Правде» российский историк В. О. Ключевский писал, что имущество человека в «Правде» ценится «не дешевле, а даже дороже самого человека, его здоровья, личной безопасности», а безопасность капитала «закон ценил дороже и обеспечивал заботливее личной свободы человека» [1987: 249]. В монгольской же правовой традиции заложено уважение к человеческому достоинству и признается ценность личной свободы. Как правило, в сводах законов отсутствуют телесные наказания, лишение чести, невольничество и ссылка.

Таким образом, и этико-правовая традиция монголов, как и их самобытная философская культура, и вся центральноазиатская традиция, которую представляли в XIII в. монголы Чингис-хана, свидетельствуют о том, что у монголов было что дать миру – не только крепкую государственную организацию, но и подлинно гуманистические ценности – свободы, веротерпимости, уважения к человеку, чистоты, гармонии с природой, священности брака, дружбы, универсальной этики и многое другое. К сожалению, эти позитивные стороны монгольской эпохи во всемирной истории пока все еще слабо изучены. Возможно, сами монголы меньше всех сделали, по крайней мере, до недавнего времени, для осуществления коренного поворота в мировом восприятии Чингис-хана и Великого Монгольского Государства. В этом, конечно, были виноваты не столько монгольские историки, сколько исторические и политические обстоятельства XX в., делавшие до последнего времени невозможными новаторские работы в этой области. Справедливо звучит мысль Ш. Нацагдоржа, что зарубежные историки больше внесли вклада в формирование уважения к Чингис-хану [Нацагдорж 1991: 14]. Но и в Монголии появляются фундаментальные и интересные исследования. Это, например, работы А. Амара «Монголын товч туух» [1989], Ш. Нацагдоржа «Чингис хааны цадиг» [1991]. По полноте источниковедческой базы и содержательности историографического обзора они производят очень хорошее впечатление. Новаторские работы ведутся и учеными Внутренней Монголии. Так, в частности, обращает на себя внимание статья Багана «Чингис-хааны гун ухааны узэл санааны тухай хувийн уулт», изданная университетом Внутренней Монголии в 1988 г. [Багана 1988]. В ней впервые был поставлен вопрос о философии Чингис-хана. К сожалению, автору настоящей работы, который писал эти строки в нач. 1990-х гг. и самостоятельно пришел к философии Чингис-хана, названная работа коллеги из Внутренней Монголии была недоступна. Весьма интересными являются также исследования ученого из Внутренней Монголии Сайшала «Чингис хааны товчоон» («Сказание о Чингис-хане») [1982; 1987]. Здесь предпринимается попытка раскрыть

психологические стороны монгольского завоевания, что само по себе ново. Наше исследование пересекается по постановке ряда проблем с названными. Вместе с тем она не повторяет их. Дело здесь не только в методологии и концепции автора, но и в том, что в нашей работе представлена академически выстроенная философская реконструкция истории кочевой Внутренней Азии, преломленная через бурят-монгольскую «призму», поскольку в фокусе внимания находится Байкальская Азия.

3.5. Монгольское завоевание: факты, этика, психология

Семиречье⁷⁹ и Восточный Туркестан⁸⁰ подчинились монголам добровольно и потому, по мнению В. В. Бартольда, несколько, в противоположность Китаю, Мавераннахру и Западной Азии, не пострадали. «Путешественники, посетившие Семиречье в следующие годы после прибытия монголов, описывают его как страну с цветущей культурой» [Бартольд 1963б: 57]. Об этом же сообщает Рашид-ад-дин, описывая, что монголы освободили население Туркестана от бесчинств найманского Кучлука, коварно отнявшего у кара-китайского гурхана, которым был по-отечески обласкан, владения и царский сан [1952а: 182]. Ежегодно Кучлук отправлял войска в мусульманские районы Кашгара, Хотана сжигать зерновой хлеб. Захватив Хотан, он принудил население выбирать между христианством и язычеством. А когда устроил диспут и был посрамлен ученым имамом Ала-ад-дином, распял того на дверях его медресе. Монгольский полководец Джэбэ, вступив в пределы владений Кучлука, объявил свободу совести в соответствии с «Ясой». Этого было достаточно, чтобы мусульмане восстали против Кучлука. В Кашгарии они перебили размещенных по их домам воинов Кучлука и встретили монголов как избавителей [Бартольд 1963б: 56]. Уйгуры добровольно присоединились к программе Чингис-хана по объединению Центральной Азии. Мусульмане первоначально весьма удачно контактировали с монголами. «В то время на мусульман смотрели взором, полным уважения и почтения, и для вящего почета и уважения к ним их принимали в чистых белых войлочных палатках» [Рашид-ад-дин 1952б: 188]. Хотя хорезмшах Мухаммед был союзником Кучлука, Чингис-хан не имел намерений вступать в войну с ним, следуя политике покровительства мусульманским купцам. Он «разместил на дорогах стражников с тем, чтобы они пропускали в безопасности купцов, а все, что сочтут подходящим из их тканей и материй, присылали вместе с их хозяевами к Чингис-хану». Так поступил монгольский хан и с тремя купцами из Бухары. Затем он отправил их обратно, присоединив своих послов к хорезмшаху с письмом, в котором говорилось: «... [теперь], когда пределы, близкие к нам, очищены от врагов и полностью завоеваны и покорены и с обеих сторон определены соседские права, – разум и благо-

родство требуют, чтобы с обеих сторон был бы проторен путь согласованности и мы взяли бы на себя обязательства помощи и поддержки друг друга в бедственных событиях и содержали бы в безопасности дороги от гибельных происшествий, дабы купцы, от многократных посещений которых зависит благосостояние мира, передвигались бы со спокойной душой ...» [Рашид-ад-дин 1952б: 188]. Зная отсутствие коварства в монгольском характере и величие духа Чингис-хана, неоднократно отмечавшееся историками, нельзя сомневаться в искренности послания Чингис-хана Мухаммеду, тем более что охрана торговых путей, связывавших Запад с Востоком, традиционно являлась целью большой центральноазиатской политики. И если бы хорезмшах поддержал инициативу монгольского хана, монгольское завоевание могло не состояться, по крайней мере, в таких масштабах. В провокации гибельного хода событий мусульманские историки обвиняют исключительно хорезмшаха, образ которого рисуют в неприглядных красках. Рашид-ад-дин писал о самонадеянности и трусости, Ибн ал-Асир, арабский историк XIII в. — о коварстве и вероломстве как характерных чертах Мухаммеда. Во время войны «хитаев» и «татар» (кара-киданей и найманов) Мухаммед обещал каждой из враждовавших сторон: «Я с тобою и помощник тебе против твоего соперника». И расположился поблизости от них, выжидая, кто выиграет битву. Когда же «хитай потерпели великое поражение», «хорезмшах напал [на них] и принялся убивать, бросать в плен и грабить и никому из них не оставлял возможности спастись ...» При этом перед Кучлуком Найманским Мухаммед выставил себя его верным союзником, хотя, если бы тот проиграл кара-киданям, хорезмшах стал бы так же убивать и грабить «татар» (найманов). Когда же Кучлук потребовал от Мухаммеда как союзника раздела страны кара-киданей, султан заявил: «...будь доволен и помалкивай, иначе я отправлюсь к тебе и поступлю с тобой похуже, чем поступил с хитаями». Кучлук выступил против него, но Мухаммед, уклоняясь от прямого военного столкновения, «устремлялся на его народ и обозы и грабил их». Так что «Кушлу-хан послал сказать ему: “Так не делают цари, так делают разбойники. Если ты султан, как говоришь, нам следует встретиться: или ты разобьешь меня и завладеешь страной, которая в моих руках, или я сделаю это с тобой”. Но султан, не ответив на вызов, выселил жителей Шаша, Ферганы, Исфид-жаба, Касана и других [городов], прекраснее которых в этом мире не было» [Ибн ал-Асир 1973: 76]. И затем он все эти города разрушил из страха, что найманы завладеют ими. Возможно, эти разрушения в Средней Азии были приписаны впоследствии «татарам», т. е. Чингис-хану. Судя по фактическим данным, у Мухаммеда были далеко идущие захватнические цели. Он собирал разведанные о Монголии и даже помышлял о завоевании Китая [Бартольд 1963б: 461].

Султан провоцировал войну с монголами задолго до эпизода с послами Чингис-хана, еще во время своего столкновения с войсками Джучи, возвращавшимися из похода по поимке Кучлука Найманского. Этот факт описан ан-Нисави (ан-Насави)⁸¹, очевидцем монгольского завоевания и человеком, преданным сыну Мухаммеда, Джелал-ад-дину. Обнаружив поблизости от себя Мухаммеда, тоже находившегося в походе по розыску следов Кучлука, «Души-хан (Джучи. – И. У.) послал к султану того, кто ему сказал так: “Он целует землю и передает, что перешел в эту страну не так, как обычно переходят границу, но ради службы султану и уничтожения того, кого ложные надежды и вздорные посланцы бросили к окраинам его [султана] царства, и он [Души-хан] избавил султана от заботы выступать против него и беспокойства брать на себя обузу из-за него, сразился с ним и его сторонниками из врагов султана и угнал их скот. И вот все это перед султаном, пусть распоряжается этим как хочет ... Между прочим он упомянул, что его отец заповедал ему шествовать путем обходительности, если встретит, направляясь в эту сторону какое-нибудь войско из войск султана, и предостерегал его, чтоб от него не началось то, что поднимает завесу почтения и изгоняет устав величия ...” Султан ответил ему так: “Если Чингис-хан приказал тебе не воевать со мною, то Аллах всевышний приказал мне воевать с тобой и обещал мне благо за войну с тобой ...” И он возвестил битву ...», – так пишет ан-Нисави. Бой состоялся и «нельзя было понять, кто здесь победитель, а кто побежденный, кто грабитель, а кто – ограбленный» [Ан-Нисави 1973: 83, 84]. И хотя хорезмшах вынес из этой битвы страх и представление о невиданном мужестве монголов, его завоевательные аппетиты не исчезли. Просто он временно перенес внимание на владения Сельджукидов, на завоевание Ирака. При этом он «очистил» Мавераннахр такими жестокими способами, о которых историк говорит как о «бесславном несчастии».

И вот когда «султан бросил жезл постоянства в Мавераннахре после возвращения из Ирака, к нему прибыли послы Чингис-хана, а именно: Махмуд-ал-Хорезми, Али-Ходжа ал-Бухари и Йусуф Канка ал-Оттари». Вот что содержалось в послании Чингис-хана, как об этом свидетельствует ан-Нисави: «...не скрыто твое великое значение и то, чего достигло твое владычество. Я знаю об обширности твоего царства и о распространении твоей власти на большинство поясов земли. Я считаю мир с тобою обязательным, ты для меня подобен славнейшему из моих сыновей. Также и от тебя не скрыто, что я овладел Китаем и тем, что смежно с ним из страны тюрков, их племена покорились мне. Ты лучше всех людей осведомлен о том, что моя страна – место скопища войск и рудник серебра; в ней достаточно [благ] для того, чтобы не искать другой. Если бы тебе заблагорассудилось открыть купцам дорогу взаимообщения в обе стороны, польза была бы общая и выгоды совокупные» [Там же: 91].

Что делает султан? Ночью он встретился наедине с одним из послов – Махмудом ал-Хорезми, подарил тому драгоценный камень и обещал свою милость. Но в ответ взял обещание, что тот будет лазутчиком султана при Чингис-хане. Причем Махмуд, «вырываясь из клыков смертного часа», «уклонился от искренности» при ответе на вопрос султана о численности войск монголов. «Затем султан дал согласие на то, чего добивался Чингис-хан в деле перемирия. Монгольский хан этому обрадовался, и [обстановка] оставалась мирной до тех пор», пока «лживый и лукавый» наместник Отрара, Йинал-хан, польстившись на имущество прибывших из страны Чингис-хана купцов, не оклеветал их перед султаном. Он сообщил, что «эти люди пришли в Отрар под видом купцов, но они не купцы, а сборщики сведений», и попросил султана разрешить ему «принять меры предосторожности в отношении их», пока султан не вынесет своего решения. «Но когда [султан] из предосторожности сделал ему это послабление, тот превысил свои права и нарушил свои полномочия, схватил их, а после этого их след пропал, и известия о них прекратились. И помянутый присвоил себе их богатства и различную утварь своей хитростью и вероломством. Но последствия его дела были гибельны». Вот что передали послы Чингис-хана в ответ на случившееся Мухаммеду: «Ведь ты дал свою подпись и приложил руку в неприкосновенности купцов, и том, что не причинишь вреда никому из них, но ты изменил и нарушил договор. Измена дурна, а от мусульманского султана – еще хуже. Но если ты ручаешься, что совершенное Йинал-ханом было [сделано] не по твоему тайному приказанию, то выдай мне Йинал-хана, и я отплачу ему за то, что он сделал. Это заставит воздержаться от кровопролития и принесет спокойствие большинству. Иначе будь готов к войне, от которой подешевеют дорогие жизни и изломаются древки копий» [Ан-Нисави 1973: 92]. Уместно заметить, что убитые купцы были не монголы, а мусульмане: Омар Ходжа ал-Отрари, ал-Хаммал ал-Мараги, Фахр ад-дин ад-Данзаки, ал-Бухари и Амин ад-дин ал-Харави. Однако они были представителями монгольского хана и заключенного договора.

Как поступил хорезмшах? «И он воздержался, выказал твердость и не согласился [на предложение]. Страх примешался к твердости и смутил его разум, и он приказал убить тех послов. Горе тому убийству! Оно сделало дозволенной мусульманскую кровь ...», – сокрушается ан-Нисави. Послами были Ибн Кафрадж Богра и два монгола на этот раз. Рашид-ад-дин, давая свою оценку случившемуся, писал о Мухаммеду: «Он не понял того, что с разрешением их убийства ... и [захвата] их имущества станет запретной жизнь [его] собственная и жизнь его подданных» [1952б: 189].

По сведениям «Тайной истории монголов», в Отраре было убито 100 членов торгово-посольской делегации монголов [Дамдинсурэн 1990:

224; Козин 1990: 127]. По другим источникам, погибло 450 человек [Бартольд 1963б]. Понятно, что должно было означать для монголов такое беспрецедентное убийство послов, если не забывать, что убийство послов и всякий обман доверия считались у кочевников самым тяжким преступлением.

Надо отдать должное великодушию и мудрости Чингис-хана. Он сделал все, что от него зависело, чтобы предотвратить войну. Но после расправы с посольством Ибн Кафрадж Богра у Чингис-хана «не оставалось больше сил для стойкости и спокойствия. В этом пламенении гнева он поднялся в одиночестве на вершину холма, набросил на шею пояс, обнажил голову и приник лицом к земле. В течение трех суток он молился и плакал, [обращаясь] к господу, и говорил: “О, великий господь! О, творец тазиков и тюрок! Я не был зачинщиком пробуждения этой смуты, даруй же мне своею помощью силу для мщения!”». Обнаружив «признаки знамения благовестия», Чингис-хан принял решение о подготовке к войне и отправил послов к Мухаммеду с объявлением войны, «дабы тот приготовился к войне» [Рашид-ад-дин 1952б: 189]. Решение о войне было утверждено на курултае в год Зайца (1218–1219 гг.). Иной исход после действий хорезмшаха стал невозможным, и Чингис-хан был вынужден действовать по законам международных отношений, сложившимся в Азии с древности. Очевидно, эти нравственно-психологические аспекты «монгольского завоевания» не очень понятны российским и европейским историкам, но вполне понятны представителям современного монгольского мира.

Успешное продвижение монголов на запад объяснялось не только военным гением Чингис-хана, преимуществами монгольского оружия и организации, но в неменьшей степени ошибками султана Мухаммеда, сеявшего панику и страх перед монгольскими войсками у своих подданных. У ан-Нисави целая глава повествует об этом. Мухаммед имел, оказывается, возможность собрать войск «такое множество, о равном которому по численности и слыхом не слыхали». «К ошибочным распоряжениям султана относится и то, что он, услышав о приближении Чингис-хана, разделил свои войска по городам ... Если бы татары встретились с его полками, прежде чем он разделил их, он непременно схватил бы их в охапку и смел бы начисто с лица земли ...» Но вместо этого султан только и делал, что в страхе и малодушии бежал со словами: «Выпутывайтесь сами». Наиболее отважные его люди погибли, а «хитаи» (кара-кидани) «из племен его дядей по матери» перешли на сторону монголов [Ан-Нисави: 93, 97]. Последнее вполне понятно: ведь это был родственный монголоязычный народ. Что касается матери султана, ханши Туркан-хатун, происходившей их кара-киданьского царского рода баяут, то Чингис-хан, учитывая все эти обстоятельства, передал ей:

«Я знаю, что твой сын противопоставляет непочтительность обязанности к тебе, и вот я устремляюсь на нето по соглашению с его эмирами. Но я не причиню вреда той части страны, которая под твоей рукой. Если хочешь этого, пришли ко мне кого-нибудь получить с меня обязательство [в отношении] тебя, и тебе будет передан Хорезм, Хорасан и то, что граничит с ними по линии Джейхуна». Она ответила на это послание тем, что «поспешно бежала из Хорезма и бросила его беспризорным» [Там же: 95]. При бегстве ханша приказала убить содержавшихся в Хорезме двенадцать царственных пленников, заключенных туда в результате завоевательных кампаний хорезмшаха Мухаммеда. Эта акция осталась «[знаком] вечного позора на лице века», как пишет мусульманский историк.

С большим уважением пишут те же историки о Джелал-ад-дине. Он сражася против монголов с доблестью и смелостью. Впоследствии, когда он все же вернулся из изгнания на родину, чтобы быть хоть как-то полезным ей, и собирался пойти на службу к монголам, его настигла случайная смерть от руки когда-то раненного им монгола, узнавшего его теперь. Ан-Нисави полагал, что сын султана мог бы распорядиться своей судьбой и судьбой своей страны более благоразумно, если бы внял совету сестры своей Хан-Султан, которая, попав в плен, понравилась Джучи-хану и родила ему сыновей, которых хан распорядился воспитывать в соответствии с традициями ее народа. Так вот, она поддерживала связь с братом по тайным каналам. В то время как Джелал-ад-дин осаждал Хелат, она известила его: «... [до хана] дошли известия о твоём мужестве, о твоём ударе (?), о широте твоего взмаха и просторе твоих кочевий. Он решил породниться и помириться с тобою на том, что поделит царство по реке Джейхун: тебе будет то, что до реки, а ему то, что позади нее. Если же ты находишь силы противостоять ему, то отомсти и сразись с ним, победишь – твое положенно [будет таким], как ты хочешь. В противном случае воспользуйся для заключения мира тем обстоятельством, что они его сильно хотят». Но сын Мухаммеда не дал сестре ответа и не открыл для мира двери, как пишет ан-Нисави [1973: 98].

Монголам не удалось остановить мировую войну, несмотря на то что они сильно хотели мира и стремились использовать каждую возможность для его заключения, как свидетельствуют факты о сделанных монголами предложениях матери и сыну Мухаммеда. Для того чтобы кровопролития было все же меньше, коль уж невозможно было его остановить, монголы неизменно отправляли впереди себя посольства из представителей местного населения, состоявших у монголов на службе или бывших в союзе с ними, чтобы «их кровь и имущество остались невредимыми» [Рашид-ад-дин 1952б: 199]. В зависимости от того, как

вели себя местные жители, монголы обращались с ними по-разному. Подчиняющимся городам не причиняли вреда, но городам, где убивали монгольских послов, пощады не было. Не любили монголы раболепствующих и пресмыкающихся. Так, когда в Бухаре, которую эмиры покинули ночной порой, а «люди из имамов и ученых лиц явились к его величеству с выражением раболепия», монгольский хан поступил с ними как с рабами, заставив прислуживать в качестве конюхов.

Показательным для монгольской этики войны является эпизод с городом Нур. Его жители, обменявшись с монголами послами, не просто признали власть Чингис-хана, а устроили ему почетную встречу. «Чингис-хан отличил их особым благоволением и спросил: “Как велика установленная султаном подать [мал] в Нуре?”. Ему сказали: “Тысяча пятьсот динаров”. Он повелел: “Дайте наличными эту сумму, и помимо этого [вам] не причинят ущерба”» [Рашид-ад-дин 1952б: 205]. Здесь монголы поступили в соответствии с азиатскими законами гостеприимства, которые, видимо, были также известны жителям Нура. Не сумев избежать большой войны, Чингис-хан стремился обойтись наименьшей кровью. Не вина, но трагедия Чингис-хана заключалась в том, что при искреннем стремлении к установлению «продолжительного покоя» на земле у него не было выбора. И монгольский хан понимал трагизм своего положения. Не зря такое большое для него значение в конце жизни имело общение с философом Чан Чунем. Во имя «продолжительного покоя», объяснял он великому даосу, «я несу и проявляю грозное величие и пребываю среди колесниц и воинов ...» [Козин 1941: 36].

В результате походов Чингис-хана, его сыновей и полководцев в Среднюю Азию, на Ближний Восток и на Кавказ монголы подчинили Среднюю Азию, Афганистан и Иран, Закавказье, Казахстан, Кавказ, Малую Азию, Багдад, не говоря о таких странах Внутренней Азии как Тибет, тангутское государство, Китай. На завоеванных территориях монголы применяли выработанную при Чингис-хане стройную государственную и военную организацию, заботились о восстановлении городской жизни, промышленности и торговли. Были построены новые города, например, Султаня между Тебризом и Тегераном. Для астронома Насираддина Туси Хулагу-хан выстроил обсерваторию, оборудованную лучшими приборами того времени. А караванная торговля между Передней Азией и Китаем ни до, ни после монголов не имела такого развития, как при чингизидах, как подчеркивал В. В. Бартольд. Даже современник первых монгольских завоеваний Джужджани, единственный из персидских историков настроенный против монголов, писал о Бату («хане Батые»), внуке Чингис-хана, что он «был человеком весьма справедливым и друг мусульман; под его покровительством мусульмане проводили жизнь привольно ...» «У него было много богословных книг,

и большая часть его собраний и собеседований происходила с учеными» [Тизенгаузен 1941: 14, 16]. Джувейни⁸² об этом же хане писал: «Он был государем, который не придерживался никакой веры и секты, он их считал способом познания божества и не был последователем ни одной из сект и религиозных учений, измерить дары и щедроты его да измерить великодушие и щедрость его невозможно ... и всякий кто являлся к нему, не возвращался без достижения своей цели» (цит. по: [Там же: 21]). Иначе говоря, внук Чингис-хана правил в соответствии с «Великой Ясой», проявляя уважение ко всем верам, без предпочтения какой-либо из них.

Армянский историк К. П. Патканов на основе древнеармянских источников утверждал, что, несмотря на краткость господства монголов, их время было периодом высшего процветания поэзии, науки, и искусств в Персии. Знание и талант легко открывали себе доступ ко двору ильханов (дом Хулагу). Армянские источники, современники монголов XIII в., были шокированы зверствами Джелал-ад-дина, который, будучи вытеснен из своих владений монголами, отступил в Персию и проник в Армению, «опустошая и разоряя на своем пути, не давая пощады ни людям, ни животным», как говорится в «Истории Ст. Орбелиани» [Патканов 1873: 31]. Говоря же о приходе монголов спустя 11 лет после Джелал-ад-дина, тот же автор описывает не кровь и слезы, а добровольную сдачу христиан хану Хулагу. «И так как он очень любил христиан, то все верующие народы подчинились ему добровольно и помогали ему в его предприятиях» [Там же: 33].

Монголы придерживались, согласно армянским сообщениям, принципов: «не лгать, не красть, не иметь сообщения с женою другого, любить друг друга как себя самого; не ругаться и даже не знать никакой брани; добровольно подчинившиеся земли и города щадить; так называемые дома Божии и служителей их, кто бы они ни были, освобождать от налогов и держать их в почете» [Там же: 24]. Здесь нетрудно узнать принципы «Ясы». Умные представители Армении сумели сохранить свое достоинство и построить человеческие отношения с монголами, постаравшись понять их культуру, ценности, веру, отнесясь к ним, прежде всего, как к людям. Это были, в частности, представители дома Орбелиани⁸³. Смбат II Орбелиани, человек великого ума, знавший кроме армянского и грузинского персидский, уйгурский и монгольский языки, предпринял в 1251 г. поездку в Каракорум, столицу Монголии, и доложил Менгу-хану «все обстоятельства своей страны». Проведя в монгольской столице три года под личным покровительством ханши Соркуктани-беги, мудрой матери хана, он после глубокого знакомства с миром монголов вернулся с золотой пайцзой и ярлыком, возвращавшим ему право на родовые земли, освобождавшим от податей и дававшим

ему полномочия по освобождению от налогов всех армянских церквей и священников. Смбат пользовался доверием Хулагу-хана, а наследники Смбата были в почете и уважении у последующих чингизидов.

В современной источниковедческой работе А. Г. Галстяна наряду с уже введенными в оборот известными работами Магакии, Вардана, Ай-риванеци, Киракоса Гандзакеци, Степаноса Орбеляна (Орбелиани) приводятся также малоизвестные памятники, содержащие материалы по истории монголов. Это сочинения Степаноса Епископа, Безымянного Себастици, Смбата Спарапета, Гетума Второго, Нерсеса Палиенца, а также «Мелкие хроники XIII в.» и др. А. Г. Галстян, как и К. П. Патканов, считает, что «армянские писатели выгодно отличаются от других, особенно мусульманских и византийских, трезвостью взгляда и правдивостью относительно происшествий, современниками которых были сами [Галстян 1962: 7]. Он подчеркивает, что отношения армян и монголов были отношениями союзников: имели место совместные действия армяно-монгольских войск против Малой Азии и Египта. Особую роль в формировании союзнических отношений сыграли царь Гетум Первый⁸⁴, заключивший в Каракоруме договор с ханом Менту (Мункэ) в 1253 г., а также великий князь Константин и сын его Смбат, проявивший дипломатическое искусство, а особенно католикос Константин. Многие армянские деятели служили у монголов, некоторые даже возглавляли дипломатические миссии монголов в Европе и на Ближнем Востоке. Так, князь Прош в 1258 г. во главе монгольского посольства вел переговоры с правителями Багдада о сдаче города. «Больше того, переговоры между монгольским ханом Гуюком и римским папой Иннокентием IV вел армянский дипломат Саркис Абега» [Там же: 20]. То, что для армян монголы стали не кровавыми завоевателями, а союзниками, объясняется не только дипломатической мудростью армянской аристократии, но и тем, что армяне и монголы сумели достигнуть взаимопонимания и не в последнюю очередь — из-за схождения нравственных традиций. Так, миссия Гетума оказалась успешной помимо прочего благодаря тому, что монгольский хан был просто по-человечески растроган фактом добровольного прибытия Гетума к его двору. «Вот почему он принял его с большими почестями и дружбой, дал для сопровождения его и оказания ему почта самых знатных из своих придворных ...» Все семь пунктов предложений армянского царя были приняты Менгу-ханом: «Так как армянский царь прибыл в нашу столицу так издалека, не будучи к этому принуждаем, а по своей воле, то следует удовлетворить его просьбу ...», — говорится в источнике [Там же: 69].

И мусульмане, и христиане воспринимали монголов с их веротерпимостью и покровительством всем религиям гораздо лучше, чем друг друга. Что касается взаимоотношений монголов с западноевропейскими

государями, то известный ориенталист XIX в. Абель-Ремюза насчитал девять попыток со стороны последних установить союз с монголами и «даже до 16 посольств, отправленных татарами в Европу, а наипаче к Папам и французским королям» [1822: 152]. Для переписки Пап и ханов со стороны последних вначале был характерен тон нажима, угроз, даже оскорблений. Но впоследствии отношения приобрели черты сотрудничества. К 1260 г. страх перед очередным монгольским нашествием улегся, и отношения и в течение следующих лет отношения Европы с монголами приобрели характер активных торговых и культурных контактов и миссионерских экспедиций. Более того, ближневосточный поход монгольских войск (1256–1260), один из крупнейших завоевательных походов монголов, был направлен против иранских исмаилитов⁸⁵ (асассинов), халифата Аббасидов, сирийских Айюбидов и мамлюков Египта. Поводом послужили жалобы местных жителей-суннитов на вред, чинимый им исмаилитами-низаритами [Рашид-ад-Дин 1960: 144]. На исмаилитов и багдадского халифа жаловался всемонгольскому кагану Мункэ и монгольский военачальник Байджу, базировавшийся в северном Иране [Он же 1946: 22]. По приказу Мункэ его брат Хулагу возглавил огромное монгольское войско, к которому присоединились союзные армянские войска. Поход был поддержан центральноазиатскими христианами-несторианами. К монголам примкнули также христиане Ближнего Востока, ассирийцы и греки, видевшие в монголах освободителей. Были среди участников этой кампании и крестоносцы, участники седьмого крестового похода⁸⁶. Монголы вместе со своими союзниками полностью уничтожили низаритское государство и персидских низаритов как независимую военную силу к 1256 г. Эти события были описаны Джувейни, который лично участвовал в походе Хулагу и уничтожении исмаилитских религиозных текстов. Таким образом, монголы помогли католическому Западу и суннитскому Ближнему Востоку в их борьбе с асассинами.

Французский синолог Абель-Ремюза (1788–1832), изучая в своих работах связи между Европой и Азией в период монгольского завоевания, описывал эти контакты, включая дипломатические миссии, торговые связи и культурные обмены. Он писал, что в эпоху монголов «англичане, немцы, французы, итальянцы, испанцы в первый раз перешли всю Азию ... татары пришли в Рим, Лион, Париж, Лондон и Нортантон» [1822: 157]. С великими событиями XIII–XIV вв. Абель-Ремюза связывал европейские открытия конца средних веков: компас, стереотипное печатание, резба (гравирование) на дереве, артиллерия. В Парижском университете в монгольскую эпоху открылась кафедра монгольского языка. Так зародилось востоковедение. Объективно этот период общения с монголами служил, по мнению французского ученого, просвеще-

нию и развитию Запада. Это перекликается с мыслью Ф. Эрзмана о монгольском импульсе в развитии западноевропейских наций. Ряд данных о развитии в это время практического ориентализма приведен В. В. Бартольд: были сделаны первые переводы на западноевропейские языки Корана и некоторых арабских научных сочинений, происходило знакомство Европы с арабской медициной, изучались восточные языки для торговых и миссионерских целей. Помимо известных путешествий М. Поло, П. Карпини, Г. Рубрика в Монголию времен империи через Среднюю Азию отправлялись и миссионеры. Католик Иоанн де Монте Корвино⁸⁷ попал в Юаньский Китай в конце XIII в. и провел при дворе монгольских императоров 40 лет в качестве архиепископа Пекинского. В 1299 г. он построил первую католическую церковь в Китае, а спустя шесть лет еще одну, напротив императорского дворца. Он изучил китайский и монгольский языки и перевел Новый Завет и Псалтырь. Другой францисканец, Одорик Порденоне⁸⁸, тоже миссионерствовавший среди монголов и проводивший четыре года (1324–1328) в Ханбалыке, столице монгольской империи Юань [Hartig 1911], единственный из средневековых путешественников побывал в Лхасе, столице Тибета [Бартольд 1963б: 77].

Таким образом, роль монголов в мировой истории и международных отношениях была поистине великой, хотя монгольские завоевания оцениваются с разных точек зрения весьма неоднозначно. Но нет сомнения в том, что культурная и духовная составляющая в отношениях Запада и Востока стали бурно развиваться, начиная с монгольской эпохи.

3.6. «Татаро-монгольское иго» и лицо России

В советской историографии утвердилось мнение, что Западная Европа была спасена от неминуемой гибели благодаря героическому сопротивлению славян и прежде всего русских. Не ставя под сомнение исторические факты, говорящие о разрушении русских городов, гибели русских князей в Орде и т. п., попытаемся посмотреть на вопрос об «иге» непредвзято и попробуем понять отношение русских к монгольскому завоеванию. Безусловно, для русского менталитета «татаро-монгольское иго» – это в психологическом отношении сложная тема. Но что касается научного подхода к изучению сущности «ига» и эпохи «ига», естественно ожидать стремления к объективности в данном вопросе, что предполагает опору на релевантную источниковедческую базу. В связи с этим следует отметить одну «странность»: русская историография «мало использовала результаты исследований в области изучения истории монголов, которые имеются в русской и западноевропейской востоковедной литературе» [Греков, Якубовский 1950: 36]. И это – при том, что только по истории Золотой Орды существует такое огромное количество источников – археологических и письменных на разных

языках – столько, что с ним не справиться одному человеку. В. В. Бартольд, который с исчерпывающей полнотой дал описание походов Чингис-хана и показал на фактах, что роль монголов не была столь разрушительной, как думают, был подвергнут советскими историками критике за то, что «неправильно» объяснял монгольское завоевание по отношению к Средней Азии и особенно России. А уж утверждение его о том, что на монгольский период приходятся дальнейшие успехи русской культуры, никак не могло быть принято советской наукой. Была объявлена лженаучной работа Г. Е. Грумм-Гржимайло «Западная Монголия и Урянхайский край», которая содержала огромный фактический материал. Примеры с восприятием работ Бартольда и Грумм-Гржимайло говорят о том, что «монгольский вопрос» в его связи с Россией не страдает от недостатка фактов, но интерпретации большинства историков мотивированы предубеждениями. Каковы бы ни были факты, картина взаимоотношений монголов и русских в период монгольского завоевания Руси строилась в советской исторической науке в негативной идеологии «ига». Причина кроется как раз в ряде стереотипов, от которых трудно избавиться. Ведь А. Ю. Якубовский критиковал работу Б. Я. Владимирцова, исходя именно из идеологии, за то, что в ней монгольский феодализм изображен так, «как будто бы это были не полудикие кочевники-скотоводы и охотники, а французское раннефеодальное общество XIII–XIV вв.» [1953: 87]. Следуя официальной идеологии по монгольскому вопросу, А. Ю. Якубовский не замечает, что вступает в противоречие даже с собственными данными по истории Золотой Орды [Греков, Якубовский 1950]. А данные говорят о том, что и в этом монгольском государстве политика была направлена на то, чтобы максимально поднять городскую жизнь, ремесла и торговлю, что оба Сарая были прекрасными городами, игравшими большую роль в экономической и культурной жизни юговосточной Европы и соседних регионов.

Если попытаться разобраться в философско-исторических корнях монголофобии, то оказывается, что они, во-первых, связаны с мучительными поисками «лица» России между Европой и Азией, с определенным комплексом неполноценности России по отношению к Западу. Во-вторых, они восходят к теориям извечной борьбы Руси и Степи, начало которым положили труды историка С. М. Соловьева. В-третьих, они связаны со славянофильской схемой святой Руси. Аксиома о «татаро-монгольском иге» служила как бы объяснением и оправданием «вековой отсталости» России от Запада: считалось, что «иго» отбросило Русь от общеевропейского развития надолго назад. Авторитет Пушкина закрепил это представление, что русским мученичеством была спасена христианская культура Европы от монгольского варварства.

Однако не следует забывать, что был и Чаадаев, первым заметивший странности исторического развития России и заподозривший отсутствие

в ней вообще основ исторической культуры. А ведь Чаадаев, судя по фамилии (Чаадай, Чагатай, Сагадай – монгольское имя), скорее всего, нес в своих жилах монгольскую кровь, даже если в его семье давно забыли об этом. В таком случае знаменательно, что именно такой человек – из высшего русского общества, но с каплей монгольской крови – попытался осмыслить историческую судьбу России, не сваливая ее трудности на «иго». Мысль, что «иго», вообще-то, ни при чем, если речь идет о дефиците «европеизма» в России, подтверждается фактическим состоянием Руси накануне монгольской эпохи. Это факт продолжительного застоя Московской Руси и другие факты, на основании которых русский христианский философ Лев Карсавин⁸⁹ писал в работе «Восток, Запад и русская идея» [1922] о «потенциальности всей русской культуры», а другой русский философ Георгий Федотов⁹⁰ в статье «Трагедия интеллигенции» – о «тысячелетнем умственном сне» русского народа [Федотов 2005].

Европейцы, несмотря на первоначальное резкое неприятие монголов как «диких варваров», сумели прийти даже к сотрудничеству с ними и использовать на пользу себе и мировой цивилизации монгольский фактор. Армяне Киликийской Армении восприняли монголов как союзников и нормально с ними контактировали. Русь же за время Золотой Орды не получила прироста сведений о Востоке, не расширила географический кругозор, в древней Руси практически не переводили с азиатских языков [Культурное наследие Древней Руси 1976: 20]. В русской литературе до колонизации Сибири нет ни одного описания путей в Монголию и Китай, никаких сведений о дворе монгольских императоров и об устройстве монгольской империи. Даже сведения о Золотой Орде скудны и не выдерживают сравнения со сведениями западноевропейских и мусульманских авторов. Русь проявляла «особую сопротивляемость» по отношению к Азии, как писал об этом Д. С. Лихачев в «Поэтике древнерусской литературы», имея в виду слабое влияние Востока на древнерусскую литературу и фактическое отсутствие влияния ислама на русских людей. Но следует сказать, что Русь обнаруживала не меньшую «сопротивляемость» благодаря консерватизму православия и по отношению к Западной Европе, к «эллинно-греческим» учениям, латинской культуре, несмотря на усилия русского правительства в XVI–XVIII вв. Об этом можно прочесть у историка А. С. Лаппо-Данилевского [1990]. Не принимая во внимание нетерпимость православной веры, проявлявшейся даже по отношению к «инославным чужеземцам» с латинского Запада, трудно понять, почему столь толерантные, веротерпимые монголы на Руси стали символом самого страшного врага православной культуры.

У монголов не было причин относиться к русским как к врагам. Поход Бату-хана, длившийся с 1237 по 1242 г., имел первоначальной це-

лью рассеяние половцев и заключение мира с оседлыми соседями. Если предполагаемый мир обернулся войной, то помимо прочих причин здесь было замешано и какое-то трагическое недоразумение. Возможно, если бы Русь не находилась в состоянии глубокого кризиса и духовного упадка, ее реакция на монголов была иной и не сопровождалась впоследствии столь устойчивыми негативными эмоциями по поводу «ига». Не было бы столь глубоких психологических последствий из-за пережитого «унижения национального самолюбия» под впечатлением «величия чужой государственной идеи» [Трубецкой 1925: 15]. Владимирский епископ Серапион сокрушался, что «исчезло мужество князей и воевод наших ...» «Соседям нашим служим мы в поношение и стали предметом смеха для врагов наших». «...поганные в отличие от наших, – говорил епископ, – хотя бы не убивают своих единоверцев, не грабят, не запираются в чужом: никто из поганных не продаст брата своего, а если кого из них постигнет беда, то выкупят его и дадут на промысел ...» [Греков, Якубовский 1950: 248].

Внешне у Руси с Золотой Ордой были, по мнению Б. Д. Грекова, «налаженные отношения», а «знать Орду» как самостоятельного права добивались многие князья. Ярлыками, выданными русским митрополитам ханами, русское духовенство освобождалось от податей и повинностей. Востоковед В. В. Григорьев, исследовавший ярлыки, которые незаслуженно игнорировались в качестве исторических источников, считал их памятниками замечательными «не менее чем договоры Олега и Игоря с восточноримскими императорами, чем договоры великих князей московских и тверских с Новым городом ...». «Во всех даются нашему духовенству разные права и преимущества; освобождается оно от платежа всякого рода пошлин, даней и повинностей; митрополитам предоставляется право суда и расправы над всем духовенством и подведомственными ему людьми, равно как и распоряжения всякого рода церковным и монастырским имуществом; татарам предписывается величайшее уважение к нашей религии, за хулу на которую, так же как и за нарушение всех вышеозначенных преимуществ определяется наказанием не менее как смертная казнь» [1876: 193]. В. В. Григорьев справедливо связывал политику золотоордынских ханов с «Ясой» Чингисхана, которую преемники строго соблюдали, покровительствуя всем религиям. В самой «Ясе» предписывалось государю, ее нарушающего, «свергать с престола и держать в заточении целую жизнь» [Там же]. Путешественник XIV в. Ибн-Батута рассказывал о низложении чагатайского хана Тарма-ширина за нарушение некоторых уставов Чингисхана. Золотоордынские ханы неизменно сохраняли уважение к христианской вере, даже после принятия Берке и Узбеком мусульманства. Тогда откуда взялся миф о гибели русских князей в Орде за православную веру?

Князья иногда действительно там гибли, но не за приверженность своей вере, как считали русские летописцы и вслед за ними русские историки. Они гибли за оскорбление чужой веры. Так, в частности, был замучен Роман Ольгович Рязанский за то, что «хулил закон Магомета», как об этом пишут сами же русские летописцы. Надо учитывать, что у монголов смертная казнь была установлена за хулу любой религии. Но если бы князей в Орде ожидала в основном смерть, то они не стремились туда, как об этом свидетельствуют источники. Для русских посещение Орды было событием престижным. У монголов с русскими сложился более или менее нормальный симбиоз, заключались браки между представителями высших кругов. И кровь, и национальный характер, и фамилии русских людей несут следы заметного влияния монголов (татаро-монголов). Об этом уже писали евразийцы Г. В. Вернадский, Н. С. Трубецкой, Э. Хара-Даван и др. С их точки зрения, наследие Чингис-хана в значительной степени принадлежит не только современным монгольским народам, но также многим народам Средней Азии и русским, хотя они и не были готовы в большинстве своем признать это. Однако, евразийские идеи о монгольском наследии в истории и культуре России, несмотря на их устойчивое присутствие в российском менталитете, воспринимаются неоднозначно русскими мыслителями. Дело в том, что, с одной стороны, в общественном сознании России прочно укоренилась идея С. М. Соловьевым об извечной борьбе Руси с кочевниками. С другой стороны, как писал Г. П. Федотов, «...странная это борьба: она как будто чужда ненависти. Овладевая степью, Русь начинает ее любить; она находит здесь новую родину... В степях сложилось казачество (даже имя татарское), которое своей разбойной удалью подарило Руси Дон и Кавказ, Урал и пол-Азии. В степях сложился и русский характер, о котором мы говорим как о чем-то исконном, вечном...» [1991: 59–60]. Эта противоречивость исторического сознания русского народа в восприятии кочевников проявилась и в отношении монголов Чингис-хана, и татаро-монголов Золотой Орды.

3.7. Судьба монгольского мира после распада Великого Монгольского Государства

О судьбе западных областей монгольской империи арабский писатель первой половины XV в. аль-Омари (Эломари)⁹¹ сказал следующим образом: «Кипчаки сделались их подданными ... Потом они [татары] смешались и породнились с ними [кипчаками], и земля одержала верх над природными и расовыми качествами их [татар], все они стали точно кипчаки, как будто одного (с ними) рода ...» (цит. по: [Тизенгаузен 1844: 235]). А что произошло с самой Монголией в дальнейшем? Каковы бы-

ли причины гибели империи? С точки зрения философского осмысления истории конец монгольской империи, как и любой империи, был неизбежен. Потомок Чингис-хана, ордосский князь Саган Сэцэн (р. в 1604 г.), автор летописи «Эрдэнийн тобчи» – человек, которого Ц. Жамцарано называл одним из лучших представителей аристократической интеллигенции XVII в., писал о неизбежности конца империи, объясняя это буддийской философией истории. Он указывал также, что еще Пагба-лама (Пагва-лама)⁹², государственный учитель при Хубилае, предсказал неизбежность конца владычеству монголов: конец неизбежен так же, как закономерно день сменяется ночью. Однако подобное понимание не помешало признать буддийской церковью Чингис-хана хаганом-чакравartiном, продолжившим единую историю индийских и тибетских царей древности. Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо в своей пресс-конференции, которую он дал в Агинском бурятском автономном округе в 1991 г., подтвердил этот статус Чингис-хана в буддийской религии. Буддийское вероучение дает свое обоснование роли монгольского хана как «сына Неба», который в своем земном воплощении был закономерно рожден в Монголии, и само возвышение Монголии, как и ее последующий упадок, имеют закономерный характер в соответствии с Дхармой. Поэтому для усвоения урока великой монгольской эпохи важен не столько вопрос, почему империя распалась, сколько вопрос, в чем заключается непреходящая ценность «монгольской идеи» для монгольского мира и всего человечества? Какова была судьба этой идеи в последующей истории? Каково значение символического образа великого Богдо Чингис-хана для современных халха-монголов, бурят-монголов, калмыков, монголов Внутренней Монголии? Каков смысл признания Чингис-хана «человеком тысячелетия»⁹³?

Все усилия Чингис-хана были направлены, прежде всего, на то, чтобы «собрать» и «направить на путь истины всеязычное государство», ввести его «под единые бразды свои» [Дамдинсүрэн 1990: 195; Козин 1990: 111], Единство кочевого суперэтноса Внутренней Азии, мир и благоденствие народа – вот что было главным предметом политической заботы Чингис-хана. Но, как мы знаем, судьба не дала ему ограничиться тем, что составляло смысл его стремлений, – собственно монгольской идеей. Он был вынужден распространить свою активность далеко за пределы родных степей. Вот некоторые причины, по которым Чингис-хана считают «человеком тысячелетия»: он объединил территории от Китая до Восточной Европы в гигантскую империю, которая еще более расширилась благодаря его потомкам; установив контроль над Шелковым путем и обеспечив его безопасность, монголы способствовали межцивилизационному взаимодействию Европы и Азии, международной торговле, культурному, научно-техническому и духовному обмену;

в мировом масштабе были провозглашены и соблюдались принципы свободы совести и религиозной толерантности; широкое распространение получила дипломатия как форма межкультурного общения и межгосударственных отношений; была создана единая для многонационального государства правовая система, послужившую примером для многих последующих законодательных кодексов; впервые в мировом масштабе стали действовать природоохранные меры, закрепленные в экологическом законодательстве; административные реформы Чингис-хана способствовали созданию в последующем прочного государственного устройства других стран.

Однако тот импульс развития, который монголы дали миру, пошел далеко не в первую очередь на пользу самим монголам. Источники сообщают, что «за время Юаньской династии благосостояние Монголии и монголов сильно пошло на убыль, в особенности по сравнению с веком Чингиса и трех его преемников» [Владимирцов 1934: 127]. «Народ изнурен, беден, не имеет скота; не хватает продовольствия» – это почти ежегодно встречающиеся в «Юань ши» записи [Мункуев 1970, 1977]. Причем особенно бедными были монголы северной стороны. Юаньские императоры были вынуждены постоянно принимать меры по оказанию помощи населению Монголии. Но было бы все же упрощением изображать монгольскую историю после распада империи как исключительно регресс. Даже в экономической области с сер. XVI в. было улучшение. Строились даже новые города, дворцы и буддийские монастыри [Покотилов 1893]. А в духовной жизни монголов даже в «темный период» не прерывались историографические и литературные традиции. Применительно к XVI в. говорят о сложении того «классического письменного языка монголов» [Орловская 2000], на котором написаны летописи, хроники, исторические и философские сочинения, научные и богословские трактаты. Во многом сказывался мощный импульс, данный Чингис-ханом и его эпохой.

Империя Юань была монгольским государством, большей частью его территории являлся Китай. Династия Юань была основана в 1267 г. внуком Чингис-хана Хубилаем. Хубилай-хан объявил об официальном создании империи Юань (монг. Их Юан Улс) в 1271 г. и завершил завоевание Китая в 1279 г., нанеся поражение Южной Сун. Впервые некитайская династия стала владычествовать во всем Китае. Империя Юань просуществовала до 1368 г., когда империя Мин нанесла ей окончательное поражение, и чингизиды, бежав на свою историческую родину, основали государство, известное как Северная Юань.

В состав империи Юань входили Монголия и Китай. В Юаньскую эпоху столица империи была перенесена на территорию Китая. Но Каракорум оставался политическим центром Монголии и, как правило,

наследник Юаньской династии обучался методам государственного управления в каракорумской резиденции. Власть Юаньской династии при всем китайском влиянии оставалась монгольской в своей основе. Политика Хубилая была направлена на максимальное развитие монгольской традиции при дворе. Монгольский язык был государственным языком Юаньской империи. В Китае преподавались в большинстве школ монгольская письменность, так же как и «перевод с языка татар», о чем писал путешественник XIII в. Сюй Тин [Мункуев 1961: 84]. Сегодня, говоря о происхождении монгольской письменности, многие авторитетные исследователи, как, например, Д. Лигети, Д. Кара, Л. Л. Викторова, Е. А. Кузьменков, Чангалтей, Ц. Шагдар, считают, что эта письменность впервые появилась у киданей, которые были монголоязычным народом. М. Н. Орловская, специалист по монгольскому языку, считает киданьскую версию наиболее предпочтительной [2000: 4]. Эти данные свидетельствуют о том, что письменная культура монголов XIII–XIV вв. появилась не на пустом месте и не была заимствована у других народов, а является более древней традицией их этнических предшественников. И после падения империи Юань эта письменная культура была продолжена монгольскими народами.

Одновременно с поощрением самобытной монгольской культуры императоры династии Юань использовали общее наследие Внутренней Азии, в частности, возродили традицию Академии истории. При Хубилае была создана Академия государственной истории, где работали монгольские и китайские ученые. По данным «Большого китайского биографического словаря», начальником Академии был монгол Алин-Тумэр, который «хорошо знал свою национальную историю, любил записывать сказания и легенды, слыл бывалым человеком, пережившим несколько правлений ханов» [Далай 1983: 180].

Многонациональный коллектив академиков составил ряд трудов: свыше ста сочинений на китайском языке по истории монголов дошло от этой эпохи. Причем работы по истории монголов имели, как правило, два варианта – на монгольском и китайском языках. Но монгольские оригиналы почти всех сочинений оказались после падения монгольской династии уничтоженными. Подготовленные в период Юань «Ши лу» («Правдивые записи») 13 монгольских ханов, содержащие оригинальные дворцовые материалы, достались в 1368 г. китайцам в качестве трофеев при захвате столицы и в последующем использованы в качестве основного материала по истории монголов XIII–XIV вв. китайскими историками, в частности, при написании «Юань ши». При написании тех оригинальных трудов по истории монголов, которые оказались утраченными, академики использовали документы типа «Тайная история монголов» (Монголын нууц товчоо), «Тобчиян», «Алтан дэбтэр».

В главе 110 «Юань ши» есть указания на то, что авторы этой официальной хроники использовали «Каракорумские архивные материалы». Когда в 1410 г. войска минского императора Юнлэ⁹⁴ разграбили и сожгли Каракорум, исчезли и хранившиеся там архивы и ценные исторические источники [Далай 1983: 13, 15]. Но и сохранившиеся источники говорят о том, что духовная жизнь Юаньской империи была похожа на культуру Великого Монгольского Государства. Так же ценились и поощрялись практические науки – математика, астрономия, астрология, медицина. Но и развитию философии уделялось значительное внимание. Была переведена в 1305 г. на монгольский язык грандиозная философская поэма «Бодхичарьяватара» великого индийского буддийского мастера Шантидевы (VIII в.), известно о существовании трактата по грамматике и по истории монгольской письменности [Козин 1941: 45–47].

О культурном уровне монголов Юаньской эпохи дает представление дошедшая с XIV в. серия китайско-монгольских надписей на камнях, представляющих собой уникальные источники по генеалогии и истории семей тюркского, монгольского и китайского происхождения, которые на протяжении нескольких поколений служили монгольским ханам. Монгольский текст в этих надписях, являющих собой, в оценке М. Н. Орловской, «прекрасный образец древнего монгольского письма», был, по ее мнению, составлен людьми, которые прекрасно знали монгольскую историю и литературу, поскольку, переводя китайский текст, снабжали его комментариями. Мемориальная стела на могиле Елюй Чуцай дает содержательную информацию и о личности этого человека, и о его роли в монгольском государстве, о роли ученых вообще.

Елюй Чуцай, прямой потомок Абаоцзи, основателя киданьского государства Ляо, был министром монгольского правительствa. Его отец, чиновник и ученый, находился на службе у чжурчженей в империи Цзинь. А сам Елюй Чуцай получил классическое китайское образование, владел несколькими языками. Выдвинувшись как ученый-астролог, он стал известным писателем, поэтом, переводчиком. Его жена происходила от Су Дун-по, знаменитого поэта эпохи Сун. Но и став министром, Елюй Чуцай не прекращал занятий наукой «ни днем, ни ночью ... постиг до конца все книги по астрономии, исчислению календаря, врачеванию, гаданию, различным вычислениям, вычислениям в уме, музыкальным тонам, конфуцианству, буддизму и разным странам», – так говорится в тексте стелы [Мункуев 1965: 88]. И этот блистательный человек, которого Абель-Ремюза называл одним из величайших министров, которым по праву гордится Восточная Азия, не просто оказался на службе у монголов, но верой и правдой служил им. Старался ли Елюй Чуцай свести к минимуму издержки монгольской власти для побежденных? Да, конечно. Но причины его верной службы в монголь-

ском правительстве коренились в другом. Нельзя забывать, что этот человек был киданем, представителем монголоязычного народа и знаком не только китайской, но и центральноазиатской культуры. Воспользовавшись во время западного похода вместе с Чингис-ханом своим пребыванием в стране киданей Туркестана, Елюй Чуцай изучил киданьскую письменность, которую в Восточной Азии уже едва ли кто знал. А киданьские стихи, которые он переводил на китайский, сравнивал с произведениями самых великих китайских поэтов. Киданьское происхождение не могло не сказаться в отношении Елюй Чуцай к монголам. Поэтому не стоит излишне китаизировать личность монгольского министра. Он воплощал в себе синтез двух древних культурных традиций – степной и китайской и в этом смысле был достойным продолжателем дела своего предка. Характер Елюй Чуцай был незаурядный, к тому же он имел непокорный и независимый нрав, о котором дает представление текст стелы, где отражен его конфликт с императрицей Дорээнэ после смерти хана Угэдэя. Императрица «гневалась на него за непокорность и независимость, но все же вынуждена оказывать [ему] почтение и побаивалась [его] как старого сподвижника [императоров] при прежних царствованиях» [Мункуев 1965: 68]. Так вот в чем было дело! Елюй Чуцай не служил монголам – он был сподвижником ханов! Вот почему, когда он скончался в 1243 г., «монголы и все [другие] люди плакали по нему, как будто [они] потеряли близкого родственника ...» [Там же: 86]. О том, что монголы скорбили по Елюй Чуцаю, в других китайских источниках не упоминается нигде. Это говорит о том, что китайцы старались полностью китаизировать эту личность.

Государственная стратегия Елюй Чуцай, направленная на культурный синтез степной традиции с достижениями соседних государств, была внутренней тенденцией самого монгольского государства. Она усилилась во времена Юань. Но сохранялась и старая степная традиция, которую представлял некогда Ариг-Бука, побежденный своим братом Хубилаем. Но сторонники Ариг-Буки продолжали сопротивляться. Это известно как противостояние ойратов – западных монголов окитаившимся, по мнению ойратов, восточным монголам. По-видимому, неслучайно именно ойраты, которые обладали особым правом охранять заповедные места монголов и имели, следовательно, особую связь с землей предков и Чингис-хана, с родиной «коренных монголов», стали идеологами монгольской традиции и носителями общемонгольской идеи в послеюаньский период. Было бы несправедливо считать, что ойратам был свойствен «наибольший и последовательный сепаратизм», отличавший их от других монгольских племен, как полагал С. А. Козин. Дело было не в сепаратизме, а в убеждении ойратов, что именно их партия выражает дух государственной идеи Чингис-хана и связана с его *сүлдэ*. Вообще понятие *сүлдэ* у монголов обозначало сакральность, жизненную

силу, оно было связано с признаком обладания особыми свойствами сверхъестественного свойства. Сулдэ Чингис-хана имело для монголов смысл «покровительства» со стороны Чингис-хана. Монголы верили, что его дух невидимо охраняет подданных. Ойраты, поддерживавшие Ариг-Буку в борьбе с братом Хубилаем, после падения Юаньской династии отказались признать сакральный статус потомков Хубилая и их право на престол в Каракоруме. Да и власть Дома Хубилая была изрядно скомпрометирована поведением его потомков. Борьба ойратов с восточными монголами привела к ойратской гегемонии в Монголии в 1389 г., в результате чего часть восточных монголов поддалась Китаю, а оставшиеся играли роль буфера между Китаем и ойратами. Их поведение свидетельствовало о чрезмерной покорности и униженности перед пекинским двором. Ойраты же, сохранившие дух независимости и сильного монгольского государства, имели целью восстановление империи чингизидов. Однако все это время, несмотря на противостояние, между ойратами и восточными монголами не прекращались тесные связи в виде браков, побратимства и т. д. В этот период ойраты выражали общенациональные интересы монгольского государства. При Эсэне⁹⁵ монголы были столь сильны, что могли позволить себе быть дерзкими в отношениях с Китаем. Летом 1449 г. 20-тысячная монголо-ойратская армия во главе с Эсэном вторглась в Китай. Во время одного из сражений Эсэн взял в плен минского императора Чжу Цичжэня и многих придворных. Эта позорная история заставила, наконец, китайцев оставить свою трусливую политику и блюсти в отношениях с кочевниками свое национальное достоинство. Эсэн поступил с пленным императором по тем же древним степным законам гостеприимства, что и хунн Модэ с китайским же императором. Эсэн не только отпустил императора с величайшими почестями и подарками, но лично сопровождал его на расстоянии полудня пути после пышного прощального вечера. И впоследствии он часто отправлял в Пекин особые подарки своему бывшему пленнику, считая себя помирившимся с китайским двором [Покотилов 1893: 79].

Эсэн не был чингизидом. В последний раз Монголия оказалась объединенной под эгидой «золотого рода» благодаря Мантухай-сайнхатану⁹⁶ и ее мужу Бату-Мункэ⁹⁷, известному как Даян-хан. Примечательно, что этот последний общемонгольский хан был не только чингизидом, но и правнуком Эсэн-хана ойратского и, следовательно, соединил в своем лице интересы обеих партий Монголии. До XVII в. единство монгольского мира все еще сохранялось, несмотря на все междоусобицы. Отношения с Китаем в это время отнюдь не были вассальными. Монгольские рейды в Китай возобновились с 1513 г. Даян-хан построил крепость Датун на подступах к Пекину и постоянно держал в Китае гарнизон в 15 тысяч солдат. В 1514 и 1515 гг. он вторгался в Ки-

тай с 70-тысячным войском. Причина была не в завоевательских амбициях Даян-хана, а в том, что Мин не пускали монголов на свои рынки. Монголы продолжали свои рейды в Китай вплоть до смерти Даян-хана. Даже перед самой своей смертью, в 1542 г., Даян-хан вновь разбил минские войска [Chal-liand 2004: 102].

В Средней Азии, в многонациональном Притяньшанье монголы и после падения Великого Монгольского Государства пользовались большим авторитетом [Покотилов 1893: 124]. В Казахстане до сих пор наследие Чингис-хана имеет чрезвычайно высокую ценностную валентность, тем более что казахские ханы были чингизидами, потомками Джучи, а в состав казахской нации вошли многие племена, в XIII в. числившиеся в составе монголов. Все это служит поводом для того, что казахстанские историки всерьез обсуждают вопрос «был ли Чингисхан казахом или нет?» Да и киргизы не прочь «присвоить» Чингис-хана [Мекишева 2017].

Таким образом, феномен Чингис-хана и монголов XIII в. продолжает и сегодня оставаться предметом размышлений, поисков, исследований. Тема взаимоотношений кочевых и оседлых народов не утрачивает своей актуальности. Так, в аннотации к книге Жерара Шаллиана «Кочевые империи: от Монголии до Дуная» [Challian 2004] монгольская империя названа «величайшей империей в мировой истории», и в то же время монголы и их предшественники названы «разрушительными кочевниками». Они, начиная с V в. до н. э., имели «стратегическую степную культуру» и угрожали «оседлым народам от Китая до России и Венгрии, включая Иран, Индию, Византийскую империю и даже Сирию» [Ibid.: 3]. В этом геополитическом контексте судьба монголов после прекращения существования их империи рассматривается Шаллианом с точки зрения «мести оседлых народов» – Китая и России – кочевникам в XVI–XIX вв. Безусловно, верно то, что в отношениях монголов с Россией и Китаем нравственно-психологические моменты играли очень значительную роль. Более того, есть основания говорить о существовании «базовых различий и непонимания между номадической культурой и агрикультурным миром Китая» [Sechin Jagchid 1978: 26]. На протяжении двух тысячелетий, начиная с хуннов, кочевые государства стремились к признанию Китаем их равного статуса. Но после падения Великого Монгольского Государства наступила эпоха реванша оседлых цивилизаций. Эту историческую «мечь» монголам осуществили маньчжурская империя Цин и Российская империя.

Однако кочевники еще долго сопротивлялись гегемонии Китая во Внутренней Азии. Ойрат-монгольские ханства угрожали Китаю до 1758 г., когда маньчжурская династия Цин, став китаизированной и

приняв традиционную китайскую политику, положила конец их власти. Стремительная экспансия России на восток также изменила геополитическое положение монголов. Эти внешние факторы вместе с внутренними противоречиями привели к распаду единой монгольской государственности. Существуют данные, что как будто монголы стремились к российскому подданству. Но не следует забывать следующее. «Земли Южной Сибири, занятые Россиянами, Калмыки считали собственностью издавна им принадлежавшей» [Бичурин 1834: 42]. Калмыцкий Хо Урлюк⁹⁸ при выходе из Джунгарии полагал, что поселился на исконно монгольских землях. Что касается монголов, живших около Байкала, то о значении Баргуджин-токум для «коренных монголов» общеизвестно. Предбайкалье и Забайкалье входили в коренной удел монгольского государства, доставшийся в свое время младшему сыну Чингис-хана Толую. При Юаньской династии Прибайкалье наряду с Северо-Западной Монголией и Саяно-Алтайским нагорьем вошло в особую провинцию с центром в Каракоруме [Михайлов 1990]. Но ни ойраты, ни забайкальские монголы не стремились входить в состав России. Ойраты сделали все, чтобы организовать сопротивление маньчжурской гегемонии во Внутренней Азии объединенными силами монголов и очень надеялись на военный союз с Россией. Но от союза русские, в конце концов, уклонились, ведя двойную игру, ибо царское правительство было заинтересовано в разделе Забайкалья и Дальнего Востока с маньчжурской империей. Последняя ставка ойратов на образование объединенного независимого монгольского государства была связана с идеей теократического государства под эгидой буддийской церкви. Но она оказалась проигранной. Однако и после этого в ойратских кругах было мощное сопротивление идее присоединения к России [Гуревич 1979].

Судьба Джунгарского ханства, последнего суверенного монгольского государства, сохранявшего классическую государственную структуру, оказалась трагической. После долгих уговоров маньчжурами Цэван-Рабдана⁹⁹ о признании вассальной зависимости от них Джунгарское ханство было стерто с лица земли. Россия, когда Джунгария все-таки попросилась войти в ее состав, отказала в подданстве. По источникам империи Цин, свыше миллиона ойратов было тогда уничтожено. Один сборный улус во главе с нойоном Цереном пробился и вышел на Волгу в Калмыцкое ханство. Остатки некоторых улусов пробились в Афганистан, Бадахшан, Бухару, поступили на военную службу и впоследствии приняли ислам. О трагической судьбе последней великой кочевой империи Л. Н. Гумилев писал так: «Именно ойраты приняли на себя функцию, которую ранее отчасти несли хунны, тюрки и уйгуры, став барьером против агрессии Китая на север, и осуществляли эту роль до 1758 г., пока маньчжуро-китайские войска династии Цинь не истребили этот мужественный этнос» [1987: 70].

Судьба Халхи (Северной Монголии) сложилась немного иначе. Маньчжуры тоже долго добивались от Халхи сначала «покорности», а затем соглашались даже на принятие халхасцами клятвы в дружбе и союзе. Халха не спешила расставаться с суверенитетом даже после поражений, понесенных от маньчжурского императора Абахая¹⁰⁰. Но маньчжуры упорствовали, к тому же у Халхи были серьезные противоречия с Джунгарией, и Халха не выдержала, в 1656 г. она согласилась ежегодно преподносить девять белых в знак признания верховной власти Цинской империи. Параллельно стали вестись переговоры о переходе Халхи в русское подданство. Часть северо-монгольских князей все-таки обратила взоры в сторону России после Джунгаро-Халхасского конфликта 1688 г. В этом же году было заключено соглашение ряда монгольских тайшей с уполномоченным царских властей И. Р. Качановым о переходе в русское подданство. Но вопрос о переходе монголов в русское подданство осложнялся претензиями маньчжуров на Нерчинский, Селенгинский, Удинский, Тункинский и Красноярский уезды. Так что небезосновательными были опасения губернатора М. Долгорукова, прозвучавшие в донесении Екатерине I, что «они или трактатом или ружьем намерены все мунгальские земли от Российского империя оторвать» [Гуревич 1979: 98]. В конце концов, вопрос о русско-маньчжурской границе в области «мунгальских земель» был решен с рядом уступок со стороны России. В результате длительных переговоров московского посла Ф. Головина с маньчжурами и монгольскими тайшами, решившимися на российское подданство, появился Нерчинский трактат 1689 г., а также Буринский и Кяхтинский договоры 1727 г. Последние установили русско-монгольскую границу. Причем по материалам Куломзинской комиссии, «из-за происков китайцев границу чуть не провели так, что не видать бы нам Онона», если бы не именитый монгол Кучум, заставивший землепроходцев отмежевать и правую сторону Онона [Разумов, Сосновский 1898: 14]. Чтобы ликвидировать источник трений с маньчжурами, сибирская администрация в XVII–XVIII вв. «в официальных документах всех забайкальцев признавала бурятами в связи с возобновившимися претензиями маньчжуров на возвращение монгольских выходцев» [Залкинд 1956: 33]. И довольно быстро «буряты» забыли о монгольском происхождении, привыкнув постепенно называться монголоязычным народом. Но бурятские летописи сохранили то, что утратило массовое сознание. В одной из Баргузинских летописей говорится: «Вообще, сибирские инородцы, ныне именуемые бурятами, [суть] монголы и по собственному желанию страну свою отдали России ...» [Румянцев 1956: 56]. Среди бурятских родов, по данным этнографии, встречаются идентичные или близкие по названию к коренным мон-

гольским родам, упоминаемым в «Сборнике летописей» Рашид-ад-дина: икирас, кереит, онгут, салжут, телегут, урянхай, харанут, хорлос, чинус, шаранут и др. [Кудрявцев 1940: 27]. Древнемонгольская этническая структура отчетливо проступает сквозь родоплеменное многообразие Байкальской Азии XVII–XIX вв.¹⁰¹ Большинство из бурятских племен помнило о своем монгольском происхождении. Уже было замечено выше, что один из шести родов, кочевавших в Боргойской и Цаган-Усунской станице до XVII в., – Алагуевский род, – считал себя «потомком одной из орд Чингис-хана», т. е. принадлежащим одной из ставок, возглавлявшихся четверьмя главными женами Чингис-хана [Разумов, Сосновский 1898: 3].

То, что произошло с исторической памятью бурят-монголов, забывших, что они «коренные монголы», описано было В. В. Бартольдом на примере другого региона и другого народа. «В настоящее время представление даже самых образованных туземцев о прошлом своих областей крайне смутно; этим объясняется, например, принятие минусинскими турками народного названия хакас (киргиз. – *И. У.*) ... и жителями Восточного Туркестана народного названия уйгур» [1963б: 240]. Подобно тому, как нынешние хакасы имеют мало общего с древними кыргызами, а нынешние уйгуры – с древними уйгурами, нынешние буряты – это не потомки древних «бурийатов» или «бурутов». Последние были лишь частью монгольского мира древности. Кроме малоизвестных бурийатов около Байкала жили гораздо более известные баргу (бай-ырку), хори (курыкане), тумэты, куралас (хорлас), тулас, икирас и др. Все они были предками нынешних бурят-монголов, как и других монголов, которые проживают в Монголии и Внутренней Монголии. Лишь волей случая этноним «бурят» стал общим для северных монголов, предпринявших отчаянную попытку спасти осколки монгольского мира, согласившись на формальное, как они полагали, подданство России, т. е. выбрав меньшее для себя зло.

Люди могли за два-три поколения привыкнуть именоваться бурятами, но вся их жизненная онтология выдавала монгольское происхождение, начиная с культа «хозяев местности», служившего наиболее значимым идеологическим регулятором в мире монгольской повседневности. «Буряты» сохранили культы «монгольских духов». Так, Ц. Жамцарано записал, в частности, от П. Табинова рассказ, что по северную (западную?) сторону Байкала раньше жили монголы, духам которых, именуемым *хори-шарайдами* или *хори-монголами*, в посвященных им шаманских призываниях теперь приносят жертвоприношения как «хозяевам местности». От П. Пилеева им же было записано предание о том, что к северу (западу?) от Байкала в самом начале жили *сагаан хитад* (хитад –

кидани), а после них – *хара-монголы*. Кстати, китайцы называли «черными татарами» обитателей Северной Монголии и Забайкалья [Румянцев 1962: 192]. В Баргузинских летописях сообщается о бывших хозяевах этих мест – *хорчид-монголах*, *аба-хорчин-монголах* (*хорчин*, *хорчид* – один из монгольских родов), оставивших следы орошаемого земледелия. Б. Э. Петри сообщал, что по бурятским представлениям каждая долина, гора или ложбина имеет своего духа. «В большинстве случаев – это «монголы». По бурятским преданиям, по всему Предбайкалью ... жили монголы (*хара-монголы*)» [1924: 104]. Некоторые ольхонские старики до сих пор¹⁰² знают места сражений *шара-хитад* с *хара-монголами*.

Историческое сознание монголов было способно быстро мифологизироваться, судя по описанию смерти Тулуя в «Тайной истории» в явно мифологизированной форме, хотя времени прошло совсем немного после его смерти. Поэтому вполне вероятно, что фигурирующие в шаманских призываниях бурят «монгольские духи», являющиеся «хозяевами местности», реально населяли эти места в не столь уж отдаленное время, в XVI–XVII вв. Бурятские «шаманские рукописи» содержат все сокровенные монгольские культы, в т. ч. развитый культ Чингис-хана. В этих *текстах* озеро Байкал под названием «Хан Далай Хатан» имеет особое символическое значение, как и *хара сулдэ*, черное знамя с четырьмя бунчуками, сопровождавшее Чингис-хана в забайкальский период «собирания» государства. Бурятскими шаманами при отправлении основных культов (тэнгриев, Чингис-хана, огня, земель, гор) совершался особый обряд возлияния кобыльего молока, который, как написано в «Сутре о плодах кобылих», «идет не от лам, но от сановников и сподвижников Чингис-хана» [Поппе 1932: 191].

Лингвистические данные [Санжеев 1953; Рассадин, 1982: 146] также подтверждают, что предки бурят-монголов в тесном взаимодействии с ойратами и халха-монголами были в гуще событий XIII–XVII в., и что Байкальская Азия никогда не была периферией этого мира, напротив, это его сердце, его жизненная сила, энергетическая основа, земля предков «коренных монголов». Да и в хозяйственно-экологическом отношении Байкальская Азия входила в ядро центральноазиатского скотоводства, и в XVII в. здесь был классический тип кочевого скотоводческого хозяйства [Павлинская, Жамбалова 1986: 247]. Правда, в XVII в. бурят-монгольское общество во всех отношениях значительно уступало уровню классической монгольской цивилизации. Но и другие осколки монгольского мира выглядели не лучше, впадая в ужасающую нищету и живя в условиях несвободы. На то, что культура «сибирских инородцев» представляет собой угасающую стадию некогда гораздо более совершенной культуры, и что «позднейшие завоевания и перевороты

стерли ее, и нынешний инородческий быт отступил и сохранил лишь отчасти древнее искусство народов», уже обращали внимание российские исследователи прошлого [Ядринцев 1885: 170]. Бурят-монголы, например, продолжали в XIX – начале XX в. широко использовать двенадцатилетний циклический календарь, но, как заметил большой знаток этнографии, фольклора и истории бурят, потомственный аларский дворянин П. П. Баторов, «нынешние» не умеют объяснить, в каком году следует прибавлять високосный месяц [2013].

Мир у Байкала был к моменту прихода русских первопроходцев реликтовым, а не ярко самобытным, развитым, как в прошедшие века, но и теперь он сохранял своеобразие и гомеостазис со средой обитания. Разделение экологической ниши с русскими был небезболезненным. Когда некоторые западные бурят-монгольские князья добровольно в нач. XVII в. приносили присягу о подданстве России, они не могли предполагать всех последствий появления русских. Князья думали, что установятся обычные вассально-данические отношения [Залкинд 1958: 23]. И весь многовековой опыт не давал бурят-монголам оснований для иных предположений: ведь и сами монголы в XIII–XIV вв., оказавшись далеко за пределами своей родины, предоставляли местному населению самоуправление и в массе своей не селились на завоеванных землях. Да и китайцы, извечные враги кочевников, проникая иногда вглубь монгольских земель, никогда прежде не оставались жить на них, считая их «непригодными» для китайской культуры. Русские же стали строить острог за острогом, прибывая все в большем числе. Уже к 30-м гг. XVIII в. значительно изменилась картина территориального расселения бурят-монголов, которые были вынуждены покинуть ряд кочевий – в районе Братского острога, Яндинского острога и др., как это следует из сообщений Гмелина¹⁰³, Миллера¹⁰⁴ и других путешественников и первых исследователей Сибири. Причем «процесс совершенного оттеснения бурят русскими колонизаторами от городов в 70-х гг. XVIII в. не был еще доведен до конца: его завершение следует отнести к началу XIX в.» [Гирченко 1939: 33]. Отмеченное еще в конце XVIII в. И. Идесом, российским посланником в Китае (1692–1695 гг.), сокращение амплитуды кочевок продолжалось и в XVIII в. А амплитуда кочевок была связана с определенной скотоводческой технологией, в них была строгая систематичность, обусловленная экологически. Поэтому буряты хорошо знали свои старые «породные земли», стремились закрепить их за собой. Но они оттеснялись из богатых пастбищ в отдаленные таежные места, из речных долин – в худшие места [Идес, Бранд 1967]. Такая политика деформировала традиционную среду обитания и сопровождалась истощением природных богатств. Реакция бурят-монголов была

болезненной. По сообщениям Гмелина и Палласа, они называли русских словом «мангут», что означало «домовой», «леший», «нечистая сила» [Гирченко: 36]. Но через конфликты и осложнения, в конце концов, стал складываться симбиоз бурят-монгольского и русского населения как результат адаптации тех и других к изменившейся экологической ситуации и друг к другу.

Подытоживая исследование, представленное в первой части нашей книги, хотелось бы напомнить созвучные автору монографии мысли К. Ясперса о том, что история не завершена «как в действительности, так и для моего сознания». Он писал: «При таком понимании даже прошлое не завершено: оно продолжает жить, его решения не полностью, а лишь относительно окончательны, они могут быть пересмотрены. То, что было, может быть истолковано по-новому. То, что казалось решенным, вновь становится вопросом. То, что было, еще откроет, что оно есть» [Ясперс 1991: 266]. Действительно, прошлое не лежит перед нами как останки былого. В нем «заключено больше, чем было извлечено из него до сих пор объективно и рационально». Эти слова известного философа о смысле и назначении истории помогут понять, что наша работа не является историографической. Поэтому и анализ строился нами не по обычной методике историографического или историко-философского исследования, заключающейся в систематическом и хронологически выстроенном комментировании совокупности источников, а по методике философской реконструкции, смысл которой заключается в выявлении и рассмотрении основополагающей, на наш взгляд, проблематики. Такого рода подход к историческому материалу в принципе не может быть объективным с той категоричностью и относительной бесстрастностью, которая присуща миру естественных наук. С точки зрения понимания исторического процесса как драматического опыта людей, исходя из символики, ценностей, психологии и нравов, любые попытки «десубъективирующего» описания прошлого являются на самом деле утопией, не выдерживающей критики именно в свете понимания субъективности истории. Выделить же основополагающую проблематику, отражающую запечатленную в источниках человеческую действительность, можно в соответствии с авторским пониманием исторического материала. Поэтому всегда существует еще одна возможность новой реконструкции прежнего материала, ибо в истории заключено больше, чем было извлечено из нее до сих пор, как говорил Ясперс. Следовательно, каждая реконструкция имеет право на жизнь, ибо смысл ее не столько в том, чтобы восполнить историографические пробелы, сколько в том, чтобы помочь современному человеку, прежде всего, обитателю Байкальской Азии, идентифицировать себя в масштабе Большого вре-

мени и универсальных ценностей, для которых не существует границ между прошлым, настоящим и будущим. Если нам удалось хоть в какой-то степени сделать осязаемым человеческий контекст двухтысячелетнего периода истории Байкальской Азии, развертывавшейся в контексте истории кочевой цивилизации Внутренней Азии, и показать не только то, что выделяет «стратегическую» культуру кочевников из человеческого универсума, но и то, что включает ее в человеческое всеединство, то мы можем считать свою задачу выполненной. История вообще и история кочевой суперэтнической цивилизации Внутренней Азии есть нечто гораздо более широкое и многоплановое, нежели ее политические и экономические аспекты. Существуют малоисследованные, в т. ч. мистико-эзотерические, духовные аспекты, еще ожидающие исследователей, способных преодолеть ограниченные возможности традиционных научных методов и извлечь сокрытые смыслы.

Данное исследование является лишь ступенькой в бесконечном самопознании монгольских кочевников. Человек, живущий около Байкала, вглядываясь в свое историческое окружение и отражение, познает через те связи, которые составляют суперэтническое человеческое единство, самого себя в тех онтологических особенностях, которые сформировались за века и тысячелетия и, выделяя его среди других народов, в то же время связывают с ними. Его путь к самому себе лежит через неизведанные пласты человеческой истории Внутренней Азии. Событийная сторона при таком подходе не так важна, как духовная. Именно духовная традиция, восстановленная в своей древней сущности и современной форме, явится источником повышения жизнеспособности и энергии современных монгольских народов. На этом трудном пути древнее тэнгрианство, не совсем корректно называемое шаманизмом, столь же необходимо, как и Учение Будды. Опыт новейшего синтеза учения Христа с восточной мудростью также представляется необходимым, как и вообще духовный диалог Востока и Запада, для нахождения общечеловеческой стратегии выживания в постсовременную эпоху. С этой точки зрения, опыт выживания кочевой цивилизации является универсально значимым именно в аспекте духовности, ибо таит неисчерпаемый опыт обретения людьми единства с природой и гармонии с собой.

Та основополагающая ценностно-антропологическая, эколого-этическая проблематика, которая занимала большое место в работе, непосредственно связана с формированием будущей философии многообразной и вместе с тем единой цивилизации Внутренней Азии. Совершенно особое место в ней, на наш взгляд, должна занимать философия Чингис-хана. Она поможет потомкам великих монголов преодолеть границы узконационального мировоззрения и одновременно откроет до-

ступ к тем заповедным сторонам мира степей, которые тысячелетиями обеспечивали его жизнь в единстве с природой и Космосом, питая энергию кочевого суперэтнуса. Именно эта философия поможет понять современным монгольским народам значение великой монгольской идеи – то, что ее как таковой, т. е. как национальной монгольской идеи, и не существовало. Чингис-хан был рыцарем Ехэ Торе, великой культурной традиции Степи, вклад в которую внесли и хунны, и сяньби, и жужани, и уйгуры, и древние тюрки, и кидани, и чжурчжэни. Монгольскому миру национализм как таковой в принципе чужд, ибо здесь всегда стремились сохранить полноценный культурный идеал. Национальная же идея есть то, что воплощает в себе уцелевшее от культуры в условиях ее упадка и оказывается поднятым до уровня полноценного культурного идеала, превращенным в идеал идеалов. Во многих национальных окраинах бывшего Советского Союза это имеет место: империя, разрушив самобытную культуру народов, неизбежно порождает национализм.

Учитывая это, современные монгольские народы способны избежать национализма с присущим ему негативным зарядом, если найдут в себе силы для восстановления своей духовности и самобытной степной традиции мировоззрения, этики, экологии. Без апробированных в веках этических идеалов и духовных ориентиров трудно вырваться из-под всемогущей власти событий и не скатиться на торную, самоубийственную дорогу национализма. Как только пробудится традиционная этическая энергия в образе мыслей и идеях, которыми мы осваиваем мир, закат культуры превратится в восход. Универсальный характер этики, присущей традиционному миру степняков Внутренней Азии, дает надежду на это. Но требуется современная философская реализация этого древнего духовного, культурного потенциала.

А. Швейцер когда-то написал в «Культуре и этике», что гибель Римской империи, «несмотря на множество выдающихся правителей, стоящих у ее кормила, объяснялась, в конечном счете, тем, что античные философы не выдвинули мировоззрения, которое содержало бы идеи, доказывающие необходимость сохранения империи» [1973: 80]. Монголам, в отличие от римлян, повезло, ибо монгольская идея, обоснованная в философии Чингис-хана, была направлена на сохранение самой цивилизации монголов. «Великая Яса» воспроизводила простые и устойчивые нравы древности. Поэтому монгольский мир был, есть и будет, пока жива древняя культура и духовная традиция (тэнгрианство в диалоге с буддизмом и другими великими духовными достижениями), пока потопки верны этическим идеалам великих монголов и их великих предшественников.

ЧАСТЬ II. ТЭНГРИАНСТВО И БУДДИЗМ – ДУХОВНАЯ ОСНОВА КОЧЕВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ ВНУТРЕННЕЙ АЗИИ

Глава 4. Тэнгрианство – традиционное мировоззрение кочевников Внутренней Азии

4.1. Эзотерический ключ к философии Хүхэ Мүнхэ Тэнгэри – Вечного Синего Неба

Последние десятилетия отмечены всплеском научного интереса к тэнгрианству/тенгрианству/тенгризму, древней религии тюркских и монгольских народов (см.: [Уланов 2022]). В особенности такой повышенный интерес наблюдается в России, Монголии и Казахстане, где носители этнической идеологии тюркских и монгольских этносов активно стремятся возродить тэнгрианство, дав ему современную интерпретацию в качестве «открытого мировоззрения» народов Евразии. По инициативе ведущего казахского специалиста по тенгрианству Н. Г. Аюпова был создан в 2011 г. «с целью усиления координации научно-исследовательских работ по комплексному изучению религиозно-философского, духовно-культурного наследия тенгрианства в “кочевой” цивилизации Центральной и Северо-Восточной Азии, Евразии в целом» Международный Фонд Исследования Тенгри (МФИТ). Этот Фонд стал организатором серии конференций «Тенгрианство и эпическое наследие кочевников Евразии: истоки и современность» и инициатором нового научного направления – тенгриеведения. Судя по публикациям, появившимся в нынешнем столетии по данной тематике, их авторы не знакомы с нашими работами по тэнгрианству [Урбанаева 1995, 1999, 2000; Урбанаева, Урханова 1996 и др.] и подходом, в них изложенным. Однако та интерпретация тэнгрианства, представленного в основном на бурятском и монгольском материале, которая была дана нами в контексте мировой философии и эзотерической символики, остается, на наш взгляд, актуальной и сегодня. Поэтому данная глава написана на основе материала прежних наших работ по тэнгрианству и шаманизму, осмысленного заново с учетом тех изменений в научном и духовном опыте автора, которые произошли на протяжении более чем 20–30 лет, прошедших с момента появления тех публикаций. В упомянутых работах мы использовали термин «тэнгрианство», а не «тенгрианство», и будем придерживаться этого термина и далее.

Бурят-монгольское понятие *Тэнгэри/Тенгри* обозначает, как считают бурятские знатоки старой этнической терминологии, Небо, т. е. духовное небо, в отличие от видимого небосвода, для обозначения которого

наши предки использовали слово «*тэнгэр*» [Манжигеев 1978: 73], а также «*огторго*» или «*огторгой*» [БРС 2008: 13]. Халха-монголы используют слово «*огторгуй*» в значениях: *небосвод, (небесная) сфера, пространство* [БАМРС 2001: 458]. Аналогичные значения имеет калмыцкий термин *ohturhuu* [КРС 1977: 392–393] Однако и понятия «огторгой» и «тэнгэр» не были обозначением неба в сугубо физическом, материальном смысле слова. В сравнении с духовным небом – *Тэнгэри* (Небо) – *огторгой* и *тэнгэр* были ближе к человеку и относились к ближнему космосу, который был тоже одухотворен, судя по тому, что буряты обращались в прошлом к *огторго* со словами «Огторго нойон баабай» [Михайлов 1996: 58]. Понятие *Тэнгэри* – духовное Небо – имеет весьма древнюю историю, и в этой коннотации оно известно не только бурятам, но и другим группам монголов, а также тюркоязычным народам. Оно встречается в мифологии, фольклоре, героическом эпосе, шаманских призываниях, известно по древнемонгольским источникам и древнетюркским руническим текстам. По объяснению классика российского монголоведения О. М. Ковалевского, слово «тэнгри» в древнемонгольском языке обозначало «небо, гений неба, могущественное божество, источник души, вечный и правосудный мироправитель» [1849: 1763]. Начиная с эпохи империи хуннов, «тэнгэри/тэнгри» служило у кочевников понятием духовного неба (Неба). Судя по официальным документам Великого Монгольского Государства, культ Тэнгэри являлся официальной религией монгольского мира, а Хүхэ Мүнхэ Тэнгэри, Вечное Синее Небо, почиталось в качестве высшего божества [Галданова 1995: 94].

Самый глубокий и в то же время наиболее общий, философско-религиозный, смысл понятия Тэнгэри как высшего духовного неба обычно ускользает от внимания этнографов, фольклористов, историков религии, а без его уяснения трудно обнаружить скрытый философский символизм тэнгрианского пантеона и всей духовной традиции монгольских народов. В традиционном бурятском менталитете понятие Тэнгэри имело значение высшего начала, пребывающего у истоков сущего. Представления о Тэнгэри лежали в основании мировосприятия и народной философии, дошедшей до нас в виде многочисленных мудрых изречений, которые до сих пор сохраняет память народа. Вероятно, в народной системе воспитания не принято было в логически развернутом и эксплицированном виде об этом говорить. Древнее духовное учение о Тэнгэри сохранялось в менталитете народа не только в фольклоре и шаманских призываниях, но также в виде афоризмов, имевших повседневное хождение, бытовой обрядности и нормативного комплекса традиционной культуры. Отголоском этого народного учения о Тэнгэри являются, например, слова, часто слышанные автором этих слов в дет-

стве от матери, когда она в воспитательных целях произносила: «Тэнэг хүн Тэнгэриhэ нэгэ аха». В разные периоды жизни это выражение истолковывалось нами по-разному: «глупый человек родился прежде неба», «глупый человек старше Неба», «глупец на один порядок старше Неба», «глупец выше самого Неба», «глупый человек древнее самого Неба», «человек, лишенный мудрости, ведет себя так, будто он старше и выше вечного и божественного Тэнгэри» и т. д. Совокупная семантика этой бурятской пословицы означает, что Тэнгэри, т. е. духовное небо, есть средоточие вечности и мудрости. Подтверждение этому мы можем найти на пути сравнительного изучения символики Неба в философской и мистической культуре Запада и Востока. На этом пути становится понятно, что понятие Тэнгэри скрывает глубочайшую и самобытную философию и символизм, чьи истоки уходят в универсальную мировую эзотерику. Обращение к символике Неба и духовного опыта его постижения в разных духовных традициях помогает обнаружить тот наиболее глубокий, эзотерический, пласт символизма Небес, который выражает универсальный человеческий опыт освоения высшей реальности и имеет некоторые общие для земного человечества смыслы, которые проявляются по-особенному в системах эзотерической философии разных народов нашей планеты.

Наиболее древний опыт философского постижения Неба в западной традиции представлен платонизмом. Здесь понятие о Небе связано с учением о «великих элементах» и комплексом представлений о космосе и различных типах организации пространства. С точки зрения платоников, «чем ближе к Небу, тем тело и вещь становятся более пронизанными смыслом и более умными. Чем они ближе к Земле, тем тела более тяжелы и массивны, менее подвижны, тем пространство более напряженно и механично... чем тело ближе к последним сферам неба, тем оно быстрее движется, с поумнением самого движения, и тем плотнее и собраннее становится его время, т. е. тем ближе к вечности, являющейся пределом временных становлений» [Лосев 1993а: 302]. Для Плотина¹⁰⁵ Небо – это также особый тип пространства и напряженности, умности бытия. В отличие от прочих тел, каждое из которых не есть целое, по его мнению, «[Небо], – целое и как бы место [для всего прочего]. И ничто ему не препятствует, так как оно само – все» [Там же: 286].

В этой традиции миропонимания Небо – это нечто однопорядковое со временем. Некоторые древние называли время «всеобщим небом и миром» [Там же: 416]. Небо – это область высокой активности и энергичности жизни, сфера движения по кругу, которая имеет неподвижный центр – средоточие «умной сущности» или Вечности. Этот неподвижный центр, средоточие Мировой Души и есть тот «Полюс», или «Центр Мира», о котором говорят более поздние мистики Запада и Востока.

Древнегреческая философия при истолковании Неба выявила важную смысловую связь Неба с *пустотой*, столь характерную для восточных, особенно буддийских, учений. Правда, здесь сразу следует подчеркнуть, что в буддийской философской школе мадхьямика (Нагарджуна, Арьядева) по линии индийских прасангики (Буддапалита, Чандракирти) и тибетских прасангики (Чже Цонкапа) доктрина пустоты радикально отличается от всех других философских интерпретаций пустоты, большинство которых содержат некие общие смыслы, близкие к древнегреческому пониманию пустоты. Но здесь мы не будем затрагивать понимание пустоты в мадхьямике и прасангике, поскольку нацелены на обнаружение тех универсальных символов, которые роднят тэнгрианство с мировыми философскими и духовными традициями. Вопрос о том, существует или не существует пустота, обсуждал Аристотель в своей «Физике», приводя воззрения разных древнегреческих философов и анализируя их в VI–IX главах. Так, в частности, он приводит воззрение о пустоте пифагорейцев в шестой главе «Физики» (213b22–27): «Пифагорейцы также утверждали, что пустота существует и входит из бесконечной пневмы в само Небо, как бы вдыхающее [в себя] пустоту, которая разграничивает природные [вещи], как если бы пустота служила для отделения и различения смежных [предметов]. И прежде всего, по их мнению, это происходит в числах, так как пустота разграничивает их природу» [Аристотель 1981: 136]. Аналогичная мысль высказывалась и другими античными мыслителями, в частности, Стобеем¹⁰⁶. Как заметил А. Ф. Лосев, древнегреческие понятия «пустота», «дыхание» выражают диалектику космоса: пустота не есть ничто в смысле отсутствия бытия, пустота это нечто вроде меона, т. е. «иного», вносящего раздельность в бытие. Связь Неба и пустоты, которая отнюдь не пуста, является одним из универсальных философских открытий человечества, которое имело глубокое значение для всех эзотерических традиций, в т. ч. для мудрецов азиатских кочевых цивилизаций.

Уже в эллинской эзотерической космологии содержалось то противопоставление Неба и Земли как символов духа и материи, которое стало традиционным для западной духовной культуры: понятие Неба здесь осмысливается в связи с идеей «наилучшей мировой души», направляющей жизнь вселенной во благо и по законам гармонии. Небо, таким образом, есть «лучший мир», сфера ума и свободы, истинной жизни. Именно в этом смысле древнегреческие философы объявляли своим отечеством небо. По свидетельству Диогена Лаэртца, приводимому А. Ф. Лосевым [1993а], однажды на вопрос «Неужели отечество тебя нисколько не интересует?», Анаксагор сказал, указав на небо: «Боже сохрани! [Моя] родина даже очень интересует меня» [Диоген Лаэртский

1979: II 7]¹⁰⁷. Любопытно, что у бурят есть обычай, когда падает звезда, произносить: «Мини орон тэнгэртэ!», что означает: «Моя родина на небе!» Это понимание Неба как пространства высшей “умной” активности и истинной жизни, а Земли – как пространства несвободы, материи, неподвижности и необходимости, как сферы «злой души мира», неразумия, вносящего в Мир хаос и смуту [Лосев 1993б: 598], свойственное эллинскому мировосприятию, было унаследовано христианством, как и ветхозаветная концепция Небес. В Ветхом Завете Небеса упоминаются как жилище Единого Бога, Бога Всевышнего, творца небес и земли (Быт. 14: 22), – Элохима или Эла. Это архаическое имя Бога является общим для сиро-палестинского региона, он тождественен с Яхве (Пс. 89: 12–13; Пс. 95: 5; Пс. 102: 26; Пс.136: 5–9; Пс. 146: 6; Иер. 10: 10–13 и т. д.).

Но подробно христианское учение о Царстве Небесном разработано в Новом Завете (Матф. 13: 24–31; Матф. 5: 3–20; Матф. 18: 2–4; Матф. 18: 18; Матф. 18: 23; Матф. 20: 1; Матф. 22: 2–14; Матф. 25: 1, 34; и т. д.). Здесь содержится эзотерическое учение о Небе и Земле. Христианская идея Царства Небесного продолжает древнюю идею о небе как жилище Бога и как пространстве истинной жизни человека. Но узки “врата Жизни”: лишь немногие, с печатями “на челах рабов Бога нашего” (Отк. 7: 3), после Страшного Суда смогут пройти через них. Широки “врата к гибели”, и многие попадут в Ад, а не в Царствие Небесное. Ясно, что в христианстве речь идет о духовном Небе, а не о видимом небесном пространстве. Вопрос о местонахождении Небес и Ада занимал умы выдающихся христианских мистиков.

Их опыт Неба основан на сверхчувственном постижении посмертной судьбы души. Иначе говоря, мистика Неба в христианской традиции связывает Небо с посмертным существованием человека. Этот опыт содержит некоторые универсальные характеристики, и неслучайно православные произведения о жизни после смерти, – такие как «Мытарства души блаженной Феодоры», «Душа после смерти» иеромонаха Серафима Роуза, «Жизнь после смерти» архиепископа Иоанна (Максимович) и другие, – содержат представления, во многом похожие на восточные представления о жизни после смерти. В частности, это буддийское руководство для посмертного перехода, изложенное в тибетском тексте «Бардо тхёдол» (bar-do-thos-grol – «Освобождение посредством слушания в *бардо*¹⁰⁸»), широко известном сегодня под названием «Тибетская книга мертвых». Из многочисленных повествований св. Отцов и житийной литературы известно, что после смерти душа восходит в поднебесное царство, и продвижение души через это пространство описывается как прохождение мытарств [Мытарства души 1992: 171–194]. Отож-

дествляя Небо с раем, ни один мыслящий христианин не принимает, по признанию Серафима Роуза, атеистическую карикатуру «заоблачного рая», «хотя некоторые наивные протестанты готовы поместить Небо в отдаленной галактике» [1992: 228]. Но есть и другая крайность, когда христиане, желающие предохранить себя от малейшей порчи материализма, заявляют, что Небо «нигде» не находится. В западном христианстве стало распространенным явлением акцентировать внимание на том, что Небо – это «состояние», а не «место», что выражение «наверху» – это только метафора, и что даже Вознесение Христа было «всего лишь изменением состояния», – толкуя подобным образом слова *Евангелия от Луки*: «И когда благословил их, стал отдаляться от них, и возноситься на небо» (Лук. 24: 51), а также строки из *Деяний*: «9 Сказав сие, Он поднялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их. / 10 И когда они смотрели на небо, во время восхождения Его, вдруг предстали им два мужа в белой одежде / 11 И сказали: мужи Галилейские! Что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян. 1: 9–11). Яков Бёме, «величайший из мистиков всех времен», как называл его известный русский философ Бердяев [1916: 60], в своей «Христософии» [Беме 1994] говорит о Царстве Небесном, объясняя смысл слов Иисуса: «Царство мое не от мира сего...» (Ио. 18: 36). Разъяснение, даваемое Бёме, касается сокровенной части христианской веры, т. е. является эзотерическим, и касается оно тайны христианской веры.

В Евангелии от Матфея об этой тайне веры в Иисуса говорится так: «25 Ибо кто хочет душу сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретёт ее; ...28 Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем» (Матф. 16: 25–28).

В христианстве говорится, что последователям Иисуса откроется Царствие Небесное. Однако и Священное Писание не говорит о том, что это какое-то «место», на которое можно было бы указать конкретно. «...Не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: “вот, оно здесь”, или: “вот, там”. Ибо вот, Царствие Божие внутрь вас есть» (Лук. 17: 20–21). С точки зрения мистического христианства, Царство Небесное – это реальность христианской веры, пространство веры. Ибо Писание говорит: «По вере вашей да будет вам» (Матф. 9: 29). Небо и ад – это христианские символы сил света и тьмы, и они отстоят друг от друга, по словам Бёме, как день и ночь, или как нечто и ничто. «Они суть одно в другом; и хотя одно для другого как бы ничто, но одно другому бывают причиной радости и страдания. Небо есть по всему миру и всюду есть вне мира, без всякого разделения и ограничения местом, и

действует чрез Божие откровение только в себе и в том, что в него входит, или в чем оно открывается. Там же открывается и Бог, ибо небо есть не что иное, как откровение вечной единицы, где все в кроткой любви изволяет и действует. Ад также по всему миру, и также живет и действует только в самом себе и там, где основание ада бывает открыто, как-то: в самости и ложной воле» [Бёме 1994: 109]. Иначе говоря, ад создает себе сам человек, и основанием ада служит человеческое своевольное эго. И Небо, и ад присутствуют в видимом мире, но от «внешнего человека», закрытого в теле, мир духовный скрыт, «коль же скоро внешний человек умрет, то духовный мир открывается душе или по вечному свету при святых ангелах, или по вечной тьме при диаволах» [Там же]. Небо и ад – это «тонкие» реальности, скрытые от человека пеленой – «внешний мир с его существом есть завеса или покров духовного мира». Существа ада, согласно этим представлениям, – это те же души человеческие, как и ангелы, но первые пребывают в «самоугождении собственной воли», т. е. во тьме, как поясняет Бёме. Те и другие – они одного происхождения, «и суть творение всеведения воли Божией... они из бездны вечности, откуда происходят свет и тьма...» [Там же]. Реальность Неба в мистическом христианстве есть реальность Царства Божьего и получает обоснование в этой тайне веры, благодаря которой человек обретает возможность восприятия духовного мира. «Царство Небесное действует и чувствуется святыми в вере их, верою ощущают они любовь Божию...» [Там же: 108]. Небо или Царство Божие есть Жизнь, т. е. жизнь вечная, и она уготована человеку от создания мира, но чтобы войти в него, нужно родиться для этого, как говорят христиане. В каком смысле – родиться? Речь идет о том, что «внешний человек» должен умереть. «[Иисус отвечал:] истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие: рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше» (Ио. 3: 5–7). Не все родившиеся в плоти земной могут войти в Царство Небесное: предстоит еще рождение – через добро духовное, через преодоление самости и ложной воли. В этом мистическое христианство сродни другим учениям, выражающим древнюю эзотерическую мудрость. Мы можем говорить также об определенной близости учений христианских мистиков и Учения Будды – в том, что касается идеи духовного рождения для высшей формы бытия посредством развития чистой добродетели и победы над своеволием эгоистичного «я». Сходство можно усмотреть также в том, что и в христианстве была известна идея перевоплощения. Она содержится в Евангелиях, например, в Евангелии от Матфея, когда об Иоанне Крестителе говорится, что это был Илия, «кото-

рому должно было придти...» (Матф. 11 14; 17: 12), в Книге пророка Иеремии, где говорится: «И было ко мне слово Господне: Прежде, нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя: пророком для народов поставил тебя» (Иер. 1: 5).

Небо, согласно христианской мистике, есть пространство духовного света и цель эволюции человека. Некоторые из ранних христиан говорили о “предсуществовании”, другие – о “повторных перерождениях”. В обоих случаях речь шла о многочисленности планов бытия и о постепенном развитии души в физическом плане к первоначальной свободе – в Царство Небесное. Связь христианского понятия Неба с идеей перевоплощения была тщательно замаскирована церковью при переводах Евангелий и Ветхого Завета, а после Константинопольского собора (533 г.) учение о перевоплощении было осуждено церковью как греховная ересь. Но время от времени оно появлялось в христианских изданиях: например, капеллан английского короля Георга, отец Гланвиль (XVII в.) в своей книге «*Lux Orientalis*» излагает это учение. Отказ ортодоксального христианства от теории перевоплощения был мотивирован стремлением к разрыву христианской церкви с «языческим» Востоком.

Христианский опыт Неба, истолкованный в контексте мировой эзотерики, может многое осветить новым светом и в символике Вечного Синего Неба – в учении монгольских народов о Тэнгэри и поможет понять, что Тэнгэри не следует сводить к небесному своду или к видимому космосу, как и к «месту» в обычном смысле этого слова. Ибо это реальность, связанная с тайной веры кочевников и с их сверхчувственным опытом бытия, это область свободы и посмертного существования человека. И если в Нагорной проповеди было сказано, что Небеса или Царство Божие “внутри есть”, то это относится к тайне человеческой эволюции вообще. “Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное” (Матф. 5: 3) эти слова Иисуса выражают вневременную мудрость всех народов и знание о том, что человек, способный отказаться от эгоистического своеволия, окажется на пути высшей эволюции. Небо – это истинная жизнь. Слова о том, что Царство Небесное “внутри есть” означают не просто психологическое состояние верующего человека, но реальность, проходящую через сердце человека. Но люди не воспринимают эту реальность, пока не развилось у них духовное видение. Эта реальность находится «в пространстве иного рода, начинающемся непосредственно здесь, но простирающемся как бы в другом измерении» (Роуз 1992: 229). Но эта реальность все же иногда прорывается и в «нормальное» пространство повседневной жизни, и знания о ней становятся известны обычным людям благодаря духовидцам – *людям Знания*,

которые существовали всегда у каждого народа, в т. ч. и в мире бурят-монголов. Поэтому в определенном смысле можно говорить о топографии духовной страны того или иного народа – специфической сверхчувственной реальности. Что касается духовной страны Запада, то ее «топография» была описана, например, в видениях Данте в его «Божественной комедии». Русский мистик Даниил Андреев в «Розе Мира» назвал эту систему «панорамой разноматериальных слоев романо-католической метакультуры» [Андреев 1993: 38].

В буддизме известны несколько разных вариантов модели психокосмоса – *мандалы*. Наиболее общей для всех региональных и национальных традиций буддизма является внешняя мандала. Ее символика в описании Васубандху (IV–V вв.) – это космологическая схема «миравместилища» с горой Меру в центре, окруженной четырьмя основными и восемью промежуточными континентами, внутренним и внешним океаном, и все это возникло благодаря «[совокупной] энергии действий живых существ» [Васубандху 2001: 251–267]. Описываемая в «Абхидхармакоше» космологическая модель содержит подробную картографию мест обитания различных категорий живых существ – от адских миров до Чистой Земли Акаништха. Джамбудвипу – так называется один из четырех континентов, где обитают человеческие существа, и это – мир нашей планеты. В центре Джамбудвипу находится алмазный трон бодхисаттв, место, где осуществляется высший тип йогического сосредоточения, подобного по прочности алмазу [Там же: 255]. Это – одна из причин, по которой наш мир считается в тибето-монгольской традиции наиболее подходящим местом для практики Дхармы и ее полной реализации. Верующим, не искушенным в философии, руководство по этапам Пути (Ламрим) в соответствии с этой моделью описывает разные виды ада как реально существующие локации, так что они вызывают страх, побуждающий к усердной практике Прибежища и кармы. Когда ученики уже обретают некоторый опыт изучения буддийской философии, наставники объясняют, что адские миры необязательно существуют так, как это описано в «Абхидхармакоше», но что это формы проявления тяжелой негативной кармы и, соответственно, наиболее интенсивных страданий. Кроме того, что касается самой модели мира с горой Меру и четырьмя континентами, то Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо во время публичных лекций часто подчеркивает, что поскольку данная модель противоречит современным научным представлениям, ее можно считать устаревшей. Он поясняет, что при подношении мандалы допустимо представлять, что делается подношение вселенной в ее современной научной модели. Однако досточтимый Геше Джампа Тинлей говорит своим ученикам, чтобы они не спешили «выбрасывать» абхидхармистскую модель как ошибочную, ибо модель

мира, описанная Васубандху, не является просто данью древнеиндийской космологической традиции, а отражает опыт видения относительной реальности держателями учения Абхидхармы. Наряду с абхидхармистской моделью мира в тибето-монгольской махаяне известны и другие: в Калачакра-тантре разработана схема принципиальной координации между внешним миром и индивидуумом; Джамгон Конгтрул Лодро Тайе (1813–1899) разработал в книге «Мириады миров» космологическую модель из четырех уровней, каждый соответствует разным духовным путям, позволяющим освободиться от сансары. Все эти модели суть *искусные уловки*, представляющие относительную истину для разных типов людей, различающихся по степени ментальной загрязненности.

Удивительным образом христианское Небо в эзотерическом толковании напоминает буддийское учение о Шамбале, содержащееся в Калачакра-тантре. Мистическая страна Шамбала тоже существует, но в ином измерении, хотя туда и можно попасть в действительности. Однако, гораздо важнее подробностей «географии» потусторонней реальности символическая часть этих описаний, которая содержит некие универсальные характеристики, проявления которых обнаруживаются как в христианстве, так и в восточных культурах. Поэтому и в бурятских, монгольских традиционных образах Тэнгэри и многочисленных тэнгри, населяющих различные небеса, нужно уметь за национально особенными представлениями увидеть присущий этим образам универсальный символизм Неба. И если мистики прошлого и настоящего на Западе и на Востоке говорят о Небе как об особом пространстве истинной жизни, куда можно реально попасть человеку, то нет ничего странного, что имеются особые «путеводители». На Востоке существуют специальные тексты-путеводители в Шамбалу (Шангрила), откуда произошла тантра Калачакры и чьи правители считаются воплощением бодхисаттвы Ваджрапани. Вообще предания о Шамбале известны и популярны сегодня во всем мире (см: [Стрелков 2003; Chashab 2015]). Тибетскими буддийскими авторами написано, начиная с XIII в., множество сочинений о Шамбале и о том, как попасть в эту сакральную и тайную страну. Наиболее ранний путеводитель в Шамбалу был написан неким Ман лунг гуру [Chashab 2015: 49]. Существует энциклопедическое сочинение Панчен-ламы VI Лосанга Палдена Еше (1738–1780) под названием «Источник десяти миллионов чудес – объяснение великого места сидхов страны Шамбалы и описание Индии» («Grub-pa'i gnas-chen-po shambha-la'i rnam-bshad 'phags-yul-gyi rtogs-brjod dang bcas-pa ngo-mtshar bye-ba'i 'byung-gnas zhes-bya-ba»), для которого основным источником стал санскритский текст «Вхождение в Калапу» Арьи Амогханкуши, который был обнаружен и переведен Таранатхой¹⁰⁹, а также

собственный йогический опыт Панчен-ламы¹¹⁰. Эти «путеводители» являются скорее системой буддийских медитаций, позволяющих обрести *видение* чистой страны Шамбалы, нежели описанием маршрута, хотя есть также более реалистичный путеводитель, написанный в XVI в. Нгавангом Джигтеном Ванчугом Драгпа – правителем тибетского княжества Ринпунг¹¹¹ [Chashab 2015]. Понятие о *чистых землях* (dag-zhing), локализуемых в духовной реальности Неба – это очень важный элемент буддийской космологии и системы духовной практики. Для понимания символики эпических сказаний о Гэсэре/ Гесаре, популярных среди кочевников Внутренней Азии, эти буддийские представления о путеводителях для духовных путешествий так же очень важны, как и христианская мистика Неба.

«Тибетская книга мертвых»¹¹² также является своеобразным путеводителем для человека, находящегося в бардо – состоянии, промежуточном между смертью и новым рождением: здесь дано описание состояний, через которые проходит сознание человека с момента физического умирания и вплоть до следующего воплощения. В христианском опыте Неба тоже известны путеводители души в ее посмертном путешествии. Св. Иоанн Златоуст, давая толкование Евангелия от Луки, говорил, что «нуждаться будет в путеводителях душа, исторгнутая из тела и представляемая к будущей жизни» (цит. по: [Роуз 1992: 231]). Таким образом, понятие о духовном путешествии – это не вымысел, а нечто вполне реальное в определенном смысле.

Когда бурят-монгольские шаманы говорили о «шаманских путешествиях», то опыт этих «путешествий» тоже имеет эзотерический смысл в контексте универсальной тайны Неба как пространства духовной жизни. Чтобы понять, что есть тайны, связанные с центральноазиатским Тэнгэри и Небом вообще, надо отказаться от буквального прочтения духовных текстов, будь то христианское Священное Писание или шаманские заклинания.

Согласно высказываниям христианских мистиков, Любовь есть основное содержание Тайны Неба, а Вера – это пространство истинной жизни, и в таком понимании Небо тождественно Внутреннему Человеку, которым может стать человек, если поймет эти небесные законы и примет принцип не-эгоистичности мира. Небо есть Человек, и «небеса находятся внутри каждого (человека), а не вне его» [Сведенборг 1993: 21]. Удивительным образом этот небесный принцип не-эгоистичности всего сущего был заложен в основание цивилизации кочевников Внутренней Азии.

Индивидуальное начало, *эго*, в кочевой системе мировосприятия и в традиционной для монгольских кочевников концепции человека не имели какого-нибудь заметного влияния. Они были далеки от признания

самоценности человеческой индивидуальности, и индивид выступал лишь частью родового организма, сыном своего отца, потомком своих предков. Человека не принято было даже называть по его собственному имени. Это было характерно для восприятия жизни как феномена, протекающего в тройственной реальности прошлого, настоящего, будущего – в Большом Времени. И в этом восприятии действительности предки были всегда «живы» в том смысле, что продолжали сохранять актуальную связь поколений. Кочевники, наши предки, не были эгоцентричны. А принцип всеобщности родства и дружбы лежал в базисе самого общества, так что по модели родства и побратимства строились вообще отношения с внешним миром.

И если верно, что суть Неба – это Любовь и принцип неэгоистичности бытия, то кочевники с глубокой древности строили свою цивилизацию по подобию с небесным миром, и, конечно, понятие Тэнгэри таит в себе скрытые смыслы, утраченные нынешними бурятами и монголами. Само кочевое государство-народ (улус) являлось Великим Домом. Есть неслучайная связь между понятиями Дом (Гэр) и Небо (Тэнгэри) у кочевников монгольских степей. Согласно гипотезе Н. О. Шаракшиновой, слово «тэнгэр» может иметь значение «срединная юрта», «срединное жилище» (*тэн гэр*) [1980: 89]. Иначе говоря, юрта (тэн гэр) и есть мандала, т. е. модель духовного космоса. Даже быт кочевников содержал глубокие эзотерические символы древнего мировоззрения.

В видениях Сведенборга Небеса предстают вместе с небесными обществами одним «большим» или «Божественным человеком» [1993: 58]. Аналогичным образом монгольские кочевники называли Небо Хан Мүнхэ Тэнгэри (Его Величество Вечное Небо), или Хүхэ Мүнхэ Тэнгэри (Вечное Синее Небо), имея в виду, что все небеса, обитаемые небожителями-тэнгэри, представляют собой одно Небесное Существо. Тайна того, что все небеса в совокупности изображают как бы одного человека, – передаваемая в дар человечеству Сведенборгом как «неведомая в мире» тайна, является частью древней эзотерической философии Запада и Востока. *Пуруша* – это древнеиндийское имя того же самого Небесного Человека. *Адам Кадмон* – это имя Небесного Человека в традиции Каббалы. В традиции махаяны существует понятие об *Ади-Будде* – *Изначальном Будде*, символизирующем вневременное единство всех будд. Его называют также *Буддой Самантабхадрой* (тиб. kun-tu-bzang-po – Всеблагой), который изображается с телом *синего* цвета. *Синий* цвет символизирует в буддизме безграничное пространство природы ума. В «Тибетской книге мертвых» говорится: «Перед тобой сияет Ясный Свет дхарматы, узнай его. О, Сын благородного семейства, теперь у твоего сознания нет формы, нет цвета, нет содержания, и оно проявля-

ется как чистая пустота. Это пустота Самантабхадри. Твое сознание пусто – это не абсолютная пустота, но пустота свободная, ясная, чистая и живая. Это состояние сознания и есть Будда Самантабхадра. Они – сознание собственной пустой и лишенной сущности природы, сознание ясное и сияющее – неразделимы. Это Дхармакая Будды» [Тибетская книга мертвых 1992].

С учетом вышесказанного, можно утверждать, что символизм *Хүхэ Мүнхэ Тэнгэри* отражает эти древние эзотерические символы: однопорядковость духовного пространства и вечности, чистую пустоту Неба и его синеву как символ безграничного пространства высшей мудрости. И даже предания о Шамбале, распространенные на территории Евразии и символизирующие «твердыню высшего знания и высшей мудрости, обитель риши, махатм, бодхисаттв, просветленных мудрецов» [Попов 1996: 60], связывают эту загадочную страну с Северной Азией, т. е. с монгольским миром. Возможно, не без оснований А. Давид-Неэль отождествляет Гэсэр-хана с владыкою Шамбалы, называя его «будущий герой Севера» [1991].

Великое Монгольское Государство (Екэ Монгол Улус), созданное в XIII в. Чингис-ханом, было физическим воплощением центральноазиатского тайного духовного наследия, включая учение о «Царе Мира» – представления о вселенском монархе. В восприятии самих людей монгольского мира Чингис-хан был Сыном Неба: он обладал не обычной смертной человеческой природой, а божественной, небесной природой. В широко известном когда-то среди кочевников устном предании о Чингис-хане говорится, что он был младенцем выброшен в степь, и у него нет ни земной матери, ни земного отца. Чингис-хан – это *тэнгриин ху*, т. е. сын Неба [Потанин 1912: 57]. Как свидетельствуют тюрко-монгольские фольклорные материалы, собранные Г. Н. Потаниным, «под Чингисом монгольских преданий устных, а частью и летописных, скрывается национальный живой **онгон**» [Там же: 63]. Национальный живой онгон, т. е. божество-хранитель нации, – этот религиозный феномен был распространен во Внутренней Азии. Чингис был традиционным небесным покровителем, тэнгри-хранителем монголов, подобно тому, как божеством-покровителем Тибета является Ченрезиг (Авалоки-тешвара), воплощением которого – живым божеством – тибетцы считают Далай-лам. Этот религиозный статус Чингис-хана подтверждается эзотерическим толкованием символов, связанных с деятельностью основателя Екэ Монгол Улуса и духовными проявлениями самой его личности. Возьмем хотя бы традиционализм Чингис-хана. Его следует понимать именно в эзотерическом смысле, ибо Чингис-хан был носителем и символом эзотерической традиции Внутренней Азии и сознательно, как посвященный, ориентировался на «великий закон» (Екэ Торе).

Нельзя не обратить внимание на внешние признаки монгольской эзотерики: это, например, *хас тамга* – печать в виде свастики, использовавшаяся монголами повседневно в качестве одного из наиболее значимых символов. Наиболее глубокий эзотерический смысл свастики или хас тамги – это *центр мира*, или *полюс бытия*, – та точка, вокруг которой осуществляется круговращение мира, который, в свою очередь, чаще всего символизируется колесом.

Совпадения в важнейшей эзотерической символике Запада и Востока свидетельствуют об универсальности и инвариантности Тайного Знания, которое лишь облекается в своеобразные формы, соответствующие особенностям эпохи и менталитета народов. Слово *чакравартин*, буквально означающее «вращающий колесо», связано на Востоке с представлением о том, кто, пребывая в центре мироздания, управляет движением вещей, являя собой «неподвижный двигатель», выражаясь языком Аристотеля, или «неизменное средоточие» по понятиям китайцев, «Священный Центр Небес» по мифологии японцев («Кодзики»), а также «Срединный покой» в масонстве. Речь идет о «Царе Мира», «Вселенском владыке», обладателе распорядительных и регулирующих полномочий, гаранте «равновесия» или «гармонии». На санскрите этому соответствует термин «Дхарма», который обозначает отражение неизблемости высшего Принципа в мире проявленного. Как символ Агни, свастика обозначает именно высший Принцип Реальности – Огонь, который, согласно «Тайной доктрине» Е. Блаватской, и есть первичное Начало. Если учесть сказанное, то становится понятным, что в шаманском обряднике из коллекции Ц. Жамцарано, о котором речь шла в предыдущей главе, – в рукописи, посвященной культу божества Огня, речь далеко не случайно идет о «*dorben qari tabun ongge*», т. е. о «великих элементах». Последние символизируются крестом, лежащим в основе свастики, а сама свастика – это символ Агни, божества огня. Первичное Начало или Огонь – это Логос. Символ Логоса, согласно «Тайной Доктрине», содержит в центре свастику. Таким образом, зная сложнейшую символику свастики, знака, относящегося к самой сердцевине эзотерического знания, а также непосредственную связь этого символа с учением о «Царе Мира», можно представить себе всю глубину эзотерической символики, которою нагружен образ Чингис-хана, обладавшего печатью «Царя Мира» с изображением свастики и наделяемого в духовной традиции Азии титулом чакравартина. Буряты, калмыки, монголы, тибетцы почитают Чингис-хана как продолжателя дела великих легендарных индийских и тибетских царей древности и как воплощение бодхисаттвы Ваджрапани – «Владыки Тайн» ваджраяны.

Все это говорит о том, какое огромное духовное значение имеет Чингис-хан не только для монгольского мира, но и для всего челове-

ства. Широко распространенное на древнем Востоке и в других регионах учение о «вселенском монархе» содержит представление об архетипе «истинного человека» – того, кто пребывает в центре креста и свастики, контролируя «великие элементы», будучи гарантом равновесия и гармонии в мире. Как объяснил Р. Генон, знак императорской власти или всемирной монархии, часто изображаемый в руке Христа, «Мировая сфера», является символом духовной и светской власти [1993: 106]. Эта связь идеи сакральности императорской власти с эзотерическими представлениями о духовном центре мира прослеживается во всех традициях. У евреев есть учение о Метатроне – «Небесном полюсе», а также о «Полюсе земном», связанном с ним через «Ось мира» и являющемся его отражением, выступающим началом иерархии посвященных. В Метатроне или духовном центре мира олицетворены как принцип царской власти, так и основа жреческого могущества, этому соответствует и его функция «посредника» [Там же].

В эзотерической литературе говорится, что Великие Посвященные, такие как Моисей, Иисус, Будда, исходят из этого духовного центра и воплощают собой некий «Полюс» своей эпохи [Шюре 1914]. Учение кочевников Внутренней Азии о Шамбале, которое тоже содержит идею вселенского монарха, в этом отношении аналогично еврейским представлениям о Метатроне. Понятие «семь сокровищ вселенского монарха» – очень древнее: впервые оно было применено в Индии для описания качеств правителя [Чогьям Трунпа 1994: 116]. Совершенный правитель, или «истинный человек», «человек Шамбалы» развивает в себе семь сокровищ – семь качеств, по достижении которых он обретает «прочность, простоту и прямоту». «Затем вы также испытываете чувство мягкости и открытости, как если бы в вашей жизни в виде некоего доброго предзнаменования расцвел редкой красоты цветок. В любом предпринятом вами действии, принимая или отвергая, вы начинаете раскрываться для сокровища мудрости, принадлежащей Шамбале. Все дело в том, что там, где существует гармония, есть также и фундаментальное богатство», – говорит современный буддийский лама и тертон школы кагью Чогьям Трунпа Ринпоче (1940–1987) [Там же: 113]. Чингис-хан был земным олицетворением «вселенского монарха» в представлении самих монголов и других азиатских народов. Он в процессе самосовершенствования стал таковым. О том, что в монгольском сознании Чингис-хан выступал вселенским монархом, можно судить по мифологии монгольских народов. Так, в их звездной мифологии особое место занимает культ Полярной звезды, которая называется Алтан гадас (бур. Алтан гадахан), что буквально означает Золотой Кол, и воспринимается как коновязь Царя Неба. Оказывается, по материалам А. Мостарта¹¹³, ордосцы Внутренней Монголии миф о Полярной Звезде связывают с именем Чингис-хана! [Шаракшинова 1980: 55].

Нельзя не обратить внимание на описанные историками – современниками великой монгольской эпохи многие удивительные проявления его личности и поведения как «вселенского монарха». К примеру, древнее учение Шамбалы рекомендует: «Если вы хотите разрешить мировые проблемы, вам прежде всего необходимо держать в порядке собственный дом, свою индивидуальную жизнь...если вы не начинаете с собственного дома, вам нечего надеяться на то, чтобы помочь миру. Поэтому, если вы учитесь науке управления, первым шагом будет умение управлять собственным домом, своим ближайшим миром [Чогьям Трунпа 1994: 118]. Среди сохранившихся мудрых изречений Чингис-хана, которые в Великом Монгольском Государстве были предметом классического образования, содержится ряд афоризмов, свидетельствующих о том, что его основатель владел мудростью наукой Шамбалы и, скорее всего, был посвящен в тантру Калачакры. В тибетских источниках есть указания о том, что он был посвящен в буддийскую тантру. Так, в примечании 2 к *намтару* жившей в XX в. тибетской йогини Аю-Кхандро, который был написан современным мастером дзогчен Намкхаем Норбу Ринпоче, упоминается, что Чингис-хан был посвящен в тантру Хеваджры Пагба-ламой [Знаменитые йогини 1996: 157]¹¹⁴.

Среди высказываний Чингис-хана есть афоризм, совпадающий по смыслу с вышеприведенным Чогьям Труппой положением из «учения Шамбалы» о том, что властитель мира должен начинать с устройства своего дома и своего внутреннего. Чингис-хан сказал: «Каждый, кто может очистить от [зла] свое внутреннее, может очистить от воров [целое] владение» [Рашид-ад-дин 1952б: 260]. Философия Дома была идейной основой устройства государства монголов, как об этом уже было написано нами ранее. Темучин стал Чингис-ханом благодаря огромной работе духовного самосовершенствования. Кочевники Внутренней Азии практиковали упоминающиеся в источниках «упражнения духа», которые были сродни классической индийской йоге и использовались для развития «истинного человека». Указы-наставления («*билики*») Чингис-хапа явились результатом длительной духовной практики самого монгольского хана и в концентрированной форме «*Екэ Торе*» (Великий Закон) излагали традиционную Мудрость Степи. Благодаря этой древней мудрости Чингис-хан сумел радикально перестроить свой характер: источники говорят о безграничном самообладании, неизменном чувстве меры во всем, огромной воле и мудрости зрелого Чингис-хана [Бартольд 1963б: 527]. Способность к концентрации, овладение собственными аффектами, спокойствие и многие другие качества, которыми историки восхищались, свидетельствуют о мудрости Чингис-хана, которая была сродни буддийской и даосской. Не зря, видимо, он переписывался и встречался с Чан Чунем, даосским мудрецом. Чингис-хан, в

представлении монголов наделенный полномочиями от Неба, символизировал «истинного человека» – «вселенского владыку», вносящего справедливость и порядок в окружающий мир. Восток был эзотерически последователен, когда наделял правителя функциями царя и первосвященника одновременно: в азиатских государствах обычным было совмещение светской и духовной власти. Тибет Далай-лам или Монголия Богдо-гэгэна – это теократия, закономерная для Внутренней Азии. Чингис-хан тоже сам выполнял функции верховного понтифика своего государства.

Приметы древнемонгольского эзотеризма можно обнаружить в самом титуле монгольского государя – «каган/хан». Оказывается, в эзотерике понятие «кан» – «это прежде всего духовная или интеллектуальная власть, аналогичная Мудрости (отсюда еврейское Коген – «мудрец», «жрец», «священник»); в иной огласовке – это власть материальная...» [Генон 1993: 117]. Вслед за Р. Геноном можно предположить, что монгольское *хан/каган* не случайно созвучно еврейскому *кан/коген*. Если это созвучие выражает древнюю эзотерическую взаимосвязь монгольского и еврейского понятий, то логично утверждать, что монгольский титул *хан/каган* тождественен понятию мудрец/жрец. А Чингис-хан стал тем, кем он являлся в действительности – величайшей личностью в истории второго тысячелетия нашей эры – благодаря тому, что путем самосовершенствования достиг философской и йогической мудрости. Путь Чингис-хана, судя по многим приметам, это путь *посвященного*, владевшего не только светской мудростью Азии, но и тайными для неподготовленных умов знаниями. Покровительство, оказываемое им всем религиям, которые он рассматривал как разные пути к Единому Небу – Хүхэ Мүнхэ Тэнгэри, тоже свидетельствует о мудрости посвященного. Личность Чингис-хана и его деятельность имеют, с позиций эзотерики, мировой и вселенский смысл, который превосходит уровень обычного понимания истории. Чтобы получить представление о масштабе символа, воплощенного в Чингис-хане, надо учесть данные Тайной Мудрости, представления о Шамбале и «вселенском монархе», а также предание о существовании высокоразвитой цивилизации, претерпевшей катастрофу, как говорится в мифологической истории, 30–40 тысяч лет назад, но оставившей тайное наследие, хранимое посвященными Великой Степи. Вообще говоря, мифологические предания сегодня уже не рассматриваются однозначно как фантазийные сюжеты. Развитие современной науки дает возможность по иному взглянуть на вопрос о достоверности мифологических сведений: методы объективного их анализа позволяют, по крайней мере, некоторым из них, придать «статус своеобразного описания событий и явлений, имевших место в действительности» [Скляров].

Центральноазиатский культ кузнецов, связываемый в сознании монгольских народов непосредственно с Чингис-ханом, который, по народ-

ным преданиям, был великим кузнецом и самолично отправлял кузнечный культ, – не только внешне похож на культ «свободных каменщиков». Дело в том, что молот и наковальня имели мистический смысл, как и инструменты каменщиков, а ремесло считалось божественным даром. В шаманской мифологии, в эпическом цикле бурятской Гэсэриа-лы упоминаются особая небесная сфера, являющаяся вселенскими кузнечными мехами, и небесные кузнечные божества, считающиеся учредителями и покровителями кузнечного искусства на земле, во главе которых стоит Дархан сагаан тэнгри – Кузнец Белое небесное божество [Михайлов 1996: 68]. Он и направил на Хухойский хребет «семь боржонтуевских кузнецов, которые и являются эжинами – хозяевами кузнечных инструментов и других, необходимых для кузнецов принадлежностей» [Там же]. Шаманы, обладающие даром и полномочиями от кузнечных божеств, *дархан удхатай боо*, считаются самыми сильными в оккультном смысле.

И кузнечные шаманы, и свободные каменщики являются последователями тайной духовной традиции и проходят через систему посвящений, те и другие представляют собой некое замкнутое сообщество, объединенное тайными знаниями и таинствами, те и другие владеют механизмами контроля над «великими элементами». Использование бурят-монгольскими шаманами магической силы Огня и Воды относится к тому же разряду тайных знаний, благодаря которым египетский фараон мог вызывать разливы Нила, да и западные народы до принятия христианства умели регулировать природные процессы. Хотя эти способности считаются чудесными, на самом деле умение вызывать дождь на небольшом расстоянии не является никаким чудом. Нужно лишь, как объясняют посвященные, суметь, зная магнетизм *акаши* (пятый «великий элемент»), «сделать дыру в дождевой туче» [Чаша Востока 1992: 97]. Современные бурятские шаманы не утратили это древнее искусство вызывать дождь, что не раз доводилось наблюдать в 1990-х гг. автору этих строк. Власть над погодой имеют и современные буддийские мастера. Наиболее очевидное тому подтверждение – это очистительный дождь над священной бурятской горой Алхана, вызванный Его Святейшеством Далай-ламой IV Тензином Гьяцо во время посещения им этого места в 1991 г., или же трехдневный очистительный ливень во время посвящения в Калачакру, данного Его Святейшеством в 1995 г. в Монголии. Есть много и других аналогичных фактов.

В качестве еще одной эзотерической приметы в кочевой традиции Внутренней Азии можно отметить образ трехлепесткового пламени, который с древности служит одним из важнейших символов монголов и до сих пор присутствует в государственной монгольской символике. Да и буряты не забывают этот образ, хотя подлинное его эзотерическое

значение сегодня известно немногим. Так вот, оказывается, в мировой эзотерике это тоже очень значимый символ – символ жизни в эзотерическом смысле слова, символ божественной искры, посланной из Я ЕСМЬ-Присутствия как дар жизни, сознания и свободной воли. Символ трехлепесткового пламени запечатывается в сердце, чтобы человек мог исполнить смысл своего бытия на физическом клане. В западном оккультизме этот образ называется также Христопламенем и пламенем свободы, обозначает искру божественности человека [Сен-Жермен 1994: 111–112]. Сердечное трехлепестковое пламя жизни считается в этой радиции единосущным со священным огнем древних храмов.

Сердечный огонь жизни от древних предков монголов дошел до сегодняшнего дня как один важнейших символов. В духовной традиции монгольского мира три лепестка огненного пламени символизировали жизнь как надындивидуальный феномен, жизнь как существование рода и нации в триединой реальности прошлого, настоящего и будущего, в Большом Времени. А жизнь и свобода были понятиями тождественными для степняков Внутренней Азии. Общемонгольский культ огня и символика трехлепесткового пламени в культуре монгольских народов выражают древнее знание об истине существования и истинном человеке. Когда мы ведем речь об эзотерической символике в культуре монгольского мира, по-новому выступает смысл известного священного бурятского образа *хун-шуубуун* – «лебедя (гуся)», который часто встречается в бурятском фольклоре и шаманских обрядниках. Обычно этот образ трактуют как тотемную характеристику некоторых (хоринских) бурятских родов. Эзотерическим ключом к пониманию символизма этого бурятского образа является то, что Лебедь выступает очень важным эзотерическим символом и на Востоке, и на Западе. В индусской традиции известно понятие «хамса» (лебедь). Таково было, согласно этой традиции, имя одной-единственной касты, существовавшей в начале времен, и обозначало оно, что все люди в то время обладали способностью парения. Согласно Е. П. Блаватской, Лебедь (Гусь, Пеликан) – это универсальный оккультный символ, обозначающий Божественную Мудрость, Мудрость во Тьме, за пределами человеческой досягаемости. В индусской аллегорической традиции *хамса* известна тем, что когда ей дали в пищу молоко, смешанное с водой, она разъединила их, выпив молоко и оставив воду, «выказав тем присущую ей мудрость»: молоко – это символ духа, а вода – материи» [Блаватская 1993: 124]. Согласно устной традиции тибетского буддизма, которую с 1993 г. в России представляет Геше Джампа Тинлей, лебедь способен отделить молоко от воды, и это символизирует способность отделить практику Дхармы от мирских занятий. Лебедь (гусь, пеликан) известен и у западных оккультистов, например, у розенкрейцеров он является символом восемнадцатой степени. Дело не в роде птицы, а в том, что это водяная птица, но-

сящаяся, по эзотерическим представлениям, над предвечными водами и дающая рождение другим существам.

Если истолковать бурятский образ *хун шубуун*, используя этот эзотерический ключ, то легко проступает в нем древний универсальный символ. Поэтому выражение *хун шубуун гарбалтай* (происходящий от Лебедя), известное из шаманских призываний, можно понимать как указание на мистические истоки бурятского мировоззрения и след духовной мудрости за пределами человеческого рассудка, которая была связана со способностью духовного полета. Речь идет при этом не столько об этнических истоках некоторых бурятских родов – хоринских, как полагают фольклористы, сколько о духовных. В шаманских призываниях, упоминая «хун шубуун гарбалтай», шаманы обращаются к некоему общему древнемонгольскому *удха* – истоку шаманского посвящения. «Хун шубуун гарбалтай» – это общая духовная характеристика божественной породы тех далеких кочевых предков бурят-монголов, которые обладали способностью парения, как и древняя каста хамса в Индии. Птица хамса в индуизме часто служит символом высшей реальности, Брахмана [Jones 2005: 8894], а полет хамсы часто символизирует *мокшу* (освобождение от сансары) [Bowker 1998: 99–101; Leviton 2011: 543]. В буддизме *хамса*, лебедь, встречается в искусстве в сочетании с изображениями Будды Шакьямуни и считается священной птицей, будучи символом мудрости [Gasparini 2020: 11–112].

Еще одним очень важным проявлением в тэнгрианстве Внутренней Азии единой мировой эзотерической культуры является символика, связанная с понятием «путь воина». Священный путь воина – это древнейшее эзотерическое представление о закономерностях трансформации «внешнего» человека во «внутреннего» в соответствии со знанием Неба. Оно занимает очень важное место во всех восточных учениях, в т. ч. в буддизме [Чогьям Трунпа 2015]. Для кочевой Внутренней Азии символизм «воинства» были тоже очень значимой частью традиционного мировоззрения. Воином в этом духовном смысле был Чингис-хан. Символом царя-воина, шествующего по священному белому пути и защищающему мир от демонических сил тьмы, является Гэсэр/Гесар бурятских, монгольских, тибетских, ладакских эпических сказаний. В буддийском тантрическом культе Гэсэра, возникшем в преемственной связи с эпосом о Гэсэре, он выступает как *йидам* – просветленное существо и универсальный защитник Дхармы, окруженный свитой из воинов (*драла* и *верма*). И как царь-воин, и как просветленный защитник Учения Будды, Гэсэр/Гесар был самым популярным героем у народов Внутренней Азии, и во многом этим объясняется цинская религиозно-политическая стратегия ассимиляции монголов и тибетцев и их интеграции в *рах манжурика* путем отождествления Гэсэра/Гесара с китайским богом войны Гуаньди [Урбанаева, Лощенков 2024].

Цари-воины в тэнгрианском мировоззрении Внутренней Азии, такие как Чингис-хан и Гэсэр/Гесар, были «сынами Неба» (монг. *тэнгэрийн хүү*), т. е. – в буддийской терминологии – бодхисаттвами, «сыновьями благородной семьи», «сынами Будды» (тиб. *rigs-sras*). Чингис-хан считается воплощением Ваджрапани, Гэсэр/Гесар – воплощением Ман-джушри. Далай-ламы в этой традиции также являются не обычными людьми, а воплощением бодхисаттвы Ченрезига (Авалокитешвары). В соответствии с этой эзотерической традицией дореволюционные буряты, судя по некоторым распространенным представлениям, признавали за русскими императорами преемственную связь с Чингис-ханом и даже считали императриц Елизавету Петровну и Екатерину II воплощениями богини Тары¹¹⁵.

«Воин» как духовное понятие обозначало носителя Знания. Знание, т. е. мудрость, связующая земной план повседневной жизни с высшей реальностью, символизируемой философемой Неба, в мире кочевников Внутренней Азии имело высшую ценностную валентность. Этим объясняется и высокая ценность образования в бурятской традиции. Воины в духовном смысле, древний символический образ которого воплощает Гэсэр западно-бурятских эпических сказаний, существовали в истории кочевых цивилизаций Великой степи во все времена. Так, например, по китайским источникам известен упоминавшийся в предыдущей части сяньбийский Цифу Го-жэнь, превосходивший по мудрости, согласно собственноручному письменному признанию китайского дипломата Фан Сюаньлина, всех своих современников – подданных китайского императора. Мудрецы, происходившие из степей Внутренней Азии, владели Знанием, сравнимым с даосской мудростью. Более того, нельзя исключать и того, что, возможно, даосизм имеет своей подлинной родиной кочевую Внутреннюю Азию, откуда вместе с поколениями кочевников, завоевывавших Китай, но ассимилированных ханьцами, он стал «своим» для Китая. Кажется весьма странным, что китайский национальный менталитет, для которого, как об этом писали Л. С. Васильев, В. А. Еремеев, Судзуки и другие синологи, характерны прагматизм и практичность, определенная «приземленность» мысли, мог породить такую философию как даосизм. На идею о возможном заимствовании даосизма из Центральной Азии или, по крайней мере, его сходстве с символическими концептами кочевников, наводят некоторые нумерологические символы, встречающиеся в даосских текстах, и вообще высокая степень абстрактной мысли.

4.2. Бурят-монгольские предания о реальности урайн

Продолжим знакомство с параллельным миром бурятской старины, с шаманской реальностью *урайн*¹¹⁶, обращая особое внимание на соотношение последней с миром повседневной жизни и на ту специфическую

человеческую способность, которую можно назвать, используя термин К. Уилсона [1994: 20, 69], «способность Х». Этим понятием мы обозначаем скрытую в человеке возможность выходить за границы повседневности. «Способность Х» является чувством реальности других миров и иных измерений времени. В то же время это возможность фокусировки на особых аспектах реальности. Об этом же говорил в «Картезианских размышлениях» Мераб Мамардашвили¹¹⁷, анализируя значение «точек интенсивности» в философии Декарта [1993: 32]. Говоря о точках интенсивности, Мамардашвили имел в виду способ структурирования нашего отношения к миру и интенсификации психической жизни. По его мнению, «наша обычная психика – довольно нелепое создание природы и чаще всего находится в хаотическом или вялом состоянии». «Она мертва, если не существуют какие-то точки (она не одна), вокруг которых происходит интенсификация нашей психической жизни. То есть в этих точках существует одновременно и некая избыточность» [Там же]. Такой фиксированной точкой является смерть. Бог – такая точка. Их немного – таких точек интенсивности. «В них нет никакой утилитарной пользы. И в этом смысле они избыточны. Но оказывается все же, что должны быть такие избыточные точки. Бессмысленная в своей избыточности интенсивность вокруг них меняет смыслы нашей жизни. Смыслы нам доступны и понятны, а сами эти точки недоступны и непонятны. Скажем, что бы мы ни думали о Боге и как бы ни размышляли о смерти, они остаются для нас столь же непонятными, как и в начале размышления. Но что-то случается с нами» [Там же]. Интенсификация психической жизни человека вокруг таких «избыточных точек» конституирует наш мир: «Я сам творю свой мир». И в этом смысле, как объясняет Мамардашвили, Бог не предшествует мне во времени. Миросозидающая сила человеческого сознания ярко проявилась в жизни и в феноменах личности Сократа, Платона, Декарта, Канта, Витгенштейна, Ницше, давая им убежище в зазоре между повседневностью и Истиной. Активность сознания вокруг экзистенциалов, «избыточных» для повседневной жизни, конструирует духовную реальность.

«Избыточными» по отношению к повседневности бурят-монгольских предков были речи мудрецов, которых народ считал сумасшедшими или старыми маразматиками, как, например, ольхонского Барнашку или еравнинского Молона, которые в действительности, как выяснилось впоследствии, были великими духовными личностями. Творящая мир сила сознания проявлялась и в бурятском исполнении древних улигеров и шаманских песнопений: всякий акт исполнения древнего ритуала был сотворением мира заново. Особенно наглядно это отразилось в символических сагаалганских – новогодних – празднествах: они имели непосредственный смысл сотворения мира заново. Сам порядок в традиционном

мире бурят основывался на непрерывно возобновляемом, постоянно длящемся – посредством традиционных ритуалов – творении. Иначе говоря, всякий традиционный ритуал вводит человека в непрерывно длящуюся реальность творения мира. Непрерывное, постоянно возобновляющееся творение можно поддерживать только постоянными усилиями и бдительностью сознания. В аналогичном смысле Паскаль¹¹⁸ когда-то сказал о мистерии Голгофы, что агония Христа будет длиться вечно и в это время нельзя спать. «И Декарт считает, что, поскольку творение может быть только непрерывным, то есть постоянно возобновляющимся, постольку спать нельзя. Заснешь – и порядка не будет, истины не будет, числа не будет, совершенных предметов не будет, так как совершенные предметы держатся на вершине усилия» (цит. по: [Мамардашвили 1993: 47]). Примечательно, что каждое традиционное молитвенное обращение бурят-монголов к своим божествам или духам-покровителям содержит в трафаретной формуле обращения строчки, в которых верующие просят их поддерживать их в бодрствующем состоянии и «будить, если заснем». Вне всякого сомнения, эти строчки говорят о значении духовного бодрствования в традиционном мировоззрении наших предков – о необходимости бдительно на страже реальности. В истории мирового оккультизма описаны поразительные случаи, демонстрирующие возможности творческой силы сознания, и среди них наиболее знаменитые – чудеса, совершенные Буддой Шакьямуни после Просветления и Иисусом Христом после возвращения в Израиль, когда он приступил к выполнению своей миссии. Можно вспомнить также имена Нагарджуны¹¹⁹, Миларепы¹²⁰, эксперименты Сен-Жермена¹²¹, и многие другие случаи и имена в истории человечества.

В истории кочевников Внутренней Азии также известны удивительные феномены, связанные с чудесной силой сознания творить реальность. Например, были бурят-монгольские шаманы, умевшие останавливать ход времени. Так, предание об одной такой шаманке автору этих строк довелось услышать, когда летом 1993 года она вместе с шаманкой Н. А. Степановой и шаманом Ю. А. Хараевым посетила с. Нагу в Иркутской области. Рассказал эту историю Агунов Н. Щ., сын шамана, умевшего плясать на раскаленной плите. Шаманка, о которой идет речь, была молодой женщиной родом из Закамны, местности в Бурятии. Она вышла замуж за человека по имени Дармай. Они жили в XIX в. Свое умение останавливать течение времени жена Дармая проявила, когда они из-за того, что она не успевала закончить свое шитье, опаздывали на свадьбу к родственникам в Закамну. Ей пришлось «остановить» солнце, воткнув иглу в центр тени, чтобы она не двигалась, и день длился столько, сколько нужно было ей для того, чтобы завершить шитье. Только скот продолжал вести себя в соответствии с обычным ритмом

времени, удивляя хозяев несвоевременным возвращением с лугов, как говорится в предании. Эта же шаманка могла разделить течение реки надвое или повернуть его вспять. Ламы пытались ее убить, но она умерла непобежденной ими – добровольно, сидя у своего очага. После смерти она превратилась в духа-эжина. Сильные бурятские шаманы могли ездить на саях без лошади, как, например, ольхонский шаман Онгони хубуун Орбодой (Орбодой, сын Онгона), о котором рассказывал ольхонский шаман Хадеев Илья Хаблаевич, которому во время встречи с автором этих строк в 1995 г. было около 70 лет. А легендарный Хайдай-хукшин, дух-хранитель горы Хайдай, один из местных покровителей ольхонцев, был при жизни таким сильным шаманом, которому удалось доказать свою великую шаманскую силу на Топхойн-дабане (название холма. – И. У.), где по приказу иркутского губернатора были собраны все шаманы Приольхонья, Качуга, Унгинской долины, чтобы они продемонстрировали свои способности. Хайдай-хукшин вышел из этого испытания победителем. Так говорится в предании, рассказанном Хадеевым. Другой знаток ольхонской старины Бадаев Анатолий Бадиевич рассказал предание о том, что когда поступил приказ иркутского губернатора об испытании силы бурятских шаманов, среди ольхонских шаманов был проведен предварительный экзамен возле скалы, напоминающей лошадь. Суть экзамена заключалась в том, чтобы применить к этой скале шаманский метод *таримдаха*, ритуал с использованием раскаленного железа. Действия других шаманов на скалу не возымели никакого эффекта, а Хайдай-хукшин превратил камень в пену. После этого Хайдай-хукшин отправил других шаманов домой и один поехал в Иркутск.

Ольхонцы помнят и другого своего знаменитого шамана – Абзая Алганая из улуса Тоонты, являющегося предком нынешнего ольхонского шамана Валентина Хагдаева. Это был один из последних сильных шаманов. Он умер в 50-х гг. XX в. По свидетельству охотника Т. Бутуханова, охотившегося вместе с Абзаем Алганаем, последний, идя за ним следом, мог вдруг оказаться метров на триста впереди него. Во время шаманских обрядов в юрте, как рассказывали родственники В. Хагдаева, Абзай Алганай взлетал наружу через *тооно* – круглое дымовое отверстие в середине крыши и возвращался через двери. А. Б. Бадаев тоже приводил рассказы очевидцев о летающих шаманах, которые во время путешествия пребывали в *шабар-бэе* – тленном теле, а свое *хунэһэ* – жизненную силу¹²² – прятали где-нибудь, чтобы быть неуязвимыми во время путешествий. Они вылетали через *тооно* и в мгновение ока переносились на вершину ближней горы, а оттуда передвигались все далее. В Прихубсугулье монгольские дархаты тоже помнят о летающих шаманах – знаменитых семи летающих шаманах, наделенных силой от боже-

ства Маха Гала (*Махакала* – защитник Дхармы в буддизме). Последнее предание, кстати говоря, свидетельствует о феномене синкретизма буддизма и тэнгрианства в аспекте духовной практики.

Жительница села Баяндай Усть-Ордынского бурятского округа Бутуханова Наталья Францевна рассказывала, что ее дед был очень сильным шаманом, способным превращаться в радугу. По ее словам, шаманы с силой от Неба могут превращаться в радугу и путешествуют по небу. Эта мысль о возможности шаманов превращаться в радугу не кажется столь уж фантастической, если познакомиться с тантрическими учениями. Так, в частности, в бонском и буддийском учении дзогчен ритуальные практики направлены именно на психофизическую трансформацию человека в состояние радужного тела. Как объясняется в устной тибетской традиции, *дакини* (тиб. *mkā*’-‘gro)¹²³ появляются в виде необычных радуг. Про знаменитого Барнашху А. Д. Бадаев сказал, что он путешествовал, пребывая в *альбан-бэе*, «тонком» теле, и посещал *альбанай суглан* – совещание в «тонкой» реальности. Надо заметить, что о существовании альбанай суглан, конференции существ параллельного мира, в котором могут принимать участие, будучи в «тонком» теле, некоторые люди из нашего мира, автор этих строк слышал от разных информаторов в разных районах этнической Бурятии. А летом 1996 г., во время международного симпозиума «Центральноазиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные, экологические аспекты» (Улан-Удэ – оз. Байкал) нам довелось услышать беседу бурятского шамана Дугара Очирова и монгольского шамана Цэрэна-заарина, случившуюся в перерыве между двумя ритуалами, проводившимися бурятскими шаманами. «А у вас там, в Монголии этот обряд в честь Ойхони-баабая проводят немного по-другому, не правда ли?» – полуутвердительно-полувопросительно обратился к Цэрэну-заарину бурятский шаман. И описал в деталях, как это делается в Монголии. Цэрэн-заарин подтвердил, что это действительно так. Автор этих строк, зная, что Дугар Очиров не посещал родину Цэрэн-заарина и никогда не принимал участия в монгольских шаманских ритуалах, вслух удивился, откуда Дугар знает обо всех этих особенностях монгольского ритуала. Ведь он не был ни этнографом, ни хотя бы любителем-знатоком этнографической литературы, а являлся бывшим сотрудником МВД Бурятии, в то время уже на пенсии. В ответ на мой вопрос Очиров пояснил: «Я присутствовал там, будучи в *альбан-бэе* (в тонком теле. – И. У.). И вообще мы с Цэрэн-заарином, оказывается, были уже до этого знакомы, встречались на *альбанай суглан*, а теперь узнали друг друга». Цэрэн-заарин спокойно подтвердил это. Таким образом, обнаружился интересубъективный характер шаманских видений. Вопрос о природе творящей силы сознания и проблема реальности получили для нас тогда новую глубину

осознания, за пределами различий субъективного и объективного. После такого поворота сознания все эти предания о шаманах прошлого вовсе не кажутся лишь легендами. Это – предмет для серьезного исследования проблемы реальности.

О великом монгольском шамане Цэрэне-заарине за несколько лет до того, как он приехал на наш симпозиум, мы слышали поразительные истории от монгольских знакомых. Так, в частности, журналист Ч. Зоригт, один из авторов фильма о монгольском шаманизме, рассказывал, что ему самому, когда он был пациентом Цэрэн-заарина как целителя, довелось видеть огненные молнии, исходившие из сердца шамана. Президент Федерации монголов мира в 1990-х гг., являвшийся одно время премьер-министром Монголии, Д. Бямбасурэн познакомился с Цэрэн-заарином, когда тот обратился к нему как к главе правительства за официальной поддержкой древней монгольской религии. Г-н Бямбасурэн рассказывал автору этих строк в личной беседе, что своими глазами видел Цэрэна-бөө взлетающим на высокое дерево в полном шаманском облачении. Как известно, облачение является очень тяжелым.

Феномен Цэрэн-заарина – это действительно удивительное явление не только традиционной культуры монгольского мира, но и современного мира, в котором люди привыкли к повседневной реальности, «со тканной» материалистическими представлениями. В отличие от большинства современных монголов и бурят, Цэрэн-заарин причастен к иной реальности. В нем есть подлинность вечно длящегося творения мира, которой так не хватает повседневности.

Прежде чем продолжить разговор о шаманских феноменах, стоит обратить внимание на то, что умение бурятских шаманов «останавливать» мир является выражением неких общих эзотерических знаний. Об «остановке мира» писал К. Кастанеда, излагая учение индейского мата дона Хуана. «Остановка мира» была одним из важнейших методов обучения в тайной школе Г. Гурджиева. Остановка мира – это понятие, обозначающее эзотерическое расширение сознания и выход за границы повседневности через «зазор», имеющийся в «ткани» повседневного мира. Дон Хуан, индеец племени яки, представитель традиции древнего тайного знания толтеков, учил героя книг Кастанеды тому, как научиться находить «зазор» и выходить через найденную расщелину в другой мир. Он научил Карлоса останавливать внутренний разговор, которым мы постоянно поддерживаем свой повседневный мир – делаем одни и те же выборы снова и снова, пока не умираем. Дон Хуан учит: «Мир такой-то или еще какой-нибудь потому, что мы говорим себе, что он такой. Если мы перестанем говорить себе, что мир такой, он перестанет быть таким». В действительности мир – таким, каков он на самом деле, – непостижим с позиций обычного мировоззрения. «Мы никогда не

сможем, понять его; мы никогда не разгадаем его тайны. Поэтому мы должны относиться к нему как к тому, чем он является, как к чудесной загадке! Однако обычный человек не делает этого» [Кастанеда 1991: 187].

Старый индеец учил современного антрополога, обремененного типичным набором представлений здравого смысла той технике, с помощью которой «можно заставить обрушиться тот мир, который мы знаем» [Он же 1992: 97]. Встреча с койотом, говорящим по-испански и по-английски, была первым случаем, когда начинающему ученику индейского шамана удалось остановить мир и увидеть линии мира. В момент видения в Карлосе остановилось то, на что, как говорили ему с момента рождения люди, похож мир – что мир такой-то и такой-то. Видение происходит только тогда, когда удастся найти зазор между реальностью обычных людей и миром магов. Но найти расщелину очень трудно, невозможно без помощи учителя, и даже найдя ее, чтобы пройти через нее в другой мир, нужно победить Стража другого мира – хранителя и часового и победить его, как объяснял индейский шаман.

Страж, о котором говорится в произведениях Кастанеды, – это символ внутренних барьеров в человеке, ищущем путь в иную реальность. «Чтобы попасть туда, человек должен упражнять волю. Воля – это сила. Ее появление предвещается длительным дрожанием рук и ног и ужасной рвотой: тело должно быть подготовлено к путешествию» [Он же 1991: 154]. Собственно, воля – это сила отношения между человеком и воспринимаемым миром. Степень развития воли прежних бурятских шаманов была потрясающей настолько, что они не только обладали достаточным для путешествий в другие миры развитием, энергией, видением, но и силой воли добивались расширения мира повседневности за его границы, доводя этот мир до пересечения с другим миром. Они могли искривлять пространство в целях своих путешествий. Им хорошо был известен другой мир, в который они проникали и в *шабар-бэе*, материальном теле, и в *альбан-бэе*, «тонком» теле. Известен в древней бурятской традиции и Страж, хранитель другого мира, под именем *үүдэни бурхан* – божество, открывающее врата.

В западном оккультизме существует понятие страж порога. Так называют человеческое *эго* или животную природу человека – самоведение без Христа, которое противоположно духовному свету – энергии Бога. Антихрист – другое имя плотского разума человечества, т. е. планетарного стража порога, змея, зверя, дракона. Страж порога является, таким образом, ядром вихря энергии – электронным поясом, который, согласно оккультным представлениям, содержит причину, следствие, запись и память человеческой кармы в ее отрицательном аспекте. По-

ложительная карма, как деяния, совершенные через божественное сознание, регистрируется в так называемом причинном теле и запечатывается в электронных огненных кольцах, окружающих собственное Я ЕСМЬ Присутствие каждого индивидуума. Когда спящий змей, страж, пробуждается присутствием Христа, душа должна принять свободной волей решение сразить мощью Я ЕСМЬ Присутствия своевольного личного анти-Христа и стать защитником подлинного Я до тех пор, пока душа полностью не воссоединится с Господом, символом праведности [Сен-Жермен 1994: 255]. Страж в оккультном знании олицетворяет, таким образом, барьер для видения высшей реальности. Страж порога символизирует для западных оккультистов противостояние человеческого *эго*, в действительности являющимся ложным Я, и истинного Я – Христопоразума человека.

В буддийских тантрических мандалах – моделях психокосмоса – тоже есть различные хранители врат. Это божества – гневные защитники и защитницы, охраняющие от непосвященных входы в мандалу, расположенные по четырем сторонам света. Так, в «Бардо тхедол», «Тибетской книге мертвых», перечисляются четыре гневных хранителя врат (тиб. *khro-bo-chen-po-bzhi*):

- 1) *Виджая* (тиб. *nam-rgyal* – Совершенный Победитель), чье другое имя – *Махабала* (тиб. *stob-po-che* – Великосильный).
- 2) *Ямантаки* (тиб. *gshin-rjes-gzhed* – Сокрушающий Яму).
- 3) *Хаягрива* (тиб. *rta-mgrin* – Имеющий лошадиную шею).
- 4) *Амрита Кундали* (тиб. *bdud-rtsi-'khil-ba* – Спираль нектара бессмертия).

Существуют также четыре гневные богини (*khro-mo-chen-mo*) – хранительницы врат. Но все эти гневные божества и богини, в отличие от стражей врат в оккультизме, не являются символом ложного Я, а, напротив, уже освобожденными, просветленными существами. В момент смерти человека они, будучи проявлениями чистого видения и энергиями изначально чистого осознания, естественным образом предстают перед взором умирающего. В «Бардо тхедол» говорится, что они не пришли откуда-то извне, а «из самого сердца они проявляются перед тобой». «Это твои йидамы, узнай их!» [Тибетская книга мертвых 1992].

Хранители и хранительницы врат мандалы в буддизме актуализируются перед практиком ваджраяны не только в момент смерти, но и во время посвящения в ту или иную тантру: посвященный движется от одних врат к другим, проходя ступени инициации. Эти буддийские тантрические представления о божествах и богинях врат мандалы отличаются как от западных оккультных представлений о стражах врат, так и

от шаманских представлений. Последние имеют некоторые черты, сходные с оккультистским образом стража врат, а также черты, сходные с индуистскими и традиционными китайскими представлениями о божествах – защитниках мира людей от зла.

В бурят-монгольских шаманских текстах, хранящихся в ЦВРК ИМБТ СО РАН, часто встречается образ всадников на белых лошадях – *сагаан моритон*. *Сагаан моритон*, всадники на белых лошадях, пересекают, по преданиям, границы между мирами, появляясь перед людьми и напоминая им о том, что надо сохранять бдительность, не впадая в сон разума. Вообще, как увидим ниже, шаманские притчи и образы бурят-монголов хорошо интерпретируются в терминах духовных учений и мировой эзотерики, ядро которой является универсальным для человечества и в той или иной степени сохраняется во всех регионах нашей планеты. Так, в частности, сказания о Гэсэр-хаие, как и центральноазиатский эпос в целом, имеют глубинный духовный, эзотерический смысл, упускаемый современными фольклористами и этнологами. Любопытно, что в одном из бурятских улигеров герой борется с гигантским желтым комаром. Здесь невольно возникает ассоциация с тем, что ученику дона Хуана страж иного мира показался в образе 30-метрового комара [Кастанеда 1991: 103]. Герои бурятских сказаний борются и с другими ужасными зверями, в т. ч. с чудовищными змеями. А змея, как известно из исследований по культурной антропологии и мифологии, является универсальным символом неявленного [Элиаде 1987: 239]. Змей символизирует хаос, бесформенность [Там же: 43]. Многообразие образов, в которых предстает бурятским героям страж врат, хранитель иного мира, т. е. сила анти-Я, говорит о довольно многообразном опыте наших предков, накопленном в результате взаимодействия с другими мирами.

Подтверждением тому, что все эти образы чудовищ, с которыми борются эпические герои Внутренней Азии, выражают оккультный, медитативный опыт, накопленный в духовной традиции ее аборигенов, является специфическая включенность этих героических историй в контекст темы о сыновьях Неба – посланцах высшего мира, перемещающихся из одного мира в другой. Вообще говоря, шаманская техника в том и заключается, ятобы уметь переходить из одной области реальности в другую. «Шаману известна тайна прорыва уровней» [Там же: 145]. Всякое явление сакрального, – утверждает М. Элиаде, один из самых авторитетных исследователей шаманизма, – само по себе предполагает прорыв уровней, т. е. наличие щели между мирами, проницаемость этого мира для явлений иного мира. Бурятским шаманам двери в другие миры открывают уудэни бурхад. Бурятские *үүдэни бурхад* – хранители дверей

обладают наряду с универсальными функциями стражей другого мира также функциями защиты этого мира от опасного вторжения параллельного мира. Юрта в представлениях наших предков служила моделью мира, – жилище вообще является моделью мира. Порог юрты был сакрально значим в качестве границы между мирами и охранялся особыми божествами, а именно *үүдэни бурхад*. Г. Р. Галданова во время экспедиций 1972 и 1974 гг. в Закаменский, Тункинский, Баргузинский районы Бурятии сделала полевые записи об «*үүдэни 5 тэнгэри, үүдэни эзэн*», которые «охраняют людей от всего плохого» [Рук. № 2265: л. 59]. По этим же данным, нельзя сильно стучать дверью, собирать под порогом мусор, нельзя садиться на порог, наступать на порог, воспрещалось ссориться, громко разговаривать, стрелять, прикасаться к дому чем-нибудь острым [Там же: л. 59–60]. Одновременно с древнейшим и важнейшим обрядом почитания огня у бурят было принято делать также обряд почитания хранителей дверей обряд «*үүдэни тэнгэри тайха*».

Культ *үүдэни тэнгэри* сохранился и у бурят, принявших буддизм. В их среде принято *үүдэн тэнгэридэ* – божеству врат «жасаа уншуулха», т. е. исполнять специальную молитву «жасаа» [Там же: л. 61]. С дверью у бурят связана защитная магия: принято класть под дверь конскую подкову, над дверью – пучок крапивы, боярки, на дверь прибавляли изображение хас тамги – свастики против нечисти, и тогда «ямаршые юмэ орожо шадахгүй», т. е. «не пройдет никакая магическая сила» [Там же: л. 63]. У современных прибайкальских бурят до сих пор принято говорить: «Бурхандаа мургэнгүй богогшые гэшхэхэгоймэ», в пер.: «Нельзя даже наступать на порог без того, чтобы не помолиться». Очевидно, эта пословица выражает древние представления о сакральном значении порога и об *үүдэни тэнгэри* – это знание, которое было жизненно значимым для бурят-монголов. Во времена Чингис-хана того, кто спотыкался на пороге, подвергали, судя по сведениям Рашид-ад-дина, смертной казни. С точки зрения современного человека это совершенно непонятная жестокость. Но она вполне объяснима в терминах традиционного монгольского мировоззрения: человека, спотыкавшегося на пороге, не пропускают *үүдэни тэнгэри*, следовательно, такой человек был в сакральном смысле слова опасен для системы жизненного мира. Сакральный смысл дверей в другой мир был связан с системой защиты жизни этого мира. Когда в бурятском улусе происходили часто несчастные случаи или бедствия, шаманы были призваны с помощью специальных обрядов закрывать «двери смерти». Об этом говорится в тункинских полевых записях П. Б. Балданжапова: «Боонуд гэнтын аюлай болоходо аюлай үүдэ хааха гэжэ заһал хэдэг» [Рук. № 31116: л. 62]. В переводе: «Когда случаются внезапные несчастья, стихийные бедствия, шаман делает обряд исправления – *заһал*, чтобы закрыть двери беды».

Что касается восточного образа лошади, преодолевающей бездну между мирами – в бурятских заклинаниях упоминаются «сагаан моритон», «хухэ моритон», «хара моритон» – всадники на белых, синих, черных лошадях. Это традиционная сакральная символика лошади, связанная, видимо, с тем, что конь является, как разъяснил М. Элиаде, психопомпным животным и обычно используется шаманом в различных контекстах для того, чтобы «выйти из себя» и совершить путешествие в другой мир [1987: 173]. Из фольклора монгольских народов известно, что батор – герой рождается вместе со своим конем. Это означает, помимо прочего, что баторы – это люди, обладающие от рождения психопомпными средствами, возможностью выходить за границы этого мира. Невероятная их физическая сила не была лишь телесной силой – то была сила, имеющая духовное, мистическое происхождение. Баторы, так же, как *улигеришны*, сказители, и *боо*, шаманы, были людьми Знания – *эрдэмтэ хүнүүд* в эзотерическом смысле, и поэтому обладали Силой. Способность бурятских (монгольских) шаманов или людей с сильным шаманским *удха* к сотворению мира нашла осознание в традиционном комплексе представлений, выражаемых понятиями *заяан*, *заяагша*, *заяабари*, *заяатай* и другими, происходящими от древнего корня *заяа* (*дзая*). И. А. Манжигеев в своем словаре – справочнике мифологических, обрядовых, культовых терминов по бурятскому шаманизму приводит определения следующих терминов: *Заяабари* – это судьба человека, якобы predetermined Вечным Синим Небом или *Заяабари тэнгэрином*; *Заяагша* – по шаманской мифологии, творец,демиург, дух; *Заяан* – это 1) по анимистическим воззрениям бурят,демиург,создающий зародыши людей и домашних животных (*Заяан сагаан тэнгэри*); 2) по шаманистической мифологии, дух – защитник подопечных ему людей; 3) грубое схематическое изображение почитаемого духа в форме деревянной фигурки или рисунка на лоскутке материи [1978: 52–53]. Он отмечает, что буряты различают *хайн заяан* – добрых духов и *муу заяан* – враждебных духов, а основой подобного различения являются, в соответствии с его историко-материалистическими воззрениями, социальные противоречия. В этом же словаре дается и более конкретная информация о представлениях, связанных с *заяа*. *Заяан сагаан тэнгэри* (букв. «творящее белое божество») – это дух, пребывающий на небе и покровительствующий актам оплодотворения живых существ. *Заяатай хүн* – 1) человек, которому от зачатия или от рождения якобы predetermined счастливая судьба; 2) шаманист, владеющий изображением *заяана*. *Заяаша баабай*, *Зарлиг тоодэй* (букв. «творящий отец, повелительница-бабушка»). *Заяаши баабай* – это собственное имя легендарного шамана, бежавшего из Забайкалья и нашедшего убежище от преследований со стороны лам у мыса Бохан в Предбайкалье, которому впо-

следствии приписали роль «благодетеля-чудотворца», спасающего скот от чумной заразы. «*Заяашан* – предводитель *боолоошинов* или *найгууршинов* в поисках нового заяана» [Манжигеев 1978: 52–53].

В Бурятско-русском словаре К. М. Черемисова для термина «Заяа (н)» дается как основное значение – «судьба», и выражение «*һайн заяатай хун*» переводится как «человек со счастливой судьбой», а выражение «*муу заяан*» – как «несчастливая судьба». Слово «*заяатай*» в этом словаре, как и в справочнике Манжигеева, имеет значение «имеющий счастливую судьбу». Заметим, что буквально оно означает «имеющий заяа(на)». Приводится у Черемисова и термин «*заяанай*» в значении «природный», «естественный». Однако, обратим внимание, что слово «*заяанай*» может иметь также смысл «принадлежащее заяа(ну)». Слово «*заяанһаа*», которое словарь Черемисова передает как «испокон веку», буквально означает «полученное от заяа(на)». Глагол «*заяаха*» Черемисов переводит как «предопределять; предвещать, провозвещать». Учитывая приведенный спектр значений понятий с корнем «*заяа/дзая*» и проведя небольшой дополнительный семантический анализ этого лексического материала, можно сделать вывод, что его коннотация выражает очень древний пласт центральноазиатской онтологии: круг представлений, связанных, во-первых, с идеей высшего творца и естественной спасительной силы Вечного Синего Неба, провозвещающего судьбу человека; во-вторых, с осознанием человеком древних и вечных истоков своей судьбы – того, что от *заяа(на)*, т. е. от времени *урайнай саг*, уходящего к первоначалам сущего. В круге этой семантики счастливый человек – это тот, кто обладает *заяа(ном)* – *заяатай хун*, т. е. тот, у кого есть первоистoki его собственного мира *урайн*, кто занят творением, умеет творить – *заяаха*. Иначе говоря, человек, имеющий творческую силу сознания, знающий, как творить мир, является *заяатай хун*, имеет божественного покровителя заяа(на). В-третьих, рассматриваемый семантический комплекс связан со знанием природы высшей творческой силы – силы *заяаха*. У бурят есть культ *заяанов*. *Заяанами* становятся исключительной силы шаманы, шаманки или люди с сильным *удха* – их сила достаточна для того, чтобы они стали носителями творящей мир спасительной силы космоса. В рукописных материалах М. Н. Хангалова, хранящихся в областном Иркутском архиве, встречается выражение «нельзя убить того, кто является *заяатай хун* (человека, имеющего заяа(на)). – *II. V.*» [Рук. № 733]. Это можно понимать (буквально: «нельзя убить человека, имеющего покровительство заяана» или «невозможно убить человека, обладающего счастливой судьбой»). А можно понимать и в эзотерическом смысле: «человека, обладающего *заяа*, смерть не берет, он бессмертен (в духовном смысле)». Природа *заяа* в этом послед-

нем, эзотерическом, смысле есть загадка, тождественная тайне бытия и высшей реальности. К этой тайне были причастны мудрецы вроде Молона-багши Еравнинского, Барнашки Ольхонского, Соодой-ламы Курманканского. А большая часть бурят-монголов знала лишь экзотерическую, внешнюю сторону учения о *заяа* – культ *заяанов*.

Феномен покровителей-заяанов был распространен среди бурят-монголов в прошлом. В годину испытаний, лихолетья они устраивали даже специальные поиски нового заяана. Это происходило во время массовых камланий, известных как хождения *боолоошинов* и *найгууршинов*. Сейчас этот феномен массового транса давно забыт. Бурятские заяаны выполняли своеобразную миссию божественных спасителей. И, подобно тому как истинная миссия Иисуса Христа началась после мучительной смерти, спасительная миссия заяанов начиналась после их прижизненных страданий и мучительной смерти. Среди рукописных материалов по бурят-монгольскому шаманизму, хранящихся в ЦВРК ИМБТ СО РАН, встречаются записи о заяанах и найгууре, упоминаемые в контексте других данных о шаманских представлениях и ритуалах. Есть и специальные «Заметки о заяане, найгууре» [Хаптаев, рук. № 421], сделанные П. Т. Хаптаевым в январе 1941 г. в улусе Тухум Иркутской области. Эти «Заметки...» их автор рассматривал в качестве дополнения к статье «Об одной вылазке классового врага – найгууре», посвященной ликвидации ольхонского найгуура 1934 г. и опубликованной в «Записках института культуры» [Хаптаев, Баймин 1935]. Они свидетельствуют, что буряты – жители Иркутской области различали старого заяана, появившегося лет 130–140 назад до наблюдаемых Хаптаевым событий, и нового заяана, объявившегося в 80–90-е гг. XIX столетия. Заклинания старого заяана ему не удалось записать, но в одном из вариантов записанных им заклинаний нового заяана поется и о старом заяане. Вот эти строчки: «Сагытнай сайса/Сагаан заяан буулай,/Хуулитнай сайса/Хуушан заяан буулай!». В переводе П.Т. Хаптаева: «Пока не расцвела ваша эпоха,/Белый заяан явился,/Пока не расцвела ваша власть,/Старый заяан явился». Но, возможно, более корректным будет такой перевод: «До просветления вашего времени/Явился свыше белый заяан,/До просветления вашей власти /Спустился старый заяан».

Наиболее известными заяанами бурят были превратившиеся в заяанов после страданий и мучительной смерти две хоринские девушки (*Хориин хоер*), заклинания о которых известны под названием «Хориин хоер басаган». Обращенные к ним песнопения исполнялись и при старом, и при новом заяане, как пишет в своей рукописной заметке П. Т. Хаптаев. Эти особенные песни пели группами в 10–30 человек. Такие групповые песнопения назывались у эхиритских и ольхонских бурят *найгуур*, а у боханских и аларских бурят – *боолоошин* (соверша-

ющие камлание) от слова «боолоохэ» («камлать»). Найгуур длился в течение двух-трех месяцев и захватывал многие бурятские улусы. П. Т. Хаптаев, лично участвовавший в атеистической кампании ликвидации ольхонского найгуура 1934 г., записал несколько вариантов заклинаний о хоринских заяанах со слов участников этих мистерий. Вот вариант, записанный им 25 августа 1934 г. на острове Ольхон от 20-летней Кирмен Халсановны Харимовой [Хаптаев, рук. № 421: л. 7–12]. Есть также другой вариант «Хориин хоер басаган», записанный им на Ольхоне 30 августа 1934 г. со слов 19-летней Бадаевой [Там же: л. 13–35].

Из этих заклинаний видно, что «Хориин хоер» были реально жившими в Хоринской земле девушками-сиротами. Отраженная в тексте призываний история их страданий и преследований со стороны жестокой мачехи, а также изгнавших их с родины местных властей и преследовавших за исполнение шаманских ритуалов буддийских лам была когда-то широко известна. С. П. Балдаев донес до нас их реальную историю, происшедшую в нач. XIX в. в Нижне-Худунском улусе Кижингинского района Бурятии. Вот она: «Жили здесь двоюродные сестры Дорноевы. Матери умерли от эпидемии. Злые мачехи истязали девушек. Когда случилась эпидемия тифа, девушки ходили в бреду по улусу и камлали. Ламы запретили им шаманить. Их посадили в каталажку при Хоринской Степной думе. Девушки умерли и похоронены по шаманскому обычаю в местности Хурэгтэ. Сводная сестра их тоже заболела тифом. Она устроила найгуур в улусе, собрала молодежь, ходила, излагая в песнопениях тяжелую долю умерших сестер. Ее тоже посадили в каталажку, где она продолжала камлать. Тогда ее сослали в Прибайкалье. По дороге в ссылку она, проезжая через Тужу, устроила там найгуур, ее отправили в Аларь, где девушка опять устроила найгуур. Аларские ламы и нойоны запретили ей исполнять свои песнопения, но она не послушалась. Тогда ламы схватили ее и утопили в р. Аларь».

«Найгуур, как определенный психоз, распространился по всей западной Бурятии, затем проник в Забайкалье», – писал С. П. Балдаев [Рук. № 3514: л. 26]. Историю хоринских заяанок распевали по всей Бурятии. В 1970 г. несколько видоизмененный ее вариант был записан студентом И. Г. Ширабоном, участвовавшим в фольклорно-этнографической экспедиции БИОН. В нем говорится: «Злая мачеха девушек перешагивала через доставшийся им от предков *угоёо* – шаманский посох, необходимый для *онгоо оруулха* (впускание духа. – И. У.) – вхождения в экстаз, и забила их насмерть, втопав в грязь за улусом. Духи умерших сирот обратились к тарасинским старикам. Было пять добрых духов *тарсайн убгэд*, покровительствующих местности Тараса. Девушки обратились к ним, ища жилища и совета. Те отправили их к Эсэгэ

Малаан Тэнгэри¹²⁴, которому сироты и рассказали о своих страданиях. Великий бог сказал: «Ваши страдания исходили от злой мачехи, но вам не помогли все окружающие люди, и поэтому вы должны просить и требовать коллективного признания и молебствия вашим духам». С тех пор духи девушек опускаются, и в том месте начинается коллективный психоз: кто-нибудь падает без сознания под ударом духа, и ближайших соседей этот удар касается в какой-то степени, что спужит сигналом к началу найгуура – коллективного молебствия, продолжавшегося в течение 9 дней» [Ширабон, рук. № 3244: л. 7].

По-видимому, найгуур был коллективной формой покаяния и очищения. Но дело не только в этом. Ведь девушки были потомственными шаманками, обладавшими священными атрибутами, и, судя по всему, имели немалый шаманский ранг, коли умели впускать в себя онгонов – входить в транс, на что способны лишь шаманы достаточно высокого посвящения и личной силы. Их сила возросла к тому же после смерти в силу оккультных законов, и они стали заяанами.

В качестве заяанов им присуща та общая мистическая символика, которая восходит к древнему тэнгрианскому мировоззрению кочевников. В заклинаниях «Хорин хоер басаган» упоминается «арбан гурбан заяани аха сагаан заяалга» – «высшее белое творение тринадцати заяанов», «хорин гурбан заяани хуушан сагаан заяалга» – «старинное белое творение двадцати трех заяанов». Упоминаемые в этом призывании числа 13 и 23 указывают как раз на общую природу заяанов, восходящую к *хаадам*, сыновьям тэнгриев, и к самим тэнгриям. Тэнгрии и хаады подразделяются бурят-монголами на две группы – *зүүни* (восточные) и *барууни* (западные). В текстах призываний упоминаются часто 13 западных божеств–покровителей бурят и 23 – восточных. Так, например, у кабанских бурят во время молебствия божествам Хуйтэн – хозяевам вод, рек и морей, по данным другого участника фольклорно-этнографической экспедиции 1970 г. С. М. Бабушкина, записанным им от информатора И. П. Васильева (р. в 1887), было принято для западных 13 божеств наливать по 5 капель ритуального алкогольного напитка в блюдце, а для восточных 23 божеств – по 9 капель [Рук. 3244: л. 85].

Таким образом, многое свидетельствует об эзотерическом полисемантизме и древних тэнгрианских корнях бурят-монгольского культа заяанов. Это, в частности, то, что во время найгуура, посвященного конкретным заяанам, буряты вспоминают о группах 13 и 23 заяанов, а также о линиях мистической преемственности, *удха*, восходящих к эзотерически значимым для монгольского мира восьми/четырем сторонам света. В упомянутых фольклорных источниках называются и другие эзотерические признаки культа заяанов: восходящая к тэнгриям сила заяанов в качестве светлых защитников, их мистическая связь с боже-

ством Очирвани (Ваджрапани) и с Гэсэр-ханом, почитаемым в качестве сына Неба, восхождение заяанов на небо и др. О заяанах кабанские буряты говорили, что «это большие божества, которые разделяются на южных и северных» и что «трудно найти человека, который мог бы выполнить обряд молебствия обоим заяанам» [Бабушкин, рук. № 3244]. С. М. Бабушкин записал текст призывания южным заяанам [Там же: л. 92–94].

В переводе:

Призывавший семь хушуу
Дурлай Ноен Абгай!
Восседающий высоко
Сергей Ноен Абгай!
Пребывающий на своей земле Дурлай Ноен Абгай!
Пребывающий в местности, где утопили безвинных,
Высокий старец Борой,
Источник силы старца Бороя –
Западные пятьдесят пять тэнгэри.
В местности, что стала местом страданий,
Пребывает бабушка Илхай.
Источник ее силы –
Восточные сорок четыре тэнгэри.

Прекрасный заяан!
Ветрами освяти море!
Крылатое божество!
Освяти своим дыханием землю!
В тридцати трех буддийских храмах
Зажжены лампы,
Вознесены молитвы божествам.
У дверей Далая ламы на ступенях пребывали,
У дверей Данжир–ламы
С посохом стояли.
На небо поднявшись,
Звездами засияли,
В космос взлетев,
Звездное небо собой украсили.
В устье Ангары появившись,
Семнадцать суток провели,
В Тунке появившись,
Тысячу людей повели за собой –
В мистерию найгуура,
В иркутской земле от духа-эжиия
Золотую печать получили,
В Алари вас встретили с высшим почетом –
Тоолэй поднесли от коня,

В странствиях тех
Обрели вы с помощь от тарасинских старцев
То, что не дали вам в жизни.
Пять святых тарасинских старцев
На безмолвных своих ездовых
Объезжают Унгинскую долину,
На повозках своих без коней
Проверяют мир – нашу землю.

В действительности, видимо, буряты подразделяли заяанов не на южных и северных, а на восточных и западных¹²⁵. В рукописных материалах К. Хадахнэ встречаются призывания именно восточных заяанам – *зүүнeши*. Приводим в переводе: «Восточные сорок четыре тэнгэри! Верховные великие тэнгэри! От Атаа Улаан тэнгэри пролившиеся вниз, будто туча мошки надвинулась, извиваясь, словно черви, наполнив широкую долину облаками и туманом, наполнив узкую долину желтым туманом, спустившиеся на землю Шараблинские три хаада, плодовые хаады, вездесущие хаады, с Богдо Абай Гэсэром в споре состязавшиеся, развилину дерева разорвавшие, на голове у вас шапки без верха, обуты вы в обувь без подошв, от вас – письма-зарубки на дереве, От вас – письма-руны на камне, всадники на бесхвостых лошадях, ваши тела не оставляют тени, простуженную грудь вашу раздражает кашель¹²⁶. Притягивающие серый туман от корней низких кустарников, поднимаете желтый туман от корней харгаиы. Летящие, словно листья, по этой стороне, возьмите силу в основание шеи, заберите в тело Искусство и Знание, простуженные, охрипшие от кашля, Старцы!» [Хадахнэ, рук. № 121–122: л. 42].

Речь идет то о северных и южных заяанах, то о восточных и западных заяанах, на самом деле – об одних и тех же группах заяанов. Дело в том, что разные переводчики переводят одни и те же термины – «хойто» и «урда» по-разному, так как исторически эти термины выражали как южную, так и восточную ориентировку по направлениям света: «...за исторически обозримое время у монгольских народов трижды пересмысливалось понимание направлений стран света, напрямую зависящее от способа ориентировки: восточная ориентировка была сменена на юго-восточную, а та, в свою очередь, на южную» [Михайлов 1996: 106].

Приведенные фольклорные тексты содержат явные признаки тэнгрианской мифологии. Из него видно, что культ заяанов непосредственно связан с культом Тэнгэри – Неба, являющегося источником высших творческих сил и особых способностей. В то же время древнее абстрактное знание о покровительстве Неба – Тэнгэри, которое может реализоваться через посредничество заяанов – людей, вознесшихся на небо и получивших особые полномочия от Тэнгэри, выражалось в кон-

кретных культах мучеников за древнюю веру. В текстах призываний содержатся прямые указания на исторические обстоятельства гонений на последователей старой веры со стороны властей и буддийской церкви. Так, в одном из вариантов заклинаний хориинских заяанок встречаются строчки: «Дасантайхи лабада дабхар саашин уншуулаа./Дальтай заяан гэлүүлэб./Дасантайхи лабань/Дасан дэрээһээн шильжерхэ» [Хаптаев, рук. № 421: л. 4]. В переводе: «Велели буддийским ламам/Снова читать молитвы. / Назвали меня летающим заяаном./Лама, что читает те мантры,/Низринут будет из храма».

Речь здесь идет о том, что забайкальские буддийские ламы изгоняли заяанов с родины, читая тантрические тексты, т. е. с помощью тайных знаний. Говорится в заяанских призываниях о том, что изгнанные заяаны оттесняются к берегам «желтого и черного морей», в край страшных змей, что они странствуют по прибайкальским землям и везде поднимают найгуур. Кстати сказать, весьма примечательным моментом, который можно выделить в заяанских заклинаниях, является то, что, несмотря на репрессии, которым заяаны подверглись с участием некоторых буддийских лам, в этих текстах, воспевающих удха и историю страданий заяанов, не подвергается критике и отрицанию буддизм в принципе. Более того, буддийские божества упоминаются среди тех высших сил, к которым восходят заяанские удха, т. е. они участвуют в мистическом посвящении мучеников веры в заяаны. Это кажется парадоксом, если не понимать глубинную суть древнего тэнгрианства и буддизма. Из призываний заяанов и заяанок можно видеть, что они становились мучениками веры в основном не из-за гонений буддийской церкви на «черную веру» бурят-монголов, а из-за семейных или социальных притеснений, а также преследований со стороны местных властей.

Кроме хориинских заяанок в прошлом была очень популярна также Балаганская бабушка Ехэ Заяан. Очень длинный текст ее призывания приводится в рукописных материалах К. Хадахнэ [Рук. № 121–122: л. 26–42]. Кабанские буряты, судя по материалам С. М. Бабушкина, помнят о Заяанай Тоодэй, великой женщине, которую семейские хотели утопить в проруби, но она ушла в подводное царство.

Были и заяанки, являвшиеся при жизни обычными женщинами, но пережившими женскую трагедию. Дело в том, что со времени организации степных контор в сер. XVIII в. и степных дум (по закону 1822 г.), бурятмонгольская женщина совершенно утратила свои гражданские права, в то время как прежде она обладала ими наравне с мужчинами (см.: [Балдаев, рук. № 3514: л. 32]). Отсюда – многие личные трагедии молодых женщин, насильно выданных замуж или оказавшихся в несчастливом браке. После смерти эти несчастные становились заяанками.

Правда, как правило, они обладали шаманской родословной (удха). Иначе говоря, эти страдалицы становились заяанками тоже в силу того, что было попорано их шаманское достоинство, их удха, – как и в случае с мучениками за веру. Например, в 1860 г. в улусе Усть-Хамхар жил бурят Мирон Батонов – богач и родовой староста. После смерти первой жены он женился на девушке, предки которой были шаманами. Звали ее хүмэ. Молодая жена полюбила батрака и сбежала с любимым от постылого мужа в лес. Нанятые мужем русские, ссыльные поселенцы, нашли и прикончили их. После смерти она сделалась заяанкой. Народ устраивал найгуур в течение трех лет, поставив ее на второе место после хоринских девушек [Балдаев, рук. № 3514: л. 28]. В сонме бурятских заяанок есть также Улейская бабушка. Это была женщина из шаманского рода Онгоева, которую выдали против ее воли замуж в Нельхай. Она, будучи беременной, убежала от мужа зимой, в январские морозы, не выдержав мучений, которым он подвергал ее и даже держал в колодках. По дороге она родила и замерзла с младенцем [Там же: л. 30]. После смерти эта страдальца тоже стала заяанкой. Феномен заяанов основан, очевидно, на некоем мистическом механизме, заложенном в самой древней традиции бурят. В силу существования этого механизма всякий, кто наносит вред или энергетический удар человеку, имеющему тэнгрианское удха, бывает обязательно наказан, причем удар непременно возвращается бумерангом, будучи усиленным. Этот загадочный механизм, благодаря которому соблюдается высшая справедливость, похож на действие общих оккультных закономерностей, в силу которых те, кто пострадал в этом мире, обретают особую силу, перейдя в «тонкий» план существования. Чтобы понять мистическую основу культа заяанов, надо обратить внимание на архетип заяана, а не на конкретные исторические детали появления заяана. А архетип заяана несет в себе, прежде всего, такую характеристику: нельзя убить того, кто является *заяатай хун* – *обладает заяа*. В «Черновых материалах по шаманству» М. Н. Хангалова, хранящихся в ЦВРК ИМБТ СО РАН [Рук. № 904], встречается выражение: «*Заани толгой залажа болохо убэй, Заяатай хүүи алажи болхо убэй*», которое переводится так: «Голову слона не исправить, человека, имеющего заяа, не убить». Люди, наделенные *заяа*, обладали высшей силой и линией духовного родства с Небом. Они являлись неподвластными смерти и после физического ухода из этого мира продолжали выполнять свою миссию в нем, поднимая людей на коллективные мистерии, помогая их очищению и преодолению повседневной ограниченности. Особенно показательно, что найгуур устраивали в бурятских улусах во время эпидемий – перед лицом Смерти. Это был способ ее преодоления.

Другой известной формой коллективного транса у бурят-монголов была забытая ныне совсем мистерия *шуумар*. О том, что это религиозное действо было сродни заяанским мистериям, свидетельствует то, что среди заяанских заклинаний встречается «Призывание заяана Шуумар». Этнографический архив бурятских исследователей сохранил предания о Шуумаре как о древнем истоке шаманства. Так, П. Б. Балданжапов записал в 1962 г. от 70-летнего Ш. Л. Цыдыпова в селе Жемчуг Тункинского района предание о Шуумар: «В древности были Шуумар и шуумарнуд – люди, ходившие днем и ночью с песнопениями. Они рубили друг друга топорами, дрались дубинками, но, тем не менее, не умирали от этого. От шуумарнуд произошли боо – шаманы... Мой предок Цыден был участником Шуумара, однако не стал боо. Были различные песни Шуумара, существовали определенные танцевальные правила. В прежние времена танцы исполнялись ночью: люди брались за руки вокруг костра, образуя как бы юрту. Начинали песню с того, что славили Юрту – *гэрээ магтааха*» [Рук. № 31116: л. 33]. В переводе этот гимн Юрте (*магтаал*) звучит так: «Восьмистенная наша Юрта!/Да вечно пребудет солнце!/Восьмицветная Птица Да поет свою песню/Со стороны, где восходит солнце!/Восемь поколений детей наших,/Счастливо/проживая жизнь,/Да обретут Вечность!/Да умножится наше потомство – Так, что внуков своих не узнаем,/Да богатыми станут потомки – /Так, что скот свой не опознают!»

Когда в бурятском улусе появлялись *шуумарнуд*, все, побросав свои занятия, присоединялись к ним [Там же: л. 48]. Судя по тому, что тункинский информатор показывал участникам экспедиции *хадак*¹²⁷, сохранявшийся в его семье в течение многих поколений и связанный с участием предков в мистерии Шуумар, по-видимому, Шуумар является, более древней формой коллективного экстаза бурят-монголов, нежели найгуур XIX – нач. XX в. Косвенным подтверждением древности Шуумара служит упоминание в тэнгрияиской мифологии, в частности, в Гэсэриаде, Эржэн-Шуумар батора, сына западного тэнгрия по имени Сайн Сагаан тэнгэри. Однако не исключена и такая версия, что Шуумар является не древней мистерией, а найгууром, по-священным конкретному заяану Шуумару. Ведь приводит же К. Хадахнэ «Призывание заяана Шуумара» [Хадахнэ, рук. № 121–122: л. 62–63].

Но в любом случае бурятские мистерии – и шуумар, и найгуур, по какому бы конкретному поводу – того или иного заяана – они ни устраивались, имели некий архетипический смысл, восходящий к небесной по происхождению способности *заяа*. Не случайно во всех заяанских заклинаниях рефреном проходит выражение «буулай», т. е. «сошел сверху – с неба». И хотя истории разных заяанов были связаны с разными местностями, места, где происходит сошествие свыше нового заяана,

это, как правило, особые места. Таким совершенно уникальным местом, согласно шаманским призываниям, является Ольхон, где на землю, по бурятским преданиям, впервые сошли многие сыновья тэнгриев, ставшие божествами-покровителями бурят-монголов, а также заяаны.

Роль тэнгрианского Знания в сотворении мира *урайн* предков бурят была определяющей, с ним были связаны сами критерии существования реальности *урайн*. До сих пор бурятские старики говорят: «Ёһо мэдэхэ-гуй хүндэ ёро хуртэхэгуй». Это понимают обычно так: «Того, кто не знает закон, не коснется дурное предзнаменование». Сие означает, что если человек не выполнил какой-нибудь необходимый ритуал по неведению, например, проезжая мимо святого места, не знал о его существовании и поэтому не выполнил то, что предписывается делать в таких случаях, то его не накажут те силы, кого он невольно обделил своим вниманием и уважением. Но, как говорят сами буряты, последствия неправильного поведения все равно скажутся так или иначе независимо от того, знает человек или не знает. Приведенное бурятское выражение можно передать с более глубоким и более точным, как нам представляется, смыслом: «Того, кто не посвящен в Традицию, минуют плохие знамения». Тем самым древний афоризм констатирует относительность тэнгрианской реальности бурят-монголов. Но это не означает, что эта реальность является чисто субъективной в том смысле, в каком о субъективной реальности говорится в психологии. «Относительно реальная» другая реальность бурят-монголов заставляет людей, судя по многочисленным архивным данным, считаться с собой. Так, например, когда в 1971 г. туристы увезли каменное изображение Шаргая ноена¹²⁸, около Тор машина перевернулась, и они сгорели вместе с машиной [Галданова, рук. № 2265: л. 88]. Поэтому рассматриваемое бурятское выражение следует понимать в том смысле, что для человека, не обладающего Знанием, не посвященного в древнюю традицию, традиционная реальность и связанная с ней символика существуют за пределами того интервала существования, в котором они живут. Мир такого типа людей непроницаем для восприятия другой реальности, хотя другая реальность, так или иначе, проявляется в этом мире.

Бурятский фольклорный материал отражает, таким образом, осознание бурятскими мудрецами проблематичности так называемой объективной реальности и очень важного положения: то, как существует для человека реальность, зависит от его мировосприятия и духовных качеств. Ибо сознание обладает творческой силой в отношении бытия. Она неодинакова у людей и варьируется у разных индивидов, представителей разных эпох и народов. Даже способность чувственного восприятия является относительной. Еще Макс Мюллер¹²⁹, редактор книги «Священные книги Востока»¹³⁰ (1887), заметил, что люди две тысячи

лет назад были почти такими же дальтониками, как почти все животные сейчас. Ксенофонт, по его мнению, различал только три цвета радуги – пурпурный, красный и желтый, и даже Аристотель говорит только о трехцветной радуге, а Демокрит знал не более чем четыре цвета – черный, белый, красный и желтый [Уилсон 1994: 10]. Современные исследования в области цветовосприятия представителей разных культур установили, что существуют выраженные особенности восприятия цвета в зависимости от этнокультурной принадлежности. В частности, только у северных народов присутствует в языке такое большое количество терминов для обозначения оттенков белого цвета [Этнопсихоллингвистика 1987].

Современный исследователь оккультизма К.Уилсон называет потенциальную способность сознания, являющуюся скрытой в человеке «возможностью выходить за границы настоящего», которая и является ключом ко всему поэтическому и мистическому опыту, «способностью Х». «Она является возможностью схватывать реальность и объединяет две половинки человеческого мышления: сознательное и бессознательное» [Уилсон 1994: 21]. Эта способность лежит на конце фиолетового спектра, если рассматривать сознание как определенный интервал вибраций. Бурятские шаманы прошлого, как и вообще адепты тайного знания, обладают этой «способностью Х», благодаря которой имеют возможность соприкосновения с реальностью без занавеса повседневных условностей. Шаман, адепт, маг – это, согласно Уилсону, феномены, выражающие фундаментальный человеческий прототип и «эволюционирующую человеческую судьбу» [Там же: 69]. Но современные люди потеряли, по его словам, отношение к тому, что делало магию шаманов эффективной. Это, в частности, то, благодаря чему египетский жрец, произнеся «слова власти», мог заставить часть воды подняться над верхом другой части, чтобы найти заколку для волос на дне озера, как это описано У. Баджем¹³¹ в книгах «Египетская религия» и «Египетская магия» (см.: [Там же]).

Что касается бурят-монголов, то они еще несколько поколений назад сохраняли то, что потомки древних египтян, вавилонян, халдеев и других обладателей Знания утратили много веков назад. Чудеса, подобные описанному Уоллисом Баджем египетскому эффекту магического разделения русла реки, были под силу бурят-монгольским шаманам прошлого. В Закамне, например, два-три поколения назад жил Нолхой-заарин, который умел превращаться в собаку, хайнака¹³², исчезал и снова материализовался в человеческом облике [Галданова, рук. № 2265: л. 133]. Бурятские шаманы, играя на своем хууре, могли узнавать чужие мысли. Например, таким даром обладала шаманка Шобдан Гананова в

Курумкане [Тугутов, рук. № 2004(2): л. 377], а уроженец Улюна Могдой Ширхонович Кондаков (ум. в 1961), не будучи ни шаманом, ни ламой, тоже умел читать чужие мысли. Он знал обо всем, что происходило с человеком, будто был вместе с ним при этом [Там же]. Сохранились предания о знаменитой шаманке, уроженке улуса Хандаля, вышедшей замуж в род Балтай. В ее честь был назван Шаманский камень на р. Ангара. Предание о ней, не приводя ее по имени, привел М. Н. Хаигалов, и о ней же записал рассказ И. Е. Тугутов. Вот эта была: «Иркутский губернатор решил устроить проверку шаманских способностей бурятских и эвенкийских шаманов и шаманок. В Иркутск поехали многие, в т. ч. кударинская шаманка Гулда, эвенкийский шаман и силач Хашхай-Бухэ из Балтайского рода. У порога Ангара собрались 9 шаманов. Гулда говорит: “Если хотите доказать шаманскую силу, то, камлая у порога, мы должны скалу Улан хада выдуть (таримдаха. – И. У.) так, чтобы она очутилась на улице. Кто сумеет это сделать, тот докажет свою силу”. Никто не смог это сделать, кроме нее. Она дунула, и из ее рта появился Шаманский камень...

Еще когда Гулда выезжала в Иркутск, она распоролa свой живот и, вынув оттуда трехмесячного ребенка, обернула хадаком и зарыла в пепел очага – *гуламта*, а сверху опрокинула котел. В Иркутск с ней поехали тунгусский шаман Найтын хубуун Хан Цахаша и балтайский силач. Во время испытания, проходившего в помещении иркутского цирка, им было предложено двенадцатью клинками проткнуть себя. Гулда, проткнув себя насквозь, почувствовала, что какой-то колдун задержал клинок, ухватившись за конец. Она попросила тунгуса выяснить, кто это. Оказалось, что за конец клинка ухватилась змея. Шаман превратился в орла, и орел унес змею на улицу. Тогда Гулда смогла вытащить клинок.

В другой раз их троих заперли в тюрьму. Они ушли оттуда через соломинку и стали через соломинку пить водку из подвала купца. Купец пожаловался властям. Тогда их троих решили сжечь под дровами. Но шаманы скрылись под семью слоями земли (*газари долон хуркэн доро*). Когда вышли из этого испытания, шапка тунгуса оказалась опаленной. Почему шапка опалена? Сила шамана убавится. Когда Гулда вернулась домой, то сказала, что сильно измучилась из-за того, что домашние все время заглядывали под котел, где была ее сила. А домашним было любопытно, что же она оставила» [Там же: л. 391–394].

После смерти она превратилась в духа *гуйдэл* и покровительствует местным бурятам. И. Е. Тугутов приводит строчки из ее призывания [Там же].

Суть вышеупомянутого испытания «Шорог Улан Хадые уусэ (улица) гарсаран таримдаха» состояла в том, чтобы применить шаманский ме-

тод таримдаха к целой горе. Обряд «таримдаха» проводился обычно в целях излечения пациента двумя способами. Во-первых, это *гал тарим* – огненное заклинание с использованием раскаленного куса железа или нагретого камня, которым прижигали больное место, сопровождая действие чтением заклинания. Во-вторых, *уһан тарим* – водное заклинание, заключавшееся в ошпаривании горячей водой или хлестании пучком травы, замоченным кипятке, по опухоли на теле больного. Действие сопровождалось словами заклинания. Кроме указанных видов «тарим» существовал, по данным И. А. Манжигеева, третий вид – *ла-майн тарим*, ламское заклинание, при совершении которого лизали языком, обильно смоченным слюной, раскаленный докрасна кусок железа, затем дули на опухоль, заговаривая болезнь [1978: 70]. У современных бурят понятие «таримдаха» ассоциируется с раскаленным железом или камнями, а также с обдуванием больного. Какой конкретный вид тарима по отношению к горе сумела сделать Гулда? По-видимому, речь шла о том, чтобы раскалить целую гору и обдуть ее с такой силой, чтобы она прикатилась до самой улицы (Иркутска. – И. У.). При восприятии приведенного предания, как и вообще шаманских историй, следует учитывать, что сами буряты воспринимали их не как вымысел, а как вполне реальные истории. Даже сказочный для современного человека эпизод со вспарыванием живота и зарыванием младенца под очаг становится понятным в контексте тэнгрианской реальности. В соответствии с «тонкой» физиологией и анатомией человека, его жизненная сила не находится постоянно в одном и том же месте, а закономерно перемещается из одной части тела в другую. Возможно, это знание было достоянием не только народов Внутренней Азии. По крайней мере, в древнегреческом предании об Ахиллесовой пяте или в восточнославянской сказке о Кощее Бессмертном, чья смерть была спрятана в ряде вложенных друг в друга волшебных предметов, мы можем уловить сходство с тибетским и монгольским представлением о жизненной силе. Жизненная сила (тиб. bla) находится в тайном месте и ее можно потерять, если не быть осторожным. Вспомним бурятскую Гэсэриалу, в которой говорится, что душа и жизненна сила Атай Улаан Тэнгри находится в месте, тайну которого герою необходимо было узнать, чтобы победить его. Гэсэр узнал, что в момент сражения этим тайным местом врага являлся мизинец правой ноги, и победил его. Бурятские и монгольские народные целители, а также тибетские врачи до сих пор придерживаются этой древней науки о циклическом перемещении жизненной силы в теле, занимаясь своими пациентами. Жизненная сила шаманки Гулда находилась накануне испытания в ее утробе и связана была с тем младенцем, которого она носила, почему ей и пришлось прятать свою силу под очаг. А почему под очаг? Это было священное место,

источник силы и энергии семьи. Конечно, такую деталь как испаривание живота вряд ли нужно понимать в обычном смысле этого слова, как не следует в повседневно употребляемом смысле слова понимать и то, что шаманы и ламы прошлого поедали друг друга. Речь идет о действиях, происходивших в «тонкой» реальности. Историй о случаях поедания друг друга бурятскими мастерами Знания предостаточно. Вот одна из них, к примеру, – предание о состязании одного из последних великих шаманов Тугнуйской долины Ухин Шагая с девятью монгольскими *гэлэнами*¹³³, известными тем, что они поедали противников на своем пути.

«Шаман заявил им: “Вас девять человек, но всех вас я не ‘съем’ – одного оставлю, чтобы он передал на родину о том, какая участь постигла вас”. Так и случилось. Восточнее Сагаан Нуура, правее Тугнуйской долины, имеется место, названное *Олон Яһата* (Место с множеством костей). Здесь и произошло то сражение Ухин Шагая с буддийскими чародеями. А великий шаман и поныне существует рядом со своими почитателями. Тугнуйские шаманисты говорят: “Ухин Шагай запрещает нам, жителям южного склона горы Хабсал, пользоваться в обращении к своим дочерям словом “*үһин* (девушка)”. “Когда вы говорите “*үһин!*”, то я всякий раз приподнимаю голову, думая, что окликают меня» [Тугутов: л. 402]. Упоминаемая здесь мистическая способность шаманов и лам «съедать» своих врагов является элементом традиционной центральноазиатской науки астрального каратэ – знания и техники, позволяющих мастеру контролировать энергию и управлять ею, в т. ч. для целей психической и энергетической защиты и борьбы – как в «грубом» теле, называемом в бурятской традиции *шорой бэе* или *шабар бэе* (тело из праха), так и в «тонком» теле *альбан бэе*. В каждой региональной культуре есть своя техника астрального каратэ, развиваемая в тайных школах. В 1990-х гг. в России и странах СНГ подобные школы стали действовать более или менее открыто, а связанные с ними эзотерические общества распространяли свою литературу (см.: [Аверьянов 1993]). Представители одной из таких школ, приехавшие из Одессы в нач. 1990-х гг., активно работали в Бурятии, пытаясь найти сохранившееся здесь Знание, собирая древние тексты, напитываясь энергией. Бурятия в этом отношении представляет собой исключительное место на земле. Попутно они преподавали некоторые сведения о технике астрального каратэ всем желающим. Полученная от них информация помогает нам понять феномен бурятских «эдимхэ», «поедателей» чужой жизненной силы, и «*һүнэһэ баряашии*» – «ловцов жизненной силы». Не вдаваясь сейчас в детали понимания подобных феноменов, отметим, что сверхъестественная способность «съедать» или «ловить души» не является только лишь «тонким» способом убийства врага. Она служит цели –

мистическому присвоению жизненной силы побежденного врага. Как рассказывал нам монгольский ученый Г. Гантогтох, когда один монгольский шаман побеждал в прошлом другого шамана, и тот умирал, то первый забирал *жулдэ* (голова, трахея, легкие и сердце) умершего, ибо в *жулдэ* находится шаманская сила, его *амин* – дыхание и *хүнэһэн* – жизненная сила [Манжигеев 1978: 51].

По-видимому, шаман, «поедая» своего противника, не просто убивал его, т. е. предавал смерти физическое тело, но стремился окончательно уничтожить врага – его жизненную силу и душу, чтобы он не мог ни переродиться снова в другом земном теле, ни существовать в виде духа. Об испытании, устроенном иркутским генерал-губернатором шаманам, существуют и другие предания. Д. Б. Балданов рассказав в свое время И. Е. Тугутову такую историю: «Генерал-губернатор стад притеснять шаманов, и тогда они обратились к заарину Сэмэну, который дал совет: “Когда нас вызовут на испытания, садитесь так: худший шаман оденется лучше всех, а лучший шаман (заарин) оденется хуже всех. Тогда покажем свою силу”. Вызвали их. Начальство спросило у плохо одетого заарина, сидевшего в нижнем краю: “Что ты можешь нам показать?” Заарин Сэмэн ответил: “Вы будете сидеть в другой комнате, там пойдет дождь. Поплывет рыба, вы будете ее ловить. Когда поймаете, дайте нам знать”. Пошел дождь. Оба экзаменатора поймали по рыбе. Когда вошел заарин, оказалось, что оба держат свои детородные уды. С тех пор, говорят, за шаманами признали бесспорные их права: начальство испугалось, что если самый захудалый из них может сотворить такое чудо, то лучшие шаманы и вовсе их погубят» [Тугутов, рук. № 2004(2): л. 409].

Этому шаману Сэмэну, который был реальным историческим лицом, сохатый принес на своих рогах из тайги *толи* – металлическое шаманское черкало, принадлежавшее его предку, – так рассказывал потомок Сэмэна, шаман Буда Банзаров [Там же]. У бурят сохранилось много преданий о состязаниях шаманов и буддийских лам, владевших тантрическими знаниями. Например, среди записей того же Тугутова встречается рассказ старика из улуса Дондо-Киреть о сражении ламы Хорчид-Нимы, одного из сподвижников Зая-хамбы, с шаманом Гомбо:

«Шаман расплавил пятак, подув на него на своей ладони, и дал ламе выпить, желая погубить. Но лама вернул его обезвреженным, а сам вызвал с неба гром и молнию на шамана. Тот поймал рукой небесную стрелу. Лама Хорчид признал силу шамана Гомбо и примирительно разрешил ему продолжать свое дело, но наказал не передавать силу наследникам. Они сражались в местности Хортът хушуу, вблизи Подлопаток. Это место священное – *таталгатай газар*, обладает силой притяжения» [Там же].

Аналогичные состязания происходили и в Монголии между ламами и шаманами. Об этом рассказал в докладе, сделанном на международ-

ном симпозиуме летом 1996 г. монгольский историк О. Пурэв. Так, в качестве примера он привел легенду о происшествии, случившемся в нач. XX в., – о том, как дархатский шаман Жав и настоятель дархатского монастыря Ягаан цоржи лама мерялись силами в совершении чудес и как шаман выиграл это состязание [1996: 73–74]. Среди бурятских шаманов встречались настолько сильные, что умели отрезать себе голову и пришивать ее обратно [Галданова 1987: 87]. Когда читаешь или слышишь об этих таинственных умениях прежних шаманов, кажущихся чистым вымыслом, свойственным легенде как фольклорному жанру, невольно приходят по ассоциации мысли, что в древнем Египте происходили аналогичные чудеса. В правление Снефруи и его сына Хеопса жила волшебница Тета, которая благодаря тайным знаниям из древних манускриптов умела приживлять голову к телу после того, как она была отрублена. Правда, Тета демонстрировала это на гусе и на быке. А другой волшебник, ученик египетского жреца, умел, как пишет историк Масуди, отрезать человеческую голову и соединять ее снова. «И нет никаких указаний на то, что все это проделывалось под гипнозом» [Уилсон 1994: 68]. Вопрос о том, реальными ли были чудеса, демонстрировавшиеся прежними бурятскими шаманами, или это были иллюзии, игры сознания, не относится к предмету настоящей работы. Карлос после многих лет ученичества у индейского шамана дона Хуана выполнил успешно свой последний урок: прыгнул вместе с другим учеником мага со скалы в пропасть и потом долго мучился над вопросом: в действительности ли был прыжок? Мучился до тех пор, пока в течение последующих нескольких лет он не восстановил половинки Знания, полученного от великого нагваля в состояниях сознательного и бессознательного ученичества. Так и для нас проблема реальности в принципе остается открытой, пока шаг за шагом не удастся восстановить частицы нашего Знания в некое единство.

Преодоление границ повседневности – это необходимое первоначальное движение к Знанию, так же, как расширение и утончение сознания. Скука повседневности не способна открыть человеку истину о мире и о нем самом. Особенно великими должны быть начальные усилия. Философия, так же как искусство, музыка, мистицизм, есть трудный путь этих первоначальных шагов в поисках Пути к Знанию. Лишь после мучительных исканий можно обрести надежду понять, что же такое реальность, и на что я могу рассчитывать в масштабе Большого Времени. Осознание мира *урайн*, мистики старобурятского мира и реальности шаманских таинств предполагает уяснение философии этого мира – того отношения человека к миру, которое делало возможными тэнгрианские духовные практики и культы, а также шаманов – *бөө* и

удаган. Ныне наблюдается обесценивание старобурятского мира. И дело не в девальтации бурятских национальных ценностей как таковых. Происходит вообще обесценивание реальности человека. Речь идет, прежде всего, об ограниченности и огрублении человеческого сознания. Но дело не только и не столько в этом, сколько в том, что человек постоянно живет не в центре самого себя, а на окружности, как говорил Г. Гурджиев, и «постоянно на более низком уровне смысла, чем заслуживает Вселенная» [Уилсон 1994: 167]. Мы используем в повседневности более низкие вибрации сознания, чем те, что необходимы для того, чтобы слышать Небо и воспринимать высшую реальность, которая всегда присутствует в самом человеке, но не проявляется. И все же потенциально всякий из нас обладает «способностью Х» и может выйти за границы обычного самого себя, чтобы вернуться к своему истинному центру. Повседневность – это консенсусный мир здравого смысла. Но и в него вторгается нередко другая реальность параллельных и высших миров. Конституированная социокультурными и мировоззренческими, в особенности, материалистическими понятиями, консенсусная реальность, в которой живет современный человек, есть нечто условное, имеющее границы, задаваемые парадигмой восприятия и сознания. Сам консенсус – то всеобщее компромиссное соглашение, благодаря которому достигается взаимопонимание индивидов, относящихся к одной и той же культуре, обычно остается «за скобками» сознания и восприятия [Тарт 1992: 223]. Наш современный мир, сформированный коллективным сознанием, является очень устойчивым по отношению к иной реальности. То, что заложено в основу современной повседневности, защищено картиной мира и всей системой здравого смысла, бессознательными стереотипами восприятия. Людям Запада, взращенным в течение столетий в этой системе мировосприятия и в этом режиме ментальных вибраций, очень трудно понять старобурятский мир *урайн* именно как реальность. Ограниченность восприятия консенсусом, сформированным в европейской культуре в Новое время, мешает принять эту реальность как реальность, побуждая ее проявления именовать «пережитками примитивных верований», а в лучшем случае – культурными традициями, фольклором. Ч. Тарт об этой принципиальной ограниченности мировосприятия западного человека удачно выразился: «...наша культура ловит нас в капкан “консенсусной” реальности даже тогда, когда мы верим, что восстаем против последней» [Там же: 233]. Но люди Востока, впитавшие в себя ароматы и образы другой реальности с детства, имеют больше шансов избежать капкана ограниченного здравого смысла и материалистической картины мира.

Глава 5. Буддизм – важнейший фактор межкультурного взаимодействия России с миром Внутренней Азии и глобальная стратегия PAX IN TERRA

5.1. Буддизм и исторические судьбы кочевой цивилизации Внутренней Азии

Говоря о кочевой цивилизации Внутренней Азии в XVII–XXI вв., мы имеем в виду в основном тибето-монгольскую буддийскую цивилизацию. Предпосылки формирования единой тибето-монгольской цивилизации, несмотря на все сложности политических отношений тибетцев и монголов, имелись еще в добуддийский период, а базисные и специфические черты окончательно определились в буддийский период ее истории.

5.1.1. Предпосылки единой тибето-монгольской буддийской цивилизации

Мир монгольских кочевников имел родство с Тибетом еще в добуддийский период. В древности, во времена хуннской империи, сформировались основные черты тэнгрианского мировоззрения кочевого суперэтноса Внутренней Азии, характерная для кочевников система ценностей, психологические стереотипы, нравственные и политико-правовые нормы внутренних и межэтнических взаимоотношений. Есть основания говорить о совпадении базовых характеристик традиционного монгольского и тибетского обществ, а также добуддийской веры Тибета и Монголии [Кузьмин 2010: 27]. Одновременно с этим мир кочевников сильно отличался от китайской цивилизации и сознательно дистанцировался от нее. Тюрко-монгольская духовная жизнь в важнейших аспектах всегда была принципиально иной, чем традиционная китайская духовность, но имела много общего с тибетской духовностью еще в добуддийский период [Сагалаев 1984: 33].

В пользу древнего родства Тибета и монгольского мира и наличия общей для них цивилизационной установки дистанцирования от Китая имеется множество аргументов. Возьмем хотя бы распространенность среди монгольских и тибетских кочевников сходных сюжетов эпоса о Гэсэре/Гесаре, чей образ послужил одним из важнейших духовных символов Тибета и монгольского мира. Образ этого общего культурного героя уходит, по мнению исследователей, в тюрко-монгольскую общность первого тысячелетия нашей эры или даже в более раннюю эпоху [Абай Гэсэр 1960: 4, 172; Хомонов 1976: 25]. В наиболее архаичной, унгинской, версии Гэсэриады [Бурчина 1990: 66– 67], в разных ее запи-

сях, можно заметить отрицательное психологическое отношение центральноазиатских кочевников к Китаю. Так, в одном из сюжетов о китайском хане, который в благодарность за оживление жены отдает Гэсэру в жены свою дочь [Бурчина 1990: 59, 378, 385], Гэсэр добивается того, чтобы расстаться с нею. Проведя с китайской принцессой ночь, он «говорит девице, что кони пасутся порознь – значит, им не судьба жить вместе». А на самом деле он ночью бил своего вещего коня за то, что тот дружно пасся вместе с конем китайской принцессы, и конь утром стал отгонять от себя коня принцессы [Там же: 380]. В другой рукописи говорится о войне Гэсэра с китайским ханом и победе, в результате которой ему достается китайская принцесса, но по пути домой он хитростью расходитсся с ней [Там же: 386]. Так или иначе, в бурятской Гэсэриаде немыслима сама возможность установления с Китаем отношений в формате «родства» и «побратимства», традиционном для кочевников Центральной Азии.

Наряду с существованием общего культурного героя в качестве другой традиционной предпосылки духовной интеграции северных соседей Китая можно отметить наличие связанной с культурным кодом Гэсэриады идеи о воплощении в правителе высшего существа и представления о закономерной цикличности исторического процесса. Они придают историческому сознанию тибетцев и монголов неординарную перспективу.

5.1.2. «Внешний» и «внутренний», «обычный» и «необычный» подходы к осмыслению истории буддийской цивилизации Тибета и монгольского мира

История Тибета и монгольского мира может быть описана и осмыслена с «внешних» и «внутренних» позиций, а также в «обычной» и «необычной» перспективе видения. Под «внешней» позицией мы имеем в виду подход научного востоковедения, западного и российского, под «внутренней» – тот способ концептуализации истории тибетцев и монголов, который был характерен для традиционной тибетской и монгольской историографии¹³⁴.

Исторические сочинения тибетских и монгольских авторов, в которых история Монголии и Тибета изображается в преемственной связи с историей Индии, являются, по справедливому замечанию известного бурятского монголоведа П. Б. Балданжапова, «не плодом сочинительства историков Тибета и Монголии», а представляют определенную историографическую традицию [1970: 29]. Можно утверждать, что эта традиция основана на выработанной историками Тибета и Монголии концепции многовекового культурного и духовного единства Индии, Тибета и монгольского мира.

Другая важная особенность исторического сознания ученых Тибета и монгольского мира заключается в том, что, с их точки зрения, одни и те же события – в рамках этого типа видения реальности – можно видеть с обычной и необычной точки зрения. Чтобы пояснить, о чем идет речь, приведем рассказ Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо, приведенный в замечательной книге Т. Лэрда «Беседы с Далай-ламой: История Тибета», об одной встрече, которая состоялась около 1920 г. между Его Святейшеством Далай-ламой XIII Тубтенем Гьяцо и шестью монахами, среди которых был великий мастер Серкхонг Ринпоче, ежедневно проводивший в медитации пять или более часов и в глазах тибетцев «очищал свое сознание». Находясь в том же помещении, что и остальные пять монахов, в отличие от них, видевших перед собой Далай-ламу XIII – человека с усами, в красном одеянии, ведущего речь о государственных делах, Серкхонг Ринпоче видел перед собой бодхисатву Ченрезига и получал от него тайные инструкции по медитации. Какое событие в действительности имело место? Его Святейшество Далай-лама XIV пояснил этот случай так: «Могут быть два взгляда на одну и ту же вещь – взгляд людей с чистым сознанием, обретенным в результате духовной практики, и взгляд обычных людей. В этих особых случаях – а они очень редки, но важны – оба взгляда имеют место, оба они реальны» [Лэрд 2010: 14]. По словам Далай-ламы, «неординарная точка зрения не считается исторической, так как историки не в состоянии ее сформулировать» [Там же]. У Т. Лэрда хватило гибкости ума, чтобы признать рассказанную Далай-ламой XIV необычную историю Тибета, в разворачивании которой Ченрезиг играл особую роль, имеющей право на существование. Нам тоже необходимо понять, что историческая реальность в сознании тибетских и монгольских авторов – это далеко не то же самое, что «обычная» история Тибета и Монголии, воссоздаваемая современными учеными-историками, однако, она тоже имеет познавательную легитимность. И с этим необходимо считаться, чтобы понять цивилизационную специфику Тибета и Монголии и характерный для тибетцев и монголов традиционный способ историзации коллективного опыта, который имел для них ключевое значение в описании и понимании исторической реальности.

5.1.3. Смысл и значение буддийской концептуализации истории Тибета и монгольского мира в условиях межкультурных взаимодействий

Концептуализация прошлого Тибета и Монголии как продолжения буддийской цивилизации Индии отнюдь не является просто субъективной и частной точкой зрения буддийских авторов, выдающих свое отно-

сительное понимание истории за историческую реальность. Она имеет объективные и весьма значимые для кочевого мира субъективные основания в самом историческом процессе. Такая концептуализация истории обусловлена, во-первых, цивилизационной близостью монгольского мира и Тибета на протяжении длительного исторического периода и наличием общих для них буддийских цивилизационных истоков, берущих начало в Индии, во-вторых, ментальным дистанцированием кочевого мира от Китая. То, что монголы по своей культуре и менталитету были похожи на тибетцев, является фактом, установленным в исторической науке. И в силу этого родства с тибетцами монгольская элита восприняла к XV в. именно тибетский буддизм, махаяну вместе с ее тантрическими учениями, тогда как в Китае в тот период тантрический буддизм был отвергнут «по причине базового культурного различия между китайцами и тибетцами», китайские историки, описывающие правление Юаньской династии, пишут, что «половина Юаньского государства была разрушена монахами» [Sechin Jagchid 1979: 25, 26].

Характерным для тибето-монгольского способа историзации общественной действительности является, во-первых, представление о происхождении из Индии тибетских царей династии Ярлунг и о тибетском происхождении предка Чингис-хана, во-вторых, это коренящееся как в древнем менталитете кочевников, так и в буддийских учениях Древней Индии представление о том, что в решающие моменты истории Тибета и Монголии появляются правители, являющиеся воплощениями высших бодхисаттв [Балданжапов 1970]. В традиционной монгольской историографии XVII–XVIII вв., восходящей к «Тайной истории монголов» («Монголын нууц товчоо» – 1240 г.) и «Белой истории» («Чаган теукэ» – историко-правовой памятник XIII–XVI вв.), исходный для монгольской идентичности образ Борте-чино осмысливается в качестве одного из перерожденцев бодхисатвы Манджушри, а также в рамках теории о тибетском его происхождении [Там же]. В историографической концепции, разработанной Пагба-ламой, «монгольские императоры рассматривались как наследники всемирных буддийских императоров, а не какой-нибудь китайской династии» [Кузьмин 2010: 32]. В этой концептуальной историзации Чингис-хан и Хубилай-хан приравнены к чакравартинам Индии и святым тибетским царям. Подобная символизация монгольской истории на основе буддийских культурных кодов, во-первых, вполне согласуется с древней центральноазиатской суперэтнической концепцией Неба и Сыновей Неба, которые время от времени воплощаются в великих лидерах Степи [Урбанаева 2000]. Во-вторых, она принципиально совпадает с тибетским представлением об истории Тибета как осуществлении «проекта» бодхисатвы Ченрезига, воплощением которого являются правители Тибета, включая Далай-лам [Лэрд 2010].

Не только базовые мифологемы и культурные коды массового сознания, не только сходство традиционного монгольского и тибетского обществ, а также добуддийской веры Тибета и Монголии, но и сходство неординарной точек зрения на историю и многие другие аргументы позволяют утверждать, что предпосылки формирования тибето-монгольской цивилизации имелись еще в добуддийский период. Но именно буддизм стал решающим фактором цивилизационной интеграции Тибета и Монголии и осознания их цивилизационного единства с Индией. Кроме того, на протяжении многих веков более близкими и значимыми для Тибета были их отношения с кочевников Монголии и Южной Сибири, а не с Китаем, хотя связи Тибета с Китаем также «на протяжении последних четырнадцати веков» являлись, наряду с буддизмом, фактором, оказавшим решающее влияние на тибетскую историю [Лэрд 2010: 17]. Но все же для формирования тибетской буддийской цивилизации именно тибето-монгольские связи имели – в силу этнопсихологической комплиментарности тибетцев и монголов – позитивно-конституирующий характер. Сино-тибетские связи, не менее тесные и продолжительные, имели в силу специфического китайского национализма и сино-центризма несколько иное, психологически и политически более сложное влияние на Тибет, хотя представители «сино-тибетского» направления в тибетологии и буддологии утверждают, что цивилизационное единство Тибета и Китая формировалось с глубокой древности (см.: [Урбанаева, Очирова 2010]).

Тибетские и монгольские кочевники не имели психологической и аксиологической комплиментарности с китайцами. Их мир, тесно взаимодействуя с Китаем на протяжении последних двух тысячелетий, являл собой в Азии противовес великодержавному ханьскому национализму и традиционной китайской доктрине Срединного государства. Кочевые лидеры, начиная с хуннских шаньюев, придерживались стратегии параллельного с Китаем пути развития и сохранения цивилизационной идентичности своего кочевого мира. Каким образом кочевникам удавалось сохранить свою идентичность в условиях теснейших контактов с Китаем? Дело в том, что эти связи были в основном политическими и экономическими, а также имели форму культурного обмена, носившего весьма интенсивный характер уже в хуннское и тюркское время. Но основанием цивилизационной идентичности кочевников с древности служила их традиционная духовность – степная этика, а также духовные учения, основанные на философии Вечного Синего Неба, а позднее – буддизм. Монгольские и тибетские кочевники традиционно не были восприимчивы к китайским духовным учениям. Это отмечал в своем исследовании «черной веры» Д. Банзаров [1891], об этом же пи-

сал П. Б. Балданжапов в исследовании «Алтан тобчи» Мэргэн-гэгэна¹³⁵, раскрывающем, с одной стороны, разносторонний характер связей тибето-монгольского мира с Индией и, с другой стороны, невосприимчивость Тибета к китайскому духовному влиянию [1970]. Показателен упоминаемый Мэргэн-гэгэном факт преследования тибетским регентом Ромбадже буддизма по той причине, что он ошибочно принял его за учение, созданное по образцу китайского учения. И вовсе не случайно исторический выбор, который состоялся в результате состоявшихся в Самье дебатов между Камалашилой и Хэшаном, пал не на китайский вариант буддизма, а на индийскую его традицию (см.: [Van Shaik 2011: 37–40]). Анализируя причины выбора, совершенного тибетским королем Трисоном Деценом¹³⁶ в пользу индийской, а не китайской, традиции махаяны, мы уже ранее указывали помимо других причин такой важный фактор как особенности этнопсихологического и межкультурного взаимодействия Тибета и Китая [Урбанаева 2014]. Несмотря на длительность контактов, сила влияния Китая на Тибет была в целом отрицательной, как отмечалось историками буддизма [Андросов 2008–2009 и др.¹³⁷].

Все это определенно говорит о том, что, несмотря на соседство и тесные контакты с Китаем, в Тибете, как и в монгольском мире, существовала историческая парадигма параллельного, независимого от Китая, духовного развития. С другой стороны, эта же парадигма признавала духовную преемственность Тибета и монгольского мира с Индией. Явственно сохранившиеся следы именно этой исторической парадигмы, общей для Тибета и Монголии, обнаруживались у бурят-монголов в период русской колонизации. По свидетельству первых российских монголоведов, науки в западном смысле для бурят «еще не входят в число потребностей жизни», зато их истории и предания «заключают в себе происшествия на берегах Ганга или в Тибете» [Ковалевский 1829: 212]. Это говорит о том, что память об истории индо-тибето-монгольского буддийского мира была для бурят очень важна. Не только устные предания, но и письменная историографическая традиция бурят в XIX в. зафиксировала эту общую для монгольского мира историческую точку зрения, в которой духовным связям монголов и тибетцев придавалось решающее позитивное значение в отличие от их связей с китайцами. Так, среди опубликованных академиком Б. Ринченом¹³⁸ в 1959 г. в Индии в серии «Шата-питака» отдельным томом под названием «Четыре монгольских исторических летописи» [Rinchen 1959] опубликованы летописи, являющиеся, согласно Ц. П. Ванчиковой, ценными бурятскими историческими сочинениями [История бурятского буддизма 2006: 65]. Летопись под названием «Краткая история шести оттоков

и восьми отцов», описывающая историю селенгинских бурят, упоминает общемонгольскую историографическую традицию Саган Сэцэна¹³⁹ [История бурятского буддизма 2006: 68]. Эта и другая летопись под названием «Краткая история о том, как распространялось буддийское учение на бурятской земле и о биографиях некоторых лам» детально освещают, как селенгинские буряты предпочли добровольно войти в состав России, лишь бы не оказаться под властью Китая [Там же: 64–96]. И так же хорошо известно из бурятских источников (см.: [Чимитдоржиев 1992, 1998; Бурятские летописи 1995; История бурятского буддизма 2006; О том, как распространялось буддийское учение на бурятской земле 2024 и др.]), как с помощью тибетских и монгольских лам распространялся буддизм среди бурят-монголов. Роль Тибета как духовной матери Бурят-Монголии – это исторический факт. Представленная в исторических сочинениях тибетских, монгольских, бурятских авторов историографическая традиция описания преемственной истории Индии, Тибета, Монголии, Бурятии как общей истории буддийского мира есть, во-первых, продолжение традиционного способа историзации, характерного для кочевников Внутренней Азии в их стремлении к сохранению цивилизационной независимости от Китая. Во-вторых, эта традиция имела своим главным смыслом концептуализацию истории Тибета и монгольского мира как одной и той же цивилизации, имеющей общие духовные истоки – индийский буддизм – и единую духовную основу, благодаря чему она отличается от китайско-ханьской цивилизации, с которой соседствует и взаимодействует, но сохраняет иную от нее идентичность.

Почему так важно было для тибетских и монгольских кочевников во взаимоотношениях с Китаем настаивать на сохранении цивилизационной *инаковости*? Почему Китай в историческом сознании кочевников выступал в позиции Другого? Дело было не только и не столько в том, что одни были кочевниками, другие – земледельцами. Ведь государства, созданные кочевниками, никогда не были основаны только на кочевом способе хозяйствования: существовала развитая городская культура, имелись земледелие и ремесла. И даже в кризисный период монгольского мира, который застали первопроходцы русской колонизации в XVII в., земледелие все еще сохранялось у бурят, хотя и было пережиточным и упадочным, а не возникающим вновь. Стремление тибетских и монгольских идеологов дистанцировать свой мир от Китая объясняется, прежде всего, тем, что Степи и Тибету с их традиционной системой ценностей, признающей равноправие между народами, и международными отношениями в формате «родства» и «побратимства» были чужды китаецентристские стереотипы восприятия реальности и китайский

национализм. Китай с древности приписывал себе исключительную функцию мирового цивилизатора, рассматривая соседние народы в качестве «варваров» и последовательно стремясь к их усмирению и ассимиляции. Пренебрежение к чужим ценностям и чужому национальному достоинству, а также к человеческой личности и правам, характерное для китайского имперского мышления на всех этапах истории, было неприемлемо для тибетцев и монголов. Одна из главных причин того, что тибетцы до сих пор не смирились полностью с китайским правлением, заключается как раз в том, что многие тибетцы воспринимают китайский режим и проводимые им реформы как атаку на собственную систему ценностей [Кузьмин 2010: 509]. Борьба тибетцев за сохранение своей духовной и ценностной системы и, следовательно, буддийской цивилизационной идентичности, осознаваемой по линии родства с Индией и монгольским миром, – вот подлинный смысл тибетского «сепаратизма». И основная линия обороны – это традиция махаянского буддизма, которая была воспринята из Индии, от ученых монастырского университета Наланды.

Тибетцы и монголы были исторически солидарны в своем противостоянии китайской идеологии «периферийного варварства» и китаецентристской логике неравноправных международных отношений. Тибетская и монгольская историческая парадигма выражает характерный для тибетских и монгольских мыслителей способ историзации транснационального опыта, когда исторический процесс осмысливается на иных теоретических основаниях, нежели в китайской и западной историографической традициях. Тибетцы и монголы признают в качестве причин и сил исторического процесса, с одной стороны, коллективную карму, а с другой стороны, высшие силы, которые персонифицируются в исторически значимых личностях и правителях, будь то Чингис-хан или Далай-лама. Представление о коллективной карме, вызывающей к жизни не только те или иные исторические события, но и целые миры, в более общем виде сформулированное в доктрине о взаимозависимом происхождении, является общим для буддийской историографии и космологии. Учитывая эту теоретическую основу буддийской концептуализации истории, можно представить, насколько сложным и зависимым от множества разнообразных факторов видится исторический процесс глазами буддийского философа. Но при этом – отнюдь не безликим объективным процессом, в котором нет места человеческой воле и ответственности. Напротив, буддийская философия истории придает особое значение нравственному фактору и человеческой активности в историческом процессе. В этом она близка добуддийской идеологии Степи, в традиции Еке Торе (Великий Закон) и «Великой Ясы» (Их засаг) Чингис-хана, следы которой можно найти в памятниках обычного права бурят [Тока-

рев 1939; Рязановский 1921; Обычное право хоринских бурят 1992; Тумурова 2004, 2007 и др.].

С распространением во Внутренней Азии буддийской традиции *постепенного пути просветления*, воспринятой тибетцами от великого индийского мастера Дхармы Атиши (982–1054), она стала наиболее мощным духовным вектором цивилизационной интеграции тибетских и монгольских буддистов. Буддизм – это нечто принципиально большее, чем религия. Это универсальное мировоззрение, наука, философия и форма культуры, а также образ жизни и транснациональная идеология. Значение этой, цивилизационной, стороны буддизма в особенности подчеркивали идеологи бурятского, монгольского и калмыцкого «обновленчества». С утверждением в Тибете буддизма в его классической индийской традиции, в философской глубине раскрытой Арьей Нагарджуной, для международных отношений в Азии важнейшее значение приобрела дипломатическая формула «духовный наставник – светский покровитель» («chos-yon-zung-‘brel»).

Межгосударственные отношения Тибета и Монголии, а также их отношения с Китаем строились по традиции, называвшейся по-тибетски «chos-yon-zung-‘brel» («союз Дхармы и спонсора», «союз религии и государства»), возникшей благодаря духовной дипломатии Сакья Пандиты Кунга Гьялцена Пэлсангпо (1182–1251), когда между монголами и тибетцами были впервые установлены отношения «духовный наставник – светский покровитель». Тогда и начали формироваться основания единой буддийской тибето-монгольской цивилизации. Истоки этого принципа международных отношений являются буддийскими, и они возникли в Древней Индии в форме «монах – милостыinedатель», «сангха – община мирян». Таким образом, дипломатические отношения Тибета и Монголии между собой, а также с Китаем строились как отношения в первую очередь духовные. Т. Лэрд совершенно справедливо сомневается в том, что «уникальные духовные и политические отношения, установившиеся между тибетским ламой и монгольским царевичем, можно перевести на термины западных концепций» [2010: 156]. Когда впоследствии Тибет согласился на установление с маньчжурскими императорами отношений по этой же формуле «чой – йон», то тем самым Китай дал согласие на духовное покровительство Тибета. Но извечный Другой центральноазиатских кочевников, Китай, интерпретировал установившиеся отношения по-своему – в соответствии с доктриной Срединного государства как политическое включение Тибета в состав Китая. Однако культурная, экономическая и административная интеграция Тибета в состав маньчжурской империи отсутствовала. То, что эта индийская по своему происхождению формула духовных взаимоотношений стала и в эпоху Далай-лам определять смысл отношений Тибете-

та и Китая, говорит о многом. Далай-лама в этих отношениях выступал представителем индо-тибетской буддийской цивилизации. И хотя сино-тибетские связи исторически имели место при распространении буддизма в Тибете, индийская традиция, а именно монастыря Наланда, стала официальной формой буддийской духовности Тибета. Как подчеркивает всегда Далай-лама XIV Тензин Гьяцо, именно на тибетском языке полностью сохранено Учение Будды, поэтому так важно не только для тибетцев, но для всего мирового сообщества сохранение тибетского языка и тибетского буддизма. А между тем «демократические реформы», предпринятые Китаем в Тибете, начались с такого «реформирования» тибетского буддизма, которое тибетцами было воспринято как разрушение их системы ценностей, центром которой является буддизм. Тибетской системе ценностей, как и вообще мировоззрению кочевников Внутренней Азии, чуждо характерное для китайцев хищнически прагматическое отношение к окружающей среде, которое уже оказало разрушительное экологическое воздействие не только на Великую Китайскую равнину, но и на хрупкую природную среду Тибетского плато. В своем прагматизме Китай сходится с Западом, и типичные представители обеих этих цивилизаций не понимают смысла традиционных тибетских (монгольских, бурятских) ценностей, их этики ненасилия, умеренности, универсальной ответственности. Суть конфликта, который лежит сегодня в основе «тибетского вопроса», это, на самом деле, не политический вопрос о статусе Тибета в составе Китая или о его независимости, а столкновение разных систем ценностей, разных цивилизаций. Дело не столько в том, что Тибет никогда не входил в состав китайского государства, сколько в том, что Тибет никогда не входил в китайскую цивилизацию. Главная причина тибетского сопротивления китайскому правлению заключается, на наш взгляд, именно в межцивилизационном конфликте Тибета и Китая.

В своей глубинной коннотации бурятский национальный вопрос также является проблемой межцивилизационных взаимодействий, проблемой встречи мира Запада с буддийской цивилизацией. Именно так осознавал и ставил его Цаннид-Хамбо Агван Доржиев, который сделал так много не только для упрочения связи бурят и России с Тибетом, но и для установления мостов между культурами Запада и Востока [Страницы из жизни Агвана Доржиева 1993]. Так же понимали его суть и другие лучшие представители бурятской интеллигенции, когда видели в буддизме основу сохранения цивилизационной идентичности бурят и монголов и в то же время – великий потенциал успешного межцивилизационного диалога и сотрудничества. А. Доржиев на Первой международной буддийской выставке в 1926 г. в Ленинграде говорил, что буддизм – это культурное явление, несводимое к религиозно-бытовой куль-

туре. Буддизм дал человечеству «неподражаемые по глубине, широте и самобытности образцы общечеловеческих идей, философских, гносеологических, методологических и прочих систем и отдельных теорий, которые даже для современных представителей цивилизованной Европы имеют не только историческое, но и теоретическое значение» [Там же: 28]. Эти идеи остаются актуальными и сегодня, в условиях современных межкультурных взаимодействий и дефицита взаимопонимания.

То, что в тибетской и монгольской историографической традиции история Тибета и Монголии описывается как история единой буддийской цивилизации, истоки которой находятся в древней Индии, отнюдь не является лишь произвольной субъективной буддийской реконструкцией, вопреки утверждениям некоторых западных авторов. В частности, швейцарский тибетолог и монголовед К. Колльмар-Пауленц призывает к описанию «реальной» истории этих стран без влияния историографических представлений самих тибетских и монгольских авторов, чьи исторические воззрения объявляются в известном смысле «мифом» или «частной точкой зрения» [Kollmar-Paulenz 2006].

Подобные релятивистские историографические тенденции, появившиеся в последнее время на Западе и переходящие нередко в фальсификацию истории, тесно смыкаются применительно к изучению истории Тибета и Монголии с тибетологической традицией КНР, которая стала активно развиваться начиная с 80-х гг. XX в. и доказывать *цивилизационное* единство Тибета и Китая с древнейших времен. В КНР при сотрудничестве китайских ученых с некоторыми западными исследователями бурно развиваются сино-тибетские буддологические исследования, которые призваны обосновать, что тибетский буддизм с самого своего возникновения развивался в теснейшей взаимосвязи с китайским буддизмом, и что вне этих связей невозможно описать его историю [Geleg 2002: 13]. С той позиции, которая характерна для К. Колльмар-Пауленц, Р. Робертсона, Гелека и других ученых, связанных с «сино-тибетской буддологией», исторические концепции и описания буддийской цивилизации Внутренней Азии, созданные тибетскими, монгольскими, бурятскими, российскими учеными, а также индо-тибетские исследования классической буддологии кажутся лишь одной из «равноправных точек зрения на историю» [Kollmar-Paulenz 2006]. Непосредственным результатом подобной релятивизации истории Внутренней Азии служит оправдание китаеццентристской интерпретации исторического процесса и обоснование непосредственного единства Тибета и Китая, а также политических притязаний Китая на «утраченные территории», включающие все территории, входившие в состав Великого Монгольского Государства, в т. ч. все земли, населенные в прошлом бурят-монголами или контролировавшимися ими.

Релятивизация истории буддийской цивилизации, традиции и базовые ценности которой, с одной стороны, объединяют Индию, Тибет, Монголию и ряд регионов России, а с другой стороны, отличают эту цивилизацию от других цивилизаций, в частности, от западной и китайской, ведет не просто к фальсификации истории. Она включает в себе ту опасность, что способствует уничтожению в глобализационных и модернизационных процессах этой самобытной цивилизации, чьи ценности и ресурсы имеют универсальное значение.

5.2. Истоки и коннотация «национального вопроса» бурят как проблемы межкультурных взаимодействий

Причины многих сегодняшних противоречий и конфликтов коренятся, на наш взгляд, в фундаментальных различиях взаимодействующих цивилизаций Запада и Востока и систем ценностей, которые определяют устои общественного бытия. Восток, глубоко проникший внутрь Запада, и Запад, подчинивший своему влиянию Восток, вынуждены бороться за сохранение оснований собственной идентичности и за условия, при которых их взаимодействие не было бы столь катастрофичным для мира в целом. Акторы современных конфликтов осознают, что на кону теперь стоит нечто большее, нежели территории и ресурсы или даже идеология. Национальный вопрос снова требует к себе самого серьезного внимания.

Хотя некоторые современные носители бурятской «национальной идеи», эмигрировавшие на Запад, артикулируют ее в общественно-политической плоскости как вопрос о государственной независимости Бурятии, это абсолютно нереалистичная и в корне ложная постановка вопроса, которая демонстрирует непонимание ни исторического сознания бурят, ни особенностей современной ситуации внутри России и в глобальном мире. Исторически самосознание бурят вовсе не ограничивалось такой узкой политической постановкой вопроса о судьбе бурятского народа. Наиболее значимыми для понимания истоков и сути национального вопроса бурят являются, на наш взгляд, исторические и духовные связи Бурятии с тибето-монгольской буддийской цивилизацией. Буддийская коннотация оказалась наиболее глубокой и существенной при формировании самосознания бурятской интеллигенции в кон. XIX – первой трети XX в. Она также чрезвычайно важна сегодня, в ситуации осмысления долгого пути, пройденного бурятами в составе России, а также видения черт того будущего, которое формируется взаимозависимым способом, в т. ч. в зависимости от деяний прошлого (коллективная карма) и от сегодняшнего состояния общественного сознания.

При ретроспективном осмыслении истории колонизации Сибири наиболее значимыми для понимания истоков и сущности национального вопроса бурят являются их связи с тибето-монгольским миром: с самого начала этот вопрос был непосредственно связан с судьбой буддийской цивилизации. Но чтобы в этом убедиться, предпримем небольшой исторический экскурс.

Процесс вхождения бурятских племен в состав Российской империи, несмотря на всю сложность, был формой колонизации, сравнительно «мягкой» в силу ряда причин (этнопсихологическая совместимость пришлого русского населения и бурят; «мягкая» царская политика эпохи просвещенного абсолютизма; распространенность мифа о преемственности власти Чингис-хана и русских царей и др.). Несмотря на «мирный»¹⁴⁰ характер колонизации Бурятии, «добровольное вхождение» бурят было сложнейшим историческим процессом. Что касается психологических аспектов встречи Бурятии с Россией, то на уровне межличностных отношений это была совместимость пришлого и коренного населения. Во многом это объясняется отмеченной многими исследователями и путешественниками (Паллас, Шперк и др.) необыкновенной способностью русского человека уживаться с людьми на любом новом месте. Как раз в этой способности русских «сдружиться» с местным народом западные эксперты усматривали секрет силы России на Востоке. Помимо этой отличительной черты русской колонизации, с самого покорения Сибири царское правительство (особенно просвещенная императрица Екатерина II) под влиянием идеалов XVIII в. требовало от воевод «кроткого» обращения с покорившимися народами. Мягкой адаптации населения способствовали и бытовавшие среди монгольских племен представления о том, что *сулдэ*, или дух, Чингис-хана остался в России.

Буряты были хорошо известны на Западе на заре новоевропейской цивилизации, где описывались в контексте теории «доброго дикаря». В царской же России буряты стали играть заметную роль благодаря своей интеллигенции, блистательные представители которой были и в Российской Академии наук, и при дворе, и в ведущих университетах страны. Все они, даже Д. Банзаров, первый бурятский ученый европейского типа, о котором русские ученые говорили, что он мог бы с честью носить ученый колпак в любом университете мира, были носителями буддийской культуры. О многом говорит также факт возведения в Санкт-Петербурге буддийского храма. Представители русской интеллигенции, декабристы и другие политические ссыльные, которые соприкасались с бурятами, давали их умственному и культурному развитию лестные характеристики [Прыжов 1985: 140]. Декабрист Н. Бестужев даже сравнивал бурят с «древними греками Гомеровыми» по образу жизни, быту, материальной культуре и мифологии [1975: 151]. А монголовед

О. М. Ковалевский уподоблял обряд освящения *обо* олимпийским играм (см.: [Шамов 1956: 156]) и вообще нередко сравнивал бурят по образу жизни и нравам с древними эллинами [Ковалевский 1829: 206]. А по мере все более глубокого знакомства с мировосприятием и характером бурят ученому открылись глубина и своеобразие бурятского мировоззрения – тэнгрианства. «Философ, занимающийся исследованием человеческих поступков, в беседах забайкальского пастуха открыл бы новый еще источник для своей теории», – писал он [Там же: 191].

Исследователи того периода, в частности историк и этнограф, идеолог сибирского областничества, профессор Иркутского университета Н. Н. Козьмин, подчеркивали принципиальное культурное значение буддизма и Тибета для Монголии и Бурят-Монголии [1923]. Более того, можно утверждать, что во многом благодаря буддийским принципам толерантности и открытости для межэтнического диалога взаимодействие бурят и русских на протяжении первых столетий после вхождения бурят в состав России в целом характеризовалось психологической совместимостью и активным культурным обменом. Если бы не деградация основы традиционного образа жизни бурят, а также не жесткая русификаторская политика, которую царизм стал проводить в кон. XIX в., «национальный вопрос» бурят, возможно, не встал бы с той остротой, с какой он проявился в нач. XX в. Ко второй половине XIX в. стали заметными демографические и общественно-психологические последствия прихода русских. В особенности тяжелыми они были для бурят Иркутской губернии. Надо сказать, что включение земель западных бурят в состав России не было настолько же мирным, как это было на востоке этнической Бурятии. Землеустроительные работы в Иркутской губернии производились в направлении, устранившем бурят. В письме известного бурятского этнографа и фольклориста М. Н. Хангалова (1858–1918) деятелю бурятского национально-освободительного движения нач. XX в. М. Н. Богданову (1878–1919) от 16 мая 1902 г. говорится, что у бурят «отбирают земли, слезы и стоны кругом» [Этнографический бюллетень 1923: 24]. Буряты, по данным «Сибирского вестника», издававшегося исследователем Сибири Г. И. Спасским (1783–1864), «постепенно вытеснялись русскими переселенцами и сосредоточивались на открытых степных, удобных для скотоводства местах...». Буряты долго сопротивлялись русской колонизации, но, в конце концов, силою были приведены к верности [Спасский 1824: 21–34; 45–56; 65–72; 81–86] и были вынуждены адаптироваться к новым реалиям. М. Н. Хангалов опасался, что резкий переход к другому образу жизни «вредно отзовется на бурятах во всех отношениях». Эти опасения не были беспочвенными. Н. М. Ядринцев (1842–1894), исследователь Сибири и Центральной Азии, один из основателей сибирского областничества, писал о вымирании инородцев и причиной вымирания считал пе-

реживаемый ими экономический кризис. Он же констатировал другие негативные последствия русской колонизации: хищническое отношение к природным богатствам, разлагающее влияние ссылки и др. И. Г. Прыжов, профессиональный историк, революционный демократ, живший в ссылке на Петровском заводе, писал: «Леса истребляются, горы становятся голыми, речки уже пересохли, рыба пропала» [1985: 27, 69].

Но не только и не столько расхищение природных ресурсов и землеустроительная политика, проводившаяся не в пользу бурятского населения, не только принуждение бурят к изменению хозяйственного уклада стали главными причинами появления «национального вопроса» бурят. Главной причиной стала, на наш взгляд, имперская русификаторская политика, пришедшая в кон. XIX – нач. XX в. на смену политике «кроткого», патерналистского, обращения с «иногородцами», которой придерживались российские императоры эпохи просвещенного абсолютизма. Но чем была вызвана эта русификаторская политика помимо опасений, внушенных демографическими данными переписи 1897 г. (см.: [Патканов 1911])? Дело было не просто в стремлении обеспечить демографический перевес этнического русского населения в России. Само это стремление имело под собой вполне определенную причину и диктовалось целью интеграции полиэтнической массы населения Российской империи на общих цивилизационных основаниях в единую сильную империю, способную противостоять панисламизму и паназиятизму.

Начало XX в. в России в ряде моментов было похожем на то, как вступила Россия в XXI в. Одним из таких моментов сходства является то, что и в нач. XX в., и в нач. XXI в. российское правительство стремилось к созданию сильной России в тесном союзе с православной церковью. Такая идеологическая стратегия объясняется стремлением сохранить цивилизационную идентичность России как православной страны перед лицом активизировавшегося исламского Востока. Эта цивилизационная подоплека внутренней политики России видна, если обратить внимание на то, что и прошлый век, и век нынешний начались с глобального столкновения христианского мира с исламским миром. Глава российского правительства, известный реформатор П. А. Столыпин писал обер-прокурору Синода С. М. Лукьянову¹⁴¹, что это столкновение «знаменует **не религиозную борьбу, а борьбу государственную, культурную**», что в этой борьбе с грозной силой мусульманства работа «должна прежде всего идти рука об руку с православной церковью» (цит. по: [Шпицберг 1932: 102]). Однако цивилизационную угрозу для России, по мнению ее идеологических лидеров нач. XX в. представлял не только исламский мир, но и буддийский Восток. Поэтому решением духовной полиции в 1910 г. был созван в Казани миссионерский съезд

для борьбы с панисламом, а в Иркутске – Всесибирский миссионерский съезд для выработки мероприятий по борьбе с буддийской цивилизацией, частью которой была Бурятия. Были приняты постановления о «русификации путем обращения в православие», «об учреждении на территории нацменьшинств Сибири монастырей, женских и мужских» и др. Одновременно с насильственной христианизацией были приняты запреты на преподавание в школах на языках нацменьшинств [Шпицберг 1932: 103].

На территории этнической Бурятии главным цивилизационным оппонентом православного мира был буддизм тибето-монгольской традиции, а главным культурным ресурсом бурят, который подлежал изъятию, была общая для всех монгольских племен старомонгольская письменность. Поэтому в качестве другого главного врага Российской империи в Азии наряду с панисламом стал осознаваться панмонголизм. Против буддизма и панмонголизма велась на востоке империи борьба, исход которой сильно тревожил бурятскую интеллигенцию. М. Н. Хангалов писал М. Н. Богданову в письме от 15 марта 1909 г., что буряты «закупорились в своих глухих улусах и выдерживают осады от миссионеров и прочих; они нашли лучшим вымирать, чем поддаться им...». Он писал также: «Простой народ требует свой национальный монгольский алфавит, которого не позволяют и строго запрещают; вот они закупорились, сидят и вымирают» [Этнографический бюллетень 1923: 23].

Активная миссионерская деятельность Русской православной церкви в этнической Бурятии в этот период была борьбой не религиозной, а «государственной, культурной», вызванной объективным присутствием двух разных цивилизаций на территории бурят-монголов. И она преследовала, прежде всего, цель отрыва бурят от тибето-монгольского буддийского мира. После того как Хубилай ушел в Китай, перенесся туда центр культурной жизни монгольского мира, народные массы остались в степях, по выражению Н. Н. Козьмина, «со своими легендами-эпопеями, сказочно-исторически воспетыми и смутной мечтой и тоской по культуре». На Западе разгорался свет новоевропейской цивилизации. «Но не он первый бросил свои лучи в степи Халхи и Южной Сибири. Со своеобразным светильником, взятым из буддийского храма, явился первый в эти степи лама – и лама тибетский. Он принес пищу для алкавшей мысли кочевника в священных книгах Тибета, заключавших и религиозные, и философские, и научные трактаты», – писал Н. Н. Козьмин в своей работе о туземной интеллигенции [1923: 75]. Эта высокая оценка цивилизующей роли буддизма для бурят-монголов, чей уровень культурного развития к тому времени уже был в России и мире оценен благодаря академическим научным экспедициям и исследованиям российских буддологов, в т. ч. бурятских ученых, была типичной для первой трети XX в.

Логично, что именно буддизм стал в восприятии русской интеллектуальной и политической элиты символом принципиально иной цивилизации, с которой русские встретились на бурятской земле и вступили в продолжительное взаимодействие. В том, что от Тибета «зависит в духовном отношении все буддийское население Сибири и Монголии», что Далай-лама является духовным главой буддистов России, в прошлом не сомневались ни российские историки, ни высшие чиновники и дипломаты [Кулешов 1992: 72, 101]. Но дело было не только и не столько в религиозной зависимости бурят от Тибета. Это было нечто большее – цивилизационное единство. По свидетельству первых российских монголоведов, науки в западном смысле для бурят «еще не входят в число потребностей жизни», зато их истории и предания «заключают в себе происшествия на берегах Ганга или в Тибете» [Ковалевский 1829: 212]. Это говорит о том, что память об истории индо-тибето-монгольского буддийского мира была для бурят жизненно важна.

Русские интеллектуалы, такие как Н. Н. Козьмин, называвший бурятские, монгольские и тибетские монастыри «Гейдельбергами Центральной Азии» и понимавший, что все это «далеко от европейских путей науки и философской мысли» [1923: 77], уважали эту цивилизацию, непохожую на европейскую и активно исследовали ее. Несколько иной была реакция политиков, государственных мужей. Независимо от того, насколько они понимали ценность и своеобразие этой цивилизации, в отношении бурят, подданных России, государственной стратегией, выработанной в результате встречи с буддийским Востоком, стала их интенсивная русификация, а главным средством осуществления этой стратегии – миссионерская деятельность. Последовательная и планомерная русификация инородцев в России была также в русле общеевропейской колониальной экспансии. Правда, здесь следует подчеркнуть, что традиции российского востоковедения были несколько иными, чем у западных ориенталистов: в России признавалось огромное значение азиатских народов в мировой культуре, именно поэтому культура инородцев России систематически и тщательно изучалась, бережно собирались музейные коллекции. Так, комплектация фонда Азиатского музея, открытого в 1818 г. и ставшего научной базой востоковедной науки России, была начата еще при Петре I. В 1813 г. начали выходить «Восточные известия», в 1818–1824 гг. выходил журнал «Сибирский вестник», в 1825–1827 гг. – журнал «Азиатский вестник». Статьи по востоковедению еще в XVIII в. публиковались в «Ученых записках Казанского университета», «Ежемесячных сочинениях», «Опыте трудов Вольного Российского собрания при Императорском Московском университете» и других регулярных изданиях. При Академии наук в 1830 г. была учреждена кафедра восточных языков, в Казанском университете, ставшем одним из центров мирового востоковедения, было открыто восточное

отделение философского факультета [Гальперин 1956: 27]. Там не были экзотикой преподаватели и студенты бурятской национальности.

Благодаря главным образом российским востоковедам, начиная с О. М. Ковалевского, а также декабристам, бурят-монголы в качестве культурных акторов и партнеров межкультурного взаимодействия России с Востоком были достойно оценены российской интеллектуальной элитой. В свою очередь, Д. Банзаров, Г. Ц. Цыбиков, Ц. Жамцарано, Б. Барадин, М. Н. Хангалов, М. Н. Богданов, П. Бадмаев, А. Доржиев и другие научные и общественные деятели Бурятии, в т. ч. Пандито хамболамы и буддийское духовенство, внесли огромный вклад во взаимное понимание и сближение буддийского Востока и православной России.

Таким образом, с одной стороны, необходимо констатировать факт успешного взаимодействия двух разных цивилизаций на уровне населения и интеллигенции. С другой стороны, внутренняя политика России в кон. XIX – нач. XX в. стала в большей степени, чем прежде, зависеть от геополитического и идеологического контекста колониальной эпохи. Русификация бурят, важными составляющими которой были активизация и расширение миссионерской деятельности, трактовалась политической элитой России как распространение на них «цивилизующего влияния» русского человека, а по сути была способом укрепления православного типа цивилизации на территориях, вошедших в состав империи, но находившихся в сфере влияния буддийской цивилизации. Правомерно ли утверждать, что в стратегии взаимодействия имперского центра и бурятской окраины возобладавал комплекс этнического (расового) превосходства, «блокирующий установление обоюдного понимания» [Курилов, Люцидарская 1986: 37]? Да, можно было бы дать такую оценку цивилизационному взаимодействию России и буддийского Востока, если бы контакты пришлого и коренного населения были психологически заданы лишь официальным курсом государства и церкви. Но мы согласны с тем, что установки на межэтническое восприятие и общение формировались «по крайней мере, независимо, если не вопреки идеологическому воздействию правительства и церкви» [Там же: 42]. Поэтому вопреки русификаторской политике Российской империи вместо ассимиляции коренного населения на большей территории Сибири происходили консолидационные процессы, благодаря которым переселенцы и аборигены интегрировались со временем в некую единую культурную общность, так что *областники* даже говорили о формировании нового этнического типа в Сибири. Не стала исключением и Бурятия.

Ставка на миссионерскую деятельность объяснялась простым расчетом, что буряты, «лишившись своей политической независимости и древней веры, должны были во многом перемениться» [Ковалевский 1829: 167]. А перемениться они должны были в интересах империи хотя

бы потому, что занимали огромные территории, «почти от Енисея вдоль Монгольской границы на берегах Ангары и Тунгуски, верхней Лены, на южной стороне Байкала, в Даурии, при Селенге, Аргуни» [Ковалевский 1829: 170]. Буряты должны были в силу изменившихся условий перемениться естественным образом, ибо грубое насилие противоречило бы условиям договора, на основе которого забайкальские буряты вошли в состав России. Поэтому потребовалась политика интенсивной ассимиляции посредством обращения бурят в православие. Активность миссионерства в кон. XIX – нач. XX в. резко возросла по сравнению с начальным периодом совместного существования русских и бурят, когда миссионеры часто не столько помогали успешной колонизации, сколько осложняли взаимодействие русского и коренного населения. С начала миссионерской деятельности в XVII в. до 1827 г. среди иркутских бурят в православие было обращено не более 250 человек. Но начиная с 1866 г., когда в Иркутске открылось «Православное миссионерское общество», буряты стали крестить силою, при помощи полицейских чиновников и подкупленных родовых органов управления, давая при крещении подарки и так далее [Шпицберг 1932: 101]. Однако и это не помогало. В интересах скорейшей русификации бурят была произведена канонизация мощей иркутского архиерея Софрония (1703–1771) с целью создания в регионе центрального православного фетиша, овеянного мистикой чудес. Архиепископ Серафим писал в докладе, представленном в Синод в связи с просьбой о канонизации: «Бурят должен знать, что, если не теперь, то, по крайней мере, ранее были великие люди – герои среди христиан вообще и *русских в частности*» (цит. по: [Там же: 103]). Но результатом миссионерской активности стало то, что накануне Первой мировой войны иркутские буряты, бывшие шаманисты, уже крещенные, стали массово отпадать от православия и переходить в буддизм, воспользовавшись императорскими указами от 17 апреля и 17 октября 1905 г. о даровании религиозной свободы. И чем более усердствовали миссионеры, тем быстрее буряты принимали буддизм. Почему? Объяснение содержится в докладе архиепископа Серафима, сделанном по запросу департамента духовных дел иностранных вероисповеданий МИД России за год до начала войны. Там говорится, что бурят, «если крещен в русскую веру – значит, уже не бурят, а русский...», «крещенные сольются с русскими интересами и навсегда забудут свое тяготение к родственной им соседней Монголии». Также православный иерарх здесь пишет: «Епархиальная власть, идя навстречу заботам власти гражданской о русификации инородцев, – невольно становилась на ее точку зрения...» (цит. по: [Там же: 100]). Крещен – значит, уже «свой» для русских и чужой для бурят. Понимая это, иркутские буряты не просто сопротивлялись миссионерам, а повально принимали именно буддизм,

потому что в единой вере, буддизме, видели основу сохранения своей идентичности. Это было нечто большее, нежели только этническая идентичность. Речь шла о сохранении цивилизационной идентичности, родства с Тибетом и Монголией и кочевых истоков своей цивилизации.

Осознание того, что в сложившихся исторических обстоятельствах превращение бурятского народа в миноритарную общность неизбежно, и что, следовательно, объективно неизбежны ассимиляционные процессы, побуждало бурятских национальных идеологов и мыслителей XIX – первой трети XX в. к тому, чтобы создать механизм защиты глубинных цивилизационных и ценностных оснований национальной идентичности бурят в условиях полиэтничного государства. Именно поэтому эта часть бурятской элиты была ориентирована на использование всего полезного в буддизме для развития национальной культур. Буддизм был общим культурным и духовным достоянием монгольских народов. М. Н. Ербанов (1889–1938), один из лидеров БМАССР вплоть до его ареста в 1937 г. и последующего расстрела в качестве руководителя «панмонгольской, контрреволюционной, повстанческо-диверсионной, вредительской организации», выдвинул идею создания «единого культурного фронта монгольских племен» [1926]. Нет ничего странного в том, что бурятские идеологи прошлого были убеждены в способности буддизма стать интегрирующим фактором бурятской идентичности и цивилизационной самобытности. Ведь буддизм – это не просто религия, институционально оформленная в виде буддийской церкви, но нечто принципиально большее. Это универсальное мировоззрение и форма культуры, а также наука о сознании, образ жизни и транснациональная идеология. Значение этой цивилизационной стороны буддизма в особенности подчеркивали идеологи бурятского, монгольского и калмыцкого обновленческого движения¹⁴². Надо сказать, что в этом же направлении – обоснования роли буддизма как цивилизационного фактора, объединяющего историю Тибета, Монголии и России, – развивалось и историческое сознание тибетцев и монголов.

То, что в тибетской и монгольской историографической традиции история Тибета и Монголии описывается как история единой буддийской цивилизации, истоки которой находятся в древней Индии, отнюдь не является лишь субъективной буддийской реконструкцией, вопреки утверждениям некоторых западных авторов [Kollmar-Paulenz 2006]. Релятивизация истории буддийской цивилизации, традиции и базовые ценности которой, с одной стороны, объединяют Индию, Тибет, Монголию и некоторые регионы России, а с другой стороны, отличают эту цивилизацию от других цивилизаций, ведет не просто к фальсификации истории. Она способствует уничтожению в глобализационных и модернизационных процессах этой самобытной цивилизации, чьи ценности и

ресурсы имеют универсальное значение. Когда наши современники относятся к традиционному Тибету лишь как к архаическому обществу, которое Китаем модернизируется, то за этим скрывается непонимание ценностей буддийской цивилизации и их огромного значения для общечеловеческого будущего. Китай и Запад с их прагматизмом демонстрируют непонимание и недооценку буддийского вектора мирового развития. Поэтому осознание не только факта наличия в буддийской цивилизации универсальных ценностей и знаний, но и ее специфики, фундаментальных признаков сходства и отличия ее от цивилизаций Запада и Китая очень важно с точки зрения обоснования оптимальной российской стратегии глобального развития. Царское правительство, несмотря на стратегический курс ассимиляции и русификации бурят, вплоть до нач. XX в. считалось с этим фактом цивилизационного родства Бурятии с Тибетом и Монголией и с ролью Далай-ламы как духовного лидера бурят и других буддистов России. Оно разрешало религиозные контакты бурят с Монголией и Тибетом. В XX в. единая буддийская цивилизация оказалась расчлененной и по частям «втянутой» в орбиту соседних цивилизаций – России и Китая. В результате «демократических реформ», проводимых Китаем, Тибет из уникальной цивилизации превратился в отсталую китайскую периферию [Кузьмин 2010: 286, 288]. «Тибетский вопрос» – это, на самом деле, проблема столкновения двух разных цивилизаций. Сегодня этап применения «силовых» методов сменился этапом применения «мягких» методов, которые даже более опасны, потому что меняют мотивационную и ценностную систему интегрируемого народа и внедряют в его сознание чуждую цивилизационную модель.

Нам всем еще предстоит понять, что за «сепаратистскими» движениями и межэтническими конфликтами нередко кроется противоречие между разными системами ценностей и способами понимания реальности. И если не попытаться выявить духовные, нравственные, философские корни этих конфликтов и противоречий, то они могут привести к глобальной катастрофе.

Говоря о сегодняшнем отношении бурятской интеллигенции к происходящим в России и мире процессам, надо учесть расширение процессов глобализации и одновременный рост национализма и тенденций формирования многополярного мира. В этой общей атмосфере снова стал актуальным вопрос о том, что же является движущей силой мировой истории и придаст ей единство и направленность, и не наступил ли «конец истории» (Ф. Фукуяма), не пришло ли время «последнего человека» (Ф. Ницше). Снова стал актуальным поиск тех связей и ценностей, которые имеют по-настоящему универсальный характер и способны стать фундаментом новой человеческой реальности, свободной как от

стереотипов глобального противопоставления Востока и Запада, так и от ограниченных концептов национализма всех форм, дуалистических схем, служащих гносеологическими корнями общественных и межличностных конфликтов. Конечно, теория «открытого общества» и множественности отдельных цивилизаций, народов или разных аспектов человеческой жизни, как и идея о многополярности и плюрализме мирового развития, предпочтительнее, чем нивелирующая экспансия Запада. Однако релятивизация истории и человеческой идентичности придает особую остроту старой проблематике природы человека, смысла человеческой жизни и человеческой истории, возможности обоснования абсолютных ценностей человеческого бытия. Их осмысление необходимо для достижения интеллектуального консенсуса разных цивилизаций и служит условием подлинного единения человечества через признание плюрализма и многообразия форм выражения универсальных характеристик человеческой идентичности. Буддизм располагает универсальными ресурсами обоснования человеческой идентичности не только в аспекте единства мирового человеческого сообщества, но и в ее взаимозависимости со всем живым. Он свободен от тех противоречий, развертывание которых определяет историю западной цивилизации. Он выше противоположности материализма и идеализма, дуализма и монизма, будучи наиболее глубоко и подробно разработанной наукой о сознании в его взаимозависимости с материей. Интеллигенция XXI в., которая рождается в результате межкультурных взаимодействий, сумеет, надо надеяться, открыть для себя буддийский путь благородных существ, бодхисатв. С точки зрения массового сознания он, наверное, воспринимается как религиозная догматика или как утопия, а не как реальный антропологический или социальный проект. Но опыт тибето-монгольской буддийской цивилизации, а также буддийский опыт Восточной Азии, – Китая, Южной Кореи, Японии, – где тоже получили распространение традиции махаянского буддизма, говорят о том, что этика бодхисатв отнюдь не является утопией или формой религиозной веры: это наиболее адекватное выражение нормальной человеческой природы. Поэтому когда Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо призывает людей разных рас, национальностей и религиозной веры к духовной революции, то «это не призыв к революции религиозной» [Тэнзин Гьяцо 2005: 31]. Скорее, это призыв к радикальной переориентации мировоззрения и системы ценностей и обращению к внутреннему измерению бытия. В его познании и развитии буддизм имеет опыт, имеющий универсальное значение и не сводимый к религиозной составляющей. Этот опыт сегодня весьма актуален.

5.3. Относительная природа реальности на примере космологических моделей и различных типов восприятия в тибето-монгольской традиции махаянского буддизма

По своей природе воспринимаемая нами реальность является, с точки зрения буддистов тибето-монгольской традиции, явлением относительным, и ее относительная природа проявляется в ряде феноменов. Например, обратимся к феномену мандалы (dkyil-'khor). Это один из важнейших буддийских символов, значимых как для элитного, так и массового буддизма. В тибето-монгольской махаяне различаются разные виды мандалы: внешняя мандала (phyi'i-dkyil-'khor)¹⁴³, внутренняя мандала (nang-gi-dkyil-'khor)¹⁴⁴, тайная мандала (gsang-ba'i-dkyil-'khor)¹⁴⁵ и мандала *таковости*, или абсолютной природы реальности (de-khona-nyid-kyi-dkyil-khor)¹⁴⁶. В ритуальной практике мандала посредством материальной основы – тарелки, на которой возвышаются три кольца и три уровня различных драгоценностей, увенчанных диадемой, или с применением специальной мудры – подносится духовному наставнику, который считается воплощением всего буддийского пантеона надмирских существ. Коренной Учитель (rtsa-ba'i-bla-ma) визуализируется в центре пантеона, Поля заслуг (tshogs-zhing)¹⁴⁷, в окружении всех будд, учителей линий преемственности, йидамов, бодхисаттв, архатов хинаяны, даков и дакинй, защитников Дхармы перед началом учения вместе с просьбой о даровании учения, обетов разного уровня, тантрических посвящений, а также в конце учения в знак благодарности. Подношение мандалы делается в начале любой духовной практики. Опытные практикующие, знакомые с системой Цонкапы/Венсапы¹⁴⁸, в которой совмещаются сутрические и тантрические практики, делают одновременно подношение всех четырех видов мандалы. Основным смыслом подношения мандалы заключается в накоплении духовных заслуг¹⁴⁹, тем самым аккумулируется позитивная ментальная энергия, необходимая для эффективной практики и достижения махаянских целей.

Внешняя мандала символизирует собой мировую систему. Ее символика опирается на абхидхармистские представления. Васубандху в «Абхидхармакоше» (IV–V вв.) описывает «мир-вместилище», состоящий из «тройной тысячи великой тысячи миров»¹⁵⁰ [2001: 267] и возникший благодаря совокупной карме живых существ. В карике 45 говорится: «Внизу – круг ветра высотой в один миллион шестьсот тысяч (йоджан. – И. У.) неизмеримый [по окружности]» [Там же: 251]. В комментарии говорится, что этот круг (диск) ветра «возник благодаря [совокупной] энергии действий живых существ» и покоится на акаше, «он настолько тверд, что даже великий богатырь не может рассечь его ваджрой». Над ним располагается круг (диск) воды (карика 46). Приводимый в движение ветрами, производимыми совокупной энергией жи-

вых существ, круг воды в верхней части превращается в круг золота (карика 47 и комментарий к ней). На золотом основании возвышается гора Меру (Сумеру)¹⁵¹, состоящая из драгоценностей (золото, серебро, лазурит, хрусталь) и окруженная восемью великими цепями гор, за пределами которых находятся континенты (четыре основных и восемь промежуточных), населенные людьми. Внешняя горная цепь Чакравада, ограничивающая пределы мира людей, – из железа, внутренняя – из золота (карики 48–50) [Васубандху 2001: 251–253]. И гора Меру, и прочие горы возникли благодаря движению ветров, вызванному совокупной энергией действий живых существ. Опирающиеся на золотую землю, они погружены в воду. Между горами – семь внутренних морей, которые «называются *шита*, т. е. «прохладные», полных воды, имеющей восемь отличительных свойств. Эта вода прохладная, сладкая, легкая, мягкая, прозрачная, благовонная, при питье не вредит горлу, а выпитая не отягощает желудок [Там же: 254]. Моря *шита* образуют внутренний океан. Есть также внешний океан, в котором вода соленая, – между горными цепями Нимидхарой и Чакравадой. В нем, по четырем сторонам горы Меру расположены четыре континента (Джамбудвипу, Пурвавидеха, Годания, Уттаракуру). Джамбудвипу – так называется в буддийской модели мир нашей планеты Земля. Это имя происходит от названия дерева *джамбу* с очень сладкими и вкусными плодами, которое растет вблизи озера Анаватапта («Ненагреваемое»), что расположено за девятью черными горами и за горами Химават в месте, куда трудно попасть без риддхических способностей [Там же: 256]. В центре Джамбудвипу находится алмазный трон бодхисаттв, место, где осуществляется высший тип йогического сосредоточения, подобного по твердости ментальной концентрации алмазу. В комментарии к карике 53 говорится: «Никакое другое тело или место не может служить ему опорой» [Там же: 255]. Именно поэтому в устной тибето-монгольской традиции говорится, что наш мир – это наиболее подходящее место для практики Дхармы и ее полной реализации.

Эта горизонтальная космография дополняется вертикальной схемой, согласно которой под Джамбудвипой находятся восемь великих адов, и у каждого из них – по шестнадцать дополнительных адов. Есть также восемь холодных адов. Все эти ады как «вместилища» живых существ порождены, согласно абхидхармистским источникам, совокупной кармой живых существ, но каждый ад имеет своей причиной также индивидуальную карму. Что касается животных, то их первоначальное пребывание – Великий океан, откуда они переместились на сушу и в воздушное пространство. Васубандху пишет, что царь претов – это Яма, и его столица, находящаяся под Джамбудвипой, является главным местопребыванием претов, откуда они распространились и в другие места. Движение Солнца, Луны и звезд объясняется кружением ветров, по-

рожденных энергией совокупных действий всех живых существ, вокруг Сумеру подобно вихрю [Васубандху 2001: 259]. В небесных дворцах – Солнечном, Лунном и т. д. – обитают боги, принадлежащие к группе Четырех Великих Правителей мира (*чатурмахараджа*; *rgyal-chen-bzhi*)¹⁵². Однако, небожители этой группы живут также на террасах горы Меру (якши и сами Четыре Правителя), на семи горах, на Югандхаре и других горах. Это наиболее многочисленная группа богов. А на вершине горы Меру – обитель богов группы тридцати трех¹⁵³ (*траястимиша*; *sum-cu-rtsa-gsum-pa*), являющихся божествами Сферы Желаний (*'dod-khams*) во главе с Шакрой и часто втянутых в конфликты с асурами – агрессивными полубогами, которые когда-то были сброшены к подножию горы Меру и стремятся вернуть утраченные позиции. Над обителью тридцати трех находятся шестнадцать местопребываний, воздушных замков, богов групп Ямы, Тушита, Брахмы и др. Всего насчитывается 22 класса богов с соответствующими местопребываниями, из них боги 6 классов относятся к сфере чувственности. «Они предаются любви посредством соединения, объятий, прикосновений, улыбок и взглядов» [Там же: 264]. Васубандху описывает подробно иерархию разных групп богов и указывает, что Акаништха – сфера пребывания высших богов и предел материального мира.

Описанная здесь кратко в соответствии с «Абхидхармакошей» абхидхармистская модель мира-«вместилища» живых существ является общей для всех региональных и национальных буддийских космологий. Ее можно считать инвариантом традиционной буддийской культуры. В ритуале подношения мандалы символизм внешней мандалы основан именно на этой космологической модели¹⁵⁴. Элементы данной модели мира, в частности картография адов, используются в тибетской медитативной системе Ламрим. Верующим, не искушенным в философии, эта модель излагается как описание реально существующих адов – со всеми подробностями, описанными в «Абхидхармакоше», включая их местоположения и расстояния. Так что они воспринимаются в соответствии с этими описаниями и вызывают страх, побуждающий к усердной практике Прибежища¹⁵⁵ и кармы. Когда ученики уже обретают некоторый опыт в изучении буддийской философии, тибетские наставники объясняют, что ады необязательно существуют так, как это описано в «Абхидхармакоше». Главное, что надо понять – это то, что они суть формы проявления негативной кармы и в соответствии с нею дифференцированы по степеням интенсивности переживаемых страданий. Кроме того, что касается самой модели мира с горой Меру в центре и четырьмя континентами, то Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо во время публичных лекций часто подчеркивает, что поскольку данная космологическая модель противоречит современным научным

представлениям, ее можно считать устаревшей. Он поясняет, что при подношении мандалы допустимо представлять, что делается подношение вселенной в ее современной научной модели. Однако досточтимый Геше Джампа Тинлей, тибетский лама и ученик Далай-ламы, живущий в России более 30 лет как наставник ряда буддийских центров, говорит своим ученикам, чтобы они не спешили «выбрасывать» абхидхармистскую модель как ошибочную. Ибо, как напоминает он, модель мира, описанная Васубандху, не является просто данью древнеиндийской космологической традиции, а отражает его собственный опыт видения относительной реальности. Дело в том, что в буддизме признаться не только относительность всех концепций реальности, но и относительный характер чувственного восприятия.

Относительность восприятия иллюстрируется в устной комментаторской традиции примерами различного восприятия разными живыми существами одного и того же объекта. Так, во Введении в «Мадхьямакаватару» основоположник прасангики Чандракирти (р. ок. 600 г. н. э) писал, что воду в реке преты воспринимают как потоки гноя – нечто непригодное для питья. В Ламриме «Освобождение в ваших руках» выдающийся буддийский философ и йогин первой половины XX в. Пабонгка Ринпоче (1878–1941) пишет: «Иными словами, когда обладающие кармой существа трех родов – бог, человек и голодный дух – видят чашу, наполненную жидкостью, то для всех троих эта жидкость проявляется по-разному. Бог воспринимает амброзию, человек – воду, а голодный дух – кровь и гной. Голодным духам даже луна кажется летом горячее, а солнце зимой – холодным» [2008б: 31].

Существование различных форм видения одного и того же объекта разными существами объясняется с позиций доктрины пустоты и кармы: все вещи не имеют объективной природы, которая не зависела бы от сознания, а восприятие обусловлено кармическим наследием воспринимающего субъекта. Поэтому, согласно объяснению Геше Тинлея, Васубандху в «Абхидхармакоше» изложил не просто придуманную им модель мира, а то, что он *видел* в своем восприятии мира. Кроме того, следует учитывать, что мир, модель которого изложена Васубандху, – это не объективная реальность, а *относительная* реальность, которая представлена Васубандху для незрелых умов посредством *искусных уловок* – онтологических преувеличений. Последние, как было объяснено самим Буддой, а также Нагарджуной и прасангиками, в особенности Чже Цонкапой, используются мастерами Дхармы в процессе постепенного обучения подопечных Пути просветления. То есть в известной степени реификация воспринимаемой видимости применяется как умелый метод воспитания учеников на начальной стадии изучения буддийской философии.

То, что буддийская модель мира имеет в принципе относительный характер, проявляется также в том, что «карта космоса», изображенная Васубандху, при ее восприятии в процессах распространения буддизма за пределами Индии, содержит ряд местных дополнений. Мы можем судить об этом, например, по космологической модели, представленной в ойратском переводе одного из наиболее распространенных буддийских ритуальных тибетских текстов – «Сутры о восьми светоносных неба и земли» (монг. *oytaryui yaĵar-un naiman gegen neretü yeke kölgen sudur/qarsi ĵasaqu naiman gegegen neretü sudur*, ойр. *xutuqtu oqtorġui ĵazariyin nayiman gegēn /xaršiġin ĵasaqu nayiman gegēni sudur*). Это сутра, переведенная Зая-пандитой Намкай Джамцо (1599–1662) по просьбе супруги Батура-хунтайджи Юм Агас в середине XVII в., в традиции монгольских народов всегда считалась истинным словом Будды, хотя некоторые тибетские ученые сомневались в ее аутентичности, и в тибетской традиции она считается апокрифическим сочинением. Исследователи этого перевода выделяют в ойратском тексте помимо классического индийского космологического содержания также концепты китайской астрологии (диаграмма золотой черепахи, включающая животных двенадцатилетнего цикла, и восемь триграмм, связанных с разными стихиями) и мифологемы традиционной тибетской культуры, относящиеся к *нагам* (*klu*), духам *ньен* (*gnyan*) и хозяевам местности (*sa-bdag*). С. В. Мирзасева и Б. Тувшинтугс пишут: «Представленная в ойратском тексте “Сутры о восьми светоносных” модель мира в целом соотносится с описанием “Абхидхармакоши” и представляет интересный пример того, как концепты собственно тибетской мифологии встраиваются в индийскую картину буддийского мироздания» [2020: 352]. В этом тексте прослеживается и ойратская специфика, привнесенная в индо-тибетскую модель мира. Так, в частности, приводится более обширный список имен *локапал*¹⁵⁶, нежели в «Абхидхармакоше», а также в список *нагов*¹⁵⁷ включаются имена нагов, относящихся к тибетской мифологии. К автохтонной тибетской традиции относятся и духи *ньен*¹⁵⁸, обитающие наряду с нагами и хозяевами местности в пространстве между небом и землей (*bar-snang*). Хозяева местности, *сабдаки* (тиб. *sa-bdag* – хозяин земли), также имеют древнее происхождение и связаны с геомантическими практиками тибетцев. В их перечне ойратский текст содержит ряд имен, отсутствующих в тибетском тексте сутры [Там же: 284]. Все эти данные говорят о том, что хотя абхидхармистская космология лежала в основе тибето-монгольских представлений об устройстве сансарного мира, тем не менее, тибетцы и монгольские народы усвоили эти представления, дополняя их элементами местной духовной традиции. Так, во время молебнов, умилюющих *сабдаков*, или *эжинов* (монг. *хозяин*), в дацанах Буддийской Традиционной Сангхи

России перечисляются имена 38 сабдаков (*эжинов*): Хүктэ хаан; 2. Хумун хаан; 3. Бурин хаан; 4. Баргхан хаан; 5. Шагтай хаан; 6. Буханойон; 7. Алхана; 8. Хаан уула; 9. Ойхон уула; 10. Олон Турин нойон; 11. Баян батар; 12. Байгал далай; 13. Дархан бабай; 14. Түнхэн уула; 15. Тури нойон; 16. Ангар мүнэн; 17. Ама сагаан; 18. Сэлэнгэ мүнэн; 19. Ирху далай; 20. Мүнхэ сагаан; 21. Хаара хаан; 22. Халзан хаан; 23. Сэлма хушуу; 24. Мундарга; 25. Үндэр гахана; 26. Онон мүнэн; 27. Айралжан; 28. Челсана Буурал бабай; 29. Шанаа; 30. Баршагаар уула; 31. Сагаан хада; 32. Шэбээтэ бабай; 33. Ултинай бабай; 34. Баян тугад; 35. Чингисханай обоо; 36. Сантуула; 37. Бурханта; 38. Дархита бабай¹⁵⁹. Культ *обоо*, умиловительный *эжинов*, чрезвычайно популярен у бурят. В действительности «хозяев местности» этнической Бурятии, которым посвящен культ *обоо*, гораздо больше перечисленных 38, ибо в каждом районе проживания бурят имеется множество больших и малых *обоо*. Например, на территории Агинского бурятского округа их насчитывается несколько десятков. Из них самыми почитаемыми являются Алханын обоо (Алханай), Будалан уула (Будалан), Хаан уула (Боржигантай), Согто уула (Новоорловск), Баруун Ундэр, Зуун Ундэр (Чиндалей), Уулэн Хаан (Уронай), Пунсэг обоо (Хойто-Ага). На территории только северо-западной части Могойтуйского района расположены 23 *обоо*¹⁶⁰ «Хозяева местности», *эжины*, по бурятским поверьям, обитают не только в горах, но и в других природных объектах. Часто водные источники имеют «хозяев». Поэтому значительная часть естественного ландшафта бурят является сакральной территорией: природные объекты служат «телом» для духов-*эжинов*. Вообще культ *обоо* (бур. обоо, тув. оваа, монг. овоо; тиб. la-btsas) – каменных насыпей, символизирующих местопребывание духа-«хозяина» конкретного места или духов-«хозяев» определенной территории, восходит, по мнению большинства исследователей, к древнейшим представлениям о Вселенной и образу Мировой Горы. Позднее этот древний тэнгрианский культ, связанный с развитием в местных культурах Внутренней Азии культа гор, вошел в культовую систему тибето-монгольского буддизма и занял в нем особое место [Абаева 1991; Павлинская 2002].

В массовом сознании тибетцев, монголов, бурят *сабдаки* – это вполне реальные существа, которые могут причинить людям реальный вред, если не проводить регулярные обряды *обоо тахилга*. Эти обряды относятся к тому уровню религиозного синкретизма буддизма, в данном случае буддийской космологии, и местных добуддийских верований, который мы относим к *низкому синкретизму*. Они не влияют на суть философских доктрин буддизма, но оказывают большое влияние на повседневную жизнь людей в конкретных мирах махаянского буддизма в Тибете, Монголии и России.

В тибето-монгольском буддизме есть и другая космологическая модель, которая известна из тантры Калачакры (*dus-kyi-'khor-lo* – «колесо времени»). Исследователи космологической модели, или *внешней Калачакры*, изложенной в первой из пяти частей текста Калачакра-тантры, отмечают, что наряду с абхидхармистской космологией на эту модель имели влияние также космологические представления санхьи, Пуран и джайнизма [Wallace 2001]. Она имеет некоторые отличия от абхидхармистской модели и удивительно похожа на космогонические теории современной физики: это множественность и многомерность миров, субъективность, виртуальность воспринимаемой картины мира и т. д. В представлении о том, что миры возникают в силу коллективной кармы живых существ, космология Калачакра-тантры идентична абхидхармистской. Существование горы Меру также является общей для двух космологических моделей. Отличительной особенностью внешней Калачакра-тантры является утверждение о соответствии макрокосма микрокосму. Фраза «как снаружи, так и внутри тела» часто встречается в Калачакра-тантре, чтобы подчеркнуть сходство и соответствие между людьми (внутренняя Калачакра) и космосом (внешняя Калачакра). Это соответствие возникает потому, что и космос, и тела чувствующих существ возникают благодаря действию кармических склонностей разума существ. В этом смысле вселенная является как бы космической копией тела разумного существа. Таким образом, можно сказать, что космос и индивидуум недвойственны и взаимопроникающи, даже с точки зрения их условного существования. Они взаимосвязаны и влияют друг на друга [Ibid.: 64–65].

Это ваджраянское признание принципиальной координации, существующей между внешним миром и личностью, служит более искусным средством, помогающим понять абсолютную реальность, пустоту, нежели описательная модель мира, представленная в «Абхидхармакоше». Различие между этими двумя космологическими моделями демонстрирует разницу в восприятии относительной реальности людьми с принципиально разными ментальными качествами. Исследовательница Калачакра-тантры Весна Уоллес пишет: «Те, кто свободен от омрачений и познавательных омрачений, недвойственно воспринимают мир как форму пустоты; т. е. они воспринимают мир как неразрывное единство формы и пустоты. С другой стороны, обычные разумные существа, на чье восприятие влияют омрачения и когнитивные омрачения, видят мир двойственным образом, как нечто иное, чем они сами. Они видят мир как обычное место, населенное обычными разумными существами» [Ibid.: 65]*.

* Здесь и далее по тексту дается авторский перевод.

Относительность восприятия мира – это факт, объясняемый в буддийской философии кармическими причинами и факторами, обуславливающими (ограничивающими) конкретные способы восприятия. С этой точки зрения любая космология имеет относительный характер, будучи смоделированной определенным типом восприятия, и в этом относительном смысле любая космологическая модель верна. Поэтому модель «Абхидхармакоши» и сегодня не устарела. Но на абсолютном уровне любая космология ошибочна – является онтологическим конструктом, соответствующим определенному ограниченному типу восприятия. Для каждого вида существ шести уделов сансары, а также и внутри каждого из видов имеются свои способы восприятия, детерминированные, можно сказать – предопределенные, кармическими склонностями и степенями клешной загрязненности сознания.

Обе упомянутые модели космоса восходят, как считается в самой буддийской традиции, к Будде Шакьямуни. Тот факт, что Будда преподавал две разные системы мироздания, говорит об отсутствии для буддистов абсолютного способа *описания* мира, каков он есть «на самом деле». Пабонгка Ринпоче объясняет, что «нет определенности в [воспринимаемой] нами видимости» [Пабонгка 2008б: 30]. Он пишет, что воспринимаемая нами картина реальности не является на самом деле достоверной:

Мера, или масштаб, нашей способности восприятия является следствием кармы. Мы создали определенные виды кармы, а других видов кармы у нас нет, и [соответствующих] объектов не существует [для нас]. [Для нас] существует также видимость, для восприятия которой есть кармы. И для нас не существует то, для восприятия чего нет кармы» [Там же: 31].

В современном тибетском буддизме получила также известность космологическая модель Джамгона Конгтрула Лодро Тайе (Конгтрул Йонтен Гьяцо), одного из ведущих тибетских ученых XIX в. (1813–1899), стоявшего у истоков внесектарной традиции *римэ* (*ris-med*) и являвшегося весьма разносторонне одаренной личностью, тертоном и йогиним, имевшим опыт *чистого видения*. Он выделяет четыре уровня буддийской космологии. Они изложены в книге «Мириады миров» [Джамгон Конгтрул: эл. ресурс; Kongtrul 2003]. Это первая из 10 книг большого трактата «Безграничный океан знаний» (*Shes-bya-mtha'-yas-ra'i-rgya-mtsho*)¹⁶¹. В ней описываются космология ограниченных чисел хинаяны, космология бесчисленных полей будд махаяны, космология тантры Колеса Времени (Калачакра) и некосмологическая система дзогчена, в которой пустота-шентонг (*gzhan-stong*)¹⁶² объясняется как изначально чистая реальность вселенной. Система дзогчена отличается от трех первых трех моделей тем, что если в первых происхождение миров

объясняется сложной связью между умом и материей¹⁶³, то с точки зрения дзогчена исключительно *ригна* является созидательным началом вселенной. В целом для буддийской космологии характерно представление, что не существует абсолютного начала процесса становления новых мировых систем. Миры вечно создаются и разрушаются в бесконечности пространства и времени, и нет края у пространства и начала у времени. Что же обеспечивает непрерывность этого процесса из калпы в калпу? Буддисты отмечают, что бесконечно повторяющееся неистовство элементов никогда не уничтожает особую сферу бытия существ, достигших четвертой стадии медитации, и особый ветер из этой сферы помогает творить новые миры.

Говоря о космологии ограниченных чисел (ограниченного числа мировых систем), Джамгон Конгтрул имеет в виду абхидхармистскую модель мира. Он объясняет, что это ограниченное видение мира соответствует духовному пути хинаянских практиков, которые видят причину круговорота сансары в привязанности к индивидуальному «я» и которым не хватает «искусных средств» – великого сострадания и высшей любви. Только мужество бодхисаттв, обладающих великим состраданием и берущих на себя ответственность за счастье всего несметного числа живых существ, позволяет раздвинуть горизонты восприятия мира и увидеть бесчисленные мировые системы, которые рождаются и уничтожаются каждый миг.

Махаянская космология бесконечных полей будд (*буддакиштра*), описываемая Конгтрулом, имеет истоки в таких сутрах как «Аватамсака», «Саддхармапундарика», «Панчавимшантикасахасрикапраджняпарамита-сутра», «Вималакирти-нирдеша», «Ачингъявимокша». Они повествуют о вселенной как безначальном круговороте миров, о бесчисленных буддах и бодхисаттвах, которые непрерывно дают учения, совершают чудеса и т. д. Первая глава книги «Мириады миров» дает объяснение того, почему мировые системы являются полями будд. Дело в том, что с махаянской точки зрения бесчисленные миры возникают не только вследствие кармы существ, но также в силу кармических взаимосвязей между живыми существами и буддами [Kongtrul 2003: 47]. Устремленность бодхисаттв к тому, чтобы привести всех живых существ к прсветлению также служит одним из факторов формирования мировых систем. Если в видении последователей хинаяны мир, сансара, воспринимается как тюрьма, из которой нужно выбраться на свободу, то в махаянском видении вселенная – это основа и фактор просветления, а не тюрьма, которую следует покинуть. Это поле деятельности просветленных существ и бодхисаттв, которые применяют *искусные средства* в отношении живых существ. С точки зрения абсолютной природы ни один из этих бесконечных миров никогда не рождался, не

был обитаем и не погибал. Но на относительном уровне – это мириады миров, основанных на взаимозависимости и подобных иллюзии. Акаништха в махаянской космологии – это «место», где достигают просветления все будды.

В ваджраянской космологии Конгтрул подчеркивает ясность и пустоту (*шентонг*) природы ума, которая и есть природа будды. До тех пор, пока она не узнана, сохраняется двойственная видимость реальности. Привычка к такому восприятию порождает кармические склонности, а они проявляются в восприятии и в воплощенном внешнем мире.

При объяснении некосмологической модели мира Конгтрул уделяет главное внимание механизму возникновения зависимого бытия, а не космологическим подробностям. С точки зрения дзогчена, который он считает высшим уровнем духовности, вселенная определяется как изначальная чистота. В отличие от других буддийских космологических моделей, здесь не карма существ и не взаимосвязи между буддами и живыми существами служат первичной созидательной причиной вселенной, а *ригпа* – «состояние чистой и тотальной осознанности» [Kongtrul 2003: 54], которое и есть основа бытия. Согласно Конгтрулу, когда из основы бытия возникают проявления и в них не узнают игру *ригпы*, начинается круговорот сансарического бытия. «И основа, и путь, и конечный плод этой системы имеют единую, недифференцированную природу – полное, чистое ригпа», – говорится во Введении переводческого комитета [Ibid.: 55].

Таким образом, различные космологические модели, представленные Джамгоном Конгтрулом, содержат разные объяснения того, как живые существа втягиваются в круговорот омраченного существования, и соответствуют разным духовным путям, позволяющим освободиться от сансары.

Все эти модели являются *искусными уловками*, представляющими структуру относительной реальности для разных типов практикующих, имеющих разные степени ментальной загрязненности. И в этом смысле они суть *конструкты* реальности. Вместе с тем они связаны с различными типами видения мира. Ведь и Васубандху, и авторы текста Калачакра-тантры¹⁶⁴ и комментария к ней («Вималапрабха»), являвшиеся, согласно буддийским источникам, царями Шамбалы, а также и Джамгон Конгтрул – все они были высокорезализованными йогинами, имевшими опыт *чистого видения*. Они сознательно использовали перечисленные космологические модели как искусные уловки для обучения буддистов различных ментальных способностей и духовного развития.

Хотя описанные космологические представления связаны с разными уровнями онтологического «конструирования» относительной реальности, тем не менее, им соответствуют также различающиеся между собой способы видения мира и чувственного восприятия.

Факт относительного восприятия реальности разными людьми в зависимости от кармических отпечатков и степени чистоты сознания подтверждается в тибетских источниках и устной комментаторской традиции различными примерами, иллюстрирующими этот феномен. Так, Геше Тинлей часто в своих лекциях приводит такой пример: Арья Асанга после многих лет медитативного затворничества, проведенного с целью обретения прямого видения Майтреи, наконец, увидел его в образе собаки с гниющей задней частью. После того как, испытывая великое к ней сострадание, стал языком убирать червей с ран, он, очистив благодаря этому карму, препятствовавшую видению Майтреи в его подлинном облике, обрел его чистое видение. О том, что нельзя доверять своему восприятию, Пабонгка Ринпоче говорил, приводя следующие примеры: Буддаджняна (*sangs-rgyas-ye-shes*) увидел Ачарью Манджушримитру (*slob-dpon-'jam-dpal-bshes-gnyen*) в образе монаха, который имел семью, пахал поле и ел суп из червей. Для всех людей, живших на родине Тилопы, он был лишь рыбаком, и они никогда даже не заподозрили, что это великий йогин. Даже Наропа увидел впервые Тилопу жарящим заживо рыб. А Кришначарья (*pag-ro-ra*) увидел Ваджраварахи (*rdo-rje-phag-mo*) в виде женщины, которая была поражена проказой.

Другим ярким примером недостоверности обычного восприятия является биография Шантидевы, великого индийского бодхисаттвы, жившего в VIII в. в знаменитом монастыре Наланда. В биографии повествуется следующее:

Во время пребывания в Наланде Шантидева получил много учений от Манджушри и реализовал все важнейшие смыслы сутраяны и ваджраяны и достиг реализации высшей стадии Пути. Внешне же его поведение выглядело так, словно все, что он делал, — это есть пять раз в день рис и никакой работы, учебы или медитации. Из-за этого некоторые монахи прозвали его Бху-Су-Ку («Тот, кто только ест, спит и испражняется») и задумали исключить его из монастыря. Они обратились к нему с просьбой декламировать «Пратимокша-сутру», полагая, что он не будет в состоянии исполнить их просьбу, опозорится и будет вынужден покинуть Наланду. После повторных просьб Шантидева согласился при условии, что они возведут для него трон. Был сооружен очень высокий трон без ступеней — чтобы он не смог сесть на него. Однако Шантидева, приблизившись к трону, вытянул руку и, магической силой опустив трон, легко поднялся на него и спросил, желает ли собрание, чтобы он декламировал учение сутр, прежде уже слышанное, или нечто, что еще не доводиось слышать. Присутствующие выбрали второе, и Шантидева стал декламировать текст, впоследствии ставший известным как «Бодхисаттва-чарья-аватара». Когда он приступил к декламированию 10-й главы, где объясняется доктрина пустоты, он воспарил ввысь и, подни-

маясь все выше, исчез из поля видимости (см.: [Indian Buddhist Pandits 2005]).

Аналогичный пример известен из одного бурятского народного предания, зафиксированного в материалах фольклорных экспедиций, принятых в советский период и хранимых в ЦВРК ИМБТ:

В местности Еравна, в селении Ульдурга жил человек по имени Молон. Он прослыл среди земляков «мастером трех дел». Он никогда не посещал дацан (Эгитуйский дацан) и объяснял это тем, что здесь нет ламы, которому он мог бы поклониться. Но однажды Молон удивил родственников, собравшись посетить дацан. Он объяснил: «Сегодня появился лама, которому я хочу поклониться». А дело было в том, что в это время в Эгитуйский дацан прибыл один знаменитый монгольский лама – *Хорчид-гэгэн*¹⁶⁵. Когда Молон появился на пороге Эгитуйского дацана, тот знаменитый *гэгэн* поднялся ему навстречу. Когда удивленная толпа расступилась, Хорчид-гэгэн и Молон соприкоснулись лбами в знак приветствия равных духовных персон. Хорчид-гэгэн усадил Молона рядом с собой и сказал пребывающим в шоке верующим, что он знаком с Молоном по своему предыдущему воплощению и что Молон тогда был бодхисаттвой более высокого уровня, чем он сам. С тех пор люди поняли, что Молон был необычным человеком и стали звать его Молон-багша (1769–1854). Он прослыл впоследствии знаменитым прогом¹⁶⁶.

Продолжая тему относительности восприятия мира в тибето-монгольском мире махаянских буддистов, следует ввести понятия «обычное восприятие» и «чистое видение», посредством которых можно провести демаркацию между восприятием относительной реальности сознанием обычных людей, сильно загрязненным омрачениями и познавательными завесами, и сознанием арьев, свободным от клеш. О различии между восприятием обычных существ и буддийских практиков, достигших высоких реализаций, говорит Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо, приводя в беседах с Т. Лэрдом рассказ об одной встрече, которая состоялась около 1920 г. между Далай-ламой XIII и шестерыми монахами, среди которых был великий мастер Серкхонг Ринпоче. Выше мы уже приводили этот рассказ, иллюстрирующий тезис Далай-ламы о том, что оба взгляда на одну и ту же вещь – взгляд людей с чистым сознанием, обретенным в результате духовной практики, и взгляд обычных людей – достоверны, так как являются восприятиями реальности [2010: 14]. Но воспринимаемая реальность, согласно буддийской философии, есть относительный феномен.

Из тибетоязычных источников мы могли бы привести множество описанных в них фактов *необычного* восприятия и чистого видения, которым обладали Гуру Падмасамбхава и нyingмапинские тертоны, а также многие тибетские и монгольские йогины. В традиции гелуг из-

вестны видения Его Святейшества Пятого Далай-ламы Нгаванга Лосанга Гьяцо (1617–1682) – «Двадцать пять запечатанных учений» (rgya-chen-pyer-lnga), а также описываемый в биографии Чже Цонкапы факт его прямого общения с божеством Манджушри. Известным тертоном и йогиним, имевших множество откровений чистого видения, был основатель движения *римэ* Джамгон Джу Мипам (1846–1912). В частности, он написал ряд текстов, посвященных буддийскому культу Гесара, на основе собственного опыта чистого видения Гесара как просветленного существа и воплощения трех божеств-бодхисаттв (Авалокитешвары, Манджушри и Ваджрапани). Но, возможно, наиболее поразительным для наших современников является история чистого видения, которую рассказал Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо во второй день учения по «Мадхьямакаватаре» Чандракирти в Дхарамсале (3 сентября 2023 г.)¹⁶⁷. Приводим этот рассказ Далай-ламы в переводе с тибетского Б. Митруева:

Однажды я находился в Варанаси на встрече представителей различных религиозных конфессий. В это время у меня прекратилось обычное восприятие мира, и я ясно увидел перед собой Будду Шакьямуни. Будда Шакьямуни подозвал меня. Я чувствовал большую радость. Я приблизился к Будде Шакьямуни. Когда я приблизился к нему, Будда отнесся ко мне с большой любовью, и в этот момент у меня не оказалось ничего кроме шоколадки, чтобы поднести Будде Шакьямуни. Я поднес ее ему. Это был очень ясный сон, но это был и не сон, Это было очень чистое видение, чистое восприятие, в котором я увидел Будду Шакьямуни. Я являюсь последователем Будды Шакьямуни. Я изучал его Учение, я медитировал на его Учение и обрел определенные постижения этого Учения, и у меня есть определенный опыт Учения Будды, и поэтому Будда с большой радостью и с большой любовью отнесся ко мне. Это был не сон. Это было совершенно чистое видение. И тогда в моем уме появилась определенная уверенность в том, что Будда Шакьямуни взял меня под свою опеку, и до сего момента я думаю о себе как буддийском монахе, последователе Будды Шакьямуни, который прикладывает все усилия, чтобы заниматься практикой Учения, как переданного, так и реализованного, а также объяснять его другим. Я хотел бы сказать, что это было не сновидение, а особое, очень ясное переживание. Буддизм распространился во многих странах, и сейчас здесь присутствуют те, кто приехал из этих стран. Я занимаюсь изучением Дхармы Будды и практикую Учение, храню и передаю обеты *бхикишу*, полностью посвященного монаха, и обеты послушника. Со своей стороны я делаю все возможное, чтобы служить Учению Будды. Такие ясные восприятия, подобные снам, я очень часто вижу. Я вижу во снах знаки, что доживу до 110 лет. Сейчас мне 88 лет. Я надеюсь, что проживу еще 10–15 лет,

чтобы служить Учению Будды, прилагая все усилия для этого. И я думаю, что у меня есть такая сила, такая способность, поэтому хотел бы, чтобы вы не чувствовали никакого беспокойства об этом¹⁶⁸.

Здесь Его Святейшество Далай-лама, во-первых, подчеркивает, что описанная им встреча с Буддой Шакьямуни была похожа на сон, поскольку исчезли все объекты обычного чувственного восприятия. Но это было не сновидение, а именно *чистое видение*. Иначе говоря, это было нечто реальное. Но поскольку реальность встречи Далай-ламы и Будды Шакьямуни имела место не в измерениях обычного чувственного восприятия, то, очевидно, речь должна идти о *духовной реальности*. Она отлична от *обычной реальности*, в которой живут и которую воспринимают обычные существа, чей поток ума загрязнен *клешами* и нечистым кармическим потенциалом. Та и другая имеют онтологический статус относительной реальности. Но, в отличие от обычной реальности, духовная реальность воспринимается *чистым*, а не *обычным*, сознанием. С буддийской точки зрения, божества – Авалокитешвара, Тара и прочие – являются реальными существами. Иногда они проявляются в человеческом облике. Таков, согласно тибетским представлениям, Его Святейшество Далай-лама XIV: он является не обычным человеком, а *чистым, просветленным* существом, появившимся в нашем мире с особой миссией. Сам Далай-лама считает своей миссией *служение Учению Будды*. Третий важный момент, который мы можем усмотреть из приведенного фрагмента, состоит в том, что махаянский путь, на котором главными являются бодхисаттвенские практики шести парамит и развитие высшей мудрости посредством постижения пустоты-рантонг, в результате непрерывного и усердного следования ему развивает духовную силу. Благодаря такой силе достигается контроль над собственной жизнью и смертью. Поэтому для Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо, которому в 2025 г. исполняется 90 лет, нет ничего невозможного в том, чтобы прожить еще несколько десятилетий. И хотя для тибетцев является несомненным фактом, что Далай-лама – это воплощение Ченрезига (Авалокитешвары)¹⁶⁹, человек Далай-лама проживает свою жизнь так, чтобы служить примером реализации Дхармы в наши смутные времена. Как выразился он сам во время того учения в Дхарамсале, он, прилагая все силы в служении Учению Будды, «надеется стать Цонкапой современной эпохи».

В приведенном фрагменте Его Святейшество говорит также о существовании снов, в которых он получает особые знаки. Вообще тибетские буддисты различают обычные сны и особые, провидческие сны, которые случаются иногда в предзаросветное время и отличаются большой ясностью. Они принимают во внимание знаки, появляющиеся в таких снах. Так, например, досточтимый Геше Тинлей как-то рассказывал

ученикам о том, что однажды в состоянии, пограничном между явью и сном, дакини увели его на экскурсию в Чистую Землю Ваджрайогини. В другой раз он вспомнил случай, происшедший с ним во время его первой и единственной поездки к алтайским буддистам. Он почувствовал во время той поездки сильное негативное воздействие со стороны местных *сабдаков* и, по всей видимости, из-за этого у него начался сильный приступ язвенной болезни. Ночью во сне он увидел, как Его Святейшество Далай-лама, коренной учитель Геше Тинлея, направивший его в 1993 г. в Россию с целью помощи в возрождении буддизма, явился перед ним и возложил руку на то место, где он испытывал сильные боли. Поутру он уже не испытывал никакой боли.

Таким образом, мир в представлениях последователей тибето-монгольской махаяны – структурированная в виде мандал разного типа физическая реальность и духовная реальность полей будд – есть не что иное как «конструкт» относительной реальности и имеет относительную достоверность и в этом смысле *подобен иллюзии*. Существуют различные уровни и формы восприятия реальности, имеющей относительную достоверность. В философском плане они варьируются от атомистического реализма вайбхашиков и саутрантиков до номинализма *простого обозначения* в мадхьямаке. В повседневном мировосприятии – от *обычного видения* до различных уровней *чистого видения*. Но даже хинаянские реалисты, в отличие от реалистов западного толка, не считают, что мир существует объективно и независимо от сознания. Поэтому среди буддистов нет, строго говоря, материалистов, хотя реифицирующие, субстанциалистские представления в той или иной степени сохраняются у всех, за исключением прасангикиков.

Поскольку имеет место принципиальная координация между сознанием и внешним миром и даже более того, как утверждается в йогачаре, все внешние объекты суть лишь проекции ума, то и достоверность существования различных божественных и демонических существ определяется законом их зависимого возникновения. Речь идет о зависимости их «реальности» от сознания, степени его кармической загрязненности или чистоты, веры в их существование и т. д. Верующие, относящиеся к уровню массовой религиозности, искренне верят в объективное существование внешнего Прибежища: Будды, Дхармы и Сангхи, а также других фигур Поля заслуг. На этом уровне буддизм как религия имеет сходство с теистическими религиями. Также, исходя из веры в объективное внешнее существование различных духов, способных причинить вред, верующие тибетцы, монголы, буряты, калмыки, тувинцы и другие регулярно обращаются в буддийские храмы и заказывают защитные молебны и умиловительные ритуалы. Однако более образованные буддисты понимают, что не существует ни самосущих божеств, ни са-

мосущих демонов и что главное в практике Прибежища – это обретение внутреннего Прибежища, а главный источник злых сил – не внешний мир, а собственный ум. Поэтому все защитные практики основаны на соблюдении закона кармы, очищении кармического потенциала и сознания. Вместе с тем, понимая, что все причины того, что происходит в «реальности», заключены в самом действующем и воспринимающем субъекте, духовно более развитые буддисты далеки от того, чтобы полагаться только на себя самих. Учитывая механизмы зависимого возникновения и кармические связи, имеющиеся между Буддой и верующими, между божествами и верующими, между духовными наставниками и верующими, опытные буддисты используют эти механизмы, исходя из более глубокой веры, чтобы получить благословение и помощь высших сил. Последние не в состоянии сотворить или уничтожить нашу собственную «реальность», но могут создать благоприятные условия для позитивных изменений.

В заключение второй части монографии следует сказать, что мы представили тэнгрианство и буддизм в разных главах, т. е. по отдельности. Это объясняется тем, что, хотя тибетцы и монголы со сравнительной легкостью восприняли буддизм и, более того, сделали его духовным фундаментом своей цивилизации, они не достигли в процессе усвоения буддизма той же степени его трансформации под влиянием местных форм духовности, что и в Китае, где он превратился под влиянием традиционного китайского мировоззрения в *китайский буддизм*. В Тибете и монгольском мире буддизм был воспринят в формате индийской махаяны и, хотя его взаимодействие с местными религиозными верованиями привело к инкорпорированию ряда тибетских и монгольских добуддийских культов в религиозную систему буддизма, это не затронуло уровень философии и сущность махаянского пути.

В новейшей литературе встречается понятие «тэнгрианско-буддийская цивилизация», применяемое некоторыми исследователями (Л. Л. Абаева, Н. В. Абаев, Т. И. Гармаева и др.) к характеристике этноконфессиональных традиций Внутренней и Северо-Восточной Азии [Тэнгрианско-буддийская цивилизация 2017]. На наш взгляд, хотя тэнгрианство и религия бон оказались во многом совместимыми с принципами махаянского буддизма и повлияли на формирование культурной оболочки и ритуальной системы буддизма в тибетской и монгольской среде, они не привели к трансформации буддийской философии и базовых практик махаяны. Тем более нет оснований говорить о синтезе тэнгрианства и буддизма. Правда, на уровне массовой религиозности наблюдается частичный синкретизм тэнгрианских и буддийских верований и культовой практики. Термин «ламаизм», который некоторые зарубежные и советские исследователи связывали с «северным буддиз-

мом», т. е. с тибето-монгольской махаяной, в которой культ Гуру/Ламы/Учителя имеет ключевое значение, и считали, что это понятие выражает факт отличия тибето-монгольского буддизма от первоначального, индийского, буддизма. Однако Его Святейшество Далай-лама XIV во всех своих выступлениях, публичных лекциях и книгах подчеркивает, что именно тибетцы сохранили в наиболее полном и чистом виде подлинное Учение Будды. И это действительно так. В Тибете и монгольском мире исторически распространилось и до сих пор сохраняется наиболее аутентичная традиция буддизма (см.: [Урбанаева 2014]). Опора на духовного наставника имеет коренное значение и в индийской махаяне, частью которой является ваджраяна, распространившаяся в Тибете и монгольском мире. «Ламаизм» как термин, обозначающий якобы искаженный буддизм тибетцев, монголов, бурят, калмыков, тувинцев, является по существу ошибочным.

5.4. Буддизм – глобальная стратегия преодоления национализма и формирования человеческого всеединства

Нынешняя ситуация взаимодействия Запада и Востока – это радикальная перестройка их взаимоотношений в контексте глобальных мировых связей и взаимозависимости человечества. Мы наблюдаем начавшийся в эпоху деколонизации и подстегнутый распадом мировой системы социализма, а также проблемами и конфликтами глобализации, устойчивый рост в мире национализма, этой «не до конца рациональной формы» той «борьбы за признание» [Фукуяма 2010: 20] одних общественных групп другими, что на протяжении человеческой истории служила ее основной движущей силой. Безусловно, следует различать национализм угнетенных народов или малых народов в составе многонациональных государств, для которых национальный вопрос – это вопрос о существовании, и национализм народов, чей национальный вопрос, как говорил В. С. Соловьев, «есть вопрос не о существовании, а о *достойном существовании*» [1989: 261]. На первый взгляд, эти две формы национализма имеют между собой мало общего. Цель первой, казалось бы, лежит преимущественно в плоскости материальных фактов, относящихся к выживанию, тогда как цель второй – сугубо идеальная, относящаяся к сфере высших смыслов и ценностей, и, следовательно, придающая некий благородный смысл национализму второго вида. Но на самом деле та и другая формы национализма препятствуют подлинному единению человечества в глобальном сообществе. Сам В. С. Соловьев, критиковавший славянофильские идеи о самобытном пути России, ставя национальный вопрос России, «единой, независимой и великой державы», как «вопрос: для чего и во имя чего она существует?» [Там же], тоже говорил об особой миссии России. Это – тоже на-

ционализм, основанный на христианском мистицизме и представлении об особой религиозной одаренности русского народа.

Сегодня, когда многонациональная Россия вместе с остальным человечеством оставила позади себя кровопролитный XX в., становится в большей степени понятным то, что национализм и вообще идея исключительности какого бы то ни было народа или человеческой группы в любой форме противоречит идее всечеловеческого единства. Корни национализма могут быть уничтожены только в результате решения задачи установления интеллектуального и духовного консенсуса как основания всеединства человеческого рода. Для нас в России ныне важно осознание не столько «особой миссии России», сколько необходимости решения этой по-настоящему достойной всех нас задачи. На какой же основе достижимо человеческое всеединство?

Историческая заслуга Европы и христианства – в том, что здесь, а именно, в Риме, возникла и была обоснована идея *единого человечества*: Цицерон и Сенека вместе с христианством возвестили равенство всех людей и принцип *homo res sacra homini* (человек – святыня человеку). Случившееся в начале первого тысячелетия нашей эры совпадение в одной универсальной нравственной идее двух разнородных мысленных течений – языческой (античной) философии, завершением которой выступил римский разум, и вышедшего из Иудеи христианства – стало событием, провозвестившим возможность мира всечеловеческого единения. Но этот мир предстал не просто как готовая реальность и даже не как идеальный мир, существующий вопреки национальным и культурным разделениям, а как нравственно-историческая задача, решение которой на протяжении двух тысячелетий формировало главный вектор развития европейской цивилизации. Христианство поставило перед человечеством эту задачу всеобщего единения как абсолютный идеал, достижимый на пути истинной веры и совершенного идеала жизни. Благодаря этой задаче исторический процесс стал «более зрячим» [Соловьев 1989: 334]. А идея естественного равенства всех людей, неотъемлемая принадлежность римского права, стала существенной частью европейской демократии и концепции прав человека – пожалуй, наиболее выдающегося духовного достижения Запада.

Но к нач. XX в. стала все более обнаруживаться несостоятельность христианства, а также и европейской метафизики, в деле обоснования абсолютных ценностей и оснований человеческого бытия. А в нач. XXI в. этот затянувшийся духовный и интеллектуальный кризис Запада и общая неудовлетворенность мировым порядком, основанным на экономическом и политическом доминировании Запада, делает актуальной по-настоящему универсальную метатеорию человеческого все-

динства – единства Запада и Востока, Севера и Юга¹⁷⁰. Сегодня мир нуждается в новом стратегическом мышлении, которое было бы способным оценить, защитить и использовать универсальный потенциал, кроющийся в совокупном опыте планетарного человечества в интересах его общего социального организма и отдельной человеческой личности. Это должна быть такая метатеория единого человечества, которая не превращала бы человеческую реальность во всемирную унификацию, в однородный мир обезличенных атомарных индивидов и превращенных в товар человеческих ценностей. Не абстрактная доктрина «прав человека», нивелирующая человека до «*homo faber*», субъекта производства и потребления, а по-настоящему универсальный подход к обоснованию человеческих прав, возможностей и ответственности во взаимозависимом целостном мире – вот что нам нужно сегодня, чтобы иметь универсальное противоядие от национальных и региональных амбиций и интересов, порождающих новые проблемы и конфликты. Христианство и европейская метафизика, сделав свой вклад в интеграцию Запада и в осуществление «законов свободы» (Кант), сегодня переживают кризис. Конструирование единой социальной реальности происходит до сих пор, главным образом, путем унификации в прошлом разнородных типов социальности и ментальности по западной модели, но при этом обнаруживается принципиальная недостаточность для формирования единого человечества и его будущего тех философских, религиозных, ценностных и научных ресурсов, которые имеют западноевропейское происхождение. Да и сами западные интеллектуалы в результате осмысления экстремальных для человечества уроков истории XX столетия приходят к сомнению в универсальном характере западного рационализма и основанных на нем либеральных идей общественного устройства, этики и права. Духовная ситуация в условиях глобализации такова, что наиболее утонченные символические ресурсы Запада не смогли стать универсальными связями, структурирующими глобальную человеческую реальность – в единстве Запада и Востока, Севера и Юга. Ныне обнажились механизмы неправомерной субстанционализации и фетишизации западных онтологических концептов, таких как Бог, Истина, Добро и т. д. Но если абсолютные ценности – это лишь фетиши, непонятно, откуда человек должен черпать «мужество быть» [Тиллих 2013]¹⁷¹. В этой ситуации, когда люди западного культурного мира почувствовали онтологическую неопределенность высших основ человеческого бытия и оснований человеческого всеединства, стали утверждаться в качестве главных глобальных связей отношения экономического детерминизма и индивидуализма, что не могло не привести к ухудшению общей ситуации человечества и деградации жизненного мира человека.

С другой стороны, наблюдается тенденция к обоснованию национального суверенитета, равноправия или притязаний со стороны вновь возникших или реформирующихся в результате деколонизации и крушения тоталитаризма государств. Их элита, побуждаемая «жаждой признания», являющейся, по словам известного американского философа и футуролога Ф. Фукуямы, фундаментальным желанием человека, стала активно применять интеллектуальные ресурсы, альтернативные западным, пытаясь легитимировать их универсальность. Речь идет, прежде всего, об исламском вызове Западу, последовавшем вслед за концом «холодной» войны.

Одной из важнейших причин столь мощного по своему проявлению фундаменталистского возрождения ислама, который мы наблюдаем ныне, является то, что с началом глобализации исламская элита ясно увидела ту угрозу, которую несут либеральные, западные ценности традиционным устоям исламской цивилизации. Уже в XX столетии общественно-политические и военные конфликты имели своими причинами не столько стремление к захвату территорий и ресурсов, сколько противоречие мировоззрений, систем ценностей и образов жизни народов. Но именно с глобализацией общественных процессов отсутствие интеллектуального и нравственного консенсуса, в силу которого войны и конфликты XX в. были такими жестокими и кровопролитными, начинает проявлять свое решающее значение для хода мировой истории, актуализируя идеи о конце истории или даже о конце света.

Если провести глубинный анализ, то можно прийти к выводу, что суть современного глобального кризиса лежит, главным образом, не в экономической сфере. Что касается экономики, то экономическое развитие само по себе – это единообразный процесс во всех обществах, для которых главной целью является удовлетворение желаний человека путем покорения природы. Иначе говоря, любое общество, раз уж оно делает свой выбор в пользу экономического развития как общественного приоритета, тем самым уже предрасполагает себя к капитализму и к развитию в том же самом направлении, что и Запад. Но в том-то и дело, что в XXI столетии выбор, который делают развивающиеся страны, не предопределен однозначно в пользу того, что принято называть экономическим развитием и считать главным показателем общественного прогресса. Правда, верно и то, что у большинства стран нет возможности отвергнуть лежащий в основе развития по западной модели и определяющий экономический рост «технологический рационализм современности, если они хотят сохранить свою самостоятельность» [Фукуяма 2010: 15, 131]. Но то, что выбор не является все-таки экономически предопределенным, что мировое развитие вовсе не обречено на всеобщее принятие западной модели либерального общества, демонстрируют

сегодня не только исламский мир, но также и другие страны, такие как Россия, Израиль, Китай, Индия. Для Израиля с самого начала его существования определяющим фактором, придающим направленность его развитию, выступали не цели экономического развития сами по себе, а цели, лежащие исключительно в сфере национальной идеологии и возрождения иудаизма как национальной религии, мировоззрения и образа жизни народа Израиля. Интеллектуальная элита Китая в настоящее время активно возрождает конфуцианские устои китайского общества в противовес разрушительному действию капиталистических законов экономического развития. Нынешние индийские политики (премьер-министр Н. Моды, министр иностранных дел С. Джайшанкар) стремятся к превращению Индии в мировую державу на пути возрождения древней индийской цивилизации в современном контексте, подчеркивая ее уникальность и глобальное значение [Джайшанкар 2025]. Сегодня в мире наблюдаются процессы, выражающие неприятие западными обществами прежнего мирового порядка. Норвежский политолог Г. Дисен пишет: «Мировой порядок, основанный на однополярном распределении сил и узаконенный универсальными либерально-демократическими ценностями, рухнул. В еще более широком временном диапазоне 500-летняя история мирового порядка под руководством Запада подошла к своему завершению» [Дисен 2024: 14]. Незападные общества стремятся к реализации собственной идеи общественного и человеческого развития, основанной на признании уникальности собственной цивилизации. В России тоже происходит на новом историческом уровне осмысление особого исторического пути России между Востоком и Западом. Новые звучание приобретают некоторые старые идеи национального единения полиэтнического и поликультурного российского общества, в частности, евразийская идеология, сегодня развивающаяся в нескольких направлениях неоевразийства (см.: [Кинева 2009]). Наряду с этими, по сути, консервативными течениями мысли сегодня в интеллектуальном дискурсе, а также во внутренней и внешней политике нашей страны формируется новое, более глобальное понимание значимости ресурсов буддизма, особенно в международных отношениях со странами Восточной и Юго-Восточной Азии. Свидетельством этого нового отношения политической элиты к буддизму является, в частности, появление Фонда содействия буддийскому образованию и исследованиям, который был учрежден в 2022 г. по поручению Президента РФ В. В. Путина и ведет активную деятельность, направленную на реализацию светских образовательных программ изучения буддизма и подготовку нового поколения буддийских лидеров. В других странах постсоветского пространства в той или иной степени проявляются тенденции интеллектуальной самоидентификации общества в интервале, промежуточном

между рациональностью Запада с его либеральными ценностями и народившейся в этих обществах националистической идеологией.

Анализ этой общей сложной ситуации, в которой разворачивается с наступлением нового века глобализация, подводит интеллектуальную элиту мира к осознанию нынешнего мирового кризиса как в первую очередь интеллектуального кризиса западного рационализма и стимулирует поиски по-настоящему универсальных интеллектуальных ресурсов конструирования и легитимации новой мировой реальности. В сознании интеллектуальных лидеров мира можно заметить некоторые признаки переноса основного акцента с господствовавшего в предыдущую эпоху геополитического подхода на новый образ мыслей, рождающийся из поисков оснований всеобщего консенсуса. Очертания нового мирового порядка и единой человеческой цивилизации, достигшей интеллектуального и политического консенсуса, едва ли возможно явственно увидеть сквозь шоры альтернативных политических стратегий и противоречивых тенденций формирования многополярного мира. Но сейчас очевидно, что XX в. привел человечество, прежде всего, самих людей Запада, к сомнениям в универсальном характере западных концепций о мире, человеке и обществе, а также западных способов обоснования общественного прогресса, ценностей и норм, традиционной веры в абсолютную силу добра и в человеческую природу. По крайней мере, ни западная метафизика, ни западная философия религии, ни этика вместе с аксиологией не в состоянии справиться с задачей обоснования абсолютных ценностей человеческого мира. В ситуации интеллектуального и духовного кризиса Запада и общей трансформации мира и основных моделей международных взаимодействий наблюдается устойчивая тенденция смены «силовых» методов утверждения мирового господства Запада тактикой «мягкой мощи» (soft power) Европы и Америки. Это проявляется в «мягком» навязывании миру характерных для западного типа цивилизации североамериканских и европейских нормативно-ценностных стандартов, мировоззренческих и поведенческих стереотипов посредством всех возможностей массовой культуры и СМИ. И это составляет одну из характерных особенностей эпохи глобализации, из-за которой глобализация имеет активных противников вне Запада и на его собственной территории.

С другой стороны, несмотря на актуализацию национальной идеи и развитие региональных подходов в социальном конструировании реальности, эти альтернативные ресурсы не в состоянии стать реальным противовесом «мягкой мощи» Запада. Очевидно, что национальные и региональные стратегии обоснования единства и универсальности человеческого бытия на современном этапе, исходящие из идеи многополярного мира, не в силах пока остановить навязывание миру мировоз-

зренческих, научных, нормативно-ценностных, культурных стереотипов западной цивилизации. И прежде всего, причиной этого является преобладание у людей незападных обществ западного типа мотивации и западной модели целесообразности общественного развития: все хотят стать богатыми и иметь возможность удовлетворения всех потребностей и желаний, а потому все заинтересованы в экономическом развитии. Следовательно, они вынуждены принимать и все условия, при которых достигается экономическое развитие, в т. ч. всеобщую унификацию и нивелирование цивилизационной специфики.

Хотя надо сказать, альтернативные стратегии общественного развития, в частности, исламские, содержат не только универсальный религиозный призыв к человечеству, но и систематическую идеологию, общечеловеческую мораль и общественно-политическую доктрину. Ведь не случайно ислам победил либеральную демократию во многих странах. Но ислам, будучи, несомненно, мощным вызовом Западу, тем не менее, не способен победить его на уровне идей за пределами регионов традиционного распространения ислама. То же самое можно сказать и о других имеющихся альтернативных идеях. Опирающиеся на традиции и ценностные системы общественной самоидентификации той или иной незападной цивилизации интеллектуальные и духовные ресурсы были до сих пор способны лишь пошатнуть, но не сокрушить ту систему доминирования Запада над остальным миром, которую можно назвать интеллектуальным империализмом. Наверное, можно утверждать, что империализм изживается как общераспространенная практика международных отношений в политической и межгосударственной сфере. Но ясно, что империализм – это не только экономическая и политическая практика. Империализм сложился, главным образом, как система интеллектуального, духовного, культурного, нравственного доминирования Запада над Востоком. Это то, что Э. Саид¹⁷² обобщенно называл ориентализмом.

Западные интеллектуалы на исходе XX и в нач. XXI в., хотя и усомнились в универсальности западного рационализма и его общественно-политического выражения – либеральной демократии, тем не менее, не стали подвергать сомнению саму базовую – империалистическую, по сути, – интенцию геополитического различения Запада и Востока. Они не отказывались от неявно присутствовавшего во всех востоковедных разработках признания принципиального превосходства интеллектуальных ресурсов Запада над потенциальными возможностями восточных культур и обществ, пока Э. Саид не обнажил в своей известной работе «Ориентализм: Западные концепции Востока» (1978) имперскую сущность ориентализма, в т. ч. и академического. После публикации этого исследования на Западе перестали, устыдившись правды об империали-

стической подоплеке всех западных представлений и самого отношения Запада к Востоку, употреблять в научной литературе и в учебном процессе даже слово «ориентализм», оно было заменено на термин «афроазиатские исследования». Э. Саид инициировал, таким образом, системную перестройку всего востоковедного знания: отказ от европоцентристских стереотипов, стремление к освобождению от мифов о Востоке и к социально-антропологическому исследованию конкретных современных обществ. Его работа, безусловно, сыграла роль катализатора реального диалога цивилизаций и обществ, возможность которого начала превращаться в реальность на рубеже XX–XXI вв.

Говоря об интеллектуальном и духовном диалоге, мы подразумеваем межкультурный диалог, диалог в том широком смысле, в каком следует, по Гегелю, понимать диалектику – как не только философскую дискуссию, но и как диалог между различными обществами. Диалектика межкультурного диалога определит, каким будет будущее человечества – таким, когда односторонний вектор мирового развития будут продолжать задавать наука и рационализм западного происхождения, или таким, которое возникнет в результате диалога, реализующего интенцию взаимного понимания разных субъектов единого исторического процесса. Какой из этих путей окажется менее противоречивым и, следовательно, более перспективным? Естественно ожидать, что более перспективным окажется утверждение целостности мирового развития человечества на пути диалога Запада с иными цивилизациями, которые все еще существуют на планете.

В межкультурном диалоге, который будет иметь судьбоносное значение для человечества, очень большую роль играет буддизм с его интеллектуальными и духовными ресурсами, которые уже давно проникли в мир Запада и не могут не менять его изнутри. Для того чтобы понять сущность происходящих процессов взаимодействия буддизма и западной цивилизации и оценить перспективы этого взаимодействия, необходимо понимать, что же именно буддизм способен дать и уже дает современности – то, чего не хватает этому миру, вращающемуся в лоне европейской цивилизации. Важно уяснить, что есть в сущности буддизма такого, что имеет всеобщее значение и потому так привлекает к себе в эпоху общего разочарования в религии современную интеллектуальную элиту планеты. Также важно понять, почему проникновение буддизма на Запад приближает мировоззренческую и этическую революцию, в которой нуждается современный мир, а также позволит преодолеть остаточные формы интеллектуального империализма Запада.

Следует обратить внимание, прежде всего, на тот тип универсальности всеобщих связей, который характерен именно для буддизма. Универсальность буддийского подхода к построению глобальной семьи че-

ловечества проистекает из особенностей буддийской духовности, в которой первичное и фундаментальное значение имеет не религия, а универсальная этика. Его Святейшество Далай-лама XIV способен устанавливать связь от сердца к сердцу с каждым слушателем в любой аудитории мира и на понятном всем языке объяснять необходимость революции в сознании. Чтобы понять, «в чем могла бы состоять духовная и этическая революция», которая превратит всеединство человечества из идеала философов и задачи всемирной истории в человеческую реальность, необходимо «подумать о природе реальности как таковой» [Тензин Гьяцо 2005: 42]. Правильная онтология и достоверное восприятие вещей являются, как утверждает буддийская философия, предпосылкой устранения наших страданий. Буддийские философы заостряют проблему неправильного восприятия, потому что из-за *неведения* (*авидья*; *ma-rig-ra*), врожденной склонности к неправильному восприятию, усиленной ложными концепциями, мы привыкли «выделять определенные аспекты события или переживания и видеть их как представляющие целостность» [Там же: 43], тем самым сужая онтологическую перспективу видения реальности. Из-за нее мы пристрастны, привычны к преувеличениям, неправомерным обобщениям, абсолютизации относительных вещей, необоснованным ожиданиям и страхам. Для того чтобы обнаружить гносеологические корни искаженного восприятия вещей и обусловленных им нездоровых реакций и переживаний, чтобы разобраться в онтологических сложностях ради восстановления целостной перспективы видения реальности такой, какая она есть, Далай-лама считает полезной буддийскую концепцию зависимого возникновения, особенно в теоретической разработке высшей философской школы буддизма – мадхьямики, основанной Арьей Нагарджуной (II в. н. э.). Эта доктрина, он уверен, «дает надежный каркас, внутри которого можно разместить причину и следствие, истинность и ложность, тождество и различие, вред и пользу» [Там же: 52]. Понимание реальности в терминах зависимого возникновения подводит к необходимости рассмотрения Вселенной как единого живого организма, а всех предметов и событий – во всей сложной системе пересечения их взаимосвязей. Такая онтология естественным образом служит основой универсальной этики и чувства ответственности каждого из нас за целую Вселенную, ибо в силу зависимого возникновения каждое наше действие, слово, мысль имеют значение не только для нас самих, но и для всех других живых существ. Таким образом, буддизм располагает универсальными ресурсами обоснования человеческой идентичности не только с точки зрения единства мирового человеческого сообщества, но и в ее взаимозависимости со всем живым.

Следует также обратить внимание на то, что буддизм свободен от тех контrovers, развертывание которых определяет историю западной цивилизации. Он свободен от дуализма материи и сознания, веры и знания, божественного и человеческого, теории и практики и т. д. Он выше противоположности материализма и идеализма, дуализма и монизма, будучи наиболее глубоко и подробно разработанной наукой о сознании и его связи с материей. Вообще говоря, именно философия сознания задает тип научной парадигмы и определяет содержание социальных, политических, этических, правовых, экономических, эстетических, психологических и теологических теорий. От того, как понимается онтологическая сущность сознания и природа мышления, зависят направление социальной политики и основания ценностной самоидентификации общества и человека, определяющие специфику данного типа цивилизации. Обладает ли человек свободой воли и ответственностью за свои поступки, а также присущи ли человеку по природе добро и зло, и насколько обоснованы его надежды на счастье и экзистенциальные страхи, – ответы на все эти вопросы зависят напрямую от того, какова философия сознания. Буддизм объясняет природу сознания и достоверного восприятия на гораздо более широкой и глубокой, чем в любой другой концепции сознания, предметной и методологической основе. Так, наука имеет дело лишь с явными феноменами, которые она исследует с помощью методов эмпирического познания, и с не очень скрытыми феноменами, которые она познает с помощью методов рационально-логического познания. В буддийской логике [Геше Джампа Тинлей 2010] этот второй уровень методологии познания, которым и ограничиваются эпистемологические возможности науки, относится к *прямой логике*. Наука не признает в качестве объектов научного познания весьма скрытые объекты, такие, например, как не имеющий начала и конца поток сознания, тонкие аспекты кармы, тонкое взаимозависимое возникновение вещей и так далее. Буддизм же располагает логически обоснованными методами познания таких весьма скрытых феноменов: это *косвенная логика*. Кроме того, буддизму известны достоверные способы *прямого йогического познания*, недоступные пока науке и не признаваемые ею.

В рамках западного рационализма невозможно, как это стало ясно с введением принципа фальсифицируемости в качестве критерия научности [Поппер 1983: 105–178], познание реальности, как она есть. Познание оборачивается нескончаемой сменой относительных теорий. Буддизм же нашел путь к познанию *таковости* вещей, используя логику познания отрицательных феноменов [Дхармакирти 1995: 151–152, 194]. Но дело не просто в существенном расширении феноменологической базы предметности относительной истины. Хотя это весьма существен-

но – то, что благодаря введению в предмет познания феноменов отрицания относительный анализ и, следовательно, относительная истина, в буддийской эпистемологии оказывается принципиально масштабнее, чем в любой научной теории. Благодаря обращению к познанию феноменов отрицания как *существующих* феноменов буддийская онтология предстает как трансцендентальная диалектика: онтологический статус реальности устанавливается не только путем описания способа, *каким вещи существуют*, – это *взаимозависимое возникновение*, но и того, *каким образом они не существуют*, – это *пустота*. Пустота (*шуньята*; *stong-pa-nyid*) – это уникальный феномен среди феноменов отрицания, исследуемых буддийскими учеными. С открытием именно этого феномена – пустоты в буддийском смысле – появился путь к достоверному познанию абсолютной истины. Пустота, объявляемая в буддизме абсолютной истиной, не есть некая космическая фундаментальная пустота или пустота в смысле «ничто» или «вакуума». Это отрицательное понятие означает, что любой феномен, в т. ч. сознание, в зависимости от которого и в силу наименования, даваемого умом, «вызываются» к бытию все вещи, не имеет никакого субстанционального (ни материально-субстанционального, ни идеально-субстанционального) существования и никакой внутренней природы, существующей со своей стороны, независимо от познания и наименования. Познание данного феномена отрицания крайне важно для определения конечного способа существования феноменов, который в критической философии Канта считался «вещью в себе», чем-то трансцендентным и не поддающимся познанию. А согласно буддизму, конечный способ существования вещей есть нечто, устанавливаемое совершенно достоверно, – вначале концептуально, а на основе концептуального постижения и посредством медитации – также и непосредственно.

Таким образом, при исследовании и сознания, и реальности буддийские ученые исходят из более глубокой, чем в современной науке, онтологии, опираются на более широкую феноменологическую базу и применяют более тонкий логический инструментарий. Ресурсы буддизма дают возможность познания *таковости* всех вещей и радикально устраняют основу возникновения негативных эмоций и действий. Взаимное признание двух разных познавательных традиций, буддизма и науки, является в особенности многообещающим с точки зрения формирования нашего общего будущего по той причине, что в настоящее время именно наука является тем главным фактором, который придает направленность историческому процессу и формирует тип единения человечества.

Буддизм как наука о сознании доказывает, что зло не присуще с самого начала природе человека, а существует и проявляется в силу причин и условий. И именно в силу универсальности естественного закона

причинности зло может быть устранено: человек может высвободиться из-под власти разрушительных негативных эмоций и привычных поведенческих схем, и он, перестав быть источником вреда и страданий, собственных и чужих, превратится в источник счастья для других. Это – возможно. И ярчайший пример тому – личность Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо. Благодаря «культуре разума», практике любви и сострадания, в наступившее для него и его народа трудное время, когда, лишившись родины, Его Святейшество Далай-лама стал жить в эмиграции в Индии, он демонстрирует мировоззрение подлинного духовного родства всех людей, которое он и считает универсальной религией: «Неважно, буддист ты или христианин, мусульманин или индуист, исповедуешь ли ты вообще какую-нибудь религию: важно лишь твое ощущение неотделимости от всего человечества» [Его Святейшество Далай-лама 2006: 22]. Для него самого альтруизм – это естественное состояние сознания. И он щедро делится своими знаниями буддийской Дхармы и опытом медитации в той универсальной форме, в какой буддизм может быть полезен каждому человеку в его повседневной жизни.

Как пишет Э. Конзе¹⁷³, буддизм давно привлекателен для тех, кто разочаровался в западной цивилизации и в самом себе, – «и запредельной утонченностью философской мысли, и великолепием своих произведений искусства, и властью над целыми народами, и своеобразным героизмом, чистотой нравов своих последователей». «Поначалу буддизм может кого-то притягивать своей отрешенностью, но подлинное его значение способен оценить только тот, кто испытает его успешное воздействие в повседневной жизни» [2003: 23]. Буддизм имеет потенциал радикальной помощи человечеству в целом и каждому отдельному человеку в его жизни, пронизанной всевозможными страданиями и страхами, и эта мощная сила буддизма может быть широко использована независимо от его религиозных функций.

Основа защитных практик в буддизме – это этика ненасилия, онтологически обоснованная законом кармы, который имеет характер универсального естественного закона нашего способа бытия. Активные практики в буддизме основаны на философии великого сострадания, радикально превосходящего по масштабу и своей сущности обычное сострадание, ограниченное человеческими желаниями и привязанностями. Великое сострадание означает переоценку всех ценностей. Вместо сознания, фокусированного на собственной личности, возникает альтруистическая установка. Его Святейшество Далай-лама говорит: «Помогайте даже муравью, попавшему в лужу» [Его Святейшество Далай-лама 2006: 106].

Подобное отношение к миру – это реальные устои буддийской цивилизации. Его базовые черты, обуславливающие способность буддий-

ских практиков жить без разрушительных чувств, столь характерных для западного и вообще для современного человека, могут показаться специфическими этнокультурными элементами мировоззрения людей Внутренней, Восточной и Юго-Восточной Азии. Но успешное взаимодействие буддизма с современной наукой убеждает нас в том, что на самом деле буддизм – это феномен гораздо более глобального порядка, и во взаимодействии с наукой он способен помочь нам обрести универсальные устои разумной человеческой цивилизации. Поэтому адекватная презентация универсального содержания буддийской философии, интеллектуальных и духовных ресурсов буддизма играет большую роль в грядущей мировоззренческой революции, в результате которой достигим интеллектуальный консенсус мира, и общественное развитие получит универсальную духовную и этическую основу.

Примером плодотворного межкультурного диалога является многолетний проект сотрудничества науки и буддизма под названием «Ум и жизнь», начавшийся в 1987 г. как конференция-диалог между западными учеными и Его Святейшеством Далай-ламой XIV. Авторами этой идеи были д-р Франсиско Дж. Варела, известный чилийский специалист в области неврологии и когнитивистики, много лет изучавший буддизм и его соотношение с наукой, а также американский бизнесмен Адам Энгл, ставший позже, в 1990 г., председателем учрежденного ими Института «Mind and Life». С тех пор состоялось уже много конференций по разным темам, представляющим различные аспекты проекта «Ум и жизнь», опубликовано множество работ, освещающих этот уникальный опыт сотрудничества буддизма и науки. Д-р Варела пишет в предисловии к книге «Сон, сновидения и смерть: Исследование структуры сознания», в которой опубликованы материалы четвертой конференции, состоявшейся в рамках данного проекта: «Повестка первой конференции включала в себя ряд обширных тем из области когнитивных наук: научный метод, нейробиология, когнитивная психология, искусственный интеллект, развитие мозга и эволюция. Встречи прошли с большим успехом; Его Святейшество и все остальные чувствовали, что состоялся истинный диалог умов, – мы заложили основы моста между западным и буддийскими способами мышления» [Сон, сновидения и смерть 2009: 20].

Примечательно, что, по словам авторов данного проекта, межкультурный диалог смог состояться на должном уровне во многом благодаря тому, что организаторы приглашают со стороны Запада не столько знаменитых ученых, – хотя, конечно, это компетентные и опытные в своей специальности люди, – сколько ученых с открытым умом и хотя бы немного знающих буддизм. Без открытости ума участники встреч с Его Святейшеством Далай-ламой не смогли бы вступить с ним в успешный

диалог, хотя сам Далай-лама имеет самый открытый и непредвзятый ум и способен ясно и понятно излагать буддийское учение в любой аудитории. О том, что его презентация буддизма отличается той же простотой и ясностью, которая характерна для великих научных идей, можно судить по лекциям, прочитанным им в 1981 г. в Гарварде. Это великолепный образец углубленного и одновременно предельно понятного введения в теорию и практику буддизма [Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо 2005]. А необычайная восприимчивость Его Святейшества к научным знаниям и достижениям современной науки известна из истории его постоянного общения с великими западными учеными. Среди его личных друзей был физик и философ Карл фон Вайцзеккер, коллега В. Гейзенберга. Именно он давал Его Святейшеству интенсивные уроки квантовой физики. С другим крупным физиком, Д. Бомом, которого Далай-лама называл «одним из величайших интеллектов и очень открытых умов» [His Holiness the Dalai Lama 2005: 30], они всю жизнь вели непрерывное интеллектуальное общение. Именно Д. Бом объяснил ему теорию Н. Бора и ввел в курс затяжной дискуссии между Бором и Эйнштейном по вопросу о том, является ли реальность на фундаментальном уровне недетерминированной, непредсказуемой и вероятностной. Он был знаком с выдающимся философом-неопозитивистом К. Поппером, оказавшим огромное влияние на развитие научного метода в XX в. А после 1987 г., когда начался проект «Ум и жизнь», встречи Его Святейшества с современными учеными, работающими на переднем крае науки в самых различных областях, приобрели регулярный характер. На основе диалогов американского физика Артура Зайонка и других ученых с Далай-ламой, состоявшихся в Дхарамсале в 1997 г., Оксфордский университет выпустил под редакцией А. Зайонка книгу «Новая физика и космология: Диалоги с Далай-ламой». В результате многолетнего знакомства с миром науки в США была опубликована в 2005 г. книга Далай-ламы «Мир в одном атоме: как наука и духовность могут служить нашему миру». Его Святейшество во «Вступлении» говорит: «Эта книга не стремится объединить науку и духовность (в лице буддизма, который я знаю лучше всего), но является попыткой исследования двух важных человеческих дисциплин во имя развития более целостного и интегрированного способа понимания мира вокруг нас, глубокого исследования видимых и невидимых вещей, через обнаружение фактов и доказательств, подкрепленных логикой» [Ibid.: 4].

При исследовании сознания буддийские ученые исходят из более глубокого, чем в науке, онтологического понятия реальности, опираются на более широкую феноменологическую базу при определении предметности познания и применяют более тонкий логический инструментарий, нежели ученые, работающие в современной науке. Поэтому буд-

дизм как наука о сознании оказался свободен от недостатков односторонности и ограниченности, характерных для материалистических и идеалистических концепций сознания. Буддийские философы объясняют – как, будучи нематериальным, сознание существует во взаимозависимости со своим материальным носителем. В случае грубого сознания это – его взаимосвязь и взаимозависимость с мозгом, в случае тончайшего сознания (тиб. ‘od-gsal – *ясный свет*), проявляющегося у всех существ в момент смерти и вечно продолжающего существование, это – его неразрывная связь с тонким энергетическим телом.

Его Святейшество Далай-лама на протяжении более 30 лет стремится наладить тесное сотрудничество между западной и буддийской наукой. Так уж получилось, очевидно, неслучайно, что наиболее глубокий и эвристически ценный диалог между буддизмом и современной наукой начался со встречи Его Святейшества с российскими учеными. Во время одной из первых встреч с российскими учеными в Дхарамсале Далай-лама сказал: «Россия и российская наука могут стать мостом, который свяжет западную науку и буддийскую философию» [Медведев и др. 2022: 4]. Он попросил российских специалистов в области нейронаук исследовать точными научными методами феномен посмертной медитации, известный как *тутдам* (thugs-dam). Ученые должны были изучить, чем вызван феномен тутдам, что происходит с телом, как медитирующий монах может оказаться в этом состоянии [Медведев и др. 2021]. Далай-лама обещал предоставить возможность провести исследования с физиологической и биологической точек зрения. «В качестве промежуточного этапа он порекомендовал исследовать практиков, владеющих определенными типами медитаций, которые позволяют при жизни регулярно воспроизводить в медитации постепенные этапы умирания и смерти, чтобы получить возможность затем «распознать» их во время непосредственного умирания и успешно осуществить так называемую “посмертную медитацию”» [Медведев и др. 2022: 4].

Для проведения исследований в октябре 2019 г. внутри буддийского монастырского сообщества на юге Индии впервые был создан научный центр из двух лабораторий, вооруженный западной естественнонаучной методологией и технологиями [Медведев и др. 2021]. Причем, хотя руководят работами российские ученые, непосредственно проводят исследования на местах молодые буддийские монахи¹⁷⁴. Во время весенней экспедиции 2022 г. центр пополнился третьей лабораторией, расположенной уже на севере Индии, в тантрическом монастыре Гьюто [Медведев и др. 2022]. С тех пор группа российских нейрофизиологов, представляющих несколько научных школ, вместе со специалистами по общей физиологии человека и при сотрудничестве с тибетскими монахами

проводит комплексную междисциплинарную фундаментальную работу, значение которой трудно переоценить как для развития современной науки, так и для общества в целом. Ученые, проводившие эти наблюдения, рассказали во время V Международной конференции «Тибетология на стыке науки и религии» (11–12 ноября 2024 г., ИВ РАН, Москва), что опыты проводились в монастырях разных школ тибетского буддизма на юге Индии, в Дхарамсале, Непале, Ладаке. Испытуемые были тщательно отобраны с помощью двух высококвалифицированных тибетских *геше* – Геше Нгаванга Норбу (Буддийский институт Международного гелугпинского фонда, Индия) и Геше Лодоя Сангпо (Общество образовательных и культурных программ монастыря Ганден Джангце). Экспериментальные данные этих исследований, проведенных на нескольких сотнях испытуемых, большей частью уже обработаны, и полученные предварительные результаты опубликованы в российских и зарубежных научных журналах. Эта исследовательская работа российского коллектива является уникальной не только по объекту, предмету и полученным экспериментальным результатам, но и по глубине методологического подхода: нейробиологические и другие физиологические исследования проводятся в контексте разработки научной теории сознания в сотрудничестве с буддийской наукой о сознании. Участники этого проекта ожидают, что кроме очевидного теоретического значения для физиологической науки результатом данного проекта станет возможность физиологически управляемого самоконтроля над эмоциональным состоянием, а также – в какой-то степени – над состоянием организма [Кондратьева 2020]. По мнению академика С. В. Медведева и других участников проекта, «другим главным приобретением западной науки в результате взаимодействия с наукой буддийской могут стать качественно иные исследовательские технологии интроспекции, которые так необходимы в современной науке о мозге» [2022: 405]. Начиная с апреля 2020 г. проект стал международным: российские исследователи феномена тугдам объединили усилия с группой исследователей под руководством Р. Дэвидсона из Университета штата Висконсин, а также со специалистами из Института тибетской медицины и астрологии (Менциканг) и государственного госпиталя Делек.

Диалог науки и буддизма сегодня уже дает впечатляющие результаты, и в этом имеется большая заслуга российских ученых. Благодаря их исследованиям впервые удалось научными методами верифицировать существование состояний, о которых было известно только из буддийской литературы. Так, в частности, во время международной конференции в ИВРАН 11 ноября академик С. В. Медведев заявил: «Существование феномена *тугдам* можно считать объективно установленным».

Результаты этих исследований представляют собой «огромный научный прорыв, поскольку понимание физиологических основ и механизмов явления, о котором в современной науке нет никаких предположений, крайне важно» [Медведев 2022: 405]. Они имеют и практические выходы для медицины.

Итак, более широкий, чем в современной науке, предметный охват действительности, более глубокая и универсальная философия, а также развитая логика теоретической дискуссии и опыт диалогического мышления делают возможным эффективное сотрудничество современных ученых с буддийскими философами и йогинами.

Успешный диалог буддизма с наукой является в особенности многообещающим с точки зрения формирования нашего общего будущего – по той причине, что в последние два столетия именно наука является тем главным фактором, который придает направленность историческому процессу и формирует тип единения человечества.

5.5. Перестройка востоковедного знания и роль буддизма как метатеории единства России, Востока и Запада

Кризис парадигмы востоковедения начался в форме дискуссий внутри востоковедения, инициированных в 70-х гг. прошлого столетия американским литературоведом палестинского происхождения Эдвардом Саидом, привел к пересмотру ряда стереотипов и мифов европейского сознания о Востоке. Ныне наблюдается устойчивая тенденция смены парадигмы научного востоковедения, выражающаяся в том, что востоковеды, в т. ч. российские, признают факт исчезновения предмета классического востоковедения и утрату европоцентристской адресности востоковедных исследований. Они понимают необходимость переопределения предмета научного востоковедения, в особенности актуальную в нынешних условиях, стимулирующих появление альтернативных образов Востока, создаваемых как западными востоковедами, так и представителями самого Востока, а также порождаемых новым мифотворчеством и новыми иллюзиями относительно Запада и Востока. Наблюдается тенденция становления нового востоковедения как некоей комплексной науки, в парадигме которой «государственно-центристский подход дополнялся бы региональными и локальными исследованиями, и в то же время выходил бы на универсальный вселенский уровень...»¹⁷⁵

Западная ориенталистика, как и российское востоковедение, в своих истоках была детерминирована колониальными интересами крупнейших империй, и само понятие «Восток» возникло в качестве культурного конструкта: это был образ «Другого» по отношению к европоцентристскому «Мы» Запада, и познание этого «Другого» было лишь отча-

сти, но никак не всецело, мотивировано поиском истины. С одной стороны, традиционные европоцентристские клише ограничивали востоковедов в их попытках адекватного понимания сущности и специфики восточных цивилизаций, вели к недооценке богатства мировоззренческого, мыслительного и культурного наследия Востока, вплоть до отрицания факта существования на Востоке науки и философии. С другой – критическое восприятие мировоззренческих и ценностных устоев западной цивилизации побуждало и все еще побуждает людей Запада искать на Востоке некую противоположность по отношению к Западу. Более того, с Востоком были связаны западные поиски духовного убежища и противоядия от разрушительных для человека сил капиталистической цивилизации, болезней и слабостей европейского духа, все более обнажавшихся на протяжении XIX–XX вв. Еще и поэтому классические знания о Востоке ныне критически воспринимаются как представителями Востока, так и представителями Запада: те и другие обвиняют востоковедов в том, что они способствовали мифотворчеству и порождению иллюзорных образов Востока.

С той самокритической точки зрения, которой стали придерживаться западные исследователи Востока после атаки Эдварда Саида на западное востоковедение, даже такой авторитетный американский ученый как Роберт Турман, являющийся одним из ведущих в мире специалистов по Тибету и тибетскому буддизму, был «уличен» в мифотворчестве. Европейские ученые, которые взялись за «интенсивную переработку западного восприятия Тибета» [Kollmar-Paulenz 2006: 23], как, например, швейцарская исследовательница, тибетолог и монголовед К. Колльмар-Пауленц, автор книг «‘Der Schmuck der Befreiung’: Die Geschichte der Zībyed – und gCod-Schule des tibetischen Buddhismus» и «Kleine Geschichte Tibets», считают, что Р. Турман демонстрировал мифотворческий подход к восприятию Тибета, когда с восторгом писал в 1996 г. о «жизненном единстве мудрости и сострадания», «бескорыстной самоотверженности», которые образуют «сущность тибетского чувства жизни» [Thurman 1996: 19]. В отличие от подобного, как считает К. Колльмар-Пауленц, устаревшего и ставшего ненаучным, подхода, ныне на Западе приветствуются «реалистические» исследования, которые ориентированы на изучение «фактической социальной реальности». Отсюда – интерес к региональным и локальным азиатско-африканским исследованиям («cultural studies»).

Спору нет, эмпирическая база востоковедения принципиально важна для воссоздания образов восточных цивилизаций и культур. Но дело в том, что с позиций методологического эмпиризма трудно понять цивилизационную сущность и специфику восточных обществ и культур. Воссоздаваемые исследователями новые образы Востока неизбежно

будут новыми культурными конструктами, соответствующими новой парадигме востоковедения. Принципиальное отличие нового востоковедения от старого ориентализма должно быть связано, как мы надеемся, с признанием основополагающего значения принципов межкультурного диалога и сотрудничества на уровне метатеории, служащей ключом к пониманию восточных цивилизаций. В формирующейся новой парадигме, думается, будет также признан базовый статус различных форм самоинтерпретации восточных цивилизаций как источников востоковедного знания. Иначе говоря, внутренний подход субъектов восточных цивилизаций к систематизации, пониманию и описанию своей цивилизации, мировоззрения, философии и характерных культурных форм, т. е. все то, что можно считать собственными культурными конструктами Востока, принципиально значим для достоверного образа Востока, воссоздаваемого на уровне универсально значимого знания. Иначе, каким образом может быть сформирована новая исследовательская парадигма, исключающая европоцентристскую дихотомию «мы – они» в основаниях востоковедения и способная поднять знание о Востоке на «универсальный вселенский уровень»?

А между тем, судя по всему, современное западное востоковедение еще не готово к методологической перестройке «азиатско-африканских исследований» и формированию метатеории Востока и Запада на принципах межкультурного сотрудничества и взаимопонимания. Оно не готово к признанию методологического равноправия и взаимодополнительности «внешнего» (западного), и «внутреннего» (восточного) взглядов на восточные реалии и вообще на человеческую реальность. Так, например, с точки зрения «реалистического» подхода, отстаиваемого К. Колльмар-Пауленц и другими, наиболее авторитетная презентация тибетского способа самопонимания, которая дается современному миру через книги, публичные учения Дхармы, лекции и саму личность Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо, воспринимается именно как мифотворчество, искажающее реальный образ Тибета, его истории и культуры. Впрочем, и традиционная тибетская историография, с этой точки зрения, искажает реальную историю и «универсализирует свой частный способ видения», поскольку, по мнению К. Колльмар-Пауленц, в трудах тибетских авторов «история описывается как универсальная история, в которой тибетский, религиозно фундированный мировой порядок представляется как упорядочивающая структура целостности мира» [2006: 26]. Такой подход тибетских историков, как она считает, имеет те же права, что и «другие исторические описания, которые универсализируют свой частный способ видения» [Ibid.]. То есть все подобные точки зрения, как можно ее понять, неправомерны в своих «претензиях на истину». Та же самая логика приводит исследова-

тельность к утверждению о том, что вся политика тибетского правительства в изгнании основана на мифическом образе традиционного Тибета, ныне поддерживаемом и транслируемом широко в мире Его Святейшеством Далай-ламой. По ее мнению, этот миф далек от адекватного образа Тибета и знания фактических реалий, и, кроме того, цепляние за этот миф препятствует тибетским эмигрантам в выборе гражданства и тем самым «мешает заново определять и формировать свою собственную историю в качестве действующих исполнителей» [Kollmar-Paulenz 2006 24].

Разумеется, нельзя отрицать, что научное востоковедение должно критически относиться к любым источникам, в т. ч. к трудам тибетских авторов, в которых они излагают традиционную тибетскую историографию. Но хочется в связи с этим подчеркнуть: критический востоковедный анализ должен все же считаться с традиционными образами как наиболее существенным элементом, формирующим востоковедное знание, ибо эти традиционные интерпретации, относящиеся к основаниям собственной истории, цивилизационной специфики и устоев культуры, вовсе не являются результатом фальсификации реальной истории [Конзе 2003]. Они отражают именно традиционное видение своих реалий субъектами исторического процесса и служат некими идеальными культурными конструктами, поддерживающими традиционные устои данной цивилизации. Именно поэтому, надо полагать, очень важно учитывать в научном востоковедении «внутреннюю» точку зрения самих восточных цивилизаций в той их системности, представление о которой дают их идеологи, философы, общественные деятели. Если идеальный конструкт «Тибет» продолжает нести на себе некую важную функциональную нагрузку не только в глазах самих тибетцев, но и многих представителей иноэтничных культур, то необходимо понять его основания и смысл, который содержался в нем в прошлом и продолжает сохраняться поныне. Поэтому не случайно то, что даже те современные тибетские ученые, которые критикуют тибетское правительство в изгнании за пропаганду мифического образа Тибета и изображение его как гармоничного общества, основанного на принципах мудрости и сострадания [Norbu 1997: 316], сами находятся в политических решениях под влиянием данного идеального конструкта. А западные ученые, претендующие на формирование новой парадигмы тибетологических исследований, ошибочно считают эту приверженность тибетцев к своему традиционному мировосприятию «диктатом мифа». Несмотря на все разногласия, различные точки зрения, существующие в среде тибетской эмиграции, выражают характерный для них, тибетцев, способ понимания своей культурной идентичности и исторической судьбы. Есть некие идеально-типические черты, которые, может быть, более адекватно, нежели эмпирический «срез» фактической истории и фактической со-

циальной реальности Тибета, характеризуют тибетское чувство жизни и мировоззрение, лежащее в основе тибетской цивилизации. Таким образом, в процессе «демифологизации» востоковедения, который начался с исчезновением предмета ориентализма в ситуации «деколонизации» знания о Востоке и формирования новейшей парадигмы «азиатско-африканских исследований», западные специалисты по Востоку, в частности, тибетологи, неправомерно отказываются от соединения своего, «внешнего», подхода, с подходом автохтонным, «внутренним», к видению сущностной основы цивилизаций и культур Востока. А между тем в той метатеоретической перспективе востоковедного видения своего предмета, которая ориентирована на межкультурный диалог и взаимопонимание носителей разных мировоззрений, как раз содержатся эвристические возможности поднятия мышления на новый, по-настоящему универсальный уровень.

Принятие самоинтерпретирующих теорий и представлений восточных (неевропейских) цивилизаций в качестве одного из базовых элементов метатеории Востока (Другого для Запада) позволит востоковедам разобраться в гносеологических корнях многих новейших общественных конфликтов. Например, возьмем проблему Тибета, как она рассматривается со стороны Китая. Китай направляет лучшие интеллектуальные ресурсы на обоснование исторического единства Тибета и Китая с древнейших времен – не только государственно-политического их единства, но также культурного, цивилизационного, духовного и даже антропологического. С тибетской и «протибетской» позиции эта тенденция китайских ученых однозначно является если не полной фальсификацией, то, по крайней мере, сильным искажением реального положения вещей. Но дело не в том, что китайские историки сознательно фальсифицируют историю Тибета и его взаимоотношения с Китаем, хотя и это имеет, очевидно, место. А в том дело, что они исходят из своей традиционной философской и общественно-политической доктрины «срединного государства» и характерных для нее стереотипов восприятия общественной реальности, которые обуславливают их способ видения. Причем не только исторических, но и современных фактов.

Современные межэтнические конфликты – это, чаще всего, конфликты разных традиций мировосприятия и цивилизаций разных типов, разных систем ценностей. Понимание гносеологических и психологических корней этих различий совершенно необходимо для того чтобы найти удовлетворительные способы разрешения затянувшихся конфликтов различного уровня.

Поэтому новое востоковедение с необходимостью должно стать комплексной междисциплинарной наукой, способной служить метатеорией взаимопонимания и сотрудничества Запада и Востока, а также представителей разных цивилизаций и культурных миров. Оно призвано слу-

жить уже не утверждению системного превосходства Запада над западным миром, а формированию уровня человеческого бытия, на котором люди идентичны с точки зрения базовых человеческих ценностей. Ведь именно базовый уровень духовности определяет смысл человеческого бытия, превосходящий условные и ограниченные этнические стереотипы, религиозные догматы, политические принципы, ограничивающие кругозор традиционные формы, индивидуальные различия и т. д.

Буддизм способен сыграть принципиальную роль в этом процессе развития нового востоковедения как метатеории универсального диалога цивилизаций. Поэтому как никогда прежде ныне актуально адекватное понимание сущности и потенциала буддизма. Для беспристрастного и свободного от предрассудков восприятия буддизма, в частности буддизма махаяны, ныне широко распространенного в мире в виде его тибетской традиции, а также его внутренних ресурсов, которые могут принести великую пользу всему современному человечеству, нужно преодолеть ряд стереотипов. Прежде всего, нужно изжить широко распространенный стереотип, в силу которого буддизм воспринимается исключительно или преимущественно как религия – как одна из мировых религий. При таком восприятии социальная форма и социальные функции буддизма ограничиваются рамками института буддийской «церкви». Причем буддизм Тибета, Монголии, Бурятии, Калмыкии, Тувы все еще воспринимается многими буддологами в устаревшем образе «ламаистской церкви». Поэтому в современном мире, где процесс секуляризации давно стал необратимым, и престиж религиозных институтов довольно невысок в глазах подавляющего большинства людей, теистические стереотипы, сформировавшиеся в отношении буддизма, мешают тому, чтобы люди небуддийского культурного круга увидели в нем универсальную «парадигму разумности» и оценили уникальные методики очищения и тренировки сознания.

Вообще говоря, падение в современную эпоху ценностной валентности религии, особенно в ее институциональных формах, вызвало в качестве ответной реакции рост влияния различных направлений религиозного фундаментализма и стремление «возврата к первоначальной чистоте» религиозной традиции во всех мировых религиях. В определенной степени религиозный фундаментализм проявляется и в среде современных буддистов – в виде широко распространившегося не только среди тибетцев и монголов, но и на Западе, особенно в Англии, направления тибетского буддизма, которое именуется его сторонниками школой «Новая Кадам». Это направление объединяет фанатичных сторонников «чистоты» традиции *гелуг*, нетерпимых к любым формам религиозного диалога – как между школами тибетского буддизма, так и между различными конфессиями. Оно тесно связано с печально известным и весьма опасным культом Дордже Шугдена, мирского защитника, и в действительности не является одной из школ буддизма или его направ-

лением. Это – рожденная непониманием философской теории и мировоззренческой сути буддизма попытка его извращения и низведения до уровня примитивной демонологии. И она опасна, как опасны вообще любые формы религиозного догматизма и фанатизма. Именно поэтому Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо и Центральная тибетская администрация в Дхарамсале принимают меры, противодействующие распространению культа Шугдена, и объясняют суть той фальсификации буддизма, которая предпринимается сторонниками движения «Традиция Новая Кадам». Дух Долгьел, которому когда-то был присвоен статус мирского защитника Дхармы Дордже Шугдена, никогда не являлся объектом буддийского Прибежища, ибо по своему духовному уровню не способен быть высшей защитой и спасителем. Но он возведен приверженцами фанатичного крыла школы гелуг в ранг йидама, просветленного существа и главного медитативного божества (см.: [Dreyfus 1998]). И теперь под лозунгами «свободы совести» и защиты «прав человека» некоторые тибетские фанатики и их западные последователи представляют Далай-ламу гонителем религиозных и демократических свобод. Человеку, не искушенному в буддизме, не понимающему основополагающего значения философии и методов тренировки сознания в системе буддизма, а также вторичности различных культов в этой системе, трудно разобраться в этой проблеме буддистов. Но ситуация, создававшаяся вокруг культа Шугдена и движения «New Kadam Tradition», как нельзя лучше иллюстрирует наш тезис о том, что адекватному восприятию сущности буддизма мешает отношение к нему как к религии. И это препятствует правильному пониманию со стороны многих людей, особенно не являющихся буддистами, действий Далай-ламы по пресечению распространения этого опасного культа.

Эта ситуация в более общей форме выражает актуальность утверждения **приоритета смысла по отношению к факту**. Сегодня вообще понимание смысла актуально как никогда: важно именно понимание смыслов, а не описание фактов. Ведь так называемые «факты» – это, на самом деле, лишь воспринимаемая нами видимость. Это – феноменальный «срез» реальности, который нельзя отождествлять с тем, что на самом деле существует или происходит, ибо наш способ онтологического анализа вещей принципиально ограничен неосознаваемыми аксиоматическими предпосылками и мировоззренческими стереотипами, имеющими происхождение из западной цивилизации с характерными для нее дуалистическими схемами мышления. Сущность же аутентичного буддизма заключается в том, чтобы освободить ум от власти ограничивающих мышление ментальных препятствий, корень которых называется *неведением*, и производных от неведения привязанностей, предрассудков, дихотомических делений, устойчивых иллюзий и ложных концептов, «открыть» ум и все более «расширять» и «утончать» сознание. Кратко можно определить буддизм как науку и методологию очищения

сознания и культивирования его подлинной, изначально чистой природы, заключающейся в единстве трансцендентальной мудрости и великого сострадания. Если сказать проще, то, когда ум благодаря планомерному культивированию «пламени» разумности в своем духовном «созревании» достигает уровня прямого постижения *пустоты* всех феноменов от самосущего бытия, т. е. абсолютной природы реальности, то это и есть инсайт, прорыв в запредельное знание (*праджняпарамита*), по ту сторону всех видов обычного, ограниченного человеческого знания. И в этом состоянии *самадхи*, созерцания пустоты как абсолютной истины, мышление человека адекватно его чистой природе, которая является благой и которой не присущи проявляемые нами в обычном состоянии пороки и негативные эмоции.

В этом состоит революционное значение буддийской философии, и в этом она принципиально отличается от мировоззрения, легшего в основу западной и современной мировой цивилизации, согласно которому природа человека греховна. Буддизм утверждает, что зло не присуще с самого начала природе человека, а существует и проявляется в силу причин и условий. И именно в силу универсальности естественного закона причинности зло может быть устранено: человек может высвободиться из-под власти разрушительных негативных эмоций и привычных поведенческих схем, и он, перестав быть источником вреда и страданий, собственных и чужих, превратится в источник счастья для других. Это возможно. И ярчайший пример тому – личность Его Святейшества Далай-ламы XIV. Он искренен, когда признается, что в молодости был очень вспыльчив. Вероятно, это – наследственные черты: его отец отличался настолько вспыльчивым характером и грубым поведением, что пришедший на смену регенту Ретингу регент Тактра, прославивший блюстителем чистой нравственности, даже вынес отцу Далай-ламы и его слугам официальное порицание в публичном декрете. Это известный исторический факт. Благодаря «культуре разума», практике любви и сострадания, в наступившее для него и его народа трудное время, когда, лишившись родины, Его Святейшество Далай-лама стал жить в эмиграции в Индии, он искренне чувствует подлинное родство всех людей. Именно по этой причине во время своих поездок по всему миру Далай-лама не преследует цель распространения буддизма, а стремится к установлению контакта на уровне сердца и человеческого взаимопонимания с людьми разного цвета кожи, этнической и национальной принадлежности, иного с ним вероисповедания, культуры, политических убеждений. И поэтому его подход к жизни вызывает неподдельный интерес у многих людей, в т. ч. у тех, кто придерживается небуддийских духовных ориентаций. Поэтому наряду с буддистами в любой аудитории можно наблюдать разнообразный контингент слушателей. И все эти люди извлекают для себя неоценимую помощь из его советов. В том случае, если люди иного культурного круга проявляют устойчивый ин-

терес к буддийским практикам, то у них есть возможность под мудрым наставничеством Далай-ламы безопасно погрузиться в неисчерпаемый источник глубинных, по-настоящему интересных и, самое главное, полезных для себя знаний и методов тренировки сознания.

Есть два уровня духовности: один из них связан с религиозными верованиями другой – уровень базовой человеческой духовности. Осознание того, что такие качества как доброта, сострадание, милосердие являются базовыми для человеческой духовности, что они суть основные свойства нормальных людей вообще, открытие духовного измерения в человеке и обучение людей именно базовой духовности Далай-лама считает задачей гораздо более важной, чем собственно религиозные проповеди [Его Святейшество Далай-лама 2004: 324]. Помогая людям в открытии духовного измерения и в узнавании своей подлинной, глубинной природы, Далай-лама опирается на опыт собственной трансформации мировоззрения и обретения истинной духовности – альтруистического состояния ума, которое он способен постоянно поддерживать, чем бы ни занимался. И это никоим образом не является попыткой тиражирования «мифа Тибет» или установления власти буддизма, как считают авторы некоторых европейских публикаций, которые изображают «тибетско-буддийскую духовность под лидерством Далай-ламы как темную силу, которая стремится к установлению мирового господства» [Kollmar-Paulenz 2006: 23].

Помощь человечеству на уровне базовой духовности Далай-лама считает ныне более важным делом, чем распространение религиозных верований. Ведь из восьми миллиардов людей на планете только один или два миллиарда – люди глубоко верующие, поэтому Далай-лама считает общей и своей личной задачей «найти способ улучшить жизнь этих людей, помочь им стать лучше и сознательнее» [Его Святейшество Далай-лама 2004: 324]. Каким образом подходит Далай-лама к решению этой задачи? Во главу угла им положено возвращенное в ходе длительного изучения буддийской философии убеждение в том, что для того чтобы вести себя правильно, не создавая причин собственных и чужих страданий, люди должны получить соответствующее образование и обучиться методам тренировки сознания. Речь идет не об образовании в обычном смысле этого слова, а о том духовном образовании, которое дает человеку критерии различения того, чего и почему следует избегать, и того, что и почему следует культивировать, а также способов методического избегания в своих действиях неправильных вещей и отбрасывания негативных привычек. Это образование, которое подробно объясняет, что «сострадание, доброта и другие положительные качества являются основными свойствами нормальных людей вообще, а не только верующих» [Там же]. Это образование, которое строится на универсальной философии добросердечия как человеческой «нормы», и это, «в отличие от большинства религиозных и философских теорий, очень практичная

теория, которая лежит в основе всех религиозных учений, но не менее важна и для людей вне каких-либо религиозных традиций» [Его Святейшество Далай-лама 2004: 325]. В действительности очень важны не внешние признаки духовной традиции, принадлежность к той или иной конфессии, школе и т. д., а наличие мировоззрения и внутренней дисциплины, которые были бы основаны на базовых духовных ценностях.

Поэтому, если говорить о причинах огромного авторитета, которым пользуется Его Святейшество Далай-лама в глазах не только последователей буддизма, но и людей иных вероисповеданий или вообще не имеющих религиозной веры, то, прежде всего, следует сказать: своей жизнью он являет пример воплощения этой универсальной теории о базовой духовности. Для него самого альтруизм – это естественное состояние сознания. И он щедро делится своими знаниями буддийской Дхармы и опытом медитации в той универсальной форме, в какой буддизм может быть полезен каждому человеку в его повседневной жизни. Вот на это качество буддизма, его особую практичность, следует обратить особое внимание. Буддизм обладает потенциалом радикальной помощи человечеству в целом и каждому отдельному человеку в его повседневной жизни, пронизанной всевозможными страданиями и страхами, и эта мощная сила буддизма может быть широко использована независимо от его религиозных функций.

В понимании сути и роли образования буддизм гораздо дальновиднее и глубже, чем западный подход к нему. Психотерапевт, доктор Говард К. Катлера, который на основе многократных бесед с Его Святейшеством Далай-ламой, в ходе которых он задавал точно продуманные вопросы с целью извлечения из ответов Далай-ламы максимальной пользы для небуддийской аудитории, написал на основе этих бесед книгу. В ней излагаются советы Далай-ламы, которые могут стать руководством для жизни каждого человека [Там же], и дается собственный комментарий доктора Катлера к этим советам. По его словам, в западном обществе, «хотя признается важность образования как залога хорошей работы и материального благополучия, его редко рассматривают в качестве одного из факторов достижения счастья» [Там же: 245]. Буддизм в большей степени, нежели на вере, основан на системе знаний о том, как укрепить ментальную силу путем методического устранения из нашего понимания самих себя и внешнего мира ошибочных представлений. Ведь именно цепляние за них служит источником наших жизненных проблем и фактором усугубления страданий. Этим своим пониманием веры, как особого духовного состояния, фундированного глубоким познанием природы реальности, а также предметностью веры буддизм радикально отличается от других религий, где вера сама по себе, вера в Бога-Творца, независимая от знания, имеет основополагающее значение для духовной жизни. Поэтому в сравнении с другими религиями буддизм по сути атеистичен и в гораздо большей степени рациона-

листичен, хотя это – относительный атеизм и особенный рационализм. В определенном смысле буддизм является скорее альтернативной наукой о реальности и сознании, нежели религией. Западные психотерапевты усматривают в нем сходство с психотерапией. Беседы Говарда К. Катлера с Далай-ламой как раз помогают понять, где имеются точки соприкосновения буддизма с западной психотерапией, а где – буддизм гораздо глубже и радикальнее, чем психотерапия Запада, подходит к решению проблемы страдания вообще и к излечению конкретных форм страданий, испытываемых людьми в их повседневной жизни.

Буддийский тип мировоззрения отличается от западного мировоззрения отношением к страданию, обусловленным степенью понимания его природы и значения: буддийская философия страдания – принципиально более масштабная и глубокая, чем любые западные и восточные (небуддийские) концепции страдания. Но главное отличие буддизма от них заключается в том, что буддийские размышления о страдании, его природе, видах, формах, уровнях и источнике приводят к осознанию того, что есть альтернатива страданию: существует возможность ослабления страданий и радикального освобождения от них и перехода к качественно другому способу бытия. Это то, что называется нирваной, но часто трактуется на Западе совершенно превратно – как «угасание» бытия и его уничтожение. Открытия современных исследований в области физиологии боли, проводимые в развитие экспериментов Павлова, подтверждают то, что давно знают буддисты: **боль превращается в страдание в нашем сознании**. Оказывается, наше восприятие боли, включая неприятные эмоции, скорее, приобретаются в процессе воспитания, чем заложены инстинктивно. Кроме того, есть исследования, подтверждающие, что различные этнические группы значительно различаются в способности воспринимать и переносить боль. «Таким образом, утверждение, что наше отношение к боли оказывает влияние на степень связанных с ней страданий, является не только философской концепцией, но и научным фактом», – говорит Говард К. Катлер [Его Святейшество Далай-лама 2004: 230]. Отношение западного человека к боли увеличивает степень интенсивности переживаемых из-за боли страданий, тогда как буддийские практики способны не испытывать ментальных страданий, оставаясь в безмятежном состоянии сознания, даже заболевая тяжелой болезнью или когда с ними происходят несчастные случаи. В одних и тех же ситуациях западный человек страдает гораздо сильнее, чем буддийский практик, потому что у него повышенное, в сравнении с буддийским практиком, внимание к собственной персоне и всему, что с ней происходит. То есть его мировосприятие ограничено его эго. К тому же в трудные моменты как бы естественным образом у западных людей психологическое поле зрения еще более сужается, так что все происходящие события интерпретируются только в свете их влияния на собственную персону и собственную жизнь. Буддийский подход к страда-

нию исходит из признания его естественности для того способа циклического бытия, который именуется сансарой, а также связан с пониманием **смысла и пользы страдания**. Если западный человек чувствует себя в своем страдании несчастным и отгороженным от всех, заключенным в свою собственную кожу, в свой собственный мозг, то буддист, наоборот, благодаря страданию ощущает свою связь со всеми людьми и чувствующими существами. Для буддийского мировоззрения характерно ощущение единства со всеми живыми существами». Махаянский практик, бодхисаттва, не локализует свое *Я* в пространстве своего тела, а распространяет свою личность на тела всех живых существ: ему больно, когда причиняют боль другим. И это – тоже не просто философия, а факт мировосприятия. Принципиальная возможность такого способа идентификации собственной личности, свободной от эгоцентризма, подтверждается научными данными. Говард К. Катлер в своей книге приводит поразительные данные современных западных исследований: «Доказано, что новорожденные не выделяют себя из окружающего мира. Они не идентифицируют собственную личность в прямом смысле этого слова. Их личность включает в себя мать, других людей и предметы из их окружения. Они не знают, где заканчивается «я» и начинаются другие. У них нет того, что называется ощущением постоянства объектов...» [Его Святейшество Далай-лама 2004: 122]. Это говорит о том, что эгоцентрический способ самоидентификации личности, когда собственное *Я*, связываемое исключительно со своим телом и умом, мыслится и воспринимается как нечто отдельное от *других*, является не чем-то естественным, а дурной привычкой, приобретаемой в ходе социализации по западному способу воспитания, превратившемуся в некий универсальный стандарт социализации человеческой личности. Но привычные схемы восприятия и поведения могут быть перестроены. Даже с точки зрения современной науки существует основа принципиальной возможности психической трансформации посредством тренировки сознания: это пластичность мозга и наличие у него способности к созданию новых комбинаций нервных клеток и нейропередатчиков. Буддийские методы медитации – это и есть, по своему механизму, способы перестройки привычных схем мышления и поведения человека, «сдвига» фокуса сознания с ограниченного индивидуального *Я* на взаимозависимое единство всех чувствующих существ. Настоящий буддийский практик махаяны воспринимает их как своих собственных матерей. Это возможно психологически и обосновано онтологически буддийской теорией реинкарнации, которая, в свою очередь, имеет прочное философское обоснование с позиций принципа причинности, который в буддийской науке понимается гораздо более масштабно и глубоко, нежели в современной науке.

Буддийская стратегия достижения просветленного состояния сознания, которое является залогом нового, миролюбивого, сострадательного

и мудрого отношения к миру, опирается на три базовых вида тренинга сознания. Это упражнения в нравственности, т. е. внутренней дисциплине, в развитии способности к сосредоточенному созерцанию и особым, запредельной мудрости (*праджняпарамита*). Практика нравственности в буддийском смысле – это не просто следование определенным нормативно-ценностным стандартам, одобряемым обществом, а избегание неконтролируемых состояний ума и обучение внутренней дисциплине. Вместе с пониманием глубинной философии страдания обретение внутренней дисциплины, способности сознания к абсолютному сосредоточению и достижение с ее помощью *запредельной мудрости* – это пути прекращения страдания. Буддизм – это мировоззрение, согласно которому страдание можно вообще устранить из реальности, т. е. реализовать Истину Пресечения страдания и его источника – третью истину арьев – нирвану. Вместе с четвертой истиной арьев, Истиной Пути, Истина Пресечения – это и есть настоящее Прибежище с точки зрения буддизма. Иначе говоря, это настоящая защита от всякого зла и способ достижения всякого блага. В махаянском буддизме говорится, что из великого сострадания рождаются Будды – существа, способные оказывать любую помощь всем живым существам. Существа, познавшие глубинную природу всего происходящего и движимые спонтанным чувством великого сострадания, – бодхисаттвы, – помогают живым существам обрести Прибежище в Трех Драгоценностях (Будда, Дхарма, Сангха) и идти к Просветлению. Великое сострадание означает переоценку всех ценностей. Вместо сознания, фокусированного на собственной личности, возникает альтруистическая установка. Подобное отношение к миру – это не «миф Тибет», а реальные устои буддийской цивилизации. Его базовые черты, обуславливающие способность буддийских практиков жить без разрушительных чувств, столь характерных для людей эгоцентричной культуры, могут показаться специфическими этнокультурными элементами мировоззрения народов Индии, Тибета, монгольского мира. Но успешное взаимодействие буддизма с современной наукой убеждает нас в том, что, на самом деле, буддизм помогает нам обрести универсальные устои разумной человеческой цивилизации. Пришло время переоценки ценностей и пересмотра привычных мировоззренческих и поведенческих схем для всего человечества. Адекватное восприятие богатейших духовных ресурсов, которыми располагает буддизм, является одним из шансов для спасения нынешней человеческой расы в ее человеческой идентичности и среды ее обитания, планеты Земля.

Наука о буддизме, как и востоковедное знание в целом, может стать одним из важнейших фактором формирования нового мировоззрения, спасительного для человечества и планеты Земля.

Примечания

¹ Первая часть книги является новой, исправленной и дополненной, редакцией монографии «Человек у Байкала и мир Центральной Азии: философия истории» (Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995).

² Это «Введение» относится к монографии «Человек у Байкала и мир Центральной Азии» (1995), но дано в новой редакции.

³ Древнетюркские рунические памятники письменности подразделяются на несколько категорий: 1) одиночные надписи, иссеченные на камнях в Минусинской котловине Алтая, а также на отдельных камнях и предметах, обнаруженных на территории Западной и Восточной Европы, и на территории современного Казахстана; 2) Орхонские тексты; 3) Енисейские памятники; 4) Таласские памятники письменности, обнаруженные на территории современного Казахстана и Кыргызстана; 5) Восточно-Туркестанские памятники. Одиночные надписи на камне из Минусинского района Алтая датируются серединой I тыс. до н. э. Остальные относятся к VII–X вв. н. э. [Каиржанов 2013: 28]. О значении древнетюркских рунических текстов как источников по истории Центральной Азии см.: [Кляшторный 1964, 1973].

⁴ Древнеуйгурские письменные памятники сохранились в основном на территории Восточного Туркестана и современной Монголии. Наиболее древние из них относятся к VIII в. К XI в. в древнеуйгурском языке сменилось четыре вида письменности: руническая, манихейская, уйгурская и арабская. Руническая письменность была распространена в VII–X вв. на территории Монголии. Руническим письмом написан также селенгинский текст Моюн-чура.

⁵ Здесь понятие «культура» используется в широком смысле – как некая специфическая система смыслов и символов, определяющих традиционный образ жизни, мировоззрение, духовность, систему ценностей, нормативно-правовую систему жизни народа.

⁶ Академик В. В. Бартольд (1869–1930) – российский и советский востоковед-медиевист (тюрколог, арабист). На Западе публиковался под своим крестильным именем Вильгельм Бартольд (Wilhelm Barthold). Большая часть его трудов была написана до Великой Октябрьской революции и сразу же получила международное признание. Он так и не стал марксистом. Выдающийся французский востоковед П. Пеллиу в некрологе Бартольда писал: «Как благодаря обширности его познаний, так и благодаря пронизательности и тонкости критического ума труды Бартольда исключительны по своей фундаментальности и разнообразию. Никто не может сейчас занять место, оставленное этим великим ученым. И, быть может, стоит напомнить, что по честности, беспристрастию и мужеству человек в нем был на той же высоте, что и ученый» (цит. по: [От редакционной коллегии 1963: 7]).

⁷ В китайских источниках название этих народов – *сюнну*, поэтому в русскоязычной литературе распространено написание «хунну».

⁸ В тибетском написании имя Гуна Гомбоджаба – *Mi-dbang-mgon-po-skyabs*.

⁹ Это седьмой император империи Западная Хань в Китае, правивший со 141 г. до н. э. до 87 г. до н. э. Период его правления считается одним из самых блистательных в истории Китая.

¹⁰ Мервский оазис расположен в дельте реки Мургаб в Каракумах в Туркменистане. На территории оазиса находится Мерв – древнейший город Центральной Азии.

¹¹ Тоба Вэй, известная также как Юань Вэй, – это империя Северная Вэй (386–535).

¹² П. С. Попов, переводчик текста «Записки о монгольских кочевьях», называет двух авторов этого текста – Чжан-му по прозвищу Ши-чжоу и Ха-цзю-тао по прозвищу Юань-чуань. Он пишет, что с самого появления в 1867 г. это сочинение «не преминуло возбудить к себе живой интерес у первостепенных китайских ученых, а равно обратить на себя внимание наших серьезных корифеев синологии, каковы покойный о. архимандрит Палладий и академик, профессор В. П. Васильев» [Мэн-гу-ю-му-цзи 1895: III].

¹³ Царство Вэй как независимое государство образовалось из родового владения клана Вэй в 403 до н. э. в результате распада царства Цзинь на три части – Вэй, Чжао и Хань.

¹⁴ Усуни – кочевой народ индоевропейского или тюркского происхождения, обитавший в древности на севере современного Синьцзяна, а в хуннскую эпоху переселившийся на территорию Семиречья.

¹⁵ Тибетская империя – Великий Тибет (bod-chen-po) – существовала в период с VII по XI вв. Ее императоры – *цэнпо* (btsan-po) контролировали огромную территорию, охватывавшую Центральную и Южную Азию, части Восточной Азии.

¹⁶ «Шан шу», или «Шу цзин» – это конфуцианский канон, входящий в Пятиканоние (*У-цзин*) и Тринадцатиканоние (*Ши-сань-цзин*). По мнению синологов, основная часть «Шан шу» была создана не ранее к. VIII – нач. VII в. до н. э. [Попова 2014: 427].

¹⁷ Чжу Си (1130–120) – главный представитель неоконфуцианства.

¹⁸ Кидани – древнемонгольские племена, населявшие территории Монголии, Внутренней Монголии и Манчжурии. Киданьское государство Ляо, существовавшее в период с 907 по 1125 г. и охватывавшее земли от Японского моря до Восточного Туркестана, являлось в то время самой могущественной державой Внутренней Азии.

¹⁹ Ван-хан Кереитский, или Тоорил, Тогорил, Тогрул (? – 1203), был дружен с Темуджином, будущим Чингис-ханом, но в дальнейшем между ними произошел разрыв и война.

²⁰ В Тибете и монгольском мире официальное признание получила именно индийская традиция буддизма, а не китайский буддизм, хотя китайские проповедники, *хэшаны*, активно действовали в Тибете до знаменитого диспута в Самье, происшедшего примерно в 790 г. между индийским пандитом Камалашилой и китайским проповедником Хэшаном.

²¹ В 1998 г. по инициативе ЮНЕСКО и в результате соглашения между Монголией, Индонезией, Казахстаном, Кыргызстаном и Турцией под эгидой ООН был учрежден Международный институт изучения кочевых цивилизаций (монг. Нүүдлийн Соёл Иргэншлийг Судлах Олон Улсын Хүрээлэн – IISNC). Его целью является: сохранение уникального исторического и культурного наследия

кочевников и активное содействие развитию соответствующих элементов модернизации для постоянного улучшения кочевой жизни. IISNC издает журнал под названием «Межкультурный диалог» и научный бюллетень под названием «Кочевые исследования».

²² Цальпа Кунга Дордже (1309–1364) и Ситу Гевей Лодой (Si-tu-dge-ba'i-blo-gros) – это одно и то же лицо, современник Будона (1290–1364).

²³ Автор «Истории школы друга».

²⁴ Тибетский историк школы карма-кагью.

²⁵ Лама Ваджрадара Мэргэн-диянчи – Лубсан Данби Джалцан (1717–1766). Он стремился внедрить монгольский язык в теорию и практику буддизма. Его собрание сочинений, *сумбум*, содержит около 130 сочинений, в т. ч. историческое сочинение «Алтан тобчи», а также переводы тибетских текстов культов *докиштов*, обрядники, представляющие собой облеченные в буддийскую форму традиционные местные культы и верования.

²⁶ Более подробно о концепции преемственности политических традиций в истории Центральной Азии и монгольской империи XIII в. см.: [Трепавлов 1993].

²⁷ Жан-Пьер Абель-Ремюза (1788–1832) – французский синолог, один из основоположников современного китаеведения, в особенности интересовавшийся историей тюрков и монголов по китайским источникам.

²⁸ Ван Говэй (1877–1927) – китайский историк, писатель, переводчик, философ, живший в эпоху падения империи Цин и в первые годы Китайской республики.

²⁹ Константа Клоусона – это константа изменчивости базовой лексики тюркских и монгольских языков, установленная Клоусоном. По ее данным, за 700 лет в монгольском языке устарел лишь 1% базовой лексики. О методе лоттохронологии и лексикостатистике см.: [Клоусон 1969].

³⁰ Тумэн – имя, широко распространенное в монгольском мире до сих пор.

³¹ У-ди (156 г. до н. э. – 87 г. до н. э.) – седьмой император империи Западная Хань. Его правление считается одним из самых блистательных периодов в истории Китая.

³² *Ли* и *цунь* – меры длины в древнекитайской системе мер. *Ли* – мера, равнявшаяся примерно 0,5 км. *Цунь* – мера, равная примерно 3,33 см.

³³ Ши Лэ (274–333) – полководец из кочевого племени *цзе*, основатель китайского государства Поздняя Чжао.

³⁴ Поздняя Чжао – одно из 16 варварских государств, на которые распался Северный Китай в IV в. н. э., существовало в 319–351 гг.

³⁵ Восточно-тюркский каганат – это государство, граничившее с Китаем и существовавшее с 603 по 630 г.

³⁶ Цифу Гожэнь (?–388) – сяньбийский вождь, основатель государства Западная Цинь.

³⁷ Хуннский принц Цзинь Миди, наследник правителя Сюту, хорошо известной ветви хуннов, попал в плен при династии Хань, завоевал любовь императора У (прав. 141–87) своим благородством и честностью и занял высокие

посты в государстве и стал знатным человеком. Вместе со своим младшим братом Лунем они основали политический клан Цзинь, который оставался влиятельным на протяжении многих поколений. Его потомки сделали себе громкое имя в более поздние исторические периоды. Хуннское название Цзинь происходит, по преданию, от золотой статуи, которую правитель Сюту использовал в ритуалах поклонения Небу.

³⁸ Яо Син (366–416) – император государства Поздняя Цинь.

³⁹ Туфа Нутань (365–415) – сяньбийский вождь, последний император государства Южная Лян (404–414).

⁴⁰ Э. В. Бретшнейдер (1833–1901) – русский синолог, ботаник и географ.

⁴¹ Вильгельм Людвиг Петер Томсен (1842–1927) – датский лингвист-тюрколог и историк.

⁴² Тюрколог А. Н. Кононов, ссылаясь на мнение В. В. Бартольда, считает, что слово *тюрк* является не этнонимом, но политическим термином, а также, цитируя высказывания А. Н. Бернштама о том, что термин *тюрк* был названием крупного племенного объединения, и С. П. Толстова, что этот термин был собирательным именем военного союза племен, провел дальнейший анализ этого термина и пришел к заключению: «слово *тюрк* по значению своего первого компонента (*тюр.* – *И. У.*) получило значение “мощь”, “сила”... на основании вышеприведенного анализа, термин *тюрк* разъясняется как собирательное имя, значение которого было понятно на большой территории и которое объединяло многие племена различного расового и этнического происхождения» [Кононов 1949: 46–47].

⁴³ Ду Ю (735–812) – китайский государственный и военный деятель, ученый-историк, занимал высокие посты при династии Тан. Образованнейший человек своего времени, он на протяжении 35 лет трудился над своим основным историческим трудом – энциклопедией «Тун дзянь» («Политический свод»).

⁴⁴ Эль – специфическая форма организации государства у средневековых тюрко-монгольских народов; военно-политический организм, объединяющий кочевников под властью господствующей династии или родоплеменного союза (Вечный Тюркский Эль, Кыргызский Эль, Марий Эл – Край народа мари), Чăваш Ел – Чувашское селение, Ногай Эль – ногайская родина, ногайская земля). В рунических текстах термин «эль» является полисемантическим и обозначает общественное целое, социальное единство [Васютин 2011: 81]. Л. Н. Гумилев полагал, что древнетюркский «эль» имел коннотацию, сходную с латинским *imperium* или с русской «державой» [1967].

⁴⁵ Кюль-тегин (685–731) – политический и военный деятель Второго Восточно-тюркского каганата, соправитель Бильге-кагана. Стела Кюль-тегину – памятник тюркской рунической письменности VIII в. – найдена в 1889 г. Н. М. Ядринцевым в урочище Кошо-Цайдам, на берегу реки Кокшин-Орхон (Монголия).

⁴⁶ Согласно Бичурину, сеяньто – племя монгольского происхождения. Они входили в союз телеских племен и в VII в. создали каганат, который вскоре был уничтожен войсками империи Тан.

⁴⁷ Памятник Моюн-чуру (Байан-чору, называемый «Селенгинский камень»), был найден Г. И. Рамstedтом в 1909 г. в Северной Монголии вблизи р. Селенги

у озера Шине-усу. Надпись сделана примерно между 744 и 759 гг. в честь первого представителя уйгурской династии (токуз-огузов) Моюн-Чура, победившего в 745 г. последнего хана тюркского каганата Озмыш-тегина.

⁴⁸ Пещерный комплекс Могао, известный также как Дуньхуанские пещеры, или Пещеры тысячи будд, находится в 25 километрах к юго-востоку от современного города Дуньхуан. Это один из самых известных в мире пещерных буддийских монастырей. На рубеже XX в. в одной из пещер был обнаружен склад рукописей (около 20 тыс. объектов), разнообразных по содержанию и датировке, на множестве языков. Абсолютное большинство текстов написано по-китайски, есть также тексты на тибетском, санскрите, хотанском, согдийском, уйгурском, кучарском. Самый древний текст относится к 405 г., самый поздний – к 1002 г., «видимо, сокровищница была замурована в последние годы существования государства рода Цао перед лицом надвигающейся тангутской угрозы» [Дмитриев 2011: 111]. Наиболее ценные рукописи были вывезены А. Стейном в Британский музей в 1907 г. Позже он еще раз посещал Могао и вывез еще некоторую часть рукописей. В 1908 г. П. Пеллиу, блестяще владевший китайским языком, отобрал 5 тысяч документов и вывез их во Францию, где они хранятся во Французской национальной библиотеке. В 1914 г. Русская Туркестанская экспедиция академика Сергея Федоровича Ольденбурга (1863–1934) посетила Могао и приобрела около 10 тысяч документов. Сейчас основная масса дуньхуанских документов хранится в Китайской государственной библиотеке.

⁴⁹ Абу Дулаф аль-Хазраджи, известный как Абу Дулаф – арабский поэт, путешественник, минералог X в.

⁵⁰ Ван Ян-дэ, или Вань Янь-дэ, – китайский сановник, в качестве посла династии Сун ездивший к гаочанским уйгурам.

⁵¹ Гаочан – древний город, расположенный в приграничной зоне в 46 километрах к юго-востоку от Турфана, был построен в I в. до н. э. хуннами в качестве военной колонии в Турфанской впадине, в 30 километрах от современного Гаочана. Позднее город превратился в ключевой участок Шелкового пути. При династии Хань в I–II в. н. э. Гаочан был процветающей колонией Китая, позднее переходил поочередно в руки динлинов и тюркютов, являлся частью Жужаньского каганата. К концу VI в. Гаочан был центром государства из 18 соседних городов. В VII в. Гаочан был полностью подчинен Танской империи и превращен в китайскую крепость под названием Сичжоу. В IX в. предки уйгуров основали здесь свое царство, в XIII в. Гаочан был полностью разрушен в ходе войны между монголами и уйгурами.

⁵² Ань Лушань (703–757) – китайский военачальник согдийского (возможно, киданьского) и тюркского происхождения, возглавил начавшееся в 755 г. и продолжившееся до 763 г. восстание с целью свержения династии Тан и, захватив восточную столицу империи, Лоян, провозгласил себя императором нового государства Янь. Это восстание, в котором главную роль сыграли уйгуры, а также участвовали тюркские и киданьские наемники, унесло жизни 36 миллионов жителей Китая. В 757 г. Ань Лушань был убит в результате заговора, организованного его сыном Ань Цзинсю.

⁵³ Ши Сымин (703–761) – китайский военный генерал, друг детства Ань Лушаня, убил сына Ань Лушаня, Ань Цзинсю, и сменил его в качестве императора государства Янь. После краткого периода подчинения власти Тан устроил повторный мятеж, был убит своими сподвижниками.

⁵⁴ Марпори – прежнее название Поталы.

⁵⁵ Шангшунг – древнее королевство, существовавшее примерно с 500 г. до н. э. до 625 г. н. э. на западе Тибета. Его официальной религией был бон.

⁵⁶ Сунчжоу – ныне город Сунпань в провинции Сычуань.

⁵⁷ Оуян Сю (1007–1072) – китайский политик, историк, литератор, поэт эпохи Сун, входит в число *восьми мастеров эпох Тан и Сун*.

⁵⁸ Лю Сюй (888–947) – китайский историк и политик в период Пяти династий и Десяти царств, служил канцлером в Поздней Тан и Поздней Цзинь.

⁵⁹ Шэн-цзун (972 – 1031), киданьское имя Елюй Вэйшуну, китайское имя Елюй Лунсюй – шестой император киданьской империи Ляо.

⁶⁰ Кара-китаи (*черные кидани*) – ветвь киданей, которая после разгрома государства Ляо чжурчжэнями в 1125 г. откочевала в Среднюю Азию и заселила Таласскую и Чуйскую долины.

⁶¹ Гурхан – титул хана, возглавлявшего союз равноправных кочевых племен. Титул гурхан носил глава кара-китаев, объединенных в конфедерацию восьми племен.

⁶² Дао-цзун (1032–1101), киданьское имя Елюй Чала, китайское имя Елюй Хунци – император династии Ляо. Его длительное правление характеризовалось состоянием мира с китайским государством Сун, сунское правительство выплачивало дань киданям.

⁶³ Джованни Батиста Рамузио (1485–1557) – венецианский историк, географ и государственный деятель, основоположник жанра компиляции путевых заметок, сам никогда не покидавший пределов Европы.

⁶⁴ Мунулун была женой Дутум-мэнэна, седьмого предка Чингис-хана. Она была матерью семерых сыновей и после смерти мужа осталась богатой вдовой и руководила сыновьями. На джалаирав, в то время – многочисленные племена, обитавшие вдоль Керулена, напало китайское войско, переправившись через Керулен. Китайцы перебили почти всех джалаирав вплоть до детей ростом с плеть, а их хозяйство разграбили. Только одна группа джалаирав, до которых не смогли добраться китайцы, бежала в сторону кочевья Мунулун и ее сыновей. Оголодавшие джалаиры выкапывали корни съедобного растения и изрыли всю местность, в которой сыновья Мунулун выезжали коней. Когда Мунулун обвинила их в том, что джалаиры портят ристалище ее сыновей, те убили ее, а также ее сыновей, кроме младшего, Кайду, гостившего в то время в качестве зятя у племени канбаут. Остальные из уцелевших джалаирав, узнав о протисшествии, призвали к ответу убийц Мунулун и ее сыновей и казнили их, а жены и дети убийц стали рабами Кайду [Бичурин 1829: 4–8].

⁶⁵ Ральф Уолдо Эмерсон (1803–1882) – американский философ, пастор, общественный деятель, один из виднейших мыслителей США, ставший духовным лидером американской нации после смерти Бенджамина Франклина. Его философия затрагивала вопросы личности, свободы, взаимоотношения духа и природы. Он оказал огромное влияние на развитие американской мысли и литературы.

⁶⁶ В социалистической Монголии вопросы самобытной философской мысли монголов почти не исследовались. Работа Ч. Жугдэра, посвященная исследованию менталитета древних монголов по данным фольклора, а также статьи Г. Монхоо являются некоторым исключением [Жугдэр 1990; Монхоо 1977].

⁶⁷ Чан Чунь (1148–1227) – даосский монах школы *цюаньчжэнь*, основатель ордена *лунмэнь*. Чингис-хан пригласил его к себе в мае 1219 г. Чан Чунь в феврале 1220 г. отправился в Монголию. Но Чингис-хан уже находился в походе на Хорезм. Чан Чунь пересек в нач. 1221 г. Монголию, посетил Бишбалык (ныне Урумчи), путешествовал по северному Тянь-Шаню, посетил Балагасун, Самарканд, где провел несколько месяцев, и двигался вслед за Чингис-ханом, который в это время вел кампанию против Джелал-ад-дина в Афганистане и северной Индии. Весной 1222 г. Чан Чунь прибыл в ставку Чингис-хана в Гиндукуше [Федчина 1955]. Он провел в общении с монгольским ханом до весны 1223 г. По возвращении в Китай он вместе со своим учеником, сопровождавшим его в путешествии, написал книгу об этом путешествии – «Си ю цзи».

⁶⁸ М. И. Иванин (1801–1874) – русский генерал-лейтенант, участник Туркестанских походов, военный историк и географ.

⁶⁹ Усмън Джужджанъ или Минхадж ад-Дин Джужджанъ (ок. 1193–ок. 1260) – персидский историк и придворный хронист Гуридов, живший в XIII в. в Гуридском и Делийском султанатах, известен своим историческим трудом компилятивного характера – «Табакат-и-Насири». В заключительной главе этого сочинения содержится описание Монгольской империи и вторжения монгольских войск в Хорасан.

⁷⁰ Что имеется в виду под «солонгосской» царевной? Если учесть, что Солонгос является монгольским названием Кореи, то речь идет о корейской царевне. Но известно, что сам Чингис-хан не вторгся в Корею. Монгольские кампании против Кореи начались по приказу Угедея в 1231 г. Однако, в «Золотом сказании» (Алтан-тобчи) неизвестного автора содержится глава «Военные походы монголов в Корею, Северный Китай и Туркестан. Завоевание Тангутского государства». В ней говорится: «Потом владыка Богдо ходил походом на Солонгосское государство, находящееся на востоке. В ту пору река Унээн была в разливе, и государь остановился со своим великим войском. На ту сторону реки были посланы послы с требованием, чтобы была предоставлена дань. Солонгосский Буха-Цаган-хан сам лично доставил [Чингис-хану] свою дочь по имени Хулан и юрту из барсовых шкур. В качестве приданого невесты были даны две солонгосских семьи. Все это было доставлено на лодке. Владыка Богдо солонгоскому Буха-Цагану и всем его князьям и министрам приказал со своего берега: “Когда вы будете приносить мне дань, сами перебирайтесь с берега на берег”. Приказ его был выполнен. После этого владыка Богдо пожелал немедленно соединиться с Хулан-хатун. Министры его сказали, что это не соответствует обычаям, и советовали отложить [свадьбу] до приезда домой. [Государь] не согласился и женился. После этого он прожил в Солонгосском государстве три года. А управлять делами дома оставил Аргасун-хурчи» [Золотое сказание 2005].

⁷¹ Курултай (курултай) – всенародный съезд, орган народного представительства у монгольских народов.

⁷² И. Я. Коростовец (1862–1933) – русский дипломат, востоковед.

⁷³ Ю. Н. Стефанов (1939–2001) и Е. В. Головин (1938–2010) – русские (советские) мистики, представители интегрального традиционализма.

⁷⁴ Ману – это, согласно индуизму, титул прародителя человечества. Это также первый царь, правивший на земле и спасенный Вишну от всемирного потопа. Он обладает великим благочестием и мудростью.

⁷⁵ Оссендовский Фердинанд Антоний, псевдоним Антон Мартынович Оссендовский (1878–1945) – русский и польский путешественник, журналист, писатель, государственный деятель.

⁷⁶ Махмуд Ялавач Хорезми (?– 1254) – государственный деятель Великого Монгольского Государства, родом из Хорезма, мусульманин.

⁷⁷ Джунгария – от монг. *зуун гар* – левая рука. Джунгарское ханство – это ойрат-монгольское государство, существовавшее в XVII–XVIII вв. на огромной территории от Кашмира, Тибета и Китая на юге и юго-востоке до юга Сибири на севере и от Кокандского и Бухарского ханств на юго-западе до Халха-Монголии на северо-востоке [Златкин 1983]. Ныне эта территория распределена между Китаем, Монголией, Казахстаном, Кыргызстаном, Таджикистаном и Россией (Алтай и Тыва). Государство было основано в 1635 г. Эрдэни-Батуром, который принял титул *хунтайджи* от V Далай-ламы. Ойраты, последние носители великой монгольской идеи, хорошо осознавали единство своей цивилизации с Тибетом и Индией. Так, в частности, автор одного из ойратских сочинений на «ясном письме», найденного в конце прошлого столетия в Синьцзяне, известного под монгольским названием «Монголын уг эхийн түүх» («Родословная монголов»), но являющегося ценным ранее неизвестным источником по истории Джунгарского ханства, начинает повествование с утверждения, что «исконное Монгольское государство есть ветвь (*salara*) Тибетского государства. Тибетское государство есть ветвь Индийского государства» (цит. по: [Санчилов 2014: 10]).

⁷⁸ Дондук-Даши (1690–1761) – четвертый хан Калмыцкого ханства, внук Аюки, четвертого главного калмыцкого тайши (1669 или 1672–1690) и первого калмыцкого хана (1690–1724).

⁷⁹ Семиречье – это историко-географическая область в Средней Азии, включающая юго-восточную часть Казахстана и северную Киргизию, а также часть Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая. Ее название произошло от семи рек. Согласно энциклопедии «Алма-Ата», это реки Или, Каратал, Биен, Аксу, Лепсы, Баскан и Сарканд.

⁸⁰ Восточный Туркестан – это территория современного Синьцзяна, населенная тюркоязычными и монголоязычными народами.

⁸¹ Шихаб-ад-дин Мухаммед бен Ахмед бен Али бен Мухаммад ан-Насави – личный секретарь Джелал-ад-дина, последнего представителя династии хорезмшахов Ануштегинидов, автор «Сират ас-султан Джалал-ад-дин Манкбурны» («Жизнеописание султана Джалал-ад-дина Манкбурны»).

⁸² Джуейни Ала ад-дин Ата-Мелик ибн Мухаммед (1226–1283) – персидский государственный деятель и историк эпохи Хулагуидов, автор сочинения «История завоевателя мира» (Тарих-и-джехангуша) [Джуейни 1941]. Книга состоит из трех частей: 1) «История монголов от первых походов Чингис-хана

до смерти Гуюк-хана (1248)»; 2) «История хорезмшахов и монгольских наместников Хорасана до 1258 г.»; 3) «Продолжение истории монголов и история исмаилитов в Иране». Для написания своего сочинения Джувейни пользовался рассказами участников событий, официальными документами, он также был свидетелем и участником событий второй половины XIII в.

⁸³ Дом Орбели/Орбелиани/ Орбелян – знатный и влиятельный род, переселившийся из Грузии в Армению, династия правителей Сюнийского княжества (Сюник).

⁸⁴ Царь Гетум I (Хетум Первый, 2013–2070) – царь Киликийской Армении, основатель династии Хетумидов, правил страной с 1226 г. в течение 45 лет. Он заключил союз с монголами, те признали суверенитет его государства.

⁸⁵ Исмаилизм – течение в шиитской ветви ислама.

⁸⁶ Седьмой крестовый поход – крестовый поход короля Франции Людовика IX в 1248–1254 гг.

⁸⁷ Блаженный Джованни из Монтекорвино или Иоанн Монтекорвинский (1246–1328) – францисканский миссионер, с которого начинается история христианства в Индии и Китае, первый архиепископ Пекинский.

⁸⁸ Одорико Порденоне (1280–1331) является одним из самых знаменитых средневековых путешественников. Был миссионером на Балканах, а потом – у монголов. Он побывал в Индии, Китае, на Яве и Суматре. Известно, что он провел три года в Ханбалыке (Пекин), столице монгольской империи Юань [Hartig 1911]. Проведя в Китае 4 года (1324–1328), на обратном пути он посетил Тибет. Далее он следовал караванными тропами Великого шелкового пути через перевалы Тянь-Шаня, Среднюю Азию, Хорасан, и в 1330 г. достиг Падуи.

⁸⁹ Лев Платонович Карсавин (1882–1952) – русский религиозный философ, историк культуры, медиевист. Он стремился к созданию целостной системы христианского мирозерцания, опираясь на патристику, учение Оригена и русскую религиозную философию, в особенности философию всеединства Вл. Соловьева.

⁹⁰ Георгий Петрович Федотов (1886–1951) – русский историк, философ, религиозный мыслитель, публицист.

⁹¹ Ибн Фадлаллах аль-Умари (1301–1349) – арабский историк.

⁹² Пагба (Пагва)-лама – Дрогён Чогьял Пагпа (‘Gro-mgon Chos-rgyal ’Phags-pa, 1235–1280), пятый глава тибетской школы сакья, племянник Сакья-пандиты, вместе с которым в 1244 г. отправился ко двору чингизида Годана, который контролировал Северо-Западный Китай. После смерти Сакья-пандиты в 1251 г. Пагба остался при дворе Годана и изучил монгольский язык. Через пять лет Годан направил Пагбу ко двору Хубилай-хана. Пагба-лама обратил Хубилая в буддизм и после того как Хубилай объявил себя всемонгольским ханом, Пагба-лама стал его наставником, а также «государственным учителем». С Хубилая и Пагба-ламы берет начало традиция отношений «союз религии и государства». Тиб. chos-yon-zung-’brel означало буквально «союз буддийской Дхармы и светского покровителя» и стало традиционной формулой взаимоотношений Тибета как источника Дхармы – Учителя и Китая как государства-покровителя и Ученика. Пагба-лама при поддержке Хубилая возглавил весь Тибет в составе трех

провинций – Уй, Цанг и Кхам. Правление школы сакия в Тибете продолжалось до сер. XIV в. [Цепон В. Д. Шакабпа 2003: 76–83].

⁹³ Нью-йоркский журнал «Time» по инициативе ЮНЕСКО признал Чингис-хана в 2000 г. «человеком тысячелетия» за его влияние на мировую историю.

⁹⁴ Юнлэ – букв. «вечное счастье» – девиз третьего минского императора Чжу Ди (1360–1424).

⁹⁵ Эсэн – представитель рода *чорос*, старший сын и наследник Тогон-тайши, главный ойратский тайши (1439–1454), самопровозглашенный великий хан Монгольской империи (1453–1454). Он продолжал политику своего отца на преодоление раздробленности и создание сильного централизованного монгольского государства.

⁹⁶ Монг. *Мандухай сэцэн хатан* (1449–1510/1526) – монгольская императрица династии Северная Юань, вместе с мужем, чингизидом Бату-Мункэ, воссоединила монгольские тумены, возвела Бату-Мункэ на общеимперский монгольский престол под именем Даян-хана (монг. *даян* – всеобщий). Мандухай является праматерью всех ныне живущих чингизидов по отцовской линии.

⁹⁷ Бату-Мункэ (1464–1517) – единственный уцелевший наследник династии Юань, был провозглашен Даян-ханом, Великим ханом династии Юань, считается одним из самых великих монгольских правителей.

⁹⁸ Хо-Урлюк/Хо Орлюк (калм. *Хо Орлюг*; ум. 4 января 1644) – первый главный тайши калмыков, происходил из торгутского рода *кереит*, основатель калмыцкого государства в Нижнем Поволжье.

⁹⁹ Цэван-Рабдан (калм. *Цевц Равдан*, монг. *Цэвээнравдан*; 1663–1727) – четвертый хунтайджи Джунгарского ханства. Стремясь расширить границы, вел ряд успешных войн в Казахстане и Средней Азии, а в 1716–1717 гг. временно захватил Тибет, вел войны с маньчжурским Китаем в 1715–1721 гг. Годы правления Цэван-Рабдана ознаменовались ростом могущества Джунгарского ханства.

¹⁰⁰ Абахай (Хунтайцзи, 1592–1643) – восьмой сын Нурхаци, основателя маньчжурского государства. Стал в 1627 г. великим ханом, в 1635 г. он своим указом повелел сменить название народа с чжурчжэней на маньчжуров. В 1636 г. Абахай дал своему государству название Цин.

¹⁰¹ О родо-племенном составе и расселении бурят Иркутской области в XIX в. см.: [Нанзатов 2018].

¹⁰² Речь идет о встречах автора с ольхонскими бурятами в нач. 1990-х гг.

¹⁰³ Иоганн Георг Гмелин (1709–1755) – немецкий врач, ботаник, энограф на русской службе, исследователь Сибири и Урала. В 1751–1752 гг. вышло его «Путешествие по Сибири» в четырех томах на немецком языке.

¹⁰⁴ Герхард Фридрих Миллер, в русифицированной форме Федор Иванович Миллер (1707–1783) – русско-немецкий историк, естествоиспытатель, путешественник, автор «Истории Сибири», написанной по материалам, собранным во время 10-летней работы в составе Великой Северной экспедиции.

¹⁰⁵ Плотин (204/205–270) – основатель неоплатонизма, оказавший огромное влияние на европейскую позднюю античность, Средневековье и Возрождение, автор «Энеад».

¹⁰⁶ Иоанн Стобей – византийский писатель V в., автор четырехтомной подборки из греческих книг, называемой «Антологией» или «Эклогами». Ценность антологии Стобея заключается в том, что воззрения многих из пятисот цитируемых им авторов дошли до нас только благодаря Стобею.

¹⁰⁷ В русском переводе М. Л. Гаспарова отсутствуют фрагменты 6–8 из книги II Диогена Лаэртского, где содержится эта информация [Диоген Лаэртский 1979: 105–108]. А. Ф. Лосев приводит эти сведения по древнегреческому тексту.

¹⁰⁸ *Бардо* – состояние, промежуточное между двумя воплощениями индивидуального потока сознания, т. е. между двумя последовательными жизнями.

¹⁰⁹ См.: Tāranātha. Dpal-ldan ka-lwa-par 'jug-pa zhes-bya-ba yul mams-kyi mchog-tu 'gyur-pa sham-bha-lar 'gro-tshul-gyi lam-yig 'phags-pa don yod-lcags-kyis gsungs-pa bzugs. – LTWA, ID 132243, Collected works of Tāranātha, vol. 38, Beijing 2008.

¹¹⁰ Этот путеводитель в Шамбалу доступен на сайте Центра тибетских буддийских ресурсов (TBRC, W2046, vol. 10, TBRC Scan, NYC 2004). Режим доступа: <https://www.tbrc.org/#!home>.

¹¹¹ См.: Rin-spung Ngag-dbang 'jig-grags-kyis rang-gi yab-la phul-ba'i zhu-yig rig-pa 'dzin-pa'i pho-nya. – Library of Tibetan Works and Archives, Tibetan Buddhist Resource Centre, (W1KG12785), 1974. Scanned at Tibetan Buddhist Resource Centre, New York.

¹¹² Это популярное на Западе название тибетского сочинения «Бардо тхёдол» (Bar-do-thos-grol – Освобождение посредством слушания в бардо). Согласно преданию, книга была написана Падмасамбхавой в VIII в., скрыта им в холмах Гампо в Тибете и найдена в XIV в. тертоном Карма Лингпой.

¹¹³ Антуан Мостарт (1881–1971) – американский монголовед, священник, был миссионером в Ордосе в 1905–1925 гг., работал в Католическом университете в Пекин. По его инициативе в США издана серия монгольских исторических памятников (Scripta Mongolica).

¹¹⁴ Возможно, примечание, составленное переводчиком С. Хосом, содержит ошибку, т. к. Пагба-лама (1235–1280), пятый глава школы сакья был еще малолетним, когда Чингис-хан умер (1227) и не мог быть его гуру. Однако это все же не исключает того, что Чингис-хан мог быть посвященным в буддийскую тантру.

¹¹⁵ Правда, Н. В. Цыремпилов пишет, что существование данного культа в письменных источниках не находит подтверждения [2023].

¹¹⁶ Бур. *урайн* – «давню», «в прошлом», «в древности». В книге «Шаманская философия бурят-монголов» [Урбанаева 2000] этот термин *урайн* концептуализирован нами в качестве философской категории, обозначающей *прошлое* в традиционном бурят-монгольском мышлении.

¹¹⁷ М. К. Мамардашвили (1930–1990) – советский философ грузинского происхождения, имевший мировую известность и признание.

¹¹⁸ Блез Паскаль (1623–1662) – французский философ, ученый, теолог, писатель.

¹¹⁹ Арья Нагарджуна (II в. н. э.) – великий индийский философ и йогин, основоположник высшей философской школы буддизма – мадхьямики.

¹²⁰ Миларепа (1052–1135) – великий тибетский йогин, автор популярных песен духовного опыта, один из основателей школы кагью.

¹²¹ Граф Сен-Жермен (ум. В 1784 г.) – французский алхимик и оккультист, одна из самых загадочных фигур XVIII в. Его настоящее имя и дата рождения неизвестны.

¹²² Бурятское понятие *hүнэнэ* совпадает с тибетским понятием *ла* (bla), которое относится к жизненной силе, витальному базису личности.

¹²³ Дакини (mkha’-‘gro – «шествующие по небу») – в тантрическом буддизме считаются богинями, воплощающими женские энергии и высшую мудрость, являющимися спутницами *йидамов* – главных божеств тантрического пантеона и защитницами тантрических практиков.

¹²⁴ *Эсэгэ Малаан Тэнгэри* (Отец Древнее Небо) – так принято именовать одного из высших персонажей бурят-монгольского тэнгрианского пантеона.

¹²⁵ С понятиями «ожный» и «северный» в бурятском языке существует определенная путаница из-за того, что передающие эти понятия бурятские термины «урда» и «хойто» используются в народе, согласно более древней традиции, также в смысле «восточный» и «западный». Так, буряты сегодня говорят «хойто бурядууд», имея в виду бурят Иркутской области, т. е. западных бурят, в отличие от забайкальских, т. е. восточных бурят.

¹²⁶ По шаманским представлениям бурят, божества восточной стороны обитают в стране вечного холода и мрака.

¹²⁷ *Хадак* – шелковый шарф разных цветов, по традиции тибетцев и монгольских народов является символом наилучших подношений и даров, которые люди делают божествам, духовному учителю и друг другу в особых случаях.

¹²⁸ *Шаргай-ноен* – одно из главных божеств-покровителей Тунки (Восточные Саяны), считается наряду с Буха-ноеном одним из хранителей бурятской земли, упоминается во всех шаманских заклинаниях западных бурятских хаадов как их глава. Культ Шаргай-ноена был трансформирован буддийскими ламами в культ Ринчен-хана.

¹²⁹ Фридрих Макс Мюллер (1823–1900) – немецкий и английский ученый, автор сравнительного метода в религиоведении, специалист по общему и сравнительному языкознанию, мифологии, индологии.

¹³⁰ Это 50-томный сборник английских переводов.

¹³¹ Эрнест Альфред Уоллис Бадж (1857–1934) – выдающийся ориенталист, один из крупнейших египтологов, проводивший археологические раскопки в Эфиопии, Месопотамии, Судане, Египте.

¹³² *Хайнак* – помесь коровы с яком, выведенная бурятами горных районов.

¹³³ Монг. *гэлэн*, тиб. dge-slong – букв. «добродетельный нищий», полностью посвященный монах, соблюдающий 253 обета.

¹³⁴ В данном контексте западная точка зрения названа «внешней», а восточная точка зрения – «внутренней» не в том смысле, что Запад ориентируется в познании больше на внешний мир, тогда как Восток – на мир внутренний, хотя этот смысл также имеет место. Здесь имеется в виду, что при изучении восточных цивилизаций их самоописание и самообъяснение представителями самих

этих цивилизаций являют собой внутреннюю для данной цивилизации точку зрения, тогда как их описание и объяснение представителями иных цивилизаций являют собой внешнюю точку зрения. Например, буддизм может быть объяснен изнутри – самими буддистами и извне – носителями небуддийского мировоззрения. Для достоверного научного познания буддизма внешний, так называемый объективный, подход к его пониманию в принципе недостаточен: требуется его совмещение с подходом внутренним, пониманием буддизма самими его адептами.

¹³⁵ Мэргэн-гэгэн Лубсамдамбижалцан (1717–1766) – третий перерожденец настоятеля монгольского монастыря Мэргэн, единственный автор, чьи буддийские сочинения на монгольском языке канонизированы в виде авторского собрания сочинений (*сумбул*) под названием «Vc̣ir dhara mergen diyančī gegen-ii gbum jarliy kemegdeku orusiba» («Сто тысяч речений Вачир дхара Мэргэн даянчи-ламы»).

¹³⁶ Трисон Децен (Khri-srong-lde-btsan) – 38-й король (*ценпо*) Тибета, правивший в 755–797 гг., почитается тибетцами как один из трех Царей Дхармы, установивших буддизм в Тибете.

¹³⁷ Отрицательный характер этнопсихологического и межцивилизационного взаимодействия Китая и Тибета отразился в средневековой тибетской историографии («Светлое зеркало царских родословных», «Пагсам-джонсан» и др.), в которой контакты Тибета с Китаем либо умалчиваются, либо характеризуются отрицательно, тогда как связям с Индией и монгольским миром придается важнейшее значение преемственной связи единой истории буддийской цивилизации. Показательно и то, что Будон (1290–1364) в своей «Истории буддизма» пишет только о буддизме в Индии и Тибете. А Сумпа Кхенпо (1704–1788) изложению истории буддизма в Китае уделяет всего 12 листов, тогда как буддизму в Индии – 95 листов, в Тибете – 192, в Монголии – 17.

¹³⁸ Еншебу Бямбын Ринчен, известный также как Ринчен Бимбаев, Ринчин-Доржи Раднажапович Бимбаев (1905–1977), по происхождению бурят, принадлежавший старинному аристократическому роду в составе сонголов, один из крупнейших исследователей старинной монгольской литературы, переводчик, писатель, первый академик Монголии [Выдающиеся бурятские деятели 2001: 89].

¹³⁹ Санан Сэцэн (Саган Эрхэ Сэцэн хунтайджи, 1604–1662) – Ордоский князь, племянник Алтан-хана (1507–1582), составитель летописи «Эрдэнийн тобчи» (Драгоценное сказание), важнейшего источника по изучению Монголии в Средние Века.

¹⁴⁰ Несмотря на «мирный» характер присоединения бурятских территорий к Российской империи, западные буряты оказали сопротивление русской колонизации. Об освободительной борьбе ангарских бурят-монголов в XVII–XVIII вв. см.: [Окладников 1937].

¹⁴¹ С. М. Лукьянов (1855–1935) – русский ученый-эпидемиолог, писатель и государственный деятель, в 1909–1911 гг. занимал пост обер-прокурора Святейшего Синода.

¹⁴² Об обновленческом движении в буддизме на территории Бурятии см.: [Цыремпилова 2014].

¹⁴³ Подношение внешней мандалы связано с тантрическим посвящением сосуда (bum-dbang), призванным очистить тело для достижения нирманакаи (sprul-sku).

¹⁴⁴ Внутренняя мандала – это способ визуализации, при котором туловище служит символом горы Меру, а конечности – четырех континентов. Подношение внутренней мандалы связано с тайным тантрическим посвящением, призванным очистить энергии-ветры и речь для достижения самбхогакаи (longs-sku).

¹⁴⁵ Подношение тайной мандалы связано с тантрическим посвящением мудрости и представляет собой подношение неконцептуального блаженного осознания пустоты умом ясного света.

¹⁴⁶ Мандала таковости – это тантрическое подношение нераздельного единства двух истин (относительной и абсолютной): чистой видимости самого себя в качестве йидама и неконцептуального блаженного осознания пустоты ясным светом. Этот вид подношения мандалы связан с тантрическим посвящением *слова*, призванным очистить тело, речь и ум для достижения свабхавикакаи (ngo-bo-nyid-sku).

¹⁴⁷ В буддизме Поле заслуг – это метафора пространства духовного роста, поле культивирования добродетелей посредством Семичленной молитвы и систематически осуществляемой медитации.

¹⁴⁸ О системе медитативной практики в традиции Цонкапы/Венсапы см.: [Урбанаева 2019].

¹⁴⁹ Тиб. bsod-nams (санскр. *пунья*) – *заслуги*, понятие о положительном кармическом следствии добродетельных действий. Для эффективной духовной практики буддисты занимаются *накоплением заслуг* (bsod-nams-gsog).

¹⁵⁰ Тиб. stong-gsum или stong-gsum-gyi-'jig-rten-khams – «три тысячи миров». Это три тысячи мировых систем. Первая тысяча миров, согласно абхидхармистской космологии, – это тысяча миров, каждый из которых содержит четыре континента, субконтиненты, солнце и луну, планеты. Тысяча периодов первой тысячи миров составляет вторую тысячу миров – «среднюю тысячу миров» (stong-bar-ma'i-'jig-rten-gyi-khams). Тысяча периодов второй тысячи миров образует третью тысячу миров – «великую тысячу миров трех тысяч миров» (stong-sum-gyi-stong-chen-po'i-'jig-rten-gyi-khams).

¹⁵¹ Хотя понятие о мировой горе Меру/Сумеру является общим с индуизмом, индуистская мифология иначе описывает гору Меру: это золотая гора, являющаяся обителью высших индуистских богов (Брахма, Вишну, Шива), полубожественных существ и мудрецов-*риши*. С небес на Меру, а потому и на землю стекает река Ганга, даруя людям возможность очистительных и целебных омошений [Ермакова, Островская 1999: 111]. В буддийской же космологии Ганга, а также Синдху, Шита и Вакшу вытекают из озера Анаватапта, расположенного на Джамбудвипе.

¹⁵² Четыре великих правителя – это стражи сторон света (*локапала*): Дхритараштра ассоциируется с востоком, Вирудхака – с югом, Вирупакша – с западом, Вайшравана – с севером.

¹⁵³ Тридцать три – это не количество богов данной группы, а число, символизирующее в ведийской мифологии полную совокупность или полное собра-

ние. На самом деле их численность гораздо больше. Правда, Джамгон Конгтрул в своей книге «Мириады миров» приводит список тридцати трех богов, которые вошли в тибетский и китайский пантеоны.

¹⁵⁴ Следует заметить, что при подношении мандалы не делается подношение нечистых миров (трех тысяч миров, умноженных многократно). Нечистые в первое мгновение визуализации, в следующее мгновение они уже преобразуются в Чистую Землю [Пабонгка 2008а: 159].

¹⁵⁵ Тиб. skyabs-gnas-gsum – Тройное Прибежище (в Будде, Дхарме и Сангхе). В тибето-монгольской махаяне коренной гуру считается воплощением всех трех объектов Прибежища, и традиционная молитва-формула принятия Прибежища начинается строкой: «Я принимаю Прибежище в Гуру», затем идут строки: «Я принимаю Прибежище в Будде, / Я принимаю Прибежище в Дхарме, / Я принимаю Прибежище в Сангхе». С позиций махаяны различают Прибежище внешнее и Прибежище внутреннее. С позиций ваджраяны говорится еще и о тайном Прибежище.

¹⁵⁶ Локапалы ('jig-rten-skyong-ba) – букв. «хранитель мира», в буддизме – четыре небесных царя и духи-покровители.

¹⁵⁷ Наги (klu) – змееподобные существа, духи водных источников.

¹⁵⁸ Тиб. gnyan – вид духов, обитающих в лесах.

¹⁵⁹ См.: <https://university.sangharussia.ru/news-bu/38-sabdakov-khozyaev-mes-tnosti-buryatii>.

¹⁶⁰ Данные заимствованы из краеведческой работы «Этноэкологические особенности традиций бурят на примере культа *обоо*» М. Б. Дамдиновой (см.: <https://mmr.fedcdo.ru/wp-content/uploads/2022/12/Rabota-v-Moskvu-1.pdf>).

¹⁶¹ Это комментарий к его коренному тексту «Всеобъемлющее знание» (Shes-bya-kun-khyab). Вместе они называются «Сокровищница знаний» (Shes-bya-mdzod).

¹⁶² *Пустота-иенгонг* (gzhan-stong) – это «пустота от другого», в то время как *пустота-рангонг* (rang-stong) есть само-пустота, т. е. пустота любого объекта познания от самосущего бытия и собственной внутренней природы.

¹⁶³ С общей буддийской точки зрения, миры создаются коллективной силой кармического потенциала, остающегося в потоке сознания живых существ в результате совершения любого физического, словесного, мысленного действия, побуждаемого привычкой цепляться за «я». В соответствии с законом причинности этот накопленный потенциал способен создавать как конкретные следствия в жизни отдельных живых существ, так и в их среде обитания. Джамгон Конгтрул объясняет, что важнейшим фактором сотворения миров являются созидательные отношения между умом и материей и возникающие из этого «ветры» или энергии. Иначе говоря, энергии кармы служат мостом между умом и материей. Великая тайна сотворения материи умом заключается, по словам Джамгона Конгтрула, именно в том, как накопленный потенциал действий становится внешней энергией, способствующей сотворению мира. Наряду с энергиями в процессе творения участвуют и другие факторы [Kongtrul 2003].

¹⁶⁴ Санскритский текст Калачакра-тантры, согласно современным научным данным, появился в первые десятилетия XI в. [Newman 1998].

¹⁶⁵ Хорчид-гэгэн Галсан-Содбо из Монголии, знаменитый учитель Галсан-Чойропа Ванчикова, бурятского религиозного деятеля, Седьмого Пандидо Хамбо-ламы (1860–1872).

¹⁶⁶ См. также подробное повествование о житии Молона-багши на бурятском языке, автором которого является Дарибазарова Цырен-Ханда: <https://soyol.ru/audio/5888/>.

¹⁶⁷ Автор этих строк лично присутствовал на том учении.

¹⁶⁸ См.: <https://www.youtube.com/watch?v=QOprYYHlITg>.

¹⁶⁹ В устной тибетской традиции (Геше Тинлей) говорится о случаях, когда люди с более чистой кармой, чем другие, могли видеть Его Святейшество Далай-ламу в облике божества Авалокитешвары.

¹⁷⁰ Проблема «Север-Юг» – это конфликт между богатыми странами Европы и бедными странами Африки.

¹⁷¹ Пауль Йоханнес Тиллих (1886–1965) – немецко-американский философ, представитель диалектической теологии. В своей книге «Мужество быть» («The Courage to Be», 1952), где поставлен важнейший вопрос современной культуры, – что дает человеку силы жить перед лицом катастроф и потрясений, постигших человечество в последнее столетие? – Тиллих объединяет два значения понятия «мужество»: онтологическое и этическое. В онтологическом смысле мужество есть универсальное и сущностное самоутверждение человеческого бытия [Тиллих 2013].

¹⁷² Эдвард Вади Саид (1935–2003) – американский литературовед, теоретик культуры палестинского происхождения, автор знаменитой книги «Ориентализм» (1978), в которой жестко критикует предвзятость западного подхода к восприятию и пониманию Востока. Согласно Саиду, ориентализм – это символ европейской власти над Востоком.

¹⁷³ Э. Конзе (1904–1979) – англо-немецкий ученый, внесший большой вклад в буддологию, был пионером нового рода ученых-буддологов, которые одновременно являются практикующими буддистами.

¹⁷⁴ Монахи и прежде принимали участие в нейрофизиологических исследованиях западных ученых, но их роль была только сугубо технической, например, закрепление электродов на голове испытуемого перед записью ЭЭГ. Большинство из них не понимали смысл происходящего. В отличие от этого, в российском проекте монахи «становятся полноправными исследователями, и это принципиально. Неслучайно это вызвало большой резонанс в буддийской монастырской среде: монахи высоко оценили, что не их изучают европейцы, а они сами себя изучают по замыслу Далай-ламы, для лучшего понимания своей философии, ее признания и лучшего понимания в мире, а также тех физиологических изменений, которые происходят в их организме» [Медведев и др. 2022: 405]. И это, по признанию российских ученых, очень помогло им в дальнейшей работе.

¹⁷⁵ Это цитата из доклада на пленарном заседании VI съезда востоковедов России (17–21 сентября 2008 г., г. Улан-Удэ), сделанном деканом восточного факультета Санкт-Петербургского госуниверситета проф. Е. П. Зеленым.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ И ДОКУМЕНТЫ

Абай Гэсэр 1960 – Абай Гэсэр / вступ. ст., подгот. текста, пер. и коммент. к нему А. И. Уланова. – Улан-Удэ: б. и., 1960. – 314 с.

Абель-Ремюза 1822 – Абель-Ремюза. Извлечение из Записки о политических сношениях христианских государей, а особливо французских королей с монгольскими ханами: Отдельный оттиск из Азиатского журнала. – № 1, 3. – 1822.

Абуль-гази 1906 – Абуль-гази. Родословное древо тюрков / пер. со старо-узбек. и предисл. Г. С. Саблукова; с послесл. и примеч. Н. Ф. Катанова. – Казань, 1906. – 223 с.

Алтан тобчи 1973 – Лубсан Данзан. Алтан тобчи / пер. с монг., введ., коммент. и прил. Н. П. Шастиной. – М.: Наука, 1973. – 439 с.

Ан-Нисави 1973 – Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкубурти Мухаммада ан-Нисави / пер. с араб. К. Б. Старковой // Материалы по истории киргизов и Киргизии. Вып. I. – М.: Вост. лит.-ра, 1973. – С. 77–100.

Аристотель 1981 – Аристотель. Сочинения в 4 томах. Т. 3 / пер. с древнегреч. Н. В. Брагинской, Т. А. Миллер, А. В. Лебедева, В. П. Карпова; ред., вступ. ст. и примеч. И. Д. Рожанского. – М.: Мысль, 1981. – 613 с.

Астральное каратэ 1993 – Астральное каратэ. Индоевропейская система школы Ахараты // Эзотерическое наследие славян. Люди и тексты. Т. 1. – Харьков, 1993. – С. 101–142.

Бабушкин, рук. № 3244 – Материалы фольклорно-этнографической экспедиции БИОН – 1970 г. – ЦВРК ИМБТ СО РАН, инв. № 3244.

Балаганский сборник 1890 – Балаганский сборник // Записки ВСОРГО по этнографии. Т. I. Вып. 1, 2. – Иркутск, 1890.

Балдаев, рук. № 3514 – Балдаев С. П. Онгоны бурят Агинского нацокруга Читинской обл. – 1945 г. – ЦВРК ИМБТ СО РАН, инв. № 3514.

Балданжапов, рук. № 31116 – Отчет историко-этнографической экспедиции отдела зарубежного Востока БКНИИ Сиб. отделения АН СССР в Тункинский аймак с 20 мая 1962 г. по 22 июня 1962 г. (под рук. Пубаева Р. Е.). – ЦВРК ИМБТ СО РАН, инв. № 31116.

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

Бурятские летописи 1995 – Бурятские летописи / Российская академия наук, Сибирское отделение, Бурятский институт общественных наук; сост. Ш. Б. Чимитдоржиев, Ц. П. Ванчикова. – Улан-Удэ: [б. и.], 1995. – 197 с.

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2. Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / изд. подгот.: Е. П. Островская, В. И. Рудой. М.: Ладомир, 2001. – 755 с.

Вивекананда 1993 – Вивекананда Свами. Четыре йоги / пер. с англ.; сост. О. В. Мезенцева; под ред. и предисл. В. С. Костюченко. – М.: Прогресс; Прогресс-Академия, 1993. – 528 с.

Воробьева-Десятовская 1980 – Воробьева-Десятовская М. И. Фрагменты тибетских рукописей на бересте из Тувы // СНВ. Вып. XXII. – М., 1980. – С. 124–131.

Галданова, рук. № 2265 – Галданова Г. Р. Материалы экспедиции сектора буддологии в Закаменский, Тункинский, Баргузинский районы в 1972 и 1974 гг. (рук. Г. Р. Галданова). – ЦВРК ИМБТ СО РАН, инв. номер 2265.

Галстян 1962 – Армянские источники о монголах. Извлечения из рукописей XIII–XIV вв. / пер. с древнеарм., предисл. и примеч. А. Г. Галстяна. – М., 1962. – 154 с.

Геродот 1888 – Геродот: История в девяти книгах. Т. I / пер. с древнегреч. Ф. Г. Мищенко. – М., 1888.

Голстунский 1880 – Монголо-ойратские законы 1640 года, дополнительные указы Галдан-хун-ганджи и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши / Калмыцкий текст с русским пер. и примеч. К. Ф. Голстунского. – СПб., 1880. – 143 с.

Дамдинсүрэн 1990 – Монголын нууц товчоо: Доров дэх удаагийн хэвлэл / Хуучин монгол хэлнэс одоогийн монгол бичгийн хэлээр Цэндийн Дамдинсүрэн орчуулав // ред. Ш. Гадамба. – Улаанбаатар, 1990. – 254 с.

Джувеини 1941 – Джувеини Ала Ад-Дин Ата-Мелик. История завоевателя мира. «Тарих-и-джехангуша». Из «Истории завоевателя мира» Джувеини // Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. II. Извлечения из персидских сочинений, собранные В. Г. Тизенгаузеном. – М.; Л. АН СССР. 1941. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://vostlit.info/Texts/rus3/Juweini/text.phtml?id=10762> (дата обращения: 10.06.2025).

Диоген Лаэртский 1979 – Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова; общая ред. и вступ. статья А. Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1979. – 620 с.

ДФ 1972 – Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. I / сост. Ян Хин-шун. – М.: Мысль, 1972. – 363 с.

ДФЭХ 1990 – Древнекитайская философия, Эпоха Хань / сост. Ян Хиншун. – М.: Наука, 1990. – 523 с.

Дхармакирти 1995 – Дхармакирти. Ньяя-бинду // Ф. И. Щербатской. Теория познания позднейших буддистов. Ч. 1. – СПб.: Аста-Пресс LTD, 1995. – С. 6–389.

Е Лун-ли 1979 – Е Лун-ли. История государства киданей / Цидань Го Чжи // пер. с кит., введ., коммент. и прилож. В. С. Таскина. – М., 1979. – 697 с.

Золотое сказание 2005 – Золотое сказание / пер. Г. С. Гороховой, А. Д. Цендиной // История в трудах ученых лам. М. Товарищество научных изданий КМК. 2005. – 275 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Mongol/Altan_Tobci_3/text1.phtml (дата обращения: 10.06.2025).

Зуев 1960 – Зуев Ю. А. Тамги лошадей из вассальных княжеств / пер. из кит. соч. VIII–X вв. Танхуйяо. – Т. III. гл. 72, стр. 1305–13-8 // ТИИАЭ Каз. ССР. – 1960. – Т. 8. – С. 93–140.

Ибн-ал-Асир 1973 – Ибн ал-Асир. Китаб ал-каmil фит-т-тарих / пер. с араб. К. Б. Старковой // Материалы по истории киргизов и Киргизии. Вып. I. – М., 1973. – С. 52–76.

Идес, Бранд 1967 – Идес И., Бранд А. Записки о русском посольстве в Китай (1692–1695). – М.: Наука, 1967. – 405 с.

ИКФ 1989 – История китайской философии / пер. с кит. В. С. Таскина, общ. ред. и послесл. М. Л. Титаренко. – М., 1989. – 551 с.

История бурятского буддизма 2006 – История бурятского буддизма: письменные источники / транслит., пер., коммент. и исслед. Ц. П. Ванчиковой. – Улан-Удэ, 2006. – 154 с.

Карпини, Рубрук 1957 – Плано Карпини. История монголов. Рубрук Гильом. Путешествие в восточные страны / пер. А. И. Маленна, ред., вступ. ст. и примеч. Н. П. Шастиной. – М., 1957. – 270 с.

Ковалевский 1829 – Ковалевский О. М. О забайкальских бурятах // Казанский вестник. – 1829. – Ч. 27. – Кн. IX–X. – С. 152–215.

Ковалевский 1849 – Ковалевский О. М. Монгольско-русско-французский словарь. Т. III. – Казань: Унив. тип., 1849. – С. 1545–2690.

Козин 1941 – Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. Юань чао би ши. Монгольский обыденный изборник. Т. I. Введение в изучение памятника, перевод, тексты, глоссарии / отв. ред. А. П. Баранников; предисл. Н. Н. Поппе. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. – 619 с.

Козин 1990 – Сокровенное сказание монголов: Монгольский обыденный изборник / пер. С. А. Козина. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1990. – 320 с.

Котвич 1925 – Котвич В. Из поучений Чингис-хана / пер. с монг. // Восток. Кн. 3. – М.; Пг., 1925. – С. 94–97.

Кюнер 1961 – Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. – М.: Изд-во вост. лит-ры, 1961. – 351 с.

Малов 1951 – Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. – 451 с.

Малов 1959 – Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. – 115 с.

Малаявкин 1974 – Малаявкин А. Г. Материалы по истории уйгуров в IX–XII вв. – Новосибирск: Наука, 1974. – 208 с.

Малаявкин 1989 – Малаявкин А. Г. Танские хроники о государствах Центральной Азии: Тексты и исследования. – Новосибирск: Наука, 1989. – 432 с.

Минаев 1902 – Путешествие Марко Поло / пер. с фр. И. П. Минаева, под ред. В. В. Бартольда // ЗИРГО. – СПб., 1902. – 351 с.

Минаев 1955 – Книга Марко Поло / пер. со старофр. текста И. П. Минаева. – М.: Географгиз, 1955. – 376 с.

Мункуев 1965 – Мункуев Н. Ц. Китайский источник о первых монгольских ханах. Надгробная надпись на могиле Елюй Чу-цая / пер. с кит., и исслед. – М., 1965. – 221 с.

Мэн-да Бэй-лу 1975 – Мэн-да Бэй-лу (Полное описание монголо-татар) / факсимиле ксилографа, пер. с кит., введ., коммент. и прил. Н. Ц. Мункуева. – М., 1975. – 286 с.

Мэн-гу-ю-му-цзи 1895 – Мэн-гу-ю-му-цзи. Записки о монгольских кочевьях / пер. с кит. П. С. Попова. – СПб., 1895.

Намжилов 1990 – Монголой нюуса тобшо / Ч. Р. Намжиловой оршуулга. – Улан-Удэ, 1990. – 168 с.

Наршахи 1897 – Наршахи Мухаммед. История Бухары / пер. с перс. Н. Лыкошина, под ред. В. В. Бартольда. – Ташкент, 1897. – 123 с.

Обычное право хоринских бурят 1992 – Обычное право хоринских бурят / пер. с монг., [введ. написал и коммент. сост.] Б. Д. Цибиков; отв. ред. Р. Е. Пубаев, Н. В. Ким. – Новосибирск: Наука, 1992. – 312 с.

Островская, Рудой 1992 – Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-Бхашья») / пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1992. – 260 с.

Пабонгка 2008a – Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim nam grol lag bcangs). Т. I. Кн. 1. / Пабонгка Ринпоче; изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., вступ. ст. и коммент. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – 192 с.

Пабонгка 2008b – Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim nam grol lag bcangs). Т. I. Кн. 2 / Пабонгка Ринпоче; изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., коммент. и прил. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – 214 с.

Патканов 1873 – Патканов К. П. История монголов по армянским источникам. Вып. I. – СПб., 1873. – 99 с.

Патканов 1912 – Патканов С. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев (на основании данных специальной разработки материала переписи 1897 г.). Т. I. Сводные таблицы и краткие выводы. – СПб.: [б. и.], 1912. – 214 с.

Поппе 1932 – Поппе Н. Н. Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения // ЗИВАН. – 1932. – Т. I. – С. 151–200.

Потанин 1916 – Потанин Г. Н. Ерке. Культ сына Неба в северной Азии. Материалы к турко-монгольской мифологии. – Томск: Изд. А. М. Григорьевой: Типо-лит. Сибирского товарищества печатного дела, 1916. – 129 с.

Разумов, Сосновский 1898 – Разумов Н., Сосновский И. Высочайше учрежденная под председательством статс-секретаря Куломзина комиссия для исследования земледелия и землепользования в Забайкальской области. Материалы. Вып. 6. / сост. Н. Разумов и И. Сосновский. – СПб.: Гос. тип., 1898. – 165 с.

Рашид-ад-дин 1888 – Рашид-ад-дин. Сборник летописей. История монголов. Ч. 4. / пер. с перс. И. Н. Березина // Труды ВОРАО. – 1888. – Ч. 15. – 262 с.

Рашид-ад-дин 1946 – Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. III / пер. с персидского Л. К. Арендса. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1946. – 340 с.

Рашид-ад-дин 1952a – Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. I. Кн. 1 / пер. с перс. Л. А. Хетагурова. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. – 219 с.

Рашид-ад-дин 1952b – Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. I. Кн. 2 / пер. с перс. О. И. Смирновой. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. – 315 с.

Рашид-ад-дин 1960 – Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 2 / пер. с перс. Ю. П. Верховенского и Б. И. Панкратова. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. – 248 с.

Ромодин 1973 – Материалы по истории киргизов и Киргизии. Вып. I / отв. ред. В. А. Ромодин. – М., 1973. – 280 с.

Светоний 1990 – Светоний Г. Т. Жизнь двенадцати цезарей / пер. с лат., предисл. и послесл. М. Гаспарова. – М.: Художественная литература, 1990. – 255 с.

Сокровенное сказание монголов = Монголою нюуса тобшоо / пер. С. А. Козина. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1990. – 170 с.

- Соловьев 1989 – Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // Соловьев В. С. Соч. в двух томах. Т. 1. – М.: Правда, 1989. – С. 257–637.
- Страницы из жизни Агвана Доржиева 1993 – Страницы из жизни Агвана Доржиева. Архивные документы / ред. кол. Р. Н. Нимаев [и др.] – Улан-Удэ, 1993. – 114 с.
- Си ю цзи 1866 – Си ю цзи или описание путешествия на запад даосского монаха Чан Чуня / пер. с кит. П. Кафарова // ТРДМ. Т. IV. – СПб., 1866. – С. 261–436.
- Сыма Цянь 1971, 1975 – Сыма Цянь. Исторические записи (Ши цзи). Т. 1–3 / пер. с кит. Р. В. Пяткина и В. С. Таскина. – М., 1971, 1975.
- Таскин 1968 – Материалы по истории сюнну (по китайским источникам) / предисл., пер. и примеч. В. С. Таскина. – М., 1968. – 175 с.
- Таскин 1973 – Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Вып. 2 / предисл., пер. и примеч. В. С. Таскина. – М., 1973. – 169 с.
- Таскин 1984 – Материалы по истории кочевых народов группы дунху / предисл., пер. и примеч. В. С. Таскина. – М., 1984. – 485 с.
- Тибетская книга мертвых 1992 – Цветков Е. Тибетская книга мертвых (Бардо тёдол). – М.: Подиум, 1992. – 94 с.
- Тизенгаузен 1884 – Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. Арабские авторы. – СПб.: Изд. на иждивение гр. С. Г. Строганова, 1884. – 564 с.
- Тизенгаузен 1941 – Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из персидских сочинений, собранные В. Г. Тизенгаузенем и обработанные А. А. Ромаскевичем и С. Л. Волиным. Т. 2. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. – 305 с.
- Тиллих 2013 – Тиллих П. Мужество быть / пер. с англ. О. Седаковой. – Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – 200 с.
- Токарев 1939 – Токарев С. А. Памятник обычного права бурят XVII в. // Исторический архив. Т. II. – М.; Л.: б. и., 1939. – С. 39–50.
- Тугутов, рук. № 2004(2) – Тугутов И. Е. Полевые этнографические записи 1964 года. – ЦВРК ИМБТ СО РАН, инв. № 2004 (2).
- Упанишады 1967 – Упанишады / пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. – М., 1967. – 336 с.
- Цибиков 1992 – Обычное право хоринских бурят: Памятники старомонгольской письменности / пер. с монг. и коммент. Б. Д. Цибикова. – Новосибирск: Наука, 1992. – 312 с.
- Чан Чунь 1993 – Си Ю Цзи, или Описание путешествия на запад даосского монаха Чан Чуня // Пустыня Тартари / сост. и подг. изд. А. И. Курчки. – М.: ДИ-ДИК, 1993. – С. 280–378. (Свод Bibliotheca Gumilevica. Серия альманахов II. «Арабески истории». Вып. 2.). – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://ru.wikisource.org/wiki/Описание_путешествия_даосского_монаха_Чан_Чуня_на_Запад_\(дата_обращения:_09.06._2025\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Описание_путешествия_даосского_монаха_Чан_Чуня_на_Запад_(дата_обращения:_09.06._2025)).
- Чимитдоржиев 1992 – Бурядай туухэ бэшэгуул / сост. Ш. Б. Чимитдоржиев. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1992. – 237 с.
- Чимитдоржиев 1998 – Бурядай түүхэ бэшэгүүд / Россиин наукануудай академи [и др.]; сост. Ш. Б. Чимитдоржиев. 2-дугаар ном. – Улаан-Үдэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1998. – 142 с.

Чингисийн билиг // Монгольская литература XIII–XIV вв. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2022. – С. 134–137.

Шара-туджи 1957 – Шара туджи. Монгольская летопись XVII века / свод. текст. введ. и примеч. Н. П. Шастиной. – М.; Л.: АН СССР, 1957. – 197 с.

Ширабон, рук. № 3244 – БИОН. Работы студентов. 1973. – Папка № 3. – ЦВРК ИМБТ СО РАН, инв. № 3244.

Шри Ауробиндо Гхош 1992 – Шри Ауробиндо Гхош. Синтез йоги / пер. с англ. – СПб.: Алетейя, Комплект, 1992. – 670 с.

Халха Джирум 1965 – Халха Джирум: Памятник монгольского феодального права XVIII в. / свод. текст и пер. Ц. Ж. Жамцарано; подг. текста к изд., ред. пер., введ. и коммент. С. Д. Дылыкова. – М., 1965. – 337 с.

Хадахнэ, рук. № 164–165 – Хадахнэ К. Тетради для записи материалов по шаманству у западных бурят. Бурпедтехиикум, 1926. – ЦВРК ИМБТ СО РАН, инв. № 164–165.

Хангалов, рук. № 904 – Хангалов М. Н. Черновые материалы по шаманству. – ЦВРК ИМБТ СО РАН, инв. № 904.

Хангалов, рук. № 733 – Хангалов М. Н. Материалы по шаманству [рукопись] [8 тетрадей]. – ВСОРГО. – Иркутский государственный архив, ф. 293, оп. 1, ед. хр. 733.

Хангалов, рук. № 729 – Хангалов М. Н. Женская община и шаманизм. – ВСОРГО, 1916. – Государственный архив Иркутской области, ф. № 293, ед. хр. 729.

Хаптаев, рук. № 421 – Хаптаев П. Т. Заметки о заяне, найгуре. 1941. – ЦВРК ИМБТ СО РАН, инв. № 421.

Этнографический бюллетень 1923 – Этнографический бюллетень Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества и газеты «Красный Бурят-монгол». – Иркутск, 1923. – № 3: Два письма М. Н. Хангалова М. Н. Богданову. – С. 18–24.

Chashab 2015 – Chashab Thupten Kunga. Guide to Shambhala in an Unique Manuscript by the Sixteenth Century Tibetan Ruler of Rin spungs (Extract from his Letter to his Father Ngag dbang rnam rgyal). Rocznik Orientalistyczny. T. LXVIII, Z. 2, 2015. S. 47–64.

Indian Buddhist Pandits 2005 – Norbu Tsonawa Lobsang. Indian Buddhist Pandits. “The Jewel Garland of Buddhist History”. LTWA, 2005. 135 p.

Kongtrul 2003 – Jamgön Kongtrul. The Treasure of Knowledge. Book One: Miriad Worlds / Kalu Rinpoche Translation Group under the direction of Ven Bokar Rinpoche. Snow Lion Publication, 2003. 316 p.

Rinchen 1959 – Rinchen. Four Mongolian historical records / ed. and transl. by Dr. B. Rinchen. Mongol Pitaka, vol. 2 / Indo-Asian literatures, vol. 11 / Śatapitaka, vol. 11/ ed. by Prof. Dr. Raghu Vira. New Delhi, 1959.

ЛИТЕРАТУРА

Абаева 1991 – Абаева Л. Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. – М.: Наука, 1991. – 144 с.

Абаева 2015 – Абаева Л. Л. Буддийский канон в векторе развития и трансформации этнокультурной истории монгольских народов // Власть. – 2015. – № 3. – С. 52–56.

Андреев 1993 – Даниил Андреев. Роза Мира. – М.: Клышников, Комаров и Ко, 1993. – 304 с.

Андросов 2008–2009 – Андросов В. П. Первые шаги индийского буддизма в Тибете (VII–VIII века) [Электронный ресурс] // Буддизм.Ru. – 2008–2009. – № 13–14. – Режим доступа: <http://www.buddhism.ru/pervyye-shagi-indiyskogo-buddizma-v-tibete-vii-viii-veka> (дата обращения: 12.06 2020).

АУМ 1990 – АУМ. Синтез мистических учений Запада и Востока // Русское эзотерическое общество Нью-Йорка. – 1990. – № 2. – 165 с.

Багана 1988 – Багана. Чингис хааны гун ухааны уул санааны тухай хувийн уулзл. Овор Монголы Их Сургууль, гун ухаан, нийгмийн шинжлэх ухаан. – № 2. – 1988 он.

Базен 1986 – Базен Л. Человек и понятие истории у тюрков Центральной Азии в VIII в. // Зарубежная тюркология. Вып. I: Древние тюркские языки и литературы. – М., 1986. – С. 345–378.

Банзаров 1891 – Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов / под ред. Г. Н. Потанина. – СПб.: изд. на средства част. жертвователей в пользу Вост.-Сиб. отд. Рус. геогр. о-ва, 1891. – 128 с.

Барг, Черняк 1975 – Барг М. А., Черняк Е. Б. Регион как категория внутренней типологии классово-антагонистических формаций // Проблемы социально-экономических формаций (Историко-типологические исследования). – М., 1975. – С. 40–47.

БАМРС 2001 – Большой академический монгольско-русский словарь в 4 т. Т. 3: О – Ф / под общ. ред. А. Лувсандэндэва и Ц. Цэдэндамбы. – М.: Academia, 2001. – 440 с.

Бартольд 1963а – Бартольд В. В. Общие работы по истории Средней Азии. Работы по истории Кавказа и Восточной Европы // Сочинения. Т. II, ч. 1. – М.: Наука, ГРВЛ, 1963. – С. 1–1019.

Бартольд 1963б – Бартольд В. В. Сочинения. Т. I: Туркестан в эпоху монгольского нашествия. – М.: Наука; Гл. ред. вост. лит-ры, 1963. – С. 45–597.

Бартольд 1966а – Бартольд В. В. К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов // Сочинения. – Т. IV. – М.: Наука, ГРВЛ, 1966. – С. 377–396.

Бартольд 1966б – Бартольд В. В. Культура мусульманства // Сочинения. – Т. VI. – М.: Наука; Гл. ред. вост. лит-ры, 1966. – С. 143–206.

Бартольд 1966в – Бартольд В. В. Халиф и султан // Сочинения. Т. IV. – М.: Наука; Гл. ред. вост. лит-ры, 1966. – С. 17–80.

Бартольд 1968а – Бартольд В. В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Сочинения. Т. V. – М.: Наука; Гл. ред. вост. лит-ры, 1968. – С. 19–194.

Бартольд 1968б – Бартольд В. В. История турецко-монгольских народов // Сочинения – Т. V. – М.: Наука, ГРВЛ, 1968. – С. 195–232.

Бартольд 1968в – Бартольд В. В. Образование империи Чингис-хана // Сочинения. – Т. V. – М.: Наука, ГРВЛ, 1968. – С. 253–265.

Бартольд 1968г – Бартольд В. В. Рецензия на кн.: Б. Я. Владимирцов. Чингис-хан (1922) // В. В. Бартольд. Собрание сочинений. Т. V. – С. 446–454.

Бартольд 1973 – Бартольд В. В. Сочинения. Т. VIII. – М.: Наука; Гл. ред. вост. лит-ры, 1973. – 719 с.

Баторов П. Народный календарь аларских бурят // Провинциальная наука: этнография в Иркутске в 1920-е годы: избранные статьи. – М.; Иркутск, 2013 – С. 235–36.

Бёме 1994 – Якоб Бёме. Christosophia или Путь ко Христу / пер. с нем. – СПб.: А-CAD, 1994. – 223 с.

Бердяев 1916 – Бердяев Н. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – М.: Изд-во Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1916. – 460 с.

Бержье, Повель 1991 – Бержье Ж., Повель Л. Утро магов. – М.: Миф, 1991. – 80 с.

Бертагаев 1958 – Бертагаев Т. А. Об этимологии слова «баргуджин», «баргут» и «тукум» // Филология и история монгольских народов. – М.: Изд-во вост. лит-ры, 1958. – С. 173–174.

Бернштам 1988 – Бернштам Т. Л. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX в. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1988. – 277 с.

Бестужев Н. – Бестужев Н. Очерки забайкальского хозяйства // Декабристы о Бурятии. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1975. – С. 136–160.

Бира 1978 – Бира Ш. Монгольская историография (XIII–XVIII вв.). – М.: Наука, 1978. – 319 с.

Бичурин 1828 – Бичурин Н. Я. (Иакинф). Записки о Монголии. Т. I. Ч. 1–2. – СПб.: Тип. К. Крайя, 1828. – 339 с.

Бичурин 1834 – Бичурин И. Я. (Иакинф). Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. – СПб.: Тип. Медицинского департамента Министерства внутренних дел, 1834. – 255 с.

Бичурин 1840 – Бичурин И. Я. (Иакинф). Китай, его жители, нравы, обычаи, просвещение. – СПб.: Мицкова, 1840. – 442 с.

Бичурин 1950 – Бичурин И. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – 380 с.

Блаватская 1993 – Блаватская Е. П. Тайная доктрина / пер. с англ. – Ред.-изд. центр “ТОК”, 1993. – 1420 с.

БРС 2008 – Бурятско-русский словарь: в 2 т. Т. II: О – Я / сост. Л. Д. Шагдаров, К. М. Черемисов. – Улан-Удэ: Республиканская типография, 2008. – 707 с.

Бурчина 1990 – Бурчина Д. А. Гэсэриада западных бурят. Указатель произведений и их вариантов. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1990. – 446 с.

Васильев 1857 – Васильев В. П. История и древности Восточной части Средней Азии от X до XIII века. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1857. – 235 с.

Васильев 1890 – Васильев В. П. К хронологии Чингис-хана и его преемников. Вопросы и сомнения. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1890. – С. 375–381.

Васютин 2011 – Васютин С. А. Образ правителя в ментальных представлениях кочевников Центральной Азии в период раннего средневековья (по письменным и эпическим памятникам) // Тюркологический сборник. 2009–2010: Тюркские народы Евразии в древности и средневековье / Институт восточных рукописей РАН. – М.: Вост. лит-ра РАН, 2011. – С. 79–108.

Вернадский 1927 – Вернадский Г. В. Начертание русской истории. Ч. I. С приложением «Геополитических заметок по русской истории» П. Н. Савицкого. – Прага, 1927. – 261 с.

- Вернадский 1934 – Вернадский Г. В. Опыт истории Евразии с половины VI века до настоящего времени. – Берлин, 1934. – 187 с.
- Вернадский 1939 – Вернадский Г. В. О составе Великой Ясы Чингисхана. С прил. главы о Ясе из «Истории» Джувейни в пер. М. Ф. Минорского. – Брюссель: Les editions Petropolis., 1939. – 54 с.
- Викторова 1980 – Викторова Л. Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. – М.: Наука, 1980. – 224 с.
- Владимирцов 1922 – Владимирцов Б. Я. Чингис-хан. – Берлин: Изд-во Гржебина, 1922. – 175 с.
- Владимирцов 1934 – Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. – Л.: Изд-во АН СССР, 1934. – 223 с.
- Воробьев 1975 – Воробьев М. В. Чжурчжэни и государство Цзинь (X в. – 1234 г.). – М.: Наука, 1975. – 448 с.
- Воробьев 1983 – Воробьев М. В. Культура чжурчжэней и государства Цзинь (X в. – 1234 г.). – М.: Наука, 1983. – 365 с.
- Выдающиеся бурятские деятели 2001 – Выдающиеся бурятские деятели (XVII – нач. XX в.)/ сост.: Ш. Б. Чимитдоржиев [и др.]. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2001. – 155 с.
- Габен 1986 – Габен А. фон. Культура письма и печатание у древних тюрков // Зарубежная тюркология. Вып. I. – М., 1986. – С. 159–190.
- Галданова 1987 – Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск: Наука, 1987. – 113 с.
- Галданова 1995 – Галданова Г. Р. Эволюция представлений о тэнгри (по текстам монголоязычных обрядников) // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. – С. 94–107.
- Гальперин 1956 – Гальперин А. А. Русская историческая наука о зарубежном Дальнем Востоке в XVII в. – середине XIX в. (Краткий обзор) // Очерки по истории русского востоковедения. Сб. 2. – М.: Изд-во АН СССР, 1956. – С. 3–35.
- Гачев 1988 – Гачев Г. Д. Национальные образы мира. – М.: Советский писатель, 1988. – 450 с.
- Гемуев 1989 – Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество / отв. ред. И. М. Гемуев. – Новосибирск: Наука, 1989. – 242 с.
- Генон 1993 – Генон Р. Царь мира // ВФ. – 1993. – № 3. – С. 97–133.
- Герасимова 1989 – Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев. – Новосибирск: Наука, 1989. – 317 с.
- Геше Джампа Тинлей 2010 – Геше Джампа Тинлей. Буддийская логика: Современный комментарий к тексту «Прамана-варттика» Дхармакирти / под ред. А. Коноваловой и И. Урбанаевой (отв. ред.). – Улан-Удэ, 2010. – 359 с.
- Гирченко 1939 – Гирченко В. Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX века о бурят-монголах. – Улан-Удэ, 1939. – 91 с.
- Гончаров 1986 – Гончаров С. Н. Китайская средневековая дипломатия: отношения между империями Цзинь и Сун 1127–1142. – М.: Наука, 1986. – 298 с.
- Грач 1980а – Грач А. Д. Древние кочевники в центре Азии. – М.: Наука; Гл. ред. вост. лит-ры, 1980. – 256 с.

Грач 1980б – Грач А. Д. Древнекыргызские курганы у северной границы котловины Больших озер и находки тибетских надписей на бересте // СНВ. Вып. XXII. – М., 1980. – С. 103–123.

Греков, Якубовский 1950 – Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. Золотая Орда и ее падение. – М.; Л.: АН СССР, 1950. – 478 с.

Григорьев 1876 – Григорьев В. В. О достоверности ярлыков, данных ханами Золотой Орды русскому духовенству // Россия и Азия: сб. исследований и статей по истории, этнографии, написанных в разное время. – СПб.: Тип. бр. Пантелевых, 1876. – С. 170–258.

Громыко 1986 – Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. – М.: Наука, 1986. – 274 с.

Грумм-Гржимайло 1933 – Грумм-Гржимайло Г. Е. Роль пустынь и гибель пастбищных угодий и культурных земель в Центральной Азии в исторический период // ИГО. – 1933. – Т. LXV, вып. 5. – С. 437–454.

Гумилев 1960 – Гумилев Л. Н. Хунну. Срединная Азия в древние времена. – М.: Изд-во вост. лит-ры, 1960. – 290 с.

Гумилев 1967 – Гумилев Л. Н. Древние тюрки. – М.: Наука, 1967. – 501 с.

Гумилев 1974 – Гумилев Л. Н. Хунны в Китае. Три века войны Китая со степными народами III–VI вв. – М.: Наука; Гл. ред. вост. лит-ры, 1974. – 260 с.

Гумилев 1987 – Гумилев Л. Н. Люди и природа Великой Степи: (Опыт объяснения некоторых деталей истории кочевников) [Электронный ресурс] // Вопросы истории. – 1987. – № 11. – С. 64–77. – Режим доступа: <http://gumilevica.kulichki.net/articles/Article16.htm> (дата обращения: 12.05.2025).

Гумилев 1989а – Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. – М.: Мысль, 1989. – 764 с.

Гумилев 1989б – Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. – 496 с.

Гумилев 1989 – Гумилев Л. Н. (в соавторстве с А. И. Куркчи). Черная легенда: Историко-психологический этюд [Электронный ресурс] // Хазар. – 1989. – № 1–2. – Режим доступа: <http://gumilevica.kulichki.net/articles/bl01.htm>. (дата обращения: 12.05.2025).

Гуревич 1988 – Гуревич А. Я. и др. Философия и историческая наука: Материалы «Круглого стола» // ВФ. – № 40. – 1988. – С. 18–66.

Гуревич 1979 – Гуревич В. П. Международные отношения в Центральной Азии в XVII – первой половине XIX в. – М.: Наука, 1979. – 310 с.

Давид-Неэль 1991 – Давид-Неэль А. Мистики и Маги Тибета / пер. с фр. – М.: Дягилев Центр, ЦДЛ, 1991. – 215 с.

Давыдова 1985 – Давыдова А. В. Иволгинский комплекс: Памятник хунну в Забайкалье. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1985. – 111 с.

Далай 1983 – Далай Ч. Монголия в XIII–XIV веках. – М., 1983. – 232 с.

Дамдинсүрэн 1957 – Дамдинсүрэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 239 с.

Данилов 2004 – Данилов С. В. Города в кочевых обществах Центральной Азии. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – 202 с.

Данилов 2007 – Данилов С. В. Города... кочевников // Наука из первых рук. – 2007. – № 1(13). – С. 46–51.

Данилов и др. 2008 – Данилов С. В., Коновалов П. Б., Именохоев Н.В. и др. Предварительные результаты раскопок на хуннском городище Тэрэлжийн-дөрвөлжин в Центральном аймаке Монголии // Археология степной Евразии. Международный сборник научных трудов. – Кемерово; Алматы, 2008 – С. 104–110.

Данилов и др. 2012 – Данилов С. В., Именохоев Н. В., Нанзатов Б. З. Средневековые города Тувы и Западной Монголии (предварительные результаты работы экспедиции «Создание электронной карты городов древних кочевников Центральной Азии», 2011 г.) // Культурное наследие народов Центральной Азии. – 2012 – Вып. 3 – С. 97–119.

Данилов и др. 2016 – Данилов С. В., Эрдэнболд Л. Предварительные результаты исследований международной археологической экспедиции 2012 г. по проекту «Создание электронной карты городов древних кочевников Центральной Азии» // Улымжиевские чтения – VII. Даяаршил ба Монгол судлал – 2013. Олон улсын эрдэм шинжилгээний бага хурал (Улаанбаатар, 2013, 05.06–07). – Улаанбаатар, 2013 – С. 130–137.

Дашиев 1990 – Дашиев Д. Б. Ксилографическое книгопечатание в Забайкалье // Истории и культура монголоязычных народов: Источники и традиции. – Улан-Удэ, 1989. – С. 22–24.

Джайшанкар 2025 – Джайшанкар С. Почему Бхарат имеет значение / пер. с англ. К. Орловой. – Ереван: Fortis Press, 2025. – 296 с.

Джамбалдоржи 2005 – Джамбалдоржи. «Хрустальное зеркало» / пер. Б. И. Короля, А. Д. Цендиной // История в трудах ученых лам. М.: КМК, 2005. – 275 с.

Джонес 1824 – Джонес В. О татарах // Сибирский вестник. – СПб., 1824. – Ч. III. – С. 35–69.

Дерфер 1986 – Дерфер Г. О языке гуннов // Зарубежная тюркология. Вып. I. – М., 1986. – С. 71–134.

Дисен 2024 – Дисен Г. Конфликт на Украине и евразийский мировой порядок / пер. с англ. К. Орловской. – Ереван: Fortis Press, 2024. – 360 с.

Дмитриев 2011 – Дмитриев С. В. Пещерный комплекс Дуньхуан. История и изучение // Восток (Oriens). – 2011. – № 4. – С. 108–115.

Дорж 1974 – Дорж Д. Тамцаг-Булагская культура и ее место в древнейшей истории Центральной Азии // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии: мат-лы междунар. симп. (Улан-Батор, 7–9 мая 1973 г.). – Улан-Батор: Шинжлэх Ухааны Академийн Хэвлэх Уйлдвэр (ШУАХ), 1974. – 408 с.

Дробышев 2019a – Дробышев Ю. А. Жужаньский каганат // Кочевые империи Евразии: Особенности исторической динамики. – М.: Наука; Вост. лит-ра, 2019. – С. 133–142.

Дробышев 2019b – Дробышев Ю. И. Сяньбийская держава // Кочевые империи Евразии: Особенности исторической динамики. – М.: Наука; Вост. лит-ра, 2019. – С. 127–132.

Его Святейшество Далай-лама 2004 – Его Святейшество Далай-лама и доктор Говард К. Катлер. Искусство быть счастливым: руководство для жизни / пер. с англ. М. Чеботарева. – Киев – М.; СПб.: София, 2004. – 325 с.

Его Святейшество Далай-лама 2005 – Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Гарвардские лекции / пер. с тиб. и ред. Джефффри Хопкинса; пер. с англ. М. Малыгиной. – М., 2005. – 198 с.

Его Святейшество Далай-лама 2006 – Его Святейшество Далай-лама. Буддийская практика: Путь к жизни, полной смысла / пер. с англ. А. Капанадзе. – М.: ООО ИД «София, 2006. – 208 с.

Ербанов 1926 – Ербанов М. Н. Вопросы культурно-национального строительства Бурятии (краткий очерк) / М. Н. Ербанов. – Верхнеудинск: Изд. Буробкома ВКП(б), 1926. – 52 с.

Ермакова, Островская 1999 – Ермакова Т. В., Островская Е.П. Классический буддизм. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. – 283 с.

Жамцарано 1936 – Жамцарано Ц. Ж. Монгольские летописи XVIII в. // ТИВАН. Т. 16. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936. – 122 с.

Жамцарано 1961 – Жамцарано Ц. Культ Чингис-хана в Ордосе. Из путешествия в Южную Монголию в 1910 году // САЖ. – 1961. – № 3. – С. 194–234.

Жутдэр 1990 – Жутдэр Ч. Эртний монголчуудын сэтгэлгээ ардын аман зохиолд туссан нь // Монголын философийн туухийн зарим асуудал. – Улан-Батор, 1990. – С. 67–76.

Жуковская 1977 – Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. – М.: Наука, 1977. – 199 с.

Жуковская 1988 – Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М.: Наука; ГРВЛ, 1988. – 195 с.

Залкинд 1956 – Залкинд Е. М. К вопросу об образовании бурят-монгольской народности: Отдельный оттиск из XXII вып. ЗЕМНИИК. – Улан-Удэ, 1956. – С. 23–45.

Залкинд 1958 – Залкинд Е. М. Присоединение Бурятии к России. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958. – 318 с.

Златкин 1971 – Златкин И. Я. Концепция истории кочевых народов Д. Тойнби и историческая действительность // Современная историография стран за рубежного Востока. – М., 1971. – С. 131–194.

Златкин 1974 – Златкин И. Я. Торговля как фактор внешнеполитических и экономических связей кочевых народов Монголии в древности и средние века // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии: мат-лы междунар. симпозиума (Улан-Батор, 7–9 мая 1973 г). – Улан-Батор: Шинжлэх Ухааны Академийн Хэвлэх Уйлдвэр (ШУАХ), 1974.

Златкин 1983 – Златкин И. Я. История Джунгарского ханства 1635–1758. – М.: Наука, 1983. – 330 с.

Знаменитые йогини 1996 – Знаменитые йогини. Женщины в буддизме. Сборник. – М.: ТОО «Путь к себе», 1996. – 256 с.

Зув 1960 – Зув Ю. А. Тамги лошадей из вассальных княжеств / пер. из китайского сочинения VIII–X вв. «Танхуйяо» // Труды Института истории, археологии и этнографии. Т. VIII. – Алма-Ата, 1960. – С. 93–140.

Иванин 1875 – Иванин М. И. О военном искусстве и завоеваниях монголо-татар и среднеазиатских народов при Чингисхане и Тамерлане. – СПб.: Тип. т-ва «Общест. Польза», 1875. – 252 с.

Ишжамц 1974 – Ишжамц Н. О формировании монгольской народности // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. – Улан-Батор, 1974.

Каиржанов 2013 – Каиржанов А. К. Древнетюркские памятники письменности: открытия и исследования // Введение в тюркологию. – Астана: ЕНУ им. Л. Н. Гумилева, 2013. – С. 28–62.

Карсавин 1922 – Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. – Пг.: Academia, 1922. – 80 с.

Кастанеда 1991 – Кастанеда Карлос. Учения дон Хуана. Путь знания индейцев яки / пер. с англ. В. П. Максимова. – М.: Миф, 1991. – 156 с.

Кастанеда 1992 – Кастанеда К. Путешествие в Иксглан. – М.: Миф, 1992. – 239 с.

Кинева 2009 – Кинева Т. С. Евразийство в современном идейно-политическом пространстве России [Электронный ресурс] // Государственное управление. Электронный вестник. Вып. 18. Март 2009. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/evraziystvo-v-sovremennom-ideyno-politicheskom-prost-ranstve-rossii/viewer>. (дата обращения: 12.05.2025).

Киселев 1951 – Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. – М.: Изд-во АН СССР, 1951. – 642 с.

Клосон 1986 – Клосон Дж. Происхождение тюркского «рунического» письма // Зарубежная тюркология. Вып. I. – М., 1986. – С. 135–158.

Клоусон 1969 – Клоусон Дж. Лексикостатистическая оценка алтайской теории / пер. с англ. М. М. Маковского // Вопросы языкознания. – 1969. – № 5. – С. 22–41.

Ключевский 1987 – Ключевский В. О. Сочинении в девяти томах. Т. I, ч. I. – М.: Мысль, 1987. – 431 с.

Кляшторный 1964 – Кляшторный С. Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. – М., 1964.

Кляшторный 1973 – Кляшторный С. Г. Древнетюркская письменность и культура народов Центральной Азии (по материалам полевых исследований в Монголии, 1968–1969 гг.) // Тюркологический сборник. – 1972. – М., 1973.

Кляшторный 1981 – Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник 1977. – М., 1981. – С. 116–138.

Кляшторный 2003 – Кляшторный С. Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма. – СПб.: Филол. фак. СПбГУ, 2003. – 559 с.

Ковалевский – 1829 – Ковалевский О. М. О забайкальских бурятах // Казанский вестник. – 1829. – Ч. 27. – Кн. 9–10. – С. 152–215.

Козьмин 1923 – Козьмин Н. Н. Туземная интеллигенция Сибири // Сибирская живая старина. Этнографический сборник. Вып. I. / Восточно-Сибирское отделение Русского географического общества. – Иркутск, 1923. – С. 72–89.

Кондратьева 2020 – Кондратьева Е. Российские физиологи учатся у монахов управлять мозгом [Электронный ресурс] // Взгляд. – 2020. – 12 сент. – Режим доступа: <https://vz.ru/society/2020/9/12/1060075.html> (дата обращения 27.05.2025).

Конзе 2003 – Конзе Эдвард. Буддизм: сущность и развитие / пер. с англ. И. Беляева, под ред. С. В. Пахомова. – СПб.: Наука, 2003. – 288 с.

Коновалов 1985 – Коновалов П. Б. Некоторые итоги и задачи изучения хунну // Древние культуры Монголии. – Новосибирск: Наука, 1985. – С. 41–50.

Коновалов 1989 – Коновалов П. Б. Корреляции средневековых археологических культур Прибайкалья и Забайкалья // Этнокультурные процессы в юго-восточной Сибири в средние века. – Новосибирск: Наука, 1989. – С. 5–20.

Коновалов 2010 – Этногенез и культурогенез в Байкальском регионе / отв. ред. П. Б. Коновалов. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. – 410 с.

Коновалов, Данилов, Именохоев 1985 – Коновалов П. Б., Данилов С. В., Именохоев Н. В. К изучению погребальных памятников монголов в Забайкалье // Древнее Забайкалье и его культурные связи. – Новосибирск: Наука, 1985. – С. 68–96.

Кононов 1949 – Кононов А. Н. Опыт анализа термина турк // Советская этнография. – 1949. – № 1. – С. 40–47.

Крадин, Скрынникова 2006 – Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д. Империя Чингис-хана. – М.: Вост. лит-ра, 2006. – 557 с.

КРС 1977 – Калмыцко-русский словарь / отв. ред. Б. Д. Муниев. – М.: Русский язык, 1977. – 768 с.

Кудрявцев 1940 – Кудрявцев Ф. А. История Бурят-Монгольского народа от XVII в. до 60-х гг. XIX в.: Очерки. – М.; Л., 1940. – 240 с.

Кузьмин 2010 – Кузьмин С. Л. Скрытый Тибет. История независимости и оккупации. – СПб.: Издание А. Терентьева, 2010. – 544 с.

Кулешов 1992 – Кулешов Н. С. Россия и Тибет в начале XX века. – М.: Наука; Вост. лит-ра, 1992. – 272 с.

Культурное наследие Древней Руси: истоки, становление, традиции / отв. ред. В. Г. Базанов. – М.: Наука, 1976. – 460 с.

Курилов, Люцидарская 1986 – Курилов В. Н., Люцидарская А. А. К вопросу об исторической психологии межэтнических контактов в Сибири в XVII в. // Этнические культуры Сибири. Проблемы эволюции и контактов / АН СССР, Сиб. отд-ние, Ин-т истории, филологии и философии. – Новосибирск: Б. и., 1986. – С. 26–46.

Кызласов 1959 – Кызласов Л. Р. Средневековые города Тувы // СА. – № 3. – 1959. – С. 75–78.

Кызласов 2005 – Кызласов Л. Р. Сергей Владимирович Киселев (1905–1962 гг.) и Лидия Алексеевна Евтюхова (1903–1974 гг.) // Российская археология. – № 3. – 2005. – С. 156–160.

Кычанов 1968 – Кычанов Е. И. Очерки истории тангутского государства. – М.: Наука, 1968. – 355 с.

Кычанов 1974 – Кычанов Е. И. К вопросу об уровне социально-экономического развития татаро-монгольских племен в XII в. // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии: Материалы международного симпозиума ЮНЕСКО. – Улан-Батор, 1974. – С. 165–170.

Кычанов 1980а – Кычанов Е. И. Монголы в VI – первой половине XII в. // Дальний Восток и соседние территории в средние века. Истории и культура Восточной Азии. – Новосибирск, 1990. – С. 136–149.

Кычанов 1980б – Кычанов Е. И. Тангутский свод законов XII в. об иноплемениках и иноземцах // СНВ. Вып. XXII, кн. 2. – М., 1980. – С. 137–146.

Кычанов, Савицкий 1975 – Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов. Очерк истории Тибета и его культуры. – М.: Наука, ГРВЛ, 1975. – 319 с.

- Кычанов, Мельниченко 2005 – Кычанов Е. И., Мельниченко Б. Н. История Тибета с древнейших времен до наших дней. – М.: Вост. лит-ра, 2005. – 351 с.
- Лаппо-Данилевский 1990 – Лаппо-Данилевский А. С. История русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII вв. – М., 1990. – 293 с.
- Лебедева 1958 – Лебедева Е. П. К вопросу о родовом составе монголов // Филология и история монгольских народов. – М., 1958. – С. 219–224.
- Лигетти 1955 – Лигетти А. Рецензия на книгу: Г. Д. Санжиев. Сравнительная грамматика монгольских языков // Вопросы языкознания. – № 5. – 1955. – С. 137–138.
- Лисевич 1979 – Лисевич И. С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. – М., 1979. – 266 с.
- Лосев 1979 – Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. – М., 1979. – 815 с.
- Лосев 1993а – Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос / сост. и ред. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.
- Лосев 1993б – Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 960 с.
- Лотман 1976 – Лотман Ю. М. Бытовое поведение и типология культуры в России XVIII в. // Культурное наследие Древней Руси. Истоки, становление традиции. – М.: Наука, 1976. – С. 292–297.
- Лубо-Лесниченко 1975а – Лубо-Лесниченко Е. И. Дальневосточные монеты из Минусинской котловины (по материалам Минусинского музея) // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. – М., 1975. – Т. III. – С. 156–169.
- Лубо-Лесниченко 1975б – Лубо-Лесниченко Е. И. Привозные зеркала Минусинской котловины (к вопросу о внешних связях древнего населения Южной Сибири). – М.: Наука, 1975. – 167 с.
- Лэрд 2010 – Лэрд, Т. История Тибета. Беседы с Далай-ламой / пер. с англ. В. Г. Яковлева. – М.: АСТ: Астрель, 2010. – 607 с.
- Малаявкин 1974 – Малаявкин А. Г. Материалы по истории уйгуров в IX–XII вв. – Новосибирск: Наука, 1974. – 215 с.
- Малаявкин 1980 – Малаявкин А. Г. Тактика танского государства в борьбе за гегемонию в восточной части Центральной Азии // Дальний Восток и соседние территории в средние века. – Новосибирск, 1980. – С. 103–126.
- Малаявкин 1989 – Малаявкин А. Г. Танские хроники о государствах Центральной Азии: тексты и исследования. – Новосибирск: Наука, 1989. – 435 с.
- Малаявкин 1983 – Малаявкин А. Г. Уйгурские государства в IX–XII вв. – Новосибирск, 1983. – 294 с.
- Мамардашвили 1993 – Мамардашвили М. Картезианские размышления. – М. Изд. группа «Прогресс»; «Культура», 1993. – 352 с.
- Манжигеев 1978 – Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. – М.: Наука, 1978. – 125 с.
- Медведев и др. 2021 – Медведев, С. В., Бойцова, Ю. А., Каплан, А. Я. и др. Физиологическая лаборатория в буддистском монастыре. Зачем и как // Труды Института востоковедения РАН. – 2021. – № 31. – С. 19–39.
- Медведев и др. 2022 – Медведев С. В., Бойцова Ю. А., Бубеев Ю. А., Кокурин Е. В. Буддийский тибетский феномен «тукдам» как объект исследования

для получения новых знаний в интегративной физиологии. Организационные и методологические аспекты // Интегративная физиология. – 2022. – Т. 3. – № 4. – С. 402–410.

Мекишева 2017 – Мекишева А. Главный казахстанский миф о Чингисхане: Потрясатель вселенной – казах. – 2017 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://factcheck.kz/mify/glavnyj-kazaxstanskij-mif-o-chingisxane-potryasatel-vselennoj-kazax/> (дата обращения: 12.05.2025).

Мелиоранский 1990 – Мелиоранский П. М. Памятник в честь Кюль Тегина // Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества. Т. 12. – СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1990. – С. 1–144, 0171–0174.

Мирзаева, Тувшинтугс 2020 – Мирзаева С. В., Тувшинтугс Б. Модель буддийской космологии в «Сутре о восьми светоносных» // Монголоведение. – 2020. – № 2. – С. 271–287.

Михайлов 1996 – Михайлов В. А. Религиозная мифология. – Улан-Удэ: Соел, 1996. – 110 с.

Михайлов 1961 – Михайлов Н. И. Горы Южной Сибири (очерк природы). – М., 1961.

Михайлов 1990 – Михайлов Т. М. Бурятия в период создания единого монгольского государства // Актуальные проблемы истории Бурятии. – Улан-Удэ, 1990. – С. 11–21.

Монхоо 1977 – Монхоо Г.: Билиг сургаал, Монгол ундэстний гун ухаан нийгмийн шинжлэх ухаан. – 1977 он. – № 3.

Мункуев 1961 – Мункуев Н. Ц. О «Мэн-да бэй-лу» и «Хэй-да шилуэ» – записках китайских путешественников XIII в. о древних монголах // Китай. Япония. История и филология. – М., 1961. – С. 80–93.

Мункуев 1970 – Мункуев Н. Ц. Заметки о древних монголах // Татаро-монголы в Азии и Европе. – М.: Наука, 1970. – С. 352–381.

Мункуев 1977 – Мункуев Н. Ц. Новые материалы о положении монгольских аратов в XIII–XIV вв. // Татаро-монголы в Азии и Европе. – 2-е изд. – М.: Наука, 1977. – С. 409–446.

Мытарства души 1992 – Мытарства души блаженной Феодоры // Тибетская книга мертвых. – СПб.: Изд-во Чернышева, 1992. – С. 171–194.

Намкай Норбу 2008 – Чогъял Намкай Норбу. Драгоценное зеркало древней истории Шанг-шунга и Тибета. – М.: Ганга, 2008. – 320 с.

Нанзатов 2018 – Нанзатов Б. З. Иркутские буряты в XIX веке: этнический состав и расселение. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. – 224 с.

Насилов 1984 – Насилов А. Д. К вопросу о положении Халха-Монголии в начале XVII века (по материалам «18 степных законов») // Древний и средневековый Восток. История, филология. – М., 1984. – С. 188–199.

Нацагдорж 1991 – Нацагдорж Ш. Чингис хааны цадиг. – Улаанбаатар: Сосмбо хэвлэлийн газар, 1991. – 334 с.

Неклюдов 1981 – Неклюдов С. Ю. Мифология тюркских и монгольских народов (Проблемы взаимосвязи) // Тюркологический сборник 1977. – М.: Наука, 1981. – С. 183–202.

Нестерук 1955 – Нестерук Ф. Я. Водное хозяйство Китая // Из истории науки и техники Китая. – М., 1955.

Нидам 1966 – Нидам Дж. Общество и наука на Востоке и на Западе // Наука о науке. – М., 1966. – С. 149–177.

Нимаев 1988 – Нимаев Д. Д. Проблемы этногенеза бурят. – Новосибирск: Наука, 1988. – 168 с.

Окладников 1937 – Окладников А. П. Очерки из истории западных бурят-монголов (XVII–XVIII вв.). – Л.: Огиз-Соцгиз, 1937. – 425 с.

Окладников 1955 – Окладников А. П. История Якутской АССР. Т. I. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. – 432 с.

Орловская М. Н. Язык монгольских текстов XIII–XIV вв. – М.: Институт востоковедения РАН, 2000. – 182 с.

Оссендовский 1925 – Оссендовский А. М. И звери, и люди, и боги [Электронный ресурс] / [без указания переводчика]. – Рига, 1925. – Режим доступа: http://az.lib.ru/o/ossendowskij_a_m/text_1925_i_zveri_i_ludi_i_bogi.shtml. (дата обращения: 12.05.2025).

Оссон 1937 – Оссон К. де. История монголов от Чингис-хана до Тамерлана. Т. I / пер. и предисл. Н. Козьмина. – Иркутск: Вост.-Сиб. обл. изд-во, 1937. – 249 с.

О том, как распространялось буддийское учение на бурятской земле 2024 – О том, как распространялось буддийское учение на бурятской земле: к 260-летию института пандита хамбо-лам в России / исслед., транслит., пер. и коммент. Ц. П. Ванчиковой. – М.: Фонд содействия буддийскому образованию и исследованиям, 2024. – 239 с.

От редакционной коллегии 1963 – От редакционной коллегии по изданию сочинений академика В. В. Бартольда // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 1. – М.: Изд-во вост. лит-ры, 1963. – С. 5–13.

Павлинская 2002 – Павлинская Л. Р. Кочевники голубых гор. Судьба традиционной культуры народов Восточных Саян в контексте взаимодействия с современностью. – СПб.: Европейский дом, 2002. – 263 с.

Павлинская, Жамбалова 1986 – Павлинская Л. Р., Жамбалова С. Г. Становление и развитие хозяйственной традиции на территории Прибайкалья и Забайкалья // Культурная традиция народов Сибири. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1986. – С. 237–261.

Петри 1924 – Петри Б. Э. Элементы родовой связи у северных бурят. – Иркутск: Рус. геогр. об-во, 1924. – 29 с.

Позднеев 1899 – Позднеев А. М. Исторический очерк уйгуров. – СПб.: Тип. Императорской Академии Наук, 1899. – 153 с.

Покотилов 1893 – Покотилов Д. История восточных монголов в период династии Мин. 1368–1634 (по китайским источникам). – СПб.: Изд-во Императорской Академии Наук, 1893. – 230 с.

Попов 1996 – Дмитрий Попов. Старцы российского богомудрия // Альманах «Аватара». – № 77(03). – М.: Общество культурных связей с Индией, 1996. – С. 59–71.

Попова 2014 – Попова Г. С. Заметки о первом русском переводе Шан шу // 44-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 2. – М., 2014. – С. 424–452.

Поппер 1983 – Поппер К. Логика и рост научного знания: Избранные работы / пер. с англ.; сост., общ. ред. и вступ. ст. В. Н. Садовского. – М.: Прогресс, 1983. – С. 105–178.

Потанин 1912 – Потанин Г. Н. Сага о Соломоне. Восточные материалы к вопросу о происхождении саги. – Томск: Типо-лит. Сибирского Товарищества Печатного Дела, 1912. – 186 с.

Пригожин, Стенгерс 1986 – Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / пер. с англ. Ю. А. Данилова. – М.: Прогресс, 1986. – 429 с.

Прыжов 1985 – Прыжов И. Г. Декабристы в Сибири на Петровском заводе. Из фонда И. Г. Прыжова / подг. текста, ввод. ст. и примеч. Л. Н. Пушкарева. – М.: Наука, 1985. – 252 с.

Пурэв 1996 – Пурэв О. Некоторые вопросы обрядности шаманов западного побережья озера Хубсугул // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты (Материалы международного научного симпозиума, 20–26 июня, Улан-Удэ, оз. Байкал). – Улан-Удэ, 1996. – С. 71–79.

Пэрлээ 1974 – Пэрлээ Х. О месте истории земледелия и городов древней Монголии в истории кочевников Центральной Азии // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. – Улан-Батор, 1974.

Рассадин 1982 – Рассадина В. И. Очерки по исторической фонетике бурятского языка. – М.: Наука, 1982. – 197 с.

Рерих 1958 – Рерих Ю. Н. Основные проблемы тибетского языкознания // Советское востоковедение. – 1958. – № 4. – С. 102–112.

Рерих 1991 – Рерих Н. К. Сердце Азии. – Минск: Изд-во «Университетское», 1991. – 96 с.

Ринчен 1975 – Ринчен Р. Культ исторических персонажей в монгольском шаманизме // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. – Новосибирск: Наука, 1975. – С. 188–195.

Рожанский 1972 – Рожанский И. Д. Анаксагор. У истоков античной науки. – М.: Наука, 1972. – 320 с.

Роуз 1992 – Иеромонах Серафим (Роуз). Душа после смерти // Тибетская книга мертвых. – СПб.: Изд-во Чернышева, 1992. – С. 195–238.

Румянцев 1956 – Румянцев Г. Н. Баргузинские летописи. – Улан-Удэ: Бурят-Монг. кн. изд-во, 1956. – 99 с.

Румянцев 1960 – Румянцев Г. Н. О некоторых вопросах этногенеза монголов и бурят. – М.: Изд-во вост. лит-ры, 1960. – 16 с.

Румянцев 1962 – Происхождение хоринских бурят / Акад. наук СССР. Сиб. отд-ние. Бурят. комплексный науч.-исслед. ин-т. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1962. – 266 с.

Рыбаков 1993 – Рыбаков В. М. Представления Оуян Сю об историческом процессе // Петербургское востоковедение. – 1993. – Вып. 3. – С. 310–335.

Рыгдылон 1953 – Рыгдылон Э. Р. К древнетюркским рунам Прибайкалья // Эпиграфика Востока. – Т. VIII. – М.: Л., 1953. – С. 86–90.

Рыгдылон, Хороших 1961 – Рыгдылон Э. Р., Хороших П. П. Новые рунические надписи и знаки Прибайкалья // Труды БКНИИ. Вып. 6. – Улан-Удэ, 1961. – С. 202–213.

- Рязановский 1921 – Рязановский В. А. Обычное право монгольских племен. – Чита: Управление Бурят-Монгольской автономной области, 1921. – 120 с.
- Рязановский 1931 – Рязановский В. А. Монгольское право (право обычное). Исторический очерк. – Харбин, 1931.
- Савинов 1978 – Савинов Д. Г. Южная Сибирь // Первобытная периферия классовых обществ до начала Великих географических открытий (Проблемы исторических контактов). – М., 1978. – С. 128–145.
- Сагалаев 1984 – Сагалаев А. М. Мифология и верования алтайцев. Центральноазиатские влияния. – Новосибирск: Наука, 1984. – 120 с.
- Саид 2006 – Эдвард В. Саид. Ориентализм: Западные концепции Востока / пер. с англ. А.В. Говорунова. – СПб.: Русский Мир, 2006. – 636 с.
- Сайшал 1982 – Сайшал. Чингис хааны товчоон. Дээд, доод дэвтэр. – 1982 он.
- Сандаг 1977 – Сандаг Ш. Образование единого монгольского государства и Чингис-хан // Татаро-монголы в Азии и Европе. – 2-е изд. – М., 1977. – С. 23–45.
- Санжеев 1953 – Санжеев Г. Д. Сравнительная грамматика монгольских языков. Т. 1. – М.: Изд-во АН СССР, 1953. – 240 с.
- Санчилов 2014 – Санчилов В. П. Новый источник на «ясном письме» по истории Джунгарского ханства (1635–1758) // *Oriental Studies*. – 2014. – Т. 7, вып. 2. – С. 8–15.
- Сведенборг 1993 – Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и о боге / пер. с лат. А. Н. Аксакова. – Киев: Украина, 1993. – 552 с.
- Седов 1987 – Седов Л. А. К типологии средневековых общественных систем Востока (попытка системного анализа) // НАА. – 1987. – № 5. – С. 53–62.
- Сен-Жермен 1994 – Вознесенный мастер Сен-Жермен. Курс алхимии. Наука самотрансформации / пер. с англ.; лит. запись М. Л. Пропета и Э. К. Пропет. – [Б. м.] «Лориэн» фирмы С.Е.Т., 1994. – 283 с.
- Склярлов – Склярлов А. Ю. Миф о Потопе: расчеты и реальность [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://old.lah.ru/text/sklyarov/potop-text.htm>. (дата обращения: 12.05.2025).
- Скрынникова 1989 – Скрынникова Т. Д. К вопросу о формировании монгольской государственности в XI–XII вв. // Исследования по истории и культуре Монголии. – Новосибирск: Наука, 1989. – С. 29–45.
- Солонин 1995 – Солонин Ю. К. По поводу чань-буддийских текстов из тангутского собрания СПбФ ИВ РАН // Петербургское востоковедение: *St. Petersburg journal of oriental studies*. – 1995. – Вып. 7. – С. 390–411.
- Солонин 2008 – Солонин Ю. К. Традиция Хуаянь-чань и процесс формирования буддизма в тангутском государстве: автореф. дис...д. и. н. – СПб., 2008. – 30 с.
- Сон, сновидения и смерть 2009 – Сон, сновидения и смерть: Исследование структуры сознания. Конференция с участием Далай-ламы XIV / предисл. Его Святейшества Далай-ламы XIV; комментарии и подготовка: д-р Франсиско Дж. Варела; пер. с тиб.: В. Алана Уоллиса и Тубтена Джинпа; пер. с англ. Ч. А. Санджиева. – Элиста: Океан мудрости, 2009. – 256 с.
- Спасский 1824 – Спасский Г. И. Буряты // Сибирский вестник. – 1824. – № 1. – С. 21–86.

- Стефанов 1993 – Стефанов Ю. Н. «Не заблудиться по пути в Шамбалу» // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 92–96.
- Стрелков 2003 – Стрелков А. М. Легенда о Шамбале по тибетоязычным буддийским источникам XVIII – нач. XX в.: автореф. дис. ... к. и .н. – Улан-Удэ, 2003. – 27 с.
- Сулейменов 1989 – Сулейменов О. Аз и Я. Публицистика. Стихи. Поэмы. – Алма-Ата: Жалын, 1989. – 592 с.
- Сухбаатар 1971 – Сухбаатар Г. Сяньби. – УБ, 1971. – 212 с.
- Сухбаатар 1974 – Сухбаатар Г. К вопросу об этногенезе монголов // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. – УБ, 1974.
- Тарт 1992 – Тарт Ч. Состояния сознания / пер. с англ. В. Н. Поруса // Магический кристалл. Магия глазами ученых и чародеев. – М.: Республика, 1992. – С. 180–247.
- Тензин Гьяцо 2005 – Тензин Гьяцо (Его Святейшество Далай-лама XIV). Этика нового тысячелетия / пер. с англ. Т. Голубевой. – СПб.: Нартанг, 2005. – 236 с.
- Терентьев-Катанский 1982 – Терентьев-Катанский А. П. Из истории книги и книгопечатания в странах Дальнего Востока и Центральной Азии // СНВ. – 1982. – Вып. XXIII. – С. 110–128.
- Терентьев-Катанский 1990 – Терентьев-Катанский А. П. С Востока на Запад: из истории книги и книгопечатания в странах Центральной Азии VIII–XIII веков. – М.: Наука, 1990. – 231 с.
- Ткачев 1986 – Ткачев В. Н. Каракорум в XIII в. // Пам. ак. Б. Я. Владимирцова. – М.: Наука, 1986. – С. 219–231.
- Тодаева 1981 – Тодаева Б. Х. Язык монголов Внутренней Монголии. – М.: Наука, 1981. – 276 с.
- Трепавлов 1989 – Трепавлов В. В. Политическая традиция в Центральной Азии (начало н. э. – XIII в.): Пути развития и способы трансляции // История и культура монголоязычных народов: тез. докл. и сообщ. Междунар. круглого стола монголоведов (Улан-Удэ, 17–22 окт. 1989 г.). – Улан-Удэ, 1989.
- Трепавлов 1993 – Трепавлов В. В. Государственный строй Монгольской империи XIII в. Проблема исторической преемственности. – М.: Наука; Вост. лит-ра, 1993. – 168 с.
- Трубецкой 1925 – Трубецкой Н. С. (И. Р.). Наследие Чингис-хана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. – Берлин, 1925. – 60 с.
- Тумурова 2004 – Тумурова А. Т. Обычное право бурят в монгольской правовой системе. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2004. – 163 с.
- Тумурова 2007 – Тумурова А. Т. Обычное право бурят: автореф. дис... д. и. н., 2007. – 50 с.
- Тэнгрианско-буддийская цивилизация 2017 – Тэнгрианско-буддийская цивилизация и этноконфессиональные традиции народов Внутренней и Северо-Восточной Азии / гл. ред. К. Б.-М. Митулов, отв. ред. Т. И. Гармаева // Спецвыпуск журнала «Вестник Бурятского государственного университета. Гуманитарные исследования Внутренней Азии. – 2017. – Вып. 1. – 116 с.
- Уилсон 1994 – Уилсон Колин. Оккультизм. – М.: Клышников, Комаров и Ко, 1994. – 254 с.

Уланов 2022 – Уланов М. С. Тэнгрианство в истории и культуре номадов Центральной Азии // Новые исследования Тувы. – 2022. – № 3. – С. 103–115.

Урбанаева 1988а – Урбанаева И. С. Основания этического знания и единая наука. – Новосибирск: Наука, 1988. – 198 с.

Урбанаева 1988б – Урбанаева И. С. Философско-методологические аспекты постановки вопроса о специфике теоретической мысли на Востоке // Методологические аспекты изучения истории духовной культуры Востока. – Улан-Удэ, 1988. – С. 7–22.

Урбанаева 1993 – Урбанаева И. С. Философия Чингис-хана в контексте центрально-азиатского и мирового эзотеризма // Цыбиковские чтения: Проблемы истории и культуры монгольских народов. – Улан-Удэ, 1993.

Урбанаева 1995 – Урбанаева И. С. Человек у Байкала и мир Центральной Азии: философия истории. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1995. – 288 с.

Урбанаева 1999 – Урбанаева И. С. Люди Знания в бурят-монгольском тэнгрианстве и проблема шаманской реальности // Материалы Международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». Т. 5, ч. 1. – М., 1999. – С. 261–279.

Урбанаева 2000 – Урбанаева И.С. Шаманская философия бурят-монголов: центральноазиатское тэнгрианство в свете эзотерических традиций: в 2 кн. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. – 265 + 204 с.

Урбанаева 2014 – Урбанаева И. С. Становление тибетской и китайской маханы: в контексте проблемы аутентичного буддизма. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. – 364 с.

Урбанаева 2019 – Урбанаева И. С. Введение в буддийскую медитацию в традиции Цонкапы/Венсаны // Буддологические исследования: Религиоведческий альманах. – 2019. – Вып. 2. – С. 52–67.

Урбанаева, Урханова 1996 – Урбанаева И. С., Урханова Р. А. Философия центральноазиатского шаманизма: эзотерический ключ к пониманию тэнгрианства // Гуманитарная наука в России: Соросовские лауреаты. Психология. Философия. – М., 1996. – С. 93–101.

Урбанаева, Очирова 2010 – Урбанаева И. С., Очирова Д. О. «Sino-Tibetan Buddhist Studies»: идеологический контекст современного Китая и формирование нового направления в мировой буддологии // Вестник БГУ. Сер. Востоковедение. – 2010. – № 8. – С. 42–47.

Урбанаева, Лощенко 2024 – Урбанаева И. С., Лощенко А. В. Гэсэр и Жамсаран в контексте религиозно-политических отношений Цин и тибето-монгольского мира // Вестник БНЦ СО РАН. – 2024. – № 1(53). – С. 123–130.

Успенский 1984 – Успенский В. Л. Монгольский ученый XVIII в. Гун Гомбоджаб // Древний и средневековый Восток. История, филология, проблемы источниковедения. – М.: Наука, 1984. – С. 243–254.

Федотов 1991 – Федотов Г. П. Три столицы // Судьба и грехи России: избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. Т. 1 / Г. П. Федотов; сост., вступ. ст., примеч. В. Ф. Бойкова. – СПб.: София, 1991. – С. 50–65.

Федотов 2005 – Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции [Электронный ресурс] // Судьба и грехи России : избр. ст. – М.: ДАРЪ, 2005 (Казань : ГУП ПИК

Идеал-Пресс). – 492 с. (Русская культура). – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Fedotov/sudba-i-grehi-rossii/5. (дата обращения: 25.05.2025).

Федчина 1955 – Федчина В. Н. Китайский путешественник XIII в. Чан Чунь // Из истории науки и техники Китая (Сборник докладов, зачитанных на заседании Ученого совета Института истории естествознания и техники АН СССР, сост. 19 октября 1954 г. в связи с пятилетием со дня образования Китайской Народной Республики). – М.: Изд-во АН СССР, 1955.

Флуг 1934 – Флуг К. К. По поводу китайских текстов, издававшихся в Си Ся // Библиография Востока. Вып. 2–4. – Л., 1934. – С. 158–163.

Фрейденберг 1979 – Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М.: Наука, 1979. – 606 с.

Фукуяма 2010 – Фукуяма Фрэнсис. Конец истории и последний человек / пер. с англ. М. Б. Левина. – М.: АСТ; АСТ МОСКВА; Полиграфиздат, 2010. – 259 с.

Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные, экологические аспекты (Материалы международного симпозиума, 20–26 июня 1996, Улан-Удэ, оз. Байкал) / отв. ред. И. С. Урбаева. – Улан-Удэ, 1996. – 156 с.

Цепон – Цепон В. Д. Шакабпа. Тибет: Политическая история / пер. с англ. А. Дюранова; под ред. А. Терентьева. – СПб.: Нартанг, 2003. – 428 с.

Цыремпилов 2023 – Цыремпилов Н. В. Екатерина II как воплощение Белой Тары: обожествляли ли буряты Романовых? // *Oriental studies*. – 2023. – Vol. 16, Is. 5. – P. 1099–1114.

Цыремпилова 2014 – Цыремпилова И. С. Обновленческое движение в буддизме на территории этнической Бурятии как социокультурное явление в 1920-е гг. // Известия Иркутского государственного университета. Сер. История. – 2014. – Т. 9. – С. 66–71.

Чаша Востока. Письма Махатм. Избранные письма 1880–1885 / пер. Искандер Ханум (Е. И. Рерих). – СПб.: Вахта мира, 1992. – 112 с.

Человек у Байкала и среда его обитания 1991 – Человек у Байкала и среда его обитания (материалы 1-й Международной конференции по экологическим проблемам Байкальского региона). – Улан-Удэ: БНЦ СО АН СССР, 1991. – 176 с.

Чогьям Трунгпа 2015 – Чогьям Трунгпа. Шамбала: Священный путь воина. – М.: Ориенталия, 2015. – 224 с.

Шавкунов 1990 – Шавкунов Э. В. Культура чжурчженей-удиге XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. – М.: Наука, 1990. – 281 с.

Шамов 1956 – Шамов Г. Ф. Научная деятельность О. М. Ковалевского в Казанском университете // Очерки по истории русского востоковедения. Сб. 2. – М.: Изд-во АН СССР, 1956. – С. 118–180.

Шаракшинова 1980 – Шаракшинова Н. О. Мифы бурят. – Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1980. – 168 с.

Швейцер 1973 – Швейцер А. Культура и этика. – М.: Прогресс, 1973. – 337 с.

Шейман, Варич 1976 – Шейман Л. А., Варич Н. М. О «национальных картинах мира» и об их значении для курса русской литературы в нерусских школах

// Вопросы преподавания русского языка и литературы в Киргизской школе. – Вып. 6. – Фрунзе, 1976. – С. 38–49.

Шпицберг 1932 – Шпицберг И. Церковь и русификация бурято-монгол при царизме // Красный архив: исторический журнал. – 1932. – Т. 53. – С. 100–104.

Шюре 1914 – Шюре Э. Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий / пер. с фр. Е. Писаревой. – Калуга: Лотос, 1914. – 419 с.

Хара-Даван 1929 – Хара-Даван Э. Чингис-хан как полководец и его наследие. Культурно-исторический очерк монгольской империи. – Белград, 1929. – 230 с.

Хаптаев, Баймин 1935 – Хаптаев П., Баймин Б. Об одной вылазке классового врага – найгуре // Записки института культуры. Вып. первый. – Улан-Удэ: Изд. Государственного института культуры, 1935. – 52 с.

Хараев 1930 – Хараев А. А. Очерки обычного права укырских бурят // Бурят-товедческий сборник. Вып. VI. – Иркутск, 1930. – С. 29–43.

Хомонов 1976 – Хомонов М. П. Бурятский героический эпос «Гэсэр». Эхирит-булагатский вариант. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1976. – 187 с.

Хэмфри 1992 – Хэмфри К. Хозяин и Гость: 100 правил хорошего поведения в сельской местности Монголии / пер. с англ. А. А. Алганаевой // Философия и история культуры: национальный аспект. – Улан-Удэ, 1992. – С. 163–176.

Элиаде 1987 – Элиаде М. Космос и история. Избранные работы / пер. с фр. и англ. – М., 1987. – 312 с.

Этнопсихоллингвистика 1987 – Этнопсихоллингвистика / отв. ред. и автор предисл. Ю. А. Сорокин. – М.: Наука, 1988. – 192 с.

Юнг 1988 – Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного // ВФ. – 1988. – № 1. – С. 133–152.

Ядринцев 1885 – Ядринцев Н. М. Начало оседлости // Литературный сборник: Собрание научных и литературных статей о Сибири и Азиатском Востоке (издание редакции «Восточного обозрения»). – СПб., 1885. – С. 138–177.

Якубовский 1953 – Якубовский А. Ю. Из истории изучения монголов периода XI–XIII вв. // Очерки по истории русского востоковедения. – М., 1953. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://web.archive.org/web/20210607134911/http://historic.ru/books/item/f00/s00/z0000077/st004.shtml>. (дата обращения: 14.06.2025).

Ясперс 1991 – Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

Bowker 1998 – Bowker John. Picturing God / Series Editor: Jean Holm. Bloomsbury Publishing, 1998. 234 p.

Challand 2004 – Challand Gerard (ed.). Nomadic Empires: From Mongolia to the Danube. Routledge, 2004. 147 p.

Chashab 2015 – Chashab Kunga Thupten. Guide to Shambhala in an Unique Manuscript by the Sixteenth Century Tibetan Ruler of Rin spungs (Extract from his Letter to his Father Ngag dbang rnam rgyal). Rocznik Orientalistyczny. T. LXVIII, Z. 2, 2015. S. 47–64.

Doerfer 1973 – Doerfer G. Zur Sprache der Hunnen. Central Asiatic Journal, 1973, 17(1), pp. 1–50.

Dreyfus 1998 – Dreyfus Georges. The Shugden Affair: Origins of a Controversy. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 21(2), 1998, pp. 227–270.

Desmond 1970 – Desmond Martin Henry. The rise of Chingis Khan and his conquest of North China. John Hopkins Press, 1970. 360 p.

Gasparini 2020 – Gasparini Mariachiara. Transcending Patterns Silk Road Cultural and Artistic Interactions through Central Asian Textile Images. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2020. 278 p.

Gelek 2002 – Gelek. Collected works on Tibetology and Antropology. – Beijing: China Tibetology publishing house, 2002.

Haarh 1969 – Haarh E. The Yar-lun dynasty: A study with particular regard to the contribution by myths and legends to the history of ancient Tibet and the origin and nature of its kings. G.E.C. Gad's forlag, 1969, Koebenhavn. 481 p.

Hartig 1911 – Hartig Otto. Odoric of Pordenone. The Catholic Encyclopedia. Vol. 12. New York: Robert Appleton company, 1911. Available at: <http://www.newadvent.org/cathen/12281a.htm>. (Accessed 12 May 2025).

His Holiness the Dalai Lama 2005 – His Holiness the Dalai Lama. The Universe in A Single Atom: How Science and Spirituality Can Serve Our World. Little Brown, 2005. 229 p.

Jones 2005 – Jones Lindsay. Encyclopedia of religion, vol. 13. – Macmillan Reference, 2005, pp. 8575–9286.

Kapstein 2006 – Kapstein M. T. The Tibetans. Blackwell Publishing, 2006. 360 p.

Kollmar-Paulenz 2006 – Kollmar-Paulenz K. Kleine Geschichte Tibets. München, 2006. 216 S.

Newman 1998 – Newman, John. On the Origin of the Kālacakra-tantra and the Paramādibuddha. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 44, 2021, pp. 311–353.

Norbu 1997 – Jamyang Norbu. Hinter dem verlorenen Horizont: Zur Notwendigkeit der Demystifizierung Tibets / T. Dodin und H. Räther (Hg.). Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien. Köln, 1997.

Shakabpa 1967 – Shakabpa, Tsepon W. D. Tibet: A Political History. New Haven and London: Yale University Press, 1967. 369 p.

Sechin Jagchid 1979 – Sechin Jagchid. The Mongol Khans and Chinese Buddhism and Taoism. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 1979, vol. 2, n. 1, pp. 7–28.

Thurman 1996 – Thurman R. Weisheit und Mitgefühl: Das Herz der tibetischen Kultur /M. M. Rhie und R. A. F. Thurman (Hg.). Weisheit und Liebe. Tausend Jahre Kunst des tibetischen Buddhismus. Köln, 1996. 486 S.

Van Shaik 2011 – Sam Van Shaik. Tibet. A History. New Haven and London: Yale University Press, 2011. 324 p.

Wallace 2001 – Wallace V. The Inner Kalacakra-tantra: A Buddhist Tantric View of the Individual. – Oxford University Press, 2001. – 288 p.

Ирина Сафроновна Урбанаева

**ЧЕЛОВЕК У БАЙКАЛА И МИР ВНУТРЕННЕЙ АЗИИ:
ФИЛОСОФСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА СУПЕРЭТНИЧЕСКОЙ
КОЧЕВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Научное издание

Утверждено к печати Ученым советом
Федерального государственного бюджетного учреждения науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

Печатается в авторской редакции

Обложка – *Д. О. Гармаев*
Компьютерная верстка и макет – *Г. В. Кашина*

Редакционно-издательский отдел
Издательства ИМБТ СО РАН
Адрес: 670047 Республика Бурятия
г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.
Отпечатано в типографии ИМБТ СО РАН
Адрес: 670047 Республика Бурятия
г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.

Подписано в печать 03.07.2025.
Формат 60×84 1/16.
Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 23,3.
Уч.-изд. л. 28,7.
Тираж 500. Заказ № 4.

