

Міністерство освіти і науки України
Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича

Факультет історії, політології та міжнародних відносин
кафедра всесвітньої історії

Релігія у політичному житті Золотої Орди (XIII-XV ст.)

Дипломна робота

Рівень вищої освіти – другий (магістерський)

Виконала:

студентка 6 курсу, групи 611

спеціальності 014 Середня освіта (історія)

Чорнописька Анна Михайлівна

Керівник к.і.н., доц. Кожолянко О.В.

Рецензент: _____

До захисту допущено:

Протокол засідання кафедри № 4

від « 29 » листопада 2021 р.

Зав. кафедри _____ професор Сич О.І.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ВПЛИВ ІСЛАМУ НА ВНУТРІШНЮ І ЗОВНІШНЮ	
ПОЛІТИКУ УЛУСА ДЖУЧІ.....	20
1.1. Доісламські вірування монголів.....	20
1.2. Релігія та держава з позиції ісламу.....	25
1.3. Основні етапи ісламізації Золотої Орди.....	30
РОЗДІЛ 2. БУДДІЙСЬКЕ ВЧЕННЯ ЯК ІНСТРУМЕНТ ПОЛІТИКИ	
ОРДИНСЬКИХ ХАНІВ.....	51
2.1. Перше знайомство монголів з буддизмом.....	51
2.2. Роль і місце буддизму в політичному житті Улуса Джучі.....	55
РОЗДІЛ 3. ХРИСТИЯНСЬКИЙ ФАКТОР У ПОЛІТИЧНОМУ ЖИТТІ ЗОЛОТОЇ	
ОРДИ.....	66
3.1. Несторіанство в етнополітичному розвитку	
Золотої Орди XIII-XV ст.....	66
3.2. Золота Орда і православні народи	73
3.3. Католицьке місіонерство і церковна організація	
в Золотій Орді	76
ВИСНОВКИ.....	87
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....	92
ДОДАТКИ.....	101

ВСТУП

Улус Джучі, Золота Орда або Половецьке царство – держава, яка виникла в XIII ст. спочатку в складі великої Монгольської імперії, але з часом перетворилася на самостійний потужний політичний організм – упродовж тривалого часу незмінно привертає увагу істориків, археологів, лінгвістів, мистецтвознавців та багатьох інших представників наукової спільноти. Причини очевидні: монгольське завоювання сприяло об'єднанню спільними кордонами абсолютно різних (в культурному, господарському, політичному планах) регіонів, таких як Хорезм, Крим, Поволжя, Сибіру і т. д. Походи військ Чингісхана і його нащадків призвели до формування абсолютно нових політичних умов, при яких значно активізувався міжетнічний культурний обмін. Саме ця особливість сформувала унікальний синкретичний вигляд золотоординської культури (матеріальної, духовної, політичної), який незмінно надихає все нові покоління вчених.

Нетиповою (втім, не унікальною) для середньовіччя була релігійна терпимість завойовників. На підвладних монголам територіях співіснували різні громади – мусульмани, християни, буддисти, іудеї, язичники. Рівноправне становище цих груп часто викликало нерозуміння у сучасників, але, тим не менш, було необхідною умовою процвітання багатоконфесійного суспільства.

Широка взаємодія Золотої Орди з сусідніми державами, офіційною релігією яких часто були мусульманство, буддизм і християнство, простежується протягом всієї історії цієї євразійської імперії. Крім того, багато етносів на території Золотої Орди сповідували згадані вірування, що мало б якимось впливати на характер їх взаємодії з центральною владою і сусідніми державами.

Історія Золотої Орди тісно пов'язана з Україною. По-перше, період монгольського державного управління залишив певний слід у подальшому розвитку окремих територій нашої держави, а, по-друге, Кримське ханство

упродовж століть було місцем переплетіння релігійних культур і традицій, а також ідейних та політичних традицій Улусу Джучі. Таким чином, вивчення ролі релігійного чинника у політичному житті Золотої Орди може сприяти кращому розумінню релігійної політики та міжконфесійних відносин на території України ординського та постординського періодів. Крім того, в даний момент історія Золотої Орди, зокрема її релігійний аспект, є предметом обговорення політичних та націоналістичних спекуляцій та псевдонаукової публіцистики. Однак, конфесійні відносини в історії Золотої Орди лише зовсім недавно стали предметом спеціальних досліджень. Тим часом, дослідження ролі і місця найбільших світових релігій в історії середньовічних держав є важливим напрямком у вітчизняній і зарубіжній історичній науці. Тому її поглиблене вивчення вважаємо надзвичайно **актуальним**.

Мета дослідження полягає у тому, щоб на основі комплексного вивчення вітчизняних та зарубіжних джерел, широкого кола наукової літератури з'ясувати роль релігійного фактору в історії Золотої Орди.

Для досягнення мети були поставлені такі **завдання**:

- прослідкувати вплив ісламу на внутрішню і зовнішню політику Улуса Джучі;
- визначити шляхи поширення і місце буддизму в суспільному та політичному житті Золотої Орди;
- розглянути роль християнства в зовнішній політиці Золотої Орди і в системі міжнародних відносин між Золотою Ордою і сусідніми державами Європи та Азії;
- простежити функціонування християнських церковних організацій на території Золотої Орди, визначити їх основні релігійні і політичні функції.

Об'єктом дослідження є духовна культура Золотої Орди в XIII-XV ст.

Предметом дослідження виступають світові релігії (іслам, буддизм та християнство) в політичному житті Улуса Джучі (XIII-XV ст.).

Хронологічні рамки роботи охоплюють період від початку XIII ст. до середини XV ст. Нижня хронологічна межа пов'язана з утворенням Монгольської імперії і початком монгольських завоювань, верхня – часом розпаду Золотої Орди. Початок вивчення проблеми з утворенням Монгольської імперії обумовлений тим, що саме в період утворення імперії і завоювань виробилися ті норми конфесійних відносин, які згодом стали функціонувати в усіх монгольських державах, в тому числі і в Золотій Орді.

Територіальні межі. Ядром Золотої Орди був степовий пояс Східної Європи: північноказахстанські, прикаспійські, причорноморські степи, відомі середньовічним східним авторам під загальною назвою Дешт-і-Кипчак.

Історіографія. Питання про ступінь проникнення ісламу в ті чи інші сфери культурної, адміністративної, економічної життя Золотої Орди і про значення цього явища розглядалися дослідниками багаторазово.

У 1864 р. побачила світ робота відомого казанського історика І.М. Березина, в якій була зроблена спроба реконструкції внутрішнього укладу Золотої Орди [40]. Іслам, на думку дослідника, був далеким від кочового суспільства, як і традиції державності. Монгольська держава в уявленні І.М. Березина була досить аморфним утворенням, чому тут і не прижилися традиції ісламу. Більш повну картину поширення ісламу в Золотій Орді представив Г.С. Саблуков [67, с. 212]. На підставі широкого кола наративних і археологічних джерел дослідник констатував складний характер проникнення ісламу в культурне життя держави.

Характерною особливістю названих робіт було стійка думка, що державність як така була елементом, чужим кочовому суспільству, а іслам мав деяке поширення лише в середовищі аристократії і не торкнувся рядових кочівників.

Татарська інтелігенція XIX ст. в даних питаннях відстоювала іншу позицію. На думку цих вчених, іслам став стрижневою основою

золотоординської цивілізації, котра визначила вектор культурного розвитку регіону. Крім того, наголошувалося на безперервність існування в Поволжі ісламської цивілізації, починаючи з часів Волзької Булгарії (X ст.), а також релігійна терпимість Золотої Орди навіть в рамках ісламу. Важливі висновки зробив знаменитий татарський дослідник Г.С. Губайдуллін (Газіз), який підкреслив геополітичні причини, які зумовили орієнтацію Джучидів на іслам – ворожнеча з Хулагуїдів і союз з Єгиптом [66]. Історії формування татарського етносу присвячені роботи Р.Г. Фахрутдінова. Золотоординському періоду автор приділяє небагато уваги, однак, робить висновок, що іслам став для «булгарських тюрків» засобом збереження самобутності [98].

У російській та радянській історіографії першої половини XX ст. особливе місце займають праці В.В. Бартольд, який розглянув проблему релігії в Монгольській імперії в контексті історії мусульманського Сходу [34-39]. У своїх роботах дослідник планомірно висловлював думку про те, що держави, які опинилися під владою монголів, в тому числі і мусульманські, швидко оговталися від руйнувань, після чого було зроблено культурний підйом.

У першій половині XX століття інтерес до питання про вплив ісламу на життя Улуса Джучі значно зріс. Важливим етапом у вивченні Золотої Орди став вихід монографій Б.Д. Грекова і А.Ю. Якубовського [58-59]. Вчені зробили ряд висновків, які стали ключовими для наступних поколінь істориків. Мусульманську культуру Поволжя вчені пов'язували із середньоазіатськими країнами. Серед причин поширення ісламу називалися торгіві і політичні контакти з мусульманським світом, а також бурхливий ріст міст, вигляд яких відповідав архітектурним традиціям ісламу. Проте, автори підкреслювали, що основна маса кочівників ісламізації обговорювалася не була. Впливу ісламу, на думку дослідників, була схильна до в першу чергу аристократія і міське населення.

Автор багатьох праць з історії Улус Джучі, М.Г. Сафаргалієв, проблеми ісламу торкнувся в контексті політичних і дипломатичних зв'язків Джучидів [95]. Він так само підкреслив важливість контактів з Єгиптом та іншими мусульманськими країнами в справі поширення ісламу в Золотій Орді.

Колосальну роботу по вивченню історії та культури Золотої Орди провів Г. А. Федоров-Давидов [99-100]. Протягом декількох десятиліть він проводив активне дослідження ординських міст і курганів в Поволжі і, таким чином, ввів в обіг значну джерельну базу. На прикладі ряду міст дослідник продемонстрував мусульманський характер міської культури Улусу Джучі і вніс ясність в питання ісламізації населення, з'ясувавши, що на рубежі XIV-XV ст. язичницький похоронний обряд практично на всій території держави замінюється мусульманським. Загалом, археологи в другій половині XX – початку XXI ст. виконали велику роботу з вивчення матеріальної культури населення Улус Джучі і її мусульманського характеру.

Іслам в Улус Джучі став темою спеціального дослідження М.А. Усманова [97]. На підставі ханських ярликів він вивчив склад та ієрархію мусульманського духовенства в державі, а крім того, виділив три етапи ісламізації: раннє знайомство Джучидів з ісламом в XIII ст.; релігійна реформа хана Узбека (1313-1341 рр.); остаточна ісламізація в кінці XIV – початку XV ст. Ця періодизація і сьогодні визнається дослідниками. В.Л. Єгоров висловив думку, що головною причиною тривалості ісламізації був сепаратизм кочової аристократії, а сама боротьба між язичництвом і ісламом, що знайшла відображення в джерелах, була наслідком протиріч у владних структурах. На думку Л.М. Гумільова, в Улус Джучі склалася ситуація двовір'я: іслам зізнавався населенням і адміністрацією, але не був органічним елементом суспільного устрою [69, с. 62].

У 2000 р. Г. Г. Галіахметова захистила дисертацію, присвячену безпосередньо проблемі поширення суфізму в Улус Джучі. Дослідниця

висвітлила загальну релігійну ситуацію в державі в період, що передує активної ісламізації і зробила висновок, що суфізм був визнаний і користувався «попитом» у вищих шарах суспільства, включаючи Чингізидів[54].

Важливою віхою у вивченні ісламу в Улус Джучі став Міжнародний науковий семінар «Іслам і конфесійна ситуація в Золотій Орді», що пройшов у Казані в 2012 р. На семінарі обговорювалися багато важливих аспектів релігійного життя Улус Джучі: набуття ісламом статусу державної релігії, адміністративна реформа Узбека, суфізм в Улус Джучі і т. д. [106, с. 289].

Вивчення буддизму має глибоке коріння. Широкий резонанс на заході мали роботи з історії буддизму російського монголознавця і тибетолога Я.І. Шмідта [84]. Помітний внесок у розвиток російського сходознавства і, зокрема, буддології внесли діячі Російської духовної місії в Пекіні. Так Архімандрит Паладій (П.І. Кафаров), довгий час прожив в Китаї, почав систематичне вивчення буддизму. Його праці, отримавши широку популярність, до цих пір не втратили актуальності. У наступні десятиліття дослідження буддизму в Росії пов'язано з діяльністю таких вчених як В. П. Васильєв, О.О. Розенберг, І.П. Мінаєв, А.М. Позднєєв, С. Ольденбург, Б.Я. Владимирцов, Н.Л. Жуковська, В.І. Корнєв, Л.П. Бакаєва, О.М. Хомушку і ін. [30, 47-48, 51, 83].

Як відомо, буддизм до монголів проник за допомогою контактів з Тибетом в формі ламаїзму. Частково цей процес висвітлено тибетським вченим Сумба-кханбо (1704-1788 рр.) [72, с. 67].

Так, Ю.Н. Реріх опублікував кілька нарисів з історії тибетського буддизму, де відзначав особливу значимість школи Сак'япа в політичному житті Монгольської імперії [91]. Крім того, перу дослідника належить робота з історії тибето-монгольських відносин XIII-XIV ст., заснована на тибетських джерелах. Ю.Н. Реріх розглянув етапи знайомства монголів з буддизмом, і прийшов до висновку, що монгольські хани вступали в «договірні відносини саме з великими теократичними феодалами», що було вигідно обом сторонам, тому що

сприяло зміцненню влади Сак'япа в Тибеті з одного боку, і монголів в Китаї – з іншого. Проблема завоювання монголами Тибету пізніше була докладно розглянута в роботі С. Кучери [75].

На початку XXI ст. проблема буддизму в Золотій Орді неодноразово привертала увагу дослідників. Так, один з розділів колективної праці «Релігія в Золотій Орді», виданого саратовськими вченими, присвячений саме цій темі. Дослідники розглянули основні віхи проникнення буддизму до монголів, укорінення його в державі Юань, а також відзначили значущість буддійського компонента в адміністративному апараті Улусу Джучі. Ранньому етапу поширення буддизму в Поволжі (XIII ст.) присвячено окрему статтю астраханського дослідника А. А. Курапова [74].

Найбільш серйозно до вивчення проявів буддійського вчення в життя Золотої Орди підійшов челябінський археолог В.П. Костюков [72]. Він переглянув усталені погляди на деякі свідчення джерел, проаналізував політичну ситуацію в регіоні в XIII-XIV ст. і прийшов до висновку, що буддизм був представлений в державі Джучидів набагато ширше, ніж передбачалося раніше. Грунтуючись на цих положеннях, В. П. Костюков приступив до виявлення критеріїв буддійського поховального обряду на золотоординських могильниках. У цьому руслі продовжили роботу А.Г. Юрченко та В.П. Попов.

Питання про роль християнства в історії Монгольської імперії піднімали різні, як вітчизняні, так і зарубіжні дослідники протягом тривалого часу. Що стосується Золотої Орди, то тут християнство, як правило, висвітлювалося в контексті дослідження політичних, культурних, соціально-економічних явищ або міжнародних відносин.

У зарубіжній історіографії існує ряд робіт кількох вчених, які торкалися проблеми історії несторіанської церкви: П. Пельє, А.К. Мул і Е. Перро. Японський дослідник П.І Саекі в 1937 р. опублікував велике дослідження, в якому розглянув історію несторіанства в Монгольській імперії і Китаї в VII-XIV

ст. Автор склав докладний список і наніс на карту всі відомі йому несторіанські місії, митрополії і єпархії. П.І. Саєкі поставив питання про роль міжнародних торгових шляхів в справі поширення вчення Несторія. Втім, незважаючи на праці названих дослідників, вони практично не торкалися питання про роль несторіанства в житті Золотої Орди [66].

У російській науці XIX-XX ст. історії несторіанства стосувалися, в першу чергу, церковні історики. У роботах цих дослідників давалася загальна історія поширення єресі, де окрема увага приділялася епосі монгольського панування, проте, питання про несторіанство в Улус Джучі залишався практично нерозглянутим.

Істотний внесок в розуміння релігійної ситуації на Сході вніс видатний російський сходознавець, тюрколог і арабіст В.В. Бартольд [96, с. 202]. Він показав, що несторіанство було широко поширене серед етносів, що населяють Монгольську імперію і, більш того, серед монгольської аристократії, що мало вплив на політику окремих правителів, таких як золотоординський хан Сартак. В.В. Бартольд висловив справедливу думку, що християнські джерела часто називають християнами ханів, які надавали заступництво християнським громадам або гнобили мусульман, але як такими християнами не були [35-36].

На його думку, в цьому питанні на більшу довіру заслуговують мусульманські джерела. У 1960-ті рр. в СРСР дослідженням східного християнства займався І.П. Петрушевський [87], який встановив, що несторіани на початку XIII ст. надавали підтримку монгольським завойовникам, але в Золотій Орді в кінці 1250-х рр. при Берке на них почалися гоніння.

Дослідженню Монгольської імперії і, зокрема, Улусу Джучі приділив досить багато уваги Л.Н. Гумільов [52]. Він, вивчаючи релігійну ситуацію в імперії в співвідношенні з політичною історією держави, прийшов до висновку, що несторіани в XIII ст. були потужною політичною силою, що орієнтувалася на єдність імперії, що призвело до гонінь на них в Золотій Орді при Берке і,

пізніше, при Узбеку, які взяли курс на відокремлення. Релігійний ресурс, на думку дослідника, монголи використовували в цілях збереження єдності імперії. Так, Хубілай, будучи прихильником християнства, був спрямований на завоювання Китаю, а буддист Хулагу – Ірану. Отже, відсутність конфесійної опори в завойованих областях не дозволяло улусним правителям розірвати зв'язки з центром. Втім, деякі нюанси диктують необхідність обережного ставлення до робіт Л.М. Гумільова. Зокрема, почуття настороженості викликає опублікований Львом Миколайовичем в 1989 р. нібито виявлений ним в Державному музеї етнографії народів СРСР і надалі загублений документ, названий «Апокриф», що містить релігійний текст, писаний уйгурським письмом. Пізніше, в 1993 році, цей документ був опублікований автором ще раз, але мав уже деякі відмінності від першого видання. Згідно ж розповіді Л.А. Вознесенського, одного з послідовників Л.М. Гумільова «Апокриф – оригінальна робота самого Льва Миколайовича <...> Розповідь же його про нібито знайденому і втрачений потім першоджерелі є лише спроба містифікації, за допомогою якої він хотів опублікувати свої, в чомусь нетрадиційні роздуми про те, у що одні вірять беззастережно, а інші відкидають з порога» [52, с. 51].

Дореволюційні російські дослідники приділяли особливу увагу історії руської православної церкви золотоординського періоду. Серед вчених XVII-XIX ст. слід виділити імена М.М. Щербатова [105] і Платона (Левшина) [88], які висвітлили деякі особливості взаємин ординських правителів і російської церкви. М.М. Карамзін розглядав історію РПЦ монгольського періоду в контексті політики ординських ханів по відношенню до світських володарів питомої Русі. Як відомо, в 1261 р. в Сараї було засновано православне єпископство. Цей факт справедливо привертав пильну увагу істориків. В. Рубан, наскільки нам відомо, першим ще в XVIII ст. склав список сарайських єпископів. Пізніше, на початку XIX ст., Амвросій провів колосальну роботу [28], склавши списки всіх відомих православних митрополій, єпархій та їх

служителів, в тому числі, сарайських. Цінність його роботи полягає ще й в тому, що деякі дані викладені Амвросієм невідомі в інших збережених джерелах.

Протягом ХІХ століття було видано більшість робіт з церковної історії, де так чи інакше порушувалося питання про сарайське єпископство і його патріархів. На цьому тлі позитивно виділяється праця М.А. Соловйова – мабуть, саме ґрунтовне дослідження з історії Сарайської єпархії, яке залишається таким донині.

Намагаючись відповісти на питання про причини, які спонукали монгольських правителів проявляти заступницьке ставлення до служителів церкви, історики, як світські, так і церковні висували різні версії. Перше і найбільш вкорінене в історіографії пояснення цього явища зводиться до наступного: язичницьке світосприйняття монголів змушувало їх виявляти повагу до всіх духовних ієрархів, не залежно від віросповідання останніх, будь то православні священники або мусульманські богослови, так як для монголів всі божества в рівній ступені були істинними. Так, М.І. Веселовський писав: «Звільнення руського духовенства, як і будь-якого іншого, від податей і повинностей, виходило у монгольських ханів зі страху перед чаклунством, яким володіли, на думку монголів, всі церковнослужителі, чому і треба було їх задобрити» [50, с. 19-22].

Крім того, озвучувалися й інші причини релігійної терпимості завойовників: прагнення за рахунок пільг церкви заручитися підтримкою підкореного населення; боязнь викликати невдоволення нав'язуванням своєї віри.

У роботах дореволюційних істориків виразно відчувається прагнення зрозуміти і пояснити поєднання практики віротерпимості, з одного боку, і численних лих, що випали на долю російського населення в ході вторгнення армій Бату.

Радянські історики справедливо бачили в заступництві РПЦ із боку монголів ідеологічний інструмент, пов'язаний з прагненням надати своїй владі в очах православних підданих легітимний характер. Деякі вчені заявляли про неспроможність твердження про страх монголів перед чужими богами, так як це суперечить самому фактом завоювань. Проте, ця теза зберегла своє побутування до теперішнього часу. Деякі дослідники кінця ХХ-ХХІ ст. в цьому питанні продовжують традиції дореволюційної історіографії: «Росія у всіх сферах життя багато запозичила у Золотої Орди. І одним з найважливіших дослідів було шанобливе ставлення до всіх релігій. За законом монголо-татар належало боятися і поважати всіх богів, чиї б вони не були» [29, с. 8], – пише В.Ф. Артюшкін.

Проблема взаємовідносин католиків і ординської влади вперше була порушена в працях західних дослідників. Д.Л. Мосгейм в ХVІІІ ст. опублікував першу роботу з історії католицизму в монгольських володіннях, поставив багато важливих питань і, тим самим, задав вектор подальших досліджень. Через деякий час, в кінці ХІХ - початку ХХ ст., побачила світ колективна двотомна праця європейських дослідників, в якій було складено об'ємний список католицьких метрополій, єпархій та їх ієрархів, включаючи територію Монгольської імперії. Істотним недоліком названих робіт було залучення вузького кола джерел. Взаємовідносини католиків з монголами надалі висвітлювалися такими зарубіжними вченими як П. Пельє, Г. Соранцо, Р. Дж. Лоенертз, К. Давсон, Дж. Річард, Г. Федальто, А. Ван ден Вінгер, Е. Перро. Всі вищеназвані автори, як правило, були схильні високо оцінювати діяльність католицьких місіонерів і їх вплив на монгольських ханів і аристократію.

З природних причин тема католицизму в Улусі Джучі в російській історіографії отримала менше уваги. Проте, в 1872 р. опублікував свою працю Н.Ф. Красносельцев [73], де розглянув проблему католицького місіонерства в Золотій Орді і зробив висновки про прагнення папства звернути в католицизм

ординських аристократію, а за тим весь народ. Пізніше, протягом ХХ ст. дослідники не раз зверталися до цієї теми [68].

Відзначимо, що в ряді російських робіт зачіпалася історія інших християнських конфесій в Золотій Орді. Так, дослідники висвітлили деякі аспекти історії Вірменської Апостольської Церкви, в Росії більш відомої як вірмено-григоріанська, у володіннях Джучидів [71].

У 2000 р А.Б. Малишев захистив дисертацію по темі «Християнство в історії Золотої Орди» [81], що стала першою узагальнюючою працею з даної теми, в якій всебічно розглядається роль християнських конфесій в житті Улуса Джучі. Основні положення дисертації опубліковані були дослідником в ряді праць [78-81].

Різні аспекти релігійних та міжконфесійних відносин розглянув у своїй дисертації та статтях О.Г. Шереметьєв. У центрі його уваги знаходяться зокрема свідчення арабських середньовічних істориків, відповідно до яких іслам, прийнятий золотоординським правителем Берке, став основою його зовнішньополітичної діяльності. Аналізуючи ці дані, О.Г. Шереметьєв пропонує розмежувати поняття «релігійний фактор» і «релігійний ресурс» і приходять до висновку, що іслам у політичному житті Улусу Джучі при Берке грає роль не рушійних сил, визначаючи векторну політичну діяльність, а як інструмент, що дозволяє отримувати конкретні цілі [104]. У іншій статті автор розглядає еволюцію духовних пріоритетів золотоординських правових кіл у XIII-XIV ст. Аналізуються причини поступового угасання в Улусі Джучі ролі ранньоімперської ідеологічної доктрини (тенгріанства) та паралельного використання значення ісламу. Так, О.Г. Шереметьєв ставить питанням про форму проникнення ісламських цінностей в золотоординському середовищі (ханафітський мазхаб, суфізм), що визначаються своїми характерними особливостями збереження багатьох ранньоімперських принципів державного управління, характерних для тенгріанства [103].

Джерела. Однією з особливостей, з якою стикаються дослідники історії Золотої Орди, є явна перевага зовнішніх наративних джерел, тобто праць залишених представниками спостерігаючих культур, що контактують з монголами. Внутрішніх, створених безпосередньо в межах джучидської держави, матеріалів зберіглося мізерно мале число. Для об'єктивного висвітлення того чи іншого аспекту історії Улусу Джучі необхідно, по можливості, залучати весь комплекс відомих різномовних джерел. Матеріали, використані нами, доцільно класифікувати згідно політичної та етнокультурної приналежності авторів.

Власне монгольські джерела представлені літописами, серед яких найбільш важлива для нас «Таємна історія», відома більше як «Таємне сказання» [13]. Написана безпосередньо в метрополії, при першому наступнику Чингісхана Угедею (1229-1241 рр.) і ввібрала безліч фольклорних сюжетів, ця хроніка є офіційним викладом історії становлення Монгольської імперії і дозволяє поглянути очима монгольської еліти XIII ст. на політичні, етнокультурні, ідеологічні процеси, що активізувалися з початком міжплемінної консолідації і, пізніше, зовнішньої експансії [25, с. 123-145].

Іншим, незначним за обсягом, але безперечно важливим автентичним монгольським джерелом XIII ст. є пайцза (свого роду відзнаки, здатні фіксувати повноваження власників) [102]. Відомі сучасній науці пайцза умовно можна розділити на дві категорії: видані від імені або великих ханів, або джучидських правителів. Звернення до цих матеріалів дозволяє простежити еволюцію ідеологічного обґрунтування влади правителями Золотої Орди аж до другої половини XIV століття, коли імперія вже перестала існувати як єдиний політичний організм. В одному ряду з пайцза за значимістю стоять ярлики золотоординських правителів [61-63].

Китайські мандрівники одними з перших описали побут, соціальний устрій, політичну і релігійну ситуацію у монголів XIII ст. Ми користувалися

нотатками таких китайських дипломатів як Пен Так-я, який доповнив своїми коментарями твір Сюй Тіна, і Чжао Хуна, що побували в Монголії в 1220-1230-і рр. Історія монгольської династії Юань в Китаї (1271-1368 рр.) викладено у великій хроніці «Юань ши». Це джерело містить багатий матеріал про правління монголів в східних володіннях, проте, що стосується Золотої Орди, то відомості про неї часто недостовірні і уривчасті [9, с. 12-199].

Детальніше історія Улус Джучі освітлена мусульманськими (арабськими, перськими) авторами, тобто представниками країн, які тісно контактували із Золотою Ордою. Ця категорія джерел, зважаючи на свою різноманітність (придворні хроніки, звіти мандрівників, антимонгольські твори і т.д.), дає багатющий матеріал для досліджень, всебічно висвітлюючи життя Улуса Джучі. Проте, що стосується релігійного аспекту культурного і політичного життя Золотої Орди, то тут висвітлення позицій ісламу відводиться незрівнянно більшу увагу, ніж християнства чи буддизму, що, втім, закономірно.

Деякі уявлення про ісламський аспект духовної культури міст Улуса Джучі XIV в. можна почерпнути в творах таких поетів, як Кутб, Хорезми, Хісамов Кятіб і Сайфі Сараї. Крім класичних сюжетів мусульманської літератури в їхніх творах знайшли відображення деякі реалії золотоординської політичного життя: війна Тохтамиша з Тимуром (Сайфі Сараї «Сухейль і Гульдурсун»), бенкет при дворі родича Джанібєка Мохаммеда Ходжі (Хорезми «Мухаббат-наме», 1354 р) і т. д. [69].

Матеріали, залишені представниками християнського світу, є найбільш об'ємною категорією джерел. Європейська еліта (світська і духовна) відчувала глибокий інтерес до монголів. Нові геополітичні умови, що утворилися в результаті походів монгольської армії, диктували папству і королям необхідність розвідувальних заходів і, пізніше, ідеологічного впливу на потенційного противника. За час існування Монгольської імперії на її території побувало

безліч католицьких місіонерів, торговців і дипломатів, звіти яких, частково дійшли до наших днів, було залучено для даного дослідження.

У 1230-ті рр. угорський чернець-домініканець Юліан здійснив дві подорожі на Схід в пошуках «Великої Угорщини», в ході яких зібрав деяку інформацію про насування монгольської армії [2, 7, 27]. Вже у 1245 році папа Інокентій IV відправив до монголів дипломатичну місію, очолену італійським францисканцем Плато Карпіні. Чернець після повернення в Рим (1247 р.) склав докладний звіт про свою подорож, названий «Історія монгалів, іменованих нами татарами». Твір містить безцінні відомості про життя і побут монголів, в тому числі релігійне [21, 57]. Як перекладач в цій подорожі брав участь польський монах-францисканець Бенедикт Поляк, який теж письмово зафіксував свій досвід відвідування Монгольської імперії [11]. В кінці 1240-х – початку 1250-х рр. французький король Людовик IX направив до монголів кілька дипломатичних місій, які очолювали по черзі Андре де Лонжюмо [15, 18] і Гійом де Рубрук [21]. Місії не увінчалися успіхом, однак, в своїх звітах мандрівники передали безліч цікавих відомостей. Так, Рубрук зіткнувся з прикладом незрозумілої європейцям релігійної терпимості монголів – співіснуванням в Каракорумі буддистської, мусульманської, несторіанської общин.

Дуже скоро інтелектуальні кола Європи починають робити спроби осмислення накопиченої про монголів інформації. Особливо виділимо «Великий твір» англійського філософа і натураліста Роджера Бекона (бл. 1214-1292 рр.), в якому подано класифікацію світових релігійних повчань, де світогляд монголів винесено в самостійну категорію [1].

Деяка інформація про монголів і їх міфологію, що оточувала фігуру Чингісхана, міститься в життєписі Людовика IX Святого, що належить перу Жана де Жуанвіля (1223-1317 рр.) [8]. Вказаний твір цікавий ще й тим, що

містить відомості про релігійний аспект життя монголів, оброблені, однак, в християнському ключі.

Одним з найцікавіших свідоцтв поширення католицизму в Золотій Орді є «Codex Cumanicus» («Словник кипчацьких мов») – джерело першої половини XIV ст., складений місіонерами на території Улуса Джучі і виявлений в Венеції серед фоліантів, що належать Франческо Петрарці (1304-1374 рр.) [5]. На дипломатичному рівні поширення католицизму в Улусі Джучі супроводжувалося листуванням між золотоординськими правителями і папською курією [27]. В цих листах, за допомогою красномовних умовлянь, найбільш виразно знайшло своє вираження прагнення папства повернути монгольську еліту в християнство.

У 1270-1290-х рр. здійснив подорож на схід венеціанський купець Марко Поло (бл. 1254-1324 рр.), який довгий час жив в Китаї і який перебував на службі у юаньського імператора Хубілая. Його «Книга про різноманітність світу» [18] містить унікальні матеріали з історії Монгольської імперії, зокрема про релігію в житті держави. В подальшому, протягом XIV-XV ст. монгольські володіння відвідували різні католицькі місіонери і торговці, звіти яких містять інформацію з географії, етнографії, історії та соціальної, економічної, релігійної ситуації в регіоні.

На окрему увагу заслуговують твори середньовічних вірменських авторів. Це коло джерел, що розрізняються за ступенем достовірності, рівню лояльності до монголам, містить багатий матеріал з історії взаємин завойовників з різними християнськими церковними організаціями [4, 16]. Інформація про діяльність грецької православної церкви на підвладних монголам землях і про відносини останніх з Візантією міститься в роботах грецьких істориків XIII-XIV ст.

Цінним джерелом з історії Золотої Орди і Русі монгольського періоду є літописи. У них міститься значний фактичний матеріал про взаємини російського духовенства і джучидських правителів; висвітлюються питання

існування православної єпархії в Сараї і еволюції осмислення легітимності монгольської влади. Варто зауважити, однак, що відомості, почерпнуті з літописів, часто уривчасті, малозрозумілі і важко піддаються коментуванню.

Нами були залучені такі зводи: Суздальський літопис (друга половина XIV ст.), складений ченцем Лаврентієм на основі більш раннього тверського зводу князя Михайла Ярославича; Московський літописний звід (кін. XV ст.), в якому відбилися інтереси московських правлячих кіл періоду створення централізованої російської держави; Симеоновський літопис (XVI ст.), складений дяком Дмитром Лапшиним і детально висвітлює події XV ст.; Никонівський (Патріарша) літопис (XVI ст.), що демонструє спроби переосмислення монгольської періоду історії Русі [20].

Структура роботи визначається відповідно метою і завданнями. Робота складається з вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел та літератури (108 позицій), а також додатків.

РОЗДІЛ 1. ВПЛИВ ІСЛАМУ НА ВНУТРІШНЮ І ЗОВНІШНЮ ПОЛІТИКУ УЛУСА ДЖУЧІ

1.1. Доісламські вірування монголів

Спочатку іслам, християнство, шаманство та інші релігії співіснували в Золотій Орді як би на рівних правах. Пізніше, язичницькі і шаманські вірування золотоординських кочівників не були повністю зжиті і в другій половині XIV-XV ст. Так наприклад, західноєвропейські мандрівники XV століття, поряд з кочівниками-мусульманами спостерігали номадів, «...які залишилися язичниками і поклоняються бовдурам, які возять їх на своїх возах; однак, серед них є і такі, які мають звичай поклонятися кожен день якійсь тварині, зустрінутій ними при виході з дому»[10, с. 130]. Проблема шаманізму і язичницьких вірувань монголів у доісламський час не є предметом нашого дослідження. Але вважаємо за необхідне, у загальних рисах згадати про первісні уявлення степовиків.

Язичницький характер релігійних вірувань кочівників Золотої Орди, передбачає існування різних форм традиційних культів, які склали певну релігійну систему – тюрко-монгольський шаманізм. Проблема шаманізму залишається однією з важливих в історії релігії. Під шаманством, зазвичай, розуміється широке коло анімістичних вірувань і культів, що охоплює майже всю релігійну практику колективу. Характерною рисою шаманства є віра в можливість особливих людей-шаманів бути посередниками між людиною і духами. Шаманам, що володіють спадковим даром, приписується здатність передбачати майбутнє, дізнаватися, що робиться у віддалених пунктах, лікувати хвороби, викликати зміни в природі, проводити померлих в підземний світ і т. д. [69, с. 62].

Шамани вступають в безпосереднє спілкування з духами, шляхом штучного приведення себе в екстатичний стан, званий камланія. Воно виконується у вигляді несамовитого танцю, супроводжуваного співом, ударами

в бубон, калатало або інший музичний інструмент, громом залізних підвісок і т.д. екстаз, конвульсивні жести і нескладні вигуки натхненого шамана, здаються ознаками того, що його воля відсутня, і що тілом його опанувала якась дивна істота, дух або бог. Камланіє дозволяє спілкуватися з духами двома шляхами: духи вселяються в тіло шамана або в його бубон, або душа шамана відправляється в подорож в царство духів. Досвідчені шамани вправні гіпнотизери, психологи, черевомовці, ілюзіоністи, співаки, поети і сказателі, що займають особливе становище в громадах. Основна мета шаманських обрядів полягає, здебільшого в лікуванні людей або тварин, у ворожінні про успіх промислу і т. д.

Термін шаман може походити від тунгуського слова саман, що означає «той, хто збуджений, піднімається» [55, с. 110], а також від стародавнього індіанського – бити себе або практикувати аскетизм. Характерною рисою шаманського екстазу є переживання польоту душі, подорожі і досвід поза тілом. Шамани можуть за своїм бажанням входити в змінені стани і виходити з них. Вони відчують себе там подорожуючими в інших сферах.

Найголовніше покликання шаманів – цілительство. При цьому вони використовують не тільки психологічні засоби, але також промивають рани, роблять масаж і фітотерапію. Однак, самі шамани вважають свої цілительські здібності в першу чергу духовними. Оскільки їх ефективність у багато чому обумовлена психологічними факторами, то шаманів часто називають першими психотерапевтами людства.

Особлива система тюрко-монгольських релігійних вірувань, що характеризується поділом Всесвіту на три світи – Верхній, Середній і Нижній. Середній світ населяють люди, тварини і птахи. Верхній і нижній – духи, з якими можуть спілкуватися за допомогою камланій шамани. Світ духів має сувору ієрархію. Головне божество верхнього світу – Ульген, Творець Всесвіту. Головне божество Нижнього світу – Ерлік-хан, владика підземного царства.

Становлення цієї релігійної системи зазвичай відносять до VI-VII ст., коли в центральньо-азіатських степах у древніх тюрків виникає культ поклоніння Великому синьому Небу – Тенгрі. Пізніше тенгризм поширюється серед багатьох тюрко-монгольських і фінно-угорських народів. Пантеон шаманських духів збагачується місцевими божествами [103, с. 40].

З поширенням в Золотій Орді світових релігій, в першу чергу ісламу, спостерігається поступове розкладання шаманізму, хоча і простежується тенденція до збереження багатьох елементів шаманського культу. Пов'язаний з цим, неортодоксальний характер мусульманського віросповідання кочівників-тюрків, зберігається і в набагато пізніший історичний період. Про це свідчать релігійні вірування казахів, ногайців, киргизів, башкирів, каракалпаків, узбеків і туркмен, що рясніють доісламськими пережитками. Численні релікти тюрко-монгольського шаманізму у кочівників-мусульман, неодноразово були предметом наукового аналізу. Навіть на матеріалах XVII-XX ст., одними дослідниками вони характеризуються як пережитки доісламських культів і вірувань, іншими ж – як ісламізоване шаманство [103, с. 42].

Спеціальні наукові дослідження з релігійних культів половців південно-руських степів і чорної віри монголів, дозволяють реконструювати найбільш характерні особливості язичницьких політеїстичних вірувань золотоординських кочівників. Вони в основному представлені і пов'язані з Верховним племінним божеством – вічним синім небом, Духами Землі, очолюваними богинею Етуген, з очисною силою вогню і домашнім вогнищем, культами предків і особистих духовних покровителів.

Верховним божеством тюрко-монгольського шаманізму, відомим ще з часів давньотюркських каганатів, було вічне Синє Небо. У Монгольський час воно анітрохи не втратило свого авторитету, так як традиційною формулою інвокації, що застосовувалася в чингізидських ярликах і на їх пайцзах були слова – силою вічного неба [102, с. 18]. Віра тюрків і монголів в могутність вічного синього

Неба, в розумінні європейців-християн і мусульман, трансформувалося в уявлення про єдинобожжя татар. Оскільки вони помилково ототожнювали верховне божество татар з Deus або Аллахом, нерідко в місіонерських творах можна прочитати подібні міркування: «вони вірують в єдиного Бога, якого визнають творцем всього видимого і невидимого, а також і визнають його творцем як блаженства в цьому світі, так і мук» [9, с. 17-18]. У поданні золотоординських кочівників, Синє Небо Кок-Тенгрі було джерелом життя, вічним і правосудним правителем світу. Кок-Тенгрі не асоціювалося в свідомості кочівників з будь-яким чином і означало не тільки небо, але будь-яке верховне божество. Таким чином, сила неба як би втілювалася в силі 99 другорядних богів-тенгріїв: Багатур-Тенгрі, Дайчин-Тенгрі, Кісаган-Тенгрі і т. д. [102, с. 22].

Уособленням протилежних небу сил-тенгріїв, були духи землі на чолі з богинею Етуген. Подібно Кок-Тенгрі, поклоніння богині родючості Етуген, розпадалася на 77 дрібніших культів духам землі. Поклоніння духам землі було тісно пов'язане зі священними місцями монголів — обо, де відбувалися жертвопринесення місцевим духам гір, річок, долин. Культ неба і землі становили основу вірувань кочівників. Таким чином, вони уособлювали сили природи у формі дуалізму чоловічого (небо) і жіночого (земля) начал [33, с. 8].

У доісламських культурах номадів Золотої Орди, велике значення надавалося вірі в очисну силу вогню, бо богиня вогню – Ут вважалася покровителькою домашнього вогнища, що несе щастя і багатство. Вогонь був священний і міг не тільки очищати від скверни різні предмети, а й захищати від злих духів і недобрих намірів людей. Поклоніння стихіям, взагалі, відіграло велику роль в обрядовій практиці золотоординських кочівників. Рубрук так пише про це: «... слуга виходить з дому з чашею і питтям і кропить тричі на південь, схиляючи кожен раз коліна, і це робиться для вираження поваги вогню; після цього на

схід, в знак вираження поваги повітрю; після того він звертається на захід, для вираження поваги воді; на північ вони кроплять в пам'ять померлих»[21, с. 111].

Сімейно-родові культу шанування померлих предків, прабатьків і родичів, становили одну з найважливіших частин язичницьких вірувань багатьох кочових тюрксько-монгольських народів ще до прийняття ісламу і буддизму. В їх основі лежить віра в те, що духи померлих предків залишаються наймогутнішими членами роду, від яких залежить його добробут. Культ предків, традиційно представлений в кочівницькій вершницькій культурі євразійських степів з раннього залізного віку, зберігається в давньотюркському і кипчако-половецькому періодах їх історії. У золотоординську епоху він найбільш яскраво проявляється в культурі онгонів — духів-Хранителів [67, с. 211]. «І над головою пана буває завжди зображення, як би лялька або статуетка з повсті, іменоване братом господаря; інше схоже зображення знаходиться над постіллю пані і іменується братом пані..., серед них, знаходиться ще одне зображення, ... є сторожем всього будинку»[21, с. 122]. Найбільш могутніми онгонами в монгольській імперії вважалися онгони роду Чингісхана-Борджігінів.

Зовнішньою оболонкою всього комплексу язичницьких вірувань золотоординських кочівників, відомих як тюрко-монгольський шаманізм або тенгризм, було шаманство. Це одна з форм архаїчних релігійних культів, що характеризуються вірою в існування особливих посередників між духами і людьми — шаманів, здатних передавати волю духів і навіть певним чином впливати на них. Шаман-Кам (шаман по-тюркськи) або Удоган (шаманка в монгольській мові), на правах обранця духів претендував на особливу соціальну роль в суспільстві, засновану на його надприродних здібностях жерця або чаклуна, що володіє підтримкою духів. «Отже, віщуни, як визнав сам хан, є їх жерцями, і все, що вони наказують робити, відбувається без уповільнення», — писав про шаманів Гільйом Рубрук [21, с. 122].

1.2. Релігія та держава з позиції ісламу

На час початку XIII ст., тобто завойовницьких походів монголів, на територіях, які згодом увійшли до складу імперії вже сформувалося кілька великих політико-релігійних спільнот, багатий досвід яких був інтегрований в імперську систему управління. На півдні і сході монголи зіткнулися з давньою буддійською традицією; на заході – вторглися в землі мусульман і християн.

Напередодні близькосхідного походу Хулагу (1256-1260 рр.), при Аббасидах (750-1258 рр.) – династії арабських халіфів, скинутої монголами – халіфат вже не уявляв собою єдиного цілого, розпавшись на ряд самостійних держав. Однак це розпадання не привело до повної політичної, економічної, або культурної ізоляції регіонів. Як і раніше, в сфері державного управління двір халіфа в Іраку (Аббасіди перенесли столицю з Дамаска в Багдад) був зразком для численних держав, що утворилися на теренах колишнього халіфату. Нові політичні кордони культурної єдності не порушили. Об'єднуючим фактором, духовною основою єдиного культурного ландшафту виступив іслам, незважаючи на постійні протиріччя всередині умми [39, с. 224]. Остання, як відомо, ділилася на кілька гілок, найбільш розвиненими з яких були суннізм і шиїзм, які, в свою чергу, дробилися ще на кілька мазхабів.

При Сельджуках, Аббасидах, Зангідах почалося релігійне і політичне згуртування сунітського світу, що тривало при Аійюбідах в Сирії і Месопотамії. Але в XIII ст. зрушення в цьому напрямку пішли на спад і в підсумку монголи не зустріли в особі сунітів згуртованого одностайного опору [55, с. 34]. Незважаючи на культурну спільність, весь цей регіон являв собою арену постійних чвар і протистоянь. Розгромивши Хорезмшаха, а пізніше поваливши халіфа і підпорядкувавши своїй волі велику частину «дар ал-іслам» («земля ісламу») монголи похитнули ідейний каркас ісламської державності, змусивши мусульман пристосовуватися до нових політичних і культурних

умов. У той же час і самі завойовники поступово засвоїли багатовіковий релігійно – політичний досвід арабо-мусульманського світу.

У фігурі Мухаммада і його вченні, за висловом В.В. Бартольда, з'єдналися «релігійний ентузіазм з тверезістю і ощадливістю купця» [34, с. 22]. В ісламі соціальний, політичний елементи виражені набагато яскравіше, ніж, наприклад, в християнстві. Мухаммад не тільки пророк, він засновник держави. Положення ісламу, зафіксовані в Святому Письмі (Коран) і Священному Переданні (Сунна), спрямовані, в першу чергу, на врегулювання суспільних відносин в уммі. Тут, як зазначається дослідниками, немає поетичної відстороненості від повсякденних практичних турбот [79, с. 190].

Проблема ісламу в Золотій Орді піднімається дослідниками з самих ранніх етапів вивчення історії цієї держави, і, при цьому, сьогодні не втратила своєї актуальності. Найбільш поширена в історіографії версія свідчить, що в першій половині XIV ст. іслам в Золотій Орді став панівною ідеологією, державною релігією [34, с. 142]. Більш того, деякі дослідники укорінення Улуса Джучі в «дар ал-іслам» відносять до третьої чверті XIII ст. і пов'язують цей процес з ім'ям правителя Берке (1256-1266 рр.), який прийняв, як відомо, іслам [104, с. 90].

Перш ніж говорити про впровадження ісламу в політичне життя Золотої Орди, на наш погляд, необхідно поглянути на проблему співвідношення релігії і держави з позицій безпосередньо ісламу. Зазначимо, однак, що однозначного вирішення цього питання немає навіть в рамках мусульманського богослов'я. Власне запропонований нижче екскурс обумовлений необхідністю з'ясування питання: наскільки правомочний аналіз ісламізації Улуса Джучі з позицій класичного ісламу?

Існує певна ідеальна модель, згідно з якою світське і релігійне в ісламі нерозривно пов'язані. Тут сфери суспільного, державного, політичного – сакральні сфери. «Адже держава і суспільство – писав Д.Є. Фурман, – створені

самим пророком під керівництвом Бога, і їх закони дані самим Богом у священній книзі одкровення. Управління такою державою, його життя не чисто «світські» справи, як не чисто «світськими» справами є і такі повсякденні заняття віруючих, як торгівля, найм на роботу, складання заповітів, ведення воєн і т.д., тобто все те, щодо чого можна знайти прямі або непрямі, що виводяться логічним шляхом, вказівки в Корані і Сунні» [48, с. 115].

Саме Святе Письмо (Мединські одкровення, що представляють пізню частину Корану), містить безліч часом детальних законів, що регулюють життя новоствореної держави: про судочинство, про покарання за злочини, про спадкування майна, про розподіл військової здобичі і т. д. Ці закони отримали в ісламі статус священних і позачасових. Більш того, перші суперечки в громаді віруючих після смерті пророка були пов'язані з проблемою верховної влади (розподіл на сунітів, шиїтів, хариджитів), паралельно з якими виникали численні запитання, пов'язані з принципами державного управління, судочинства і т. д. Вирішуючи актуальні проблеми державного значення, мусульманські правознавці на основі Корану і Сунни розробили цілісну систему мусульманського законодавства – шаріат. Вважається, що «в мусульманському світі будь-які соціальні форми і будь-які зміни повинні оцінюватися з точки зору однієї вічної моделі – моделі мединської держави (або протодержави) пророка, зафіксованої в шаріаті» [103, с. 37].

Ідеологічною базою шаріату, особливо його правової частини, і принципів державного устрою в ісламі є вчення про неможливість опору існуючого ладу. Злочини проти віри прирівнюються до злочинів проти держави і навпаки. Іслам терпимо ставиться до різних варіантів тлумачення писання – всі мазхаби мають рівний статус. Однак іслам вкрай нетерпимо ставиться до нововведень («біда», тобто «нововведення», «єресь»), здатним порушувати згоду суспільства, з якими бореться сама держава, громада віруючих [103, с. 39]. Доречно зауважити, що поняття «біда» виникло в середовищі

антиомейядської опозиції як засіб звинувачення халіфа Усмана (644-656 pp.) В діях, що суперечать спадщини Мухаммеда. Надалі поняття «біда» міцно вкоренилося в області догматики і використовувалося протиборчими групами умми для дискредитації опонентів. Причому обидві сторони в якості підтвердження своєї правоти використовували тексти Святого Письма [45, с. 67]. Іншими словами, питання про дозволеність або недозволеність нововведень вирішувалося різними групами мусульман на підставі одних і тих же джерел, але абсолютно по-різному.

Шаріат (від дієслова шара'а – «наставляти на прямий шлях») – звід правил, що фіксує поведінку віруючих у всіх сферах діяльності, що є наслідком нероздільності в ісламі таких понять як світське і релігійне, моральна етика і юридичне право і т.д. Шаріат включає в себе власне право (фікх) [23, с. 89], морально-поведінкові настанови і приписи, що регламентують релігійні обов'язки. Головними джерелами мусульманського права є Коран, Сунна (збірник хадисів пророка) і традиції звичайного доісламського права ('урф, адат)[69, с. 62]. Причому в різні епохи і в різних умовах утримання поняття «шаріат» змінювалося. Якщо для захіритів, чий розквіт припав на X-XIII ст. шаріат – це тільки очевидні приписи Корану і Сунни, то для більшості інших мазхабів шаріат включав в себе розпорядження, виведені на основі тлумачення неоднозначних вказівок Писання. Поступово запанував погляд, що шаріат, в першу чергу, являє собою загальні принципи і орієнтири, в проходженні яким можлива варіативність[103, с. 40].

Між Арабським халіфатом (Пророка) і улусом Джучі, як і багатьма іншими державами, де іслам набув широкого поширення, є істотна різниця. Якщо держава, створена Мухаммедом – це явна теократія, де світська і духовна влада нероздільні і, де в основі державності лежать релігійні догмати і канони, то Золота Орда спочатку розвивалася як багатоконфесійна держава, з переважанням язичницького світогляду в середовищі правлячої групи. Навіть з

огляду на той факт, що іслам в Орді за хана Узбека зайняв становище панівної релігії, то відповідність політичним нормам мединської протодержави буде мінімально. Державна релігія дає «основні пріоритети щодо регулювання суспільного життя і участі у визначенні долі вітчизни»[104, с. 92], але не визначає повністю норми державного ладу і, відповідно, політичних дій як при теократії. Втім, авторами праці «Релігія в Золотій Орді» висловлювалася думка про встановлення в Улус Джучі за хана Узбека теократичної форми правління [76, с. 56], що викликало справедливую критику з боку Л.Ф. Недашковського, який вказав на переважання в цій державі світських елементів влади над духовними [69, с. 62].

До того ж, цитуючи В.В. Бартольда, «теократичний принцип був похований в мусульманському світі ще в 632 р. разом з Мухаммедом»[19]. Тут доречно зауваження, висловлене Р.І. Бекініні щодо діяльності теоретиків фікха: «Мусульманське право часто намагається відповісти на питання, яким право має бути, а не яким воно є насправді»[20, с. 67]. Дана особливість, на наш погляд, характерна не тільки для фікха, а й релігійної ідеології в цілому. Ідеальні моделі існували, як правило, в якості теоретичних побудов, що не відображають повною мірою об'єктивних реалій.

Можливість тлумачення Корану і Сунни передбачає різні погляди на проблему співвідношення світського і релігійного в ісламі. Шаріат, будучи всеосяжним склепінням ціннісних і правових установок, посланим Аллахом через пророка, в той же час, є продуктом тлумачення священних текстів. Якщо сам Священний текст не підлягає критиці, то його тлумачення можуть критикувати, ніж, відповідно, забезпечується гнучкість положень шаріату [88, с. 77]. Серед безлічі протиріч, спливаючих при докладному розгляді ісламу як невід'ємної частини державного життя, варто звернути увагу на співвідношення нормативно-правових норм (фікх) і релігійної моралі, етики. Деякі дослідники схильні розглядати фікх як систему, що лежить більше в площині світського,

ніж релігійного. Оскільки багато народів, сприйнявши догматичну сторону ісламу, при регулюванні суспільних відносин, віддають перевагу місцевим звичаєвим правом, тобто адат [103, с. 45].

Тут доречно поставити питання про формулювання критеріїв, які дозволили б дати відповідь на питання: чи стала Золота Орда мусульманською державою? Але що могло б послужити надійним критерієм? Введення джизї, тобто податку на іновірців? Офіційне прийняття ординськими ханами титулу султана і визнання залежності, хоч і номінальною, від халіфа?

Особливість ісламу така, що його не можна звести до загальної універсальної моделі. Реальні історичні процеси багаті теоретичними концепціями. Іслам, який вийшов за межі арабського півострова, осідав в суспільствах з різним рівнем політичної, соціальної та економічної організації. Скрізь іслам інтегрував в себе риси місцевої культури і самосвідомості, що супроводжувалося появою регіональних форм мусульманських держав, в різному ступені віддалених від моделі мединської протодержави Пророка [76, с. 100]. З цієї причини ми відмовимося від однозначних суджень про те стала чи Золота Орда воістину мусульманською державою. На наш погляд, ісламізацію Золотої Орди слід розглядати, абстрагувавшись від теоретичних суджень про співвідношення релігії і політики в ісламі.

1.3. Основні етапи ісламізації Золотої Орди

У ісламізації Улуса Джучі прийнято виділяти три етапи: прийняття ісламу правителем Берке (1256-1266 рр.); оголошення ісламу державною релігією ханом Узбеком (1313-1341 рр.); остаточне впровадження ісламу в життя золотоординського суспільства еміром Едигеєм (пом. 1419 г.) [10, с. 130].

Тут, на заході імперії, відбувалися процеси аналогічні тим, що відомі нам з історії територій, які керували династією Юань, де буддизм поступово зайняв чи не ключові позиції. Для поширення ісламу в Улус Джучі були серйозні

причини. Нагадаємо, що розміри монгольських держав навіть постімперського періоду були великі. До складу Золотої Орди увійшов ряд ізольованих самодостатніх, як в економічному, так і в культурному плані, областей. На півночі в лісостепу і лісах жили слов'яни, фіно-угри, тюрки; в степовому поясі – різні групи тюркомовних скотарів; на півдні і південному заході – хорезмійці, народи Кавказу і Криму. Для успішного існування держави було потрібно економічне, культурне, ідеологічне об'єднання регіонів. Тенгріанство, будучи ідеологією вузької етнополітичної спільності завойовників, санкціонуючи їх влада і експансійної устремління, не володіло належним інтеграційним потенціалом. Іншими словами, культ Тенгрі був вищою політичною цінністю лише для монголів. Тому до кінця XIV – початку XV ст. в Золотій Орді вже можна було спостерігати симбіоз імперських і мусульманських традицій організації влади. Зміни в ідеологічній сфері, як і в інших сферах державної організації, були неминучі. «Порядки не могли залишатися незмінними хоча б тому, що будь-яка держава – відкрита система, а Золота Орда була відкрита світу більшою мірою, ніж інші сучасні їй держави»[30, с. 117] .

Погляди ординської еліти були звернені на мусульманський Схід. Для цього існувала ціла низка причин. З одного боку, в складі Золотої Орди опинилися такі центри поширення мусульманської культури, як Волзька Булгарія і Середня Азія. З іншого – важливу роль відігравали торгівля [31], обслуговування Великого шовкового шляху і дипломатичні контакти з Єгиптом[32, с. 67] .

Зауважимо, що ще за життя Чингісхана в Середній Азії карбувалися монети з його ім'ям і мусульманським символом віри. На деяких типах цих монет і на монетах, карбованих в Золотій Орді при Бату і Берке, містилося ім'я аббасидського халіфа ан-Насира (пом. 1225 р.)[24, с. 165]. У 60-х рр. XIII ст. в Золотій Орді починається карбування монет від імені джучидських ханів. Навіть в роки правління тих з них, які не були мусульманами, на монетах

поміщалися легенди мусульманського характеру. Наприклад, в Криму в роки правління Менгу-Тимура (1266-1280 рр.) карбувалися дирхеми з легендою «Падишах ісламу, захисник світу і віри» [107, с. 110]. Символіка на монетах ординських правителів не може оцінюватися однозначно, як свідчення їх ісламських переваг. Апеляція до відповідних духовних цінностей, в першу чергу, повинна була забезпечити ходіння монети в мусульманських колах Золотої Орди, в чиїх руках перебувала торгівля держави.

Польський історик і географ Матвій Меховський (1457-1523 рр.) у своїй знаменитій «Трактаті про дві Сарматії» писав про причини поширення ісламу в Золотій Орді: «Прибули послы Саррацин і стали переконувати татар прийняти віру Магометову, як легшу, більш поблажливу, повну радощів і більш відповідну людям військовим. Християнську віру вони паплюжили, кажучи, що це – віра нероб, дурнів і ідолопоклонників, хто поважає зображення, тоді як саррацинський закон, повний вигод і задоволень, силою зброї перемагає всі інші релігії, щоб скидати гордих і накладати данину на принижених» [9, с. 220]. На наш погляд, думка вченого епохи Відродження цілком відповідає історичним реаліям. Раціональним завойовникам, мабуть, були близькі положення ісламу, точніше його етики (не догматики), в якій «немає високого польоту над дійсністю, як в християнстві». Етика ісламу конкретна і прагматична. «Коран не наставляє на шлях віри, а вже виходить з неї; він – керівництво до дії, до активного втручання в життя» [104, с. 90].

Період політичної інтеграції і, як наслідок, різкий підйом національної самосвідомості у монголів (кінець XII – початок XIII ст.) змінився епохою завоювань (XIII ст.), яка поступилася місцем періоду розпаду імперії на відокремлені держави (кінець XIII – початок XIV ст.), очолювані Чингизидами. В процесі відокремлення улусів і, пізніше, їх розпаду, поступово відпадала необхідність в наявності імперської надії (тенгріанство) і

виявлялися тенденції до звернення до інокультурним духовно-ідеологічним ресурсам.

Втім, якщо ідеологічна основа імперії (тенгріанство), втративши свою актуальність, зайняла другорядні позиції, то політико - правові норми, закладені ще Чингісханом, продовжили існувати в тюрко-монгольських державах постімперського і, більш того, постординський час. Ці норми об'єднуються загальною назвою «чингісизм». Р.Ю. Почекаєв концепцію «чингісизма» як політико – правової системи зводить до трьох складових, опора на які дозволяла зберігати імперську політичну структуру в тюрко-монгольських державах XIII-XV ст.: успадкування влади Чингізидами, віротерпимість, дія Яси [69, с. 62]. Для нас представляє інтерес аналіз процесу взаємодії традиційних основ монгольської імперської державності та мусульманської політичної культури.

Безумовно, за хана Узбека іслам в Улус Джучі зайняв безпрецедентно високі позиції. К.Е. Босворт вказував, що саме починаючи з першої половини XIV ст. між монголами і православним руським населенням виникла прірва в плані релігії. Англійський дослідник Д. де Віз писав, що «виникло ототожнення монгольського правління з ісламом, що наклала настільки сильний відбиток на ставлення росіян до мусульманського світу, бере свій початок саме в правління Узбека». Тим не менше, згадки про релігійну реформу Узбека в руських джерелах більш ніж лаконічні. Так, Симеоновський літопис повідомляє: «Озбяк сіл на царстві і обесерменілся»[20, с. 56]. У деяких редакціях розповіді про страту Михайла Тверського в ставці хана (1318/19 р.) повідомляється, що Узбек «воіде богомерзенну віру срачінскую»[50, с. 82]. Золотоординський хан в цьому оповіданні наділяється поруч неприємних епітетів. Узбек постає «царем» «немилостивим, законопреступним, лукаво паче всієї землі». В.Н. Рудаков слідом за В.А. Куччиними справедливо зазначає, що подібні епітети свідчать лише про несхвалення факту страти тверського князя, але не є наслідком оскарження легітимності монгольської влади[50, с. 90].

Питання про прийняття ісламу ханом Узбеком в літературі розглянуто досить докладно. Відзначимо лише, що його реформа не торкнулася всіх сфер життя держави. Тільки в XV ст. під впливом ісламу припиняє побутування древня кочівницькими традиція споруди курганних насипів. Недарма багато джерел остаточну ісламізацію Золотої Орди пов'язують з ім'ям еміра Едигея, про який в «аноніма Іскандера» (XV ст.) сказано, що він «встановив тонкі звичаї (туру) і великі закони (ясак)»[22, с. 69].

Йосафат Барбаро, венеціанський купець, залишив опис свого шістнадцятирічного (1436-1452 рр.) перебування в м. Тані (в межах сучасного м. Азова). Венеціанець не переслідував мети дати всеосяжну характеристику конфесійної палітри золотоординського суспільства. Однак його кілька розрізнені, але не менш цінні від цього, зауваження дозволяють поглянути на проблему очима очевидця. В першу чергу, Барбаро зазначає, що іслам став «звичайним явищем серед татар близько ста десяти років тому», тобто за часів хана Узбека. До цього кожен міг вільно дотримуватися будь-якого віросповідання. Остаточний примус до прийняття ісламу автор приписує еміру Едигею [10, с. 138]. Зауважимо, до речі, що Руї Гонсалес де Клавіхо, іспанський посол, який побував при дворі Тамерлана в 1403-1406 рр. і який окреслив перипетії відносин останнього з золотоординськими правителями відзначав, що лише з ім'ям Едигея пов'язане поширення ісламу серед татар, які «ще недавно <...> ні в що не вірили»[23, с. 77].

В одному з розділів свого твору Барбаро описує побачену в кочуючій орді перекинуту дерев'яну миску з вареним просом. Венеціанцеві пояснили, що це сліди язичницького обряду, але самі язичники (яких багато) тримають в таємниці свої релігійні уподобання. Про татар Середньої Волги купець каже, що вони в своїй більшості язичники, як і мордва [10, с. 156]. Порівняння з мордва, на наш погляд, дуже показово. Знайомство навіть з пізньосередньовічним мордовським похоронним обрядом, показує вкрай низький ступінь

мусульманського впливу. Наведемо свідчення ще одного учасника. Арабський учений Ібн Арабшах (1388-1450 рр.), який народився в Дамаску і побував в Середній Азії, на Нижній і Середній Волзі, в Криму писав про золотоординське населення: «Деякі з них до цих пір ще поклоняються ідолам»[9, с. 88].

Релігійна реформа Узбека не спричинила за собою відкидання принципів релігійної толерантності. Церковний історик А.В. Карташев писав з цього приводу, що традиції віротерпимості могли бути розхитані в слідстві звернення монголів до ісламу, «але цього насправді не сталося: спочатку тому, що мухаммеданство не приймалося ще в орді в своєму дійсному значенні войовничої релігії і не паралізувало священних законів Чингісхана», а пізніше цей процес стримували розпад Орди і посилення васалів [70, с. 195].

Однак деякі дослідники пов'язують цю особливість з тим, що монгольські хани керувалися відповідними положеннями Корану: «Хто хоче нехай вірує, хто не хоче нехай не вірує» (18:28) та ін., а власне Золота Орда, на їхню думку, виступила спадкоємицею традицій терпимості Арабського халіфату. Слід констатувати поверховість цього судження. На наш погляд, спиратися на Коран як на джерело по політичній культурі Золотої Орди вкрай некоректно. Так, ще Г. Спенсер зазначав: «слід пам'ятати, що священні книги номінально сповідувані в релігії можуть давати дуже хибні уявлення про дійсні віруваннях народу»[89, с. 67].

Не можна погодитися з думкою, що положення Корану виступили для Джучидів орієнтиром в їх релігійній політиці. Один з найавторитетніших дослідників ісламу В.В. Бартольд писав: «На мусульманському Сході, як і всюди, вимоги релігії завжди підпорядковувалися вимогам земного життя, а не навпаки»[39, с. 55]. Для монголів, як нам представляється, така ситуація була особливо актуальна.

Звернемо увагу на деякі особливості проникнення ісламу в Улус Джучі. Тут набув поширення ханафійський мазгаб, послідовники якого сьогодні

називають себе «людьми розуму», які керуються при вирішенні спірних питань не «буквою», а «духом» положень ісламу. У центрі вчення Абу Ханіфа (699-767 рр.) знаходиться концепція «ірджа» («відкладати», «сподіватися»), іменована ним іноді «вукуф», тобто »Стриманість [від суджень]». Умовно кажучи, вчення зводиться до відмови від винесення однозначних суджень (звинувачення в «нечестивості» або «невірства»), що часто використовувалося для усунення опонентів в політичній боротьбі. За Абу Ханіфа, винесення подібних вердиктів – доля «Судді Дня відплати» [45, с. 78]. Показова в цьому плані твердість Абу Ханіфа, демонстрована у відмові від наполегливо пропонованих йому суддівських посад. Ще одним важливим методом пошуку правових рішень, що активно використовуються Абу Ханіфою, був істіхсан («перевага»), що дозволяє уникнути небажаних висновків заснованих на кийас («зіставлення», «вимір», тобто судження за аналогією з тексту Корану або хадисів). Істіхсан дозволяв відмовитися від аналогії якщо вона не доцільна і суперечить місцевому праву (адат, 'урф), указам світської влади або коріння фикха [21, с. 78]. Ці особливості своєю толерантністю забезпечили широку популярність мазхабу. Народи, які взяли цей толк ісламу, активно використовували поряд з нормами шаріату і адат, тобто місцеве звичаєве право, принаймні, ті його пункти, які не вступали в явне протиріччя з ісламськими традиціями.

Крім того, в ісламізації Улуса Джучі важливу роль відігравав містичний напрямок ісламу – суфізм (від «суф» – «шерсть»), в оригінальному звучанні – «тасаввуф». Назва відсилає до зовнішнього вигляду перших суфіїв – простий вовняний одяг. Зародившись в VIII-IX ст., ісламський містицизм пройшов кілька ступенів еволюції, яка характеризується в XIII-XIV ст. появою братств, де учні (мюрід'и), які прагнуть до безпосереднього (на противагу опосередкованого) осягнення божественного знання, закріплювалися за вчителем (шейх, бенкет, ішан, Муршід) і певним містичним шляхом. До цього часу вже повсюдно в ісламському світі поширився інститут суфійських обителів – ханака (рібат) –

прочан будинків, колишніх центрів поширення не стільки суфійських ідей, з'ясування яких вимагало спеціальної підготовки, скільки ідей загальномусульманських. Згодом суфійські братства перетворилися в потужну політичну силу, що має серйозний вплив на громадську думку. Ханака почали фінансуватися місцевою владою, зацікавленою в їх розташуванні, для вирішення внутрішньополітичних питань[54, с. 77].

У Середній Азії початок поширення суфійських ідей пов'язано з ім'ям Ходжі Ахмеда Ясави (пом. 1166/7 р). Цьому містику належить першість у створенні «тюркського» суфійського шляху пізнання Бога [34, с. 123]. На Улус Джучі вплив зробили більш пізні суфійські школи, які були продовжувачами ідей Ясави. Зокрема орден Накшбандійя, створений в Бухарі Мухаммедом Бахауд-Діном Накшбанді (1318-1389 рр.), і Кубравія, засновником якого є хорезмієць Наджм ад-Дін Кубра (1145 – 1221 рр.), який загинув під час монгольської навали. Примітно, що ні до, ні довгий час після монгольського завоювання Хорезм ніколи не був об'єднаний загальними державними кордонами з басейном Волги. У цій ситуації, враховуючи ту мобільність, яку надали монголи міжнародному культурному обміну, не дивні темпи поширення на всій території Золотої Орди середньоазіатських релігійних традицій [39, с. 65].

Успіх в поширенні суфізму серед тюркських кочівників деякі історики пов'язують з тотожністю ісламу і тенгріанство. «Ідея подібності цих двох релігій полягає в існуванні єдиного творця, двох паралелей (добро-зло, світло-тьма і т. д.), Вирішенні проблеми долі і т. д.» [70]. Інші автори звертають увагу на схожість доісламських вірувань арабів і, відповідно, тюрків: язичництво на стадії шанування єдиного творця (Аллах і Тенгрі)[71, с. 89]. Безумовно, ті чи інші культурні типологічні подібності свідчать про універсальність загальних традицій, але розвиваються самостійно в різних релігійних руслах. Уявна схожість тенгріанства і суфізму – результат

поверхневого погляду на проблему. Ці світогляди займали різні площини і якщо мали якісь точки дотику, то тільки на побутовому рівні [69, с. 62].

На наш погляд, успіх місіонерської діяльності суфіїв в тих чи інших державах залежав, в першу чергу, від наступних двох факторів. По-перше, вступ суспільства, що бере мусульманські ідеї, на той щабель соціально-економічного і політичного розвитку, коли колишні духовні орієнтири втрачали свої цементуючі властивості, коли пошук нових ціннісних установок був життєво необхідною умовою збереження єдності держави. Яскравий приклад: ісламізація Улусу Джучі. По-друге, суфії ніколи не претендували на абсолютну винятковість мусульманського світогляду, що обумовлювало успіх їх проповідей серед народних мас і використання їх ідей на державному рівні. Суфізм, «як губка волога, вбирав у себе традиційні народні культу і вірування, і повертав їх народним масам вже перекодованими на суто мусульманський лад» [103, с. 40]. Крім того, для суфізму характерно переміщення акценту побожності з зовнішніх атрибутів (наприклад, жорстке дотримання шариату) на внутрішній світ духовності людини (наприклад, надія на Аллаха). В результаті релігійна палітра держав, де проповіді суфіїв користувалися широким успіхом, набувала синкретичного вигляду [69, с. 62].

Як приклад впливу суфізму на релігійну політику звернемося до епізоду з історії імперії Великих Моголів в Індії – поліконфесійної держави, керованої мусульманами (ханафіти). Правителі, які хотіли зміцнити соціальну базу своєї влади, не могли не рахуватися з місцевою релігійною традицією (індуїзм, джайнізм і т. д.). Найбільш яскраво ці тенденції проявилися в роки правління Акбара (1556-1605 рр.), який скасував джизью, який побудував молитовний будинок (ібадат-хані) для релігійних диспутів, переставив індуські елементи в придворний церемоніал і т. д. Більш того, Акбар виступив ініціатором створення нової державної релігії – «дин-і-илахи» («божественна віра»), яка включала в себе найбільш раціональні елементи віросповідань, поширених в

Індії. Вектор такої релігійної політики монарха був обумовлений серйозним захопленням суфійськими ідеями. Найближчим радником і другом Акбара був суфій Абу-л Фазл, який виступав проти офіційного духовенства і вважав, що всі релігії в рівній мірі ведуть до Бога [54, с. 89].

Суфізм в Золотій Орді виявився затребуваним на вищому політичному рівні [69, с. 70]. Так, Джучид Берке прийняв іслам від суфійського шейха Сайфетдіна ал-Бахарзі, учня знаменитого хорезмійця Наджм ад - Діна Кубра. Про хані Туда-Менгу єгипетський історик ан-Нувейрі (1279 - 1333 рр.) писав наступне: «Він став виявляти схильність до відлюдництва і відразу від спостереження за державними справами, пристрастився до факірів і шейхів і задовольнявся в своїй їжі (малим)» і в підсумку відрікся від престолу [25, с. 111]. Згідно з легендою, викладеною в «Родоводі тюрків» (XVI ст.), хан Узбек прийняв іслам від «шейха шейхів і мусульман, полюса світу, святого Зенгі-Ата» і «Сейїда <...> святого Сейїд-Ата», приймача Зенгі-Ата. »Анонім Іскандера» (XV ст.) оповідає про Сейїд-Ата – наближеного Азіз-хана [9, с. 67]. Слід погодитися з думкою, що ці повідомлення сходять до середньоазіатських легенд про святого Сейїд-Ата, учня Сулеймана Бакиргані (Хакім-Ата) з ордена Ясавіія [21, с. 78]. Проте, ці дані яскраво свідчать про роль середньоазіатських суфіїв в ісламізації Улус Джучі.

На наш погляд, витoki релігійної толерантності в Золотій Орді не слід шукати в ісламі, так як спочатку однією з основ монгольської державності була саме терпимість, що була наслідком раціонального підходу до управління поліконфесійним суспільством. Іслам же влився в цю політико-релігійну модель, що не несучи принципово нової поведінки влади по відношенню до культурно-релігійних спільнот.

Тепер звернемося до наступної ознаки монгольської державності – успадкування влади Чингізидами.

Як вже зазначалося вище, тенгріанство на території Золотої Орди поступово втратило свою актуальність. Забезпечення легітимності влади, ідеологічно обґрунтованої в рамках культів Тенгрі і Чингісхана, на рубежі XIV-XV ст. стало залежати від залучення додаткових ідеологічних ресурсів.

Найбільш яскраво ці тенденції проявилися в умовах XV-XVIII ст. У цей період важливим фактором легітимації влади стало звернення до ісламських традицій: апелювання до духовних ієрархів при інтронізації та прийнятті політичних рішень; шлюби Чингізидів і нащадків авторитетних мусульманських фамілій; оголошення причиною тих чи інших дій захист ісламу [54, с. 77]. Додамо, що до цього переліку деякі метаморфози в ідеологічній складовій генеалогії правлячих родів. Наприклад, емір Едигей не був Джучидом і відповідно не мав права на владу в Золотій Орді. Його нащадки, правителі Ногайської Орди, щоб надати легітимність своєї влади, сприяли поширенню легенди, згідно з якою предком Едигея був Баба Туклес - легендарний святий XIII ст., що проповідував іслам серед тюркських племен, родовід якого сягає фігури першого праведного халіфа Абу Бакра [81, с. 78].

У світлі вищесказаного видається важливим відповісти на питання: чи виявилися правотворча діяльність і судочинство в Золотій Орді схильними змінам за рахунок впровадження мусульманських ідей?

У поданні тюрко-монгольських народів існувало поняття «торі» («право», «закон», «порядок», «влада», «правління» та ін.). Його значення не було однаковим у всі часи, воно еволюціонувало. Для тюркських ранньосередньовічних держав «торі» було своєрідним «Вищим законом», наддержавного значення, пов'язаним з Небесною волею і визначальним руслом правотворчості [76, с. 88]. В імперський період «торі», як і багато іншого, розглядалося в світлі авторитету Чингісхана і його законотворчої діяльності. Як джерела права, стосовно до Золотої Орди, дослідники називають торі (свого роду правовий орієнтир, але не конкретні приписи), йосун (звичайне право), яса

(письмове законодавство), ярлики (акти правителів з окремих питань) [62, с. 123]. Акти джучидських ханів не суперечили нормам законодавства Чингісхана, а доповнювали його, так як останнє, природно, не могло передбачити всіх можливих юридичних нюансів на завойованих територіях. Ярлики були відповіддю на приватні вимоги конкретних умов і часу.

Проте, з нашого боку було б помилкою обмежувати нормативно-правову сферу Улуса Джучі виключно кочівницькими традиціями. В ярлику Кутлук-Тимура (1397 р.) в статті «адресат» серед найважливіших посадових осіб держави фігурують мусульманські судді – кадії [79, с. 195]. Мабуть, маються на увазі кадії ханафітського мазхаба. В якості критеріїв для визнання того чи іншого мазхабу державним називаються такі: призначення суддів, які дотримуються в своїх судженнях певного штибу і накладення на правозастосовні органи обов'язки вирішувати юридичні питання у відповідності з поглядами правознавців однієї школи [79, с.193].

Однак малоімовірно, що все населення Улусу Джучі до кінця XIV ст. знаходилося в юрисдикції мусульманських правознавців. Звернемося до прикладу з історії монгольського Ірану. Венеціанці, закріпившись до початку XIV ст. в Трапезунді, прагнуть до розробки торгового маршруту Трапезунд-Тебриз. У 1320 р. Мікеле Дольфіно – посол венеціанського дожа, – представив ільханів Абу Саїд (1320-1335 рр.) проект жалуваної грамоти, що передбачала самостійне судочинство в межах венеціанської громади на основі законів і звичаїв Венеції [73, с. 101]. В ярлику хана Узбека, в свою чергу, главою венеціанської громади в м. Азак (Тана) названий консул. Причому, в словнику «Кодекс Куманікус» пост консула прирівнюється посаді кадія [5, с. 67].

Таким чином, згадка в ярлику кадіїв, очевидно, свідчить про пріоритет мусульманського населення. Але, в той же час, самостійність в судочинстві тих чи інших етноконфесійних груп говорить про те, що шаріат (точніше фикх) не був джерелом загальнодержавного права.

Далі доречно розглянути прояв ісламу в зовнішній політиці Золотої Орди. В.Ф. Артюшкін пропонує виділяти кілька форм взаємовпливу релігії і політики [29]. Вважаємо за доцільне озвучити їх. По-перше, релігія, будучи частиною ідеологічної системи вже самим цим фактом є включеною в політичне життя суспільства. По-друге, релігія є інструментом досягнення конкретних політичних цілей, як духовенства, так і світських правителів. По-третє, релігія виступає засобом вираження протесту або оформлення інтересів певної суспільної групи. Так чи інакше, дані положення, сформульовані виходячи з сучасних реалій, допустимо проектувати і на реалії середньовіччя. Методом вирішення актуальних державних проблем часто виступає війна, обґрунтовує турботою про релігійні цінності [29, с. 8]. Показова тут ідеологічна складова зовнішньої політики правителя Берке, на перший погляд явно суперечить принципам монгольської релігійної толерантності.

Відомо, що золотоординський правитель Берке (1257-1266 рр.), першим серед Чингізидів, прийняв іслам, в чому не останню роль зіграв бухарський шейх аль-Бахарзі [54, с. 123]. Арабські джерела, а слідом за ними і деякі дослідники, малюють картину, де мусульманське благочестя Берке стало основним фактором його політичної діяльності. Для початку з'ясуємо, як виглядала ситуація в передачі мусульманських середньовічних авторів. Так, ан-Нувейрі (1279-1333 рр.), арабський учений-енциклопедист, пише: «Цей Берке став мусульманином і іслам його був прекрасний. Він спорудив маяк віри і встановив обряди мусульманські, надавав шану правознавців, наблизив їх до себе, тримав їх поблизу від себе, здружився з ними, і побудував в межах своєї держави мечеті і школи. Він перший з нащадків Чингізхана прийняв релігію ісламу...» [25, с. 564]. Інший арабський учений, Ібн Халдун (пом. 1406 р.), доповнює розповідь про прийняття ісламу Берке подробицями агіографічного характеру: «Ельбахерзі жив в Бухарі і послав до Берке пропозицію прийняти

іслам. Він [Берке] став мусульманином і відправив до нього грамоту з поданням йому повної свободи робити в інших його володіннях все, що забажає. Але він [Ельбахерзі] відмовився від цього. Берке відправився в шлях для побачення з ним, але він [Ельбахерзі] не дозволив йому увійти до нього до тих пір, поки його не попросили про це наближені. Вони виклопотали Берке дозвіл [увійти]; він увійшов, знову повторив обітницю ісламу, і шейх зобов'язав його відкрито проповідувати його [іслам]» [25, с. 511].

Більш того, Берке приписується спроба зупинити загальноімперський монгольський похід на Близький Схід. Така поведінка Берке пояснювалося дружбою з халіфом ал-Мустасімом: «Хулагу став представляти в привабливому вигляді братові своєму Менгукану захоплення володінь халіфа і виступив з цією метою. Дійшло це до Берке, сина Джучі, і не сподобалося йому, тому що між ним і халіфом утвердилася дружба. Він сказав братові своєму Бату: ми звели Менгукана і чим він віддає нам за це? Тим, що відплачує нам злом проти наших друзів, порушує наші договори, зневажає нашого клієнта і домагався володінь халіфа, тобто мого союзника, між яким і мною відбувається листування і існують узи дружби»[94], – пише ал-Омарі (пом. 1348/9 р).

Ібн Абд-аз-Захир (пом. 1293 р.), повідомляє відомості про дипломатичне листуванні Берке з єгипетським султаном. Листи, що надсилаються з Золотої Орди, дійсно малюють Улус Джучі мусульманською державою, а Берке – борцем з невірними: «Містили вони обидва (тобто листи. – Г.Ч.) привіт і подяку, вимога допомоги проти Хулавуна, повідомлення про те, як він (Берке) діє проти яси Чінгізханової і закону народу свого, про те, що все скоєне ним (Берке) душогубство викликано тільки ворожнечею до нього, що «Я і чотири брата моїх почали воювати проти нього (Хулагу) з усіх боків, щоб відновити знову маяк правовірності, і повернути обителів правди (тобто мусульманських країн) попереднього стану, тобто благополуччя, прославляння Аллаха, заклик до

молитви, читання Корану і молитву, і що б помститися за імамів і народ» [9, с. 173].

У передачі пізніх мусульманських авторів розповідь про прийняття ісламу Берке отримала легендарні риси. Так, автор «Родоводу тюрків» («Шаджарат ал-Атрак») (XV ст.) пише, що «Берке народився від матері [вже] мусульманином, так що в момент народження, скільки не хотіли дати йому молоко, він не брав молоко своєї матері, поки одна з жінок-мусульманок не дала йому молоко і поки вона відлучила його». Ця розповідь перегукується з мусульманської версією розповіді про народження Огуз-хана, легендарного прародителя тюрків. З тією лише різницею, що Огуз-хан бив матір уві сні, поки та не прийняла іслам [103, с. 40].

Тут доречно зробити, на наш погляд, важливий відступ. Богослов'я в ісламі неоднорідне. Це характерно і для епохи монгольських завоювань. Уми населення, в залежності від соціально-економічних і політичних умов, в різний час підкоряли собі представники тих чи інших богословських течій, які діяли в інтересах певної держави, або окремих соціальних груп. Саме мусульманські богослови і правознавці формували громадську думку з релігійних питань. Наприклад, в Мавераннахрі в XI-XII ст. ключові позиції в обговоренні суспільно значущих проблем займали діячі з області мусульманської юриспруденції (фікх). Шаріат, розроблений ханафітським факіхом, з деякими застереженнями, можна вважати «ідеологією городян, моральною і організуючою силою в їх пасивній і активній боротьбі в суспільстві. А ідеалом, за який вони боролися, була свобода торгівлі та ремісничої діяльності в рамках матеріальних і моральних зобов'язань, що накладаються Шаріатом» [106, с. 290]. Однак з приходом монголів суспільно-політична ситуація в Мавераннахрі докорінно змінилася. Знизилася роль міських центрів і, отже, ханафітських факіхів. Тут – тепер уже росло значення кочового населення і, популярного в їх середовищі, «сільського духовенства». Почалося теоретичне обґрунтування

духовної практики харизматичних шейхів («сільського духовенства»), заснованої на спадщині суфізму класичного періоду. Суфії стали лідерами соціально - політичних дій. «У розробленому ними комплексі суфійських навчань важливе місце займали положення жанру повчань правителів (насіхат ал - Мулук). Головний мотив цих повчань – духовне наставництво шейха над султаном в проходженні останнього по шляху Аллаха. Їх втручання в справи держави в роки його слабкості часом вирішувало проблеми міждержавних відносин, престолонаслідування, оподаткування і т. д.». Мабуть, подібні ідеї знайшли відображення в творах мусульманських істориків, які приписують значний духовний вплив бухарського шейха аль-Бахарзі на неофіта Берке. Нагадаємо, що подібна ідея співвідношення світського і духовного була розроблена тибетськими буддистами, ще на початку тибето-монгольських відносин: монгольський хан, приймався в учні і милостинедателі тибетського ієрарха, ніж підкреслювався примат духовного над світським [101, с. 345].

Часом в сучасних дослідженнях ми можемо зустріти буквально прочитання середньовічних текстів. «Потужний вплив ісламської культури в ранньому віці, – пише А.Н. Іванов, – в період формування основ особистості, визначив глибину засвоєння Берке світогляду мусульманина. <...> Яскравий приклад тому – поведінка Берке під час візиту до ал-Бахарзі. Ми не знаємо нічого подібного ні про один з інших Чингізидів XIII ст., що відійшли від шаманізму. Абсолютно неможливо уявити, щоб Сартак або Ахмед-Текудер смиренно чекали від одного з представників підкореного населення, нехай і володів духовним авторитетом, дозволу увійти. <...> Берке став першим серед Чингізидів, хто спільність релігійних переконань поставив вище спільності національної» [69, с. 62].

Для з'ясування тієї ролі, яку зіграв ісламський чинник в діяльності Берке, розглянемо один з епізодів зовнішньої політики Золотої Орди того періоду, а саме боротьбу з монгольським Іраном. Загальноімперський близькосхідний похід монголів закінчився знищенням сорока фортець ісмаїлітів з центром в

Аламуті, взяттям Багдада і стратою халіфа ал-Мустасіма в 1258 році. До складу нової монгольської держави, створеної Хулагу, увійшли Вірменія, Грузія, Румський султанат, велика частина Малої Азії і Месопотамії і ін. Подальші взаємини Джучидів з Хулагуїдами неодноразово ставали предметом дослідження фахівців. Факторами, котрі спровокували ворожнечу між Іраном і Золотою Ордою, вважаються претензії Джучидів на Північний Іран і Азербайджан, де проходила одна з трас Великого шовкового шляху, а також знаходилися багаті пасовища, вбивство в Ірані золотоординських царевичів і релігійна війна Джучидів з Хулагуїдами [58, с. 232].

Війна з Хулагуїдами дослідниками часто пов'язується з мусульманськими поглядами Берке. На думку Є.П. Миськова, «варварське руйнування Багдада і кара халіфа для Берке, як і для всіх інших правовірних мусульман, було справжньою трагедією» [69, с. 62].

В цей же період оформилися відносини між Золотою Ордою і мамлюкським Єгиптом, котрі виступали на одній стороні в боротьбі з ільханами. Марі Фавер, розмірковуючи про причини альянсу Улусу Джучі і Єгипту, вирішальним визнає релігійний фактор: «У 1260-х роках Золота Орда є єдиною мусульманською чингізидською державою. Це раннє укорінення в Дар аль-іслам сприяє, з одного боку, створення незалежної унікальної адміністрації та канцелярії, а з іншого – дипломатичному зближенню з мамлюками», тобто мова йде про приналежність до умми еліт обох держав. Схожої позиції дотримується І.Х. Камалов: «Берке-хан, який став мусульманином ще в юності, зробив іслам основою політики на Близькому Сході» [108, с. 56]. І.П. Петрушевський, в свою чергу, зазначав, що єгипетські султани для боротьби з ільханами намагалися залучити на свою сторону Джучидів, але тільки після прийняття Берке ісламу ці прагнення отримали релігійну форму «священної війни з невірними» [87, с. 142]. Дослідник справедливо зауважив,

що зближення Джучидів з мамлюками спочатку відбувалося не на релігійному ґрунті.

Джучиди ніколи не вели релігійних воєн, а повідомлення арабських авторів не відображають реального стану речей. Повідомлення неправдивої інформації – один з прийомів дипломатичної війни.

Роблячи черговий відступ, відзначимо, що не тільки іслам був введений в геополітичну гру на Близькому Сході. Необхідність залучення людських і матеріальних ресурсів, в деякій мірі визначили політику монгольських правителів по відношенню до християн. Хулагуїди, що мали переважно буддійське оточення, прагнули знайти підтримку серед верхівки підкорених християнських держав, «за допомогою покровительства, згодом перейшовши в пряме заохочення християнського духовенства» [92, с. 76]. Ільхани враховували давні зв'язки, що існували між Вірменією і Грузією з одного боку, і Північним Кавказом, який представляв собою вогнище опору Чингізидів, – з іншого. Заохочуючи місіонерську діяльність Грузії в північнокавказьких районах, Хулагуїди прагнули поширити там свій вплив і залучити горців до боротьби з Джучидами. У свою чергу, Джучиди в XIV ст. прагнуть поширити свій вплив в північнокавказькому регіоні за рахунок діяльності католицького місіонерства. Однак їх діяльність в цьому напрямку не привела до серйозних змін [4, с. 8].

Католицька церква, на думку А.Б. Малишева, в Золотій Орді переслідувала наступні цілі: «1) проповідь католицизму; 2) обслуговування громад католиків; 3) ідеологічне і політичний вплив католиків і папства на еліту і суспільство в цілому (звернених або лояльних до католицизму); 4) дипломатичні зв'язки; 5) розвідка та збір корисної інформації» [78, с. 345]. Дослідник, ґрунтуючись на повідомленні анонімного мінорита про місіонерські пункти францисканців в Золотій Орді XIV ст., відзначає роботу вікаріатів Північної і Східної Татарії. Перший знаходився на території Золотої Орди, другий – в межах

держави Хулагуїдів, в тому числі Грузії і Вірменії [78, с. 350]. Можливо, цей факт є причиною невдач Джучидів в спробах зміцнити своє становище в північнокавказькому регіоні за рахунок католицької місіонерської діяльності. Подібна пропаганда велася і на території держави Хулагуїдів, в тому числі Вірменії і Грузії, відомих своїми давніми зв'язками з гірським населенням Кавказу.

Отже, повернемося до питань, що нас цікавлять. Чи стала Золота Орда в XIII ст. частиною мусульманського світу? Чи мала місце особиста релігійна мотивація у зовнішній політиці Берке?

Нами вже зазначалося, що при дворі Берке діяли приписи, які не мають відношення до мусульманської традиції. Посли єгипетського султана Бейбарса I, згідно з відомостями арабських істориків Ібн Абд-аз-Захіра, ал-Муфаддала і ал-Макрізі, були попереджені про заборони в ставці ординського правителя на обмивання в річці, прання одягу, дотик порога, а так само про заборону їсти сніг[9, с. 117].

Заборона на обмивання в річці, ймовірно, зафіксована в Ясі Чингісхана, діяла навесні і влітку і, по монгольським уявленням, була пов'язана з острахом викликати гнів Неба.

Крім цього послам було заборонено торкатися порога. Заборона торкання порога у монголів широко відома по ряду інших джерел. Перед аудієнцією у Сартака Вільгельму Рубруку і його супутникам «дуже старанно порадили <...> утриматися при вході і виході, щоб не торкнутися порогу будинку»[21, с. 15]. Далі Рубрук пише, що перед зустріччю з Бату «ми отримали навіювання не торкатися мотузок намету, які вони розглядають як поріг будинку»[21, с. 39], а один з товаришів Рубрука, випадково спіткнувшись об поріг, був схоплений і відведений до Булгана, «старшого секретаря двору, що засуджує винних на смерть»[21, с. 40]. Він був помилуваний завдяки Рубруку, який злукавив, що їх ніхто не інформував про цю заборону: «На наступний день прийшов Булган,

колишній суддя, і докладно розпитав, вселяв нам хтось остерігатися від дотику до порогу. Я відповів: «Пане, у нас не було з собою тлумача, як могли б ми зрозуміти?» Тоді він пробачив його. Після того йому ніколи не дозволяли входити ні в один будинок хана»[21, с. 40]. У підсумку Г. Гомбоев робить висновок, що «у монголів на сучасному етапі не залишилося жодного переказу для пояснення цього значення порога. Здається, спочатку отримав значення тільки поріг хана, і вже надалі стали приписувати значення порогів взагалі»[57, с. 58].

Навряд чи ці погляди сягають корінням в мусульманську традицію. Звичай, що діяли в ставці Берке, показують наскільки перебільшені повідомлення арабських авторів про щирі прихильність Берке ісламу.

Порівнюючи роль релігійного чинника в арабських і монгольських завоюваннях, А.М. Хазанов писав: «Не треба бути постмодерністом, щоб знати, як важко зрозуміти розум і душу навіть сучасників, і тим більше людей інших часів і культур. Неможливо точно визначити роль чисто релігійної мотивації в арабських завоюваннях»[69, с. 61]. Релігійна мотивація в війнах найчастіше носить роль другорядного фактору, покликаного, скоріше, обґрунтувати дії агресора, ніж є безпосереднім джерелом ворожнечі. Так, зокрема, М. Анго, французький індолог, писав про арабське вторгнення до Індії: «Не потрібно думати, що ці завоювання зводилися до чогось на кшталт релігійних воєн між ісламом і індуїзмом <...> Султани були, перш за все, воїнами, а потім вже діяли як мусульмани»[98, с. 11].

Неможливо встановити ступінь щирості мусульманських переконань Берке, але ми схильні вважати, що іслам виступав для нього скоріше ресурсом, що забезпечує досягнення конкретних цілей, ніж фактором, мотивуючим його дії. Буддист Хулагу, мабуть, керувався тими ж принципами, надаючи підтримку християн Грузії і Вірменії. Варто погодитися з думкою А.А. Арсланова про те, що в боротьбі з монгольським Іраном іслам грав

«роль певного ідеологічного засобу, який Берке використовував для завоювання симпатій тих мусульман, які перебували на території, підвладній ільханам, тобто для залучення внутрішніх і зовнішніх ворогів ільхана»[103, с. 35].

Отже, Золота Орда вже в XIII ст. потрапила в сферу мусульманського культурного впливу. Берке першим зробив спробу звернення кочової аристократії в іслам. Через деякий час Узбек оголосив іслам державною релігією. Однак, незважаючи на відому активність цих правителів, результати ісламізації в Улусі Джучі були незначними: багато сфер життя держави залишалися нею практично непорушними. І Берке, і Узбек залишалися Чингізидами і були змушені в першу чергу зважати на традиціями правління, закладені Чингісханом і його першими сподвижниками. Варто визнати, однак, що чингізидська ідентичність уже для Берке не являє собою абсолютну цінність, інакше альянс Золотої Орди і мамлюкського Єгипту, підноситься як акт мусульманського благочестя і націлений на ворожнечу з Чингізидом Хулагу, був би абсолютно неприйнятний з боку монгольської еліти.

Чергова хвиля ісламізації при Едигеї була пов'язана, очевидно, з прагненням запобігти розпаду держави. Починаючи з XV ст. іслам найбільш глибоко проникає в політичне життя Улусу Джучі. У цей період відходить на задній план головне джерело влади Чингізидів – генеалогія, – осмислена в ключі язичницьких кочівницьких поглядів і має на увазі небесне походження правлячого роду. Монополія Чингізидів на владу похитнулася. Статус законного отримало обґрунтування права на владу в рамках мусульманської традиції, що свідчить про глибоке проникнення в уми населення відповідних ідей.

Форми, за допомогою яких іслам проникав в Золоту Орду, визначили загальний характер ісламізації. Особливості місіонерської діяльності суфіїв і переважання послідовників ханафітського мазхаба, відомих своєю толерантністю, дозволили уникнути хворобливих сутичок культур і світоглядів, залучених в діалог на територіях, які керували нащадками Джучі [106, с. 290].

РОЗДІЛ 2. БУДДІЙСЬКЕ ВЧЕННЯ ЯК ІНСТРУМЕНТ ПОЛІТИКИ ОРДИНСЬКИХ ХАНІВ

2.1. Перше знайомство монголів з буддизмом

Монголи не практикували насадження будь-якої релігії і не піддавали гонінням представників різних віросповідань, використовуючи, при цьому, інтелектуальний потенціал всіх без винятку підвладних їм культур – відомий факт, пов'язаний з раціональним підходом до управління завойованими територіями. Всіма дослідниками визнається, що в Поволжі разом із завойовниками оселилося, значна кількість інтелігентних сил (чиновників, вчених, ремісників) з завойованих держав [26, с. 34]. Буддизм, як нам представляється, легше, ніж іслам або християнство, уживався в релігійному плюралізмі імперії. Причиною цього була буддійська терпимість до інших навчань, що йде корінням в багатовікову філософську традицію.

Монгольський чиновницький апарат, як і монгольська політична культура, збагатилися буддійським компонентом після завоювання уйгурів, тобто на початку XIII ст. [47, с. 67]. При Чингісханові і його синові Угедею великим впливом в адміністративному апараті імперії користувався буддист Елюй Чу-Цай з племені киданів [72, с. 77]. Джерела золотоординського часу часто згадують серед ханських службовців уйгурів, бакши, лам. Зауважимо до речі, що термін «бакши» ще довгий час існував на постординських територіях, але його значення, як і в ординський час, було розмитим. У казахів в XIX ст. «Бакси» – назва однієї з категорії шаманів, в Казанському ханстві «Бакши» – службовці канцелярії, свого роду, аналоги російських дяків того часу [84, с. 45].

Для наочності продемонструємо деякі інші приклади проникнення буддизму в культуру Улусу Джучі. Аналіз поховального обряду ряду золотоординських могильників дозволив археологам виявити деякі риси, які свідчать про буддійський вплив: південне орієнтування; наявність коштовностей або монет в руках, в районі голови або в роті

похованого; муміфікування; обгортання голови або всього тіла тканиною і т. д. Частина поховань з названими ознаками датується ранньоджучидським часом (могильник Висока гора). Подібна обрядовість продовжила побутування в XIV ст. (мавзолей №3 Водянського городища) і XV ст. (мавзолей №3 Мохші). П.В. Попов особливо підкреслює, що ознаки буддійської похоронної обрядовості часом зустрічаються в мавзолеї, що вважаються зазвичай а ргіогі атрибутом мусульманського похоронного канону. Однак, вважає дослідник, подібні поховальні споруди варто розглядати як засіб вираження соціального статусу, але не релігійної приналежності [89, с. 250].

Втім, слід обумовити один важливий аспект: все з перерахованих вище рис поховального обряду досить умовні, так як зустрічаються не тільки в буддійській традиції. Звичайно, вони дозволяють говорити про можливу наявність деякого буддійського компонента в складі населення Золотої Орди, але більшістю археологів вважаються спірними.

Власне буддизм, зародившись в Стародавній Індії бл. VI ст до н.е., вийшов далеко за межі своєї історичної батьківщини і залишив помітний слід у культурі численних народів на великих просторах від Каспійського моря до Тихого океану. Поширившись декількома хвилями за перевалами Гіндукушу і Гімалаїв, в Південно-Східній і Середній Азії, на Близькому Сході вчення Сиддхартхи Гаутами, за висловом Ю.М. Реріха, визначило культурну єдність Азії. Дослідник відзначав колосальну привабливість для народних мас філософської думки буддизму, що виражалася в тотожність Свідомості (Енергії) і Матерії («нама-рупа», тобто «ім'я-форма»); і соціальної етики, яка закликала до служіння людству як єдиного цілого і стимулювала духовне піднесення суспільства [91, с. 15].

Успіху поширення і піднесення буддизму до статусу національної та світової релігії в чималому ступені сприяла його соціальна програма. Згідно буддійської традиції, соціальний статус людини відповідає характеру його діянь,

скоєних в минулих життях. З одного боку, правителі і взагалі багаті верстви населення мислилися виключно праведними, ідеальними людьми – ця ідея остаточно оформилася в вченні про чакравартіном. З іншого – незаможне населення вихід з свого становища бачило в неухильному дотриманні моральних і правових норм держави з метою подальшого переродження в кращих умовах. Ці ідеї грали роль важливого фактору соціальної стабільності і абсолютизації влади монархів в буддійських державах [89, с. 247].

З огляду на особливість своєї толерантності, буддизм на зайнятих ним землях набував нових рис, вбираючи і адаптуючи місцеві традиції. У VII – VIII ст. черговою хвилею буддизм був принесений в Тибет, де отримав форму ламаїзму, найбільше знайому монголам. Пізніше, протягом другого тисячоліття н.е., ламаїзм зайняв панівне становище на просторах Монголії, проник до бурятів, поширився в Сибіру і відносно недавно був принесений ойратськими племенами в нинішню Калмикію. Віддавши перевагу тибетському буддизму, монголи XIII – XIV ст., проте, мали контакти з іншими формами цієї стародавньої релігії: Чань-буддизм в Китаї і його форми в Кореї і Японії (сон і дзен відповідно), Тхеравада в Південно-Східній Азії і т. д. [74, с. 302].

Для розуміння тієї ролі, яку зіграв буддизм саме в політичному житті Золотої Орди необхідно розглянути проблему в масштабі імперії.

Незважаючи, на раннє знайомство монголів з буддизмом, це вчення вийшло на політичну арену в імперії лише в другій половині XIII ст., за допомогою тісних контактів з тибетськими духовними ієрархами. До цього часу Тибет мав уже багатовікову буддійську традицію. Починаючи з VII ст. вчення Будди в формі Махаяни поступово проникало в Тибет через кордони з Індією і Непалом. На новій землі буддизм, насаджуваний центральною владою, стикався з реакцією прихильників традиційної релігії бон, які, втім, незабаром здали свої позиції. З XI ст. почався новий період історії тибетського буддизму, ознаменований очищенням Навчання від елементів до буддійських вірувань. В

цей час було засновано кілька нових буддійських шкіл, однією з яких належало, через менш ніж два століття, залишити слід не тільки в історії Тибету, але і в історії величезної частини азіатського континенту, яка опинилася під владою монголів. Йдеться про школу Сак'япа [51, с. 67], резиденція якої – монастир Сакья, – була побудована у 1073 р.

Існують різні версії про підпорядкування Тибету монголам. Згідно з деякими з них тибетці висловили покірність ще Чингісхану, щоб уберегти країну від розорення, коли той в 1206 р. вторгся в Амдо (область Тибету)[91, с. 17]. Однак тут джерела, мабуть, змішують події пов'язані з підкоренням тангутської держави Сі Ся, бої з яким тривали з 1205 по 1227 рр.[75, с. 262].

Перше достовірне вторгнення монголів відбулося не раніше 1240 р. коли 30 тисячний корпус сина Угедея Годана вторгся в Центральний Тибет і дійшов до Пханьюла (область на схід від Лхаси). Ймовірно, це було епізодом великомасштабних бойових дій монголів в Ганьсу і Сичуані, областях прилеглих до Тибету [75, с. 263]. Власне з ім'ям Годана пов'язано встановлення регулярних тибето-монгольських відносин.

Годан запросив Гунга Гьялцен (прізвисько – Сакья Пандіта) (1182 - 1251 рр.), главу школи Сак'япа, в свою ставку неподалік від м. Лянчжу. Є кілька версій, що пояснюють причину цієї зустрічі. Або Годан був хворий і Гунга Гьялцен прибув як знавець тибетської медицини, або монгольський царевич хотів ближче познайомитися з буддизмом, або сам тибетський ієрарх шукав цієї зустрічі, прагнучи нормалізувати відносини з завойовниками [75, с. 265]. Втім, жодна з них не виключає інші.

Спеціально для Сакья Пандіта, який прибув з двома племінниками, в околицях Лянчжу був побудований монастир-резиденція Тулпе-де, що, на наш погляд, свідчить про глибоке знайомство монголів з буддизмом. Зустріч відбулася в 1247 році, коли Годан прибув з курултаю, на якому проголосили Великим ханом Гуюка. Гунга Гьялцен отримав від нього владу над

Тибетом. Дослідники підкреслюють, що ця угода не була договором між главою Монгольської імперії і лідером об'єднаного Тибету. Йдеться про угоду між одним з монгольських царевичів і главою однієї з тибетських сект [51, с. 68].

Розуміючи, що тибетські володарі не схвалять надмірного посилення Сак'япа, Гунга Гьялцен склав для них лист, в якому наголошував на можливості захисту рідної держави: «Царевич (Годан. – Г.Ч.) сказав мені, що, якщо ми, тибетці, допоможемо монголам в справах релігії, вони, в свою чергу, підтримають нас в мирських справах. <...> Якщо я залишуся тут і далі, то я впевнений, що зможу поширити віру Будди за межі Тибету і, таким чином, допомогти моїй країні. <...> Він (Годан. – Г.Ч.) пояснив мені, що в його владі зробити добро Тибету, а в моїй – зробити добро для нього» [75, с. 275]. Кожна сторона переслідувала свої цілі. Монголам була потрібна легітимація влади в очах буддійського населення, Сак'япа – посилення власної влади в Тибеті. Н.Ю. Реріх відзначав, що впливовими феодалними володарями Тибету, ще перед поїздкою Сак'я Пандіта, була розроблена доктрина, на підставі якої повинні були будуватися відносини між тибетськими ченцями і монгольськими правителями. Монгольський хан приймався в учні сак'якського ієрарха, ніж підкреслювалося верховенство духовного над світським. Ця доктрина виражалася формулою «Cho – уоп» («чо – йон», тобто «Священик – патрон» або «Духовний наставник – милостинедатель») [91, с. 18].

2.2. Роль і місце буддизму в політичному житті Улуса Джучі

На початку 1250-х рр. Сак'я Пандіта і Годан померли. Наступний етап тибето-монгольських відносин пов'язаний з іменами Хубілая і Пагба-лами (племінник Сак'я Пандіта), при яких буддизм міцно увійшов у політичне життя Монгольської імперії. 1253 року «сак'яський Пагба-лама і принц Хубілай вступили (в відносини) вчителя і милостинедателя», – повідомляє тибетський автор Сумба-кханбо Ешей-Балджора. Хубілай 1254 р., ще не будучи Великим ханом, підтвердив влада секти Сак'япа над Тибетом. У документі на дарування

говорилося: «Як справжній послідовник Великого Будди, всемілостивий і непереможний правитель світу, влада якого подібно сонячному світлу проникає в усі темні куточки, я (Хубілай. – Г.Ч.) завжди виявляв особливу любов до монастирів і монахів вашої країни. Віруючи в Божественного Будду, я отримав настанови від Вашого дядька Сакья-Пандіта, а в рік Води-Бика (1253 р.) пройшов курс наук у Вас. <...> Цей лист гарантує Вам владу над усім Тибетом, дозволяє захищати релігійні встановлення і віру Вашого народу і вести проповідь вчення Божественного Будди. <...> Оскільки я обраний бути вашим покровителем, ваш обов'язок – виконувати вчення Божественного Будди. Цим листом я покладаю на себе обов'язки заступника вашої релігії»[47, с. 123].

У 1259 р. помер Великий хан Мунке, після чого розгорілася запекла боротьба за престол між його синами Аріг-Бугою і Хубілаєм. Останній, як відомо, здобув перемогу, ставши новим Великим ханом і засновником монгольської династії Юань в Китаї. Пагба-лама проводив церемонію інтронізації. Хубілай був оголошений інкарнацією бодхисатви Манджушри, а Чингісхан – Ваджрапані. Таким чином, монгольські правителі зайняли місце в буддійському пантеоні. Більш того, Хубілаю був подарований титул чакравартіна[51, с. 77].

При Хубілаю вплив буддизму в імперії посилювався. Пагба-лама 1253 р. був зроблений ханським духівником («Ла-чо»). У 1258 р. Хубілай підтримав буддистів на диспуті з даосами, після чого було зроблено ряд указів, розпорядчих даосам повернути буддистам захоплені храми і монастирі (укази 1258, 1261, 1280, 1281 рр.). Через сім років після того як Пагба-лама став ханським духівником, він в 1260 році став Державним наставником («Го-ши») при Великому ханові Хубілаю, а ще через 10 років, в 1270 р. отримав титул Імператорського наставника («ді-ши») [72, с. 70]. Пагба-лама був так само духовним і світським главою всього Тибету, правда його влада обмежувалася чиновником, що складається при ієрархові, з титулом Великий правитель (

«Пон-чен»)[83, с. 111]. Для управління справами Тибету монголами був створений спеціальний департамент – Цзун-чжи-юань, перейменований пізніше в Сюань-чжен-юань – першим його головою був Пагба-лама. У веденні департаменту перебували всі справи пов'язані з буддизмом і буддистами в юаньського Китаю. Сюань-чжен-юань вважалося управлінням першого рангу, рівним вищим органам управління Юаньською імперією, таким як Чжуншу – управління цивільними справами, Шуми – управлінню справами армії і Юйшітай – центральному органу контрольної влади[84, с. 42].

Оточення ільханів, тобто монгольських правителів Персії, нащадків брата Хубілая Хулагу, так само було представлено буддистами, які, як і інші релігійні меншини, були опорою для Хулагуїдів, особливо в перші десятиліття існування держави. Автори радянського нарису з історії Ірану (1958 р.) писали з цього приводу: «До осілого мусульманської культури і ісламу військово-кочової знаті довгий час була налаштована вороже. Для неї чистота його обстоюють нею монгольською традицією пов'язувалася з язичництвом, буддизмом або християнством несторіанського толку» [89, с. 248]. Центр буддистів держави ільханів знаходився в Аладагу на північ від оз. Ван (область Гарні). Згідно Рашид ад-Діну Хулагу назвав ці землі «Лабнасагут» («Обитель лам») і побудував тут в 1260-х рр. буддійський монастир і храм. Вірменський історик Кіракос Гандзакеци писав з цього приводу: «І ще побудував [Хулагу] оселі для величезних ідолів. <...>. Є [у них] плем'я одне, зване тоін. Ці [тоін] – волхви і чаклуни <.> Голять волосся на голові і бороди, носять на грудях жовті фелони і поклоняються всьому, а над усе Шакмонії і Мадрін. Вони обманювали його [Хулагу], обіцяючи йому безсмертя, і він жив, рухався і на коня сідав під диктовку»[4, с. 67].

На просторах імперії буддизм став для монголів не просто засобом збереження ідентичності, але і сполучною ланкою, культурним полем, в рамках якого відбувалося спілкування еліти.

Про причини, що спонукали монголів в XIII ст. звернути погляд у бік тибетського буддизму, висловлювалися багато дослідників. Точки зору на це питання часом протилежні. Так, на думку Б.Я. Владімірцова, в XIII-XIV ст. частина монгольської аристократії переселилася в міста Китаю, «де цураючись китайського впливу і не задовольняючись первісними віруваннями, підпорядковується духовному керівництву тибетських ченців»[51, с. 90]. Інший видатний дослідник, К.Е. Босворт, писав: «Великі хани в Пекіні не встояли перед великою притягальною силою культури і релігії китайської цивілізації. Вони взяли буддизм; їх відданість цій вірі поступово утворила прірву між ними та підпорядкованими їм монгольськими ханами в Західній Азії і в Росії, які стали мусульманами»[100, с. 122]. І далі він зазначає, що в Китаї «монголи не змінили своєї традиційної терпимості і готові були охоче слухати доводи латинських і несторіанських християн, мусульман, буддистів і конфуціанців. Початковий анімістичний шаманізм в Монголії і Північному Китаї, як і слід було очікувати, поступився місцем одній з високорозвинених релігій – буддизму в його тибетсько-ламаїстській формі. Він став і продовжував залишатися панівною релігією монголів Східної Азії і навіть проник на захід, до Волги і Кубані, під час масового переселення монголів-ойратів (калмиків) на початку XVII ст.»[47, с. 44].

Таким чином, наголошується, що буддизм прийшов на зміну традиційним віруваннями монголів, тобто шаманізму. Однак, шаманізм як такий перестав задовольняти потреби монголів ще за життя Чингісхана. Центральне місце в імперії зайняв культ Тенґрі, що змістив шаманів на периферію сакральної площині імперії. У цьому випадку питання потрібно формулювати так: супроводжувалося чи прийняття буддизму монгольськими правителями відмовою від імперської доктрини Вічного Неба?

Відповіді на це питання присвячена робота Ю.І. Дробишева, який показав, що «в юаньську епоху світська влада була більш могутня, ніж церковна, а крім

того, буддійський вплив на монголів практично обмежувалося правлячою верхівкою. Беручи тибетських лам як своїх духовних пастирів, юаньські Хагани аж ніяк не поривали зі степовими традиціями»[91, с. 33]. Монгольський учений Ч. Далай вказував, що юаньські правителі брали участь в різних шаманських обрядах, таких як жертвопринесення в Храмах предків (тай-мяо), що влаштовувалися чотири рази на рік за участю шаманів і шаманок. Останні були присутні так само при щорічних жертвопринесення хаганом в м. Шанду[89, с. 247].

Отже, починаючи з середини XIII ст. буддизм, в його тибетській формі, міцно увійшов у політичне життя Монгольської імперії. Хубілай прийняв посвячення від тибетського ієрарха Пагба-лами, який обіймав одне з центральних місць в юаньській адміністрації. Монгольські правителі, в тому числі і Чингісхан, були включені в буддійський пантеон, оголошені переродженнями бодхисатв. Проте, степові традиції в середовищі імперської еліти залишалися як і раніше діючими. Боротьби з шаманізмом, аналогічної тій діяльності, яку розгорнули буддійські місіонери в Монголії в XVI-XVII ст., в XIII-XIV ст. не велося. Хубілай в очах монгольської знаті залишився Чингізидом, влада якого санкціонована Небом. Причини, що спонукали монголів до прийняття буддизму, на наш погляд, криються в самій природі їх світогляду і сформованої політичної обстановки. Тенгріанство – надрелігійна, виключно кочівницька ідеологія, яка санкціонує владу Чингізидів і обґрунтовує їх претензії на світове панування. Завойованим осілим народам тенгріанство не обіцяло ніяких благ. Буддизм, в свою чергу, – світова релігія, яка не знає племінних, національних та інших кордонів – зручний політичний інструмент, який несе інтеграційний потенціал. До того ж буддизм, саме в його тибетській формі, представлявся зручним засобом, що відгороджує монгольську еліту від надмірного китайського впливу, яке могло привести до втрати монгольської ідентичності. З цього приводу висловлювався астраханський дослідник А. А.

Курапов: «Тибетська традиція знаходила більше зіткнень з традиціями кочівників. Пронизана міською культурою, китайська буддійська традиція часто викликала антагонізм у монголів, активно протистояли китайській асиміляції»[74, с. 303]. Медитативна спрямованість і піднесеність чань-буддизму, поширеного в Китаї, були чужі кочівникам. Тибетський буддизм був більш зрозумілий монголам, оскільки тибетці пристосували це вчення до свого суспільства, дуже схожим з монгольським. До того ж уряд Тибету духовенство мало давній досвід політичної діяльності. Та й сама магічна складова тибетського буддизму, що обіцяє тимчасові вигоди, не могла не будити глибокий інтерес монголів[72, с. 88].

Отже, в третій чверті XIII ст. монголи істотно розширили свої володіння, як на заході, так і на сході. У 1242 р. закінчився семирічний загальноімперський похід на Захід, що розширив володіння, відведені Чингісханом старшому синові Джучі (пом. 1227 р.). Правителем цих територій став його син Бату (пом. бл. 1255 р.). У 1258 р. закінчився Близькосхідний загальноімперський похід монголів, очолюваний Хулагу, братом Мунке і Хубілая. На знову підкорених територіях влада відійшла в руки династії Хулагуїдів. У 1260 р. Хубілай, після смерті Мунке, оголосив себе великим ханом і переніс центр імперії в Китай, придушивши опір іншого претендента на престол, свого брата Аріг-Бути[89, с. 249].

«Серед Чингизидів тільки Джучиди і Тулуйїди Хубілай і Хулагу будуть активно будувати свою державу на новій землі, при цьому, абсолютно не прагнучи в метрополію. Решта Чингизиди, навпаки, будуть намагатися жити в Монголії. <...> Після розпаду Монгольської імперії можна назвати дві головних держави Чингизидів: Улус Джучі і імперія Юань»[25, с. 89]. Проте, спочатку Хубілай заявляв претензії на управління всією територією Монгольської імперії. Однак згодом, як пише Морріс Россабі, «йому вистачило розсудливості змиритися з обставинами і створити систему управління, розраховану (тільки. –

Г.Ч.) на монгольські володіння в Східній Азії». Інакше кажучи, Улус Джучі, хулагуїдський Іран і юаньський Китай скоро перетворилися в незалежні держави, отже, активне поширення в Золотій Орді буддизму з імперського центру виключалося.

Вже до 60-их рр. XIII ст. імперія перестала представляти собою монолітне державне утворення. Протягом 60-70-х рр. геополітична обстановка тут була досить напруженою. Джучіди ворогували з Хулагуїдами через спірні території. З цієї причини, зокрема, вони виявилися на стороні різних претендентів на великоханський престол. Берке підтримував Аріг-Бугу, Хулагу-Хубілая. Більш того, Золота Орда в боротьбі з монгольським Іраном спиралася на союз з іншими учасниками конфлікту: єгипетський султан і, зятий противник Хубілая, угедеїд Хайду виявилися на стороні Джучидів. Зауважимо, що Нумуган, син Хубілая, будучи захопленим в ході одного зі збройних зіткнень, знаходився в якості бранця у золотоординського хана Менгу-Тимура (1266-1282 рр.) [41, с. 89].

Однак незабаром вектор спрямованості зовнішньої політики в Улус Джучі зазнав змін. Рашид ад-Дін писав: «Коли помер онук Джучі Менгу-Тимур і на його місце посадили Туда-Менгу, Ногай, Куїнджі і Туда-Менгу, порадившись, послали до Каану Нумугана і доповіли: «Ми підкоряємося і всі з'явимося на курилтай» [41, с. 89].

Ініціаторами цих дій слід визнати Ногая і Куїнджі, оскільки вони могли розраховувати, в разі встановлення доброзичливих відносин з імперським центром, на отримання певних вигод: по крайній мірі, на деяку незалежність від ординського хана [47, с. 234]. Даний погляд на проблему підтверджується подальшою активністю Ногая. Так, Рашид ад-Дін повідомляє, що Турі, син Ногая, взяв за дружину одну з дочок ільхана Абага [25, с. 455]. Пізніше, в 1288 р. Ногай відправив посольство до двору ільхана Аргуна, а в якості подарунку

останньому була піднесена нишпорив (буддійська святиня). Таким чином, Ногай продемонстрував перед Тулуїдами свою лояльність буддизму [51, с. 90].

Пізніше, в 1291 р., Ногай посприяв приходу до влади хана Токти (1291-1312 рр.). Деякі джерела дозволяють вважати, що оточення останнього було представлено буддистами. Так, арабський автор ал-Бірзалі (пом. 1338/9 р.), який народився в Севільї і багато подорожував по Сходу, в одному зі своїх творів писав: «Він (тобто Токта. – Г.Ч.) був невірним, [тримався] релігії поклоніння ідолам, любив уйгурів, тобто лам і чарівників»[25, с. 489].

Однак в 1294 року в Китаї помер великий хан Хубілай, а в 1295 р. в Ірані до влади прийшов Газа-хан, який оголосив незабаром іслам державною релігією. Орієнтація на буддизм для Ногая втратила актуальність. В кінцевому підсумку він почав боротьбу зі своїм ставлеником Токтою, в ході якої і загинув.

Токта, в свою чергу, продовжував проявляти лояльність юаньському двору. Так, він виступив на боці Юань в боротьбі з улусом Чагатая і, мабуть, за проявлену відданість удостоївся титулу Жу Фу Вана (Нін-су Вана?). У «Юань ши» міститься наступне повідомлення: «11 місяці 2-го року [періоду правління] Чжи-да <...> в день цзя-шень просимо князю Жу Фу Токто золоту печатку, заснувати губернаторство спадкоємця імператорського престолу основного рангу другого класу» [9, с. 289].

Після смерті Токти у 1312 р., згідно «Чингіз-наме» Утеміш-хаджі (XVI ст.), владу намагався захопити Баджір Ток-Бугу – ймовірно, вихідець з оточення покійного хана, але, як відомо, перемогу здобув Узбек, що спирався на мусульманські сили держави. Середньовічний арабський історик Ал-Муфаддаль, продовжувач літопису ал-Макина Ібн Аміда (пом. 1273/4 р.), описує події, пов'язані з приходом до влади хана Узбека: «Кажуть, що це молода людина (тобто Узбек. – Г.Ч.) гарної зовнішності, відмінного характеру, прекрасний мусульманин, хоробрий і енергійний. Він умертвив кілька емірів і знатних осіб і вбив безліч бахши [тобто лам] і чарівників»[25, с.

498]. Умертвіння Узбеком «бахши [тобто лам] і чарівників», на наш погляд, слід розуміти не тільки як насадження ісламу, але і як боротьбу за владу з буддійської партією.

Вважаємо доречним в нашій роботі розглянути ще один аспект джучидо-юанських взаємин, знайомство з яким дозволить об'єктивніше визначити місце буддійського фактора в історії цих контактів. Йдеться про хубі. В Монгольській імперії була поширена практика виділення земель (хубі) одним Чингізидом в улусах інших. Ця традиція збереглася навіть в XIV ст., коли імперія, по суті, являла собою конфедерацію відокремлених держав. На думку американського історика Джека Уезерфорда, настільки довге існування хубі було обумовлено торговими інтересами. Всі правителі були зацікавлені в отриманні товарів (як доходи з хубі) з інших регіонів[59, с. 488].

Бату ще в 1230-х рр., відразу після падіння династії Цзінь, отримав у володіння землі в провінції Шаньсі. У 1263 р., на думку Р.Ю. Почекаєва, золотоординські володіння в Китаї були конфісковані Хубілаєм, через погіршення відносин Берке з Тулуїдами. Однак хану Токті не тільки були повернуті його володіння в провінції Шаньсі, а й на додачу до них подаровані округи в провінціях Ляонін і Хунань з щорічним доходом 2 400 динів асигнаціями. Повернення золотоординських володінь в Китаї призвело до включення Джучидів в імперську ієрархію, в якій вони отримали відповідні титули і печатки[33, с. 8]. Потім Узбек і Джанібек (Юецзібе і Джагунбе відповідно) так само отримали свої хубі. Читаємо в «Юань ши»: «У другому році девізу царювання Чжи-юань (1264 р.) Юецзібе надіслав послів [в Пекін], просив виділити йому землі і призначити щорічні пожалування (передати дохід з цих земель), з тим, щоб надати допомогу армії і (змістом) поштових станцій. У столиці (Пекіна) спочатку не було (у володіннях Юецзібе) керованих нею адміністративних центрів (фу, губернаторств), [тому] в третьому році девізу царювання Чжи-юань (1265 р.) імператорський секретаріат (Чжуншу) подав

імператору (Хубілай, Ши-цзу) прохання про заснування (у володіннях Юецзібе) управліннь цзунгуаньфу (генерал-губернаторств). (Самому Юецзібе) завітали основний ранг третього ступеня і печать. У першому році девізу царювання Чжида (1308 р.) Юецзібе помер. Йому успадковував його син Чжагунбе. При його правлінні йому як і раніше були виділені і подаровані землі п'яти округів Піньян, Цзіньчжоу, і Юнчжоу. З щорічним доходом з цих земель в переліку на асигнації в 2400. Засоби почали виділяти з п'ятого року девізу царювання Чжи-юань під циклічними знаками си-мао (1339 р.)»[9, с. 228]. Незважаючи на помилки в хронології, цей фрагмент, на наш погляд, в загальному характеризує джучидо-юаньські відносини періоду Узбека і Джанібєка.

До конфіскації джучидських володінь ними управляли золотоординські намісники. «Юань ши» зберегла ім'я наймана Бог-Буги, який був «князівським управителем у цзунвана Бату». Йому успадковував його онук Терел [9, с. 230]. Після відновлення джучидських володінь система управління ними зазнала змін. При Токто почалися переговори, а вже при Узбеку юаньським урядом були засновані цзунгуаньфу (генерал-губернаторства), які здійснювали управління цими землями і контролювали збір доходів на користь золотоординських ханів[76, с. 102].

Джучидські хубі в Китаї проіснували до 60-х рр. XIV ст., коли в Золотій Орді почався період «смути», а в Китаї було повалено монгольське правління.

Отже, підіб'ємо підсумки. В управлінні імперією взяли участь представники всіх завойованих областей, незалежно від їх віросповідання. Буддизм також проявив себе в житті Золотої Орди, і на побутовому, і на політичному рівнях. Політичне співробітництво царевича року і тибетського ієрарха Гунга Гьялцен, що почалося в 1240 – х рр., принесло свої плоди пізніше. При Хубілаї і Пагба-ламі (1260-1290 - ті рр.) тибетський буддизм в імперії Юань перетворився в потужну впливову силу. Монгольські правителі зайняли місце в буддійському пантеоні. Оточення Хулагуїдів – нащадків Тулуя,

що правили в Ірані, так само було представлено буддистами. Відповідно в Золотій Орді прагнення заручитися підтримкою імперського центру супроводжувалися акціями, що демонструють лояльність буддизму. Так, Ногай відправив до двору ілхана Аргуна як дарунок буддійську святиню – нишпорив, а через кілька років звів на трон Токто, в чиєму оточенні переважали буддисти. До кінця XIII ст., Проте, ситуація змінилася: помер великий хан Хубілай, а його приймач Темура не володів належним авторитетом; в Ірані ж прийшов до влади Газа, який провів незабаром релігійну реформу і оголосив іслам державною релігією. Втім, Токта в Улус Джучі ще кілька років зберігав владу в своїх руках і користувався прихильністю юаньського двору, але після його смерті опорою правителів стали мусульманські кола держави, про що говорилося в попередньому параграфі. Проте, орієнтація Узбека і його наступників на мусульман не привела до псування відносин з правителями Юань, з якими підтримувалися дружні відносини, про що свідчить наявність джучидських володінь в Китаї, що приносять золотоординській скарбниці регулярний дохід.

РОЗДІЛ 3. ХРИСТІЯНСЬКИЙ ФАКТОР У ПОЛІТИЧНОМУ ЖИТТІ ЗОЛОТОЇ ОРДИ

3.1. Несторіанство в етнополітичному розвитку

Золотої Орди XIII-XV ст.

Монголи познайомилися з християнством за допомогою несторіанської єресі. Засновником вчення вважається Антиохійський священник і, пізніше, Константинопольський патріарх (428-431 рр.) Несторій. Суть його поглядів полягала в запереченні повного злиття божественного і людського начал в Ісусові Христу. Проте ортодоксальне вчення стверджувало зворотне, тому в 431 р. на Ефеському соборі Несторій був проклятий і засланий, а несторіанство було оголошене єрессю. Проте, це віровчення незабаром отримало широке поширення в Персії, а звідти вже далі в Азії [76, с. 98]. Зайнявши відносно міцні позиції в Персії, вже в VI ст. несторіанство поширилося в Середній Азії – в Самарканді знаходилася резиденція несторіанського єпископа [36, с. 89]. Більше того, відомо, що це вчення в цей же період часу проповідувало серед тюркських кочівників.

Серед арабів християнство поширилося задовго до виникнення ісламу. На півночі – за допомогою контактів з Візантією, на півдні – з Єгипту і Абіссинії (Ефіопії) [39, с. 77]. У 410 р. рішенням собору в Селевкії належало початок незалежної від Риму, християнської церковної організації в державі Сасанідів. Проте в Персії християнство не стало релігією державного значення, оскільки «в країні, де державна релігія була заснована на ідеї боротьби царства світла з царством пітьми, ясніше усвідомлювалося протиріччя між завданнями держави і християнською ідеєю непротивлення злу» [39, с. 218].

Християнські громади під владою мусульман в XII – XIII ст. користувалися достатньою свободою, часом навіть більшою чим в християнських державах. Ієрархи єретичних вчень, рятуючись від переслідувань у Візантії, знаходили притулок серед мусульман [39, с. 225]. У «дар ал-іслам» в статусі що

«протегують» були інтегровані численні християнські громади (монофізити, несторіани, православні), що зберігали при цьому широкі зв'язки з єдиновірцями за межами арабо-мусульманського світу. Хрестові походи істотно дестабілізували релігійно-політичну ситуацію в Східному Середземномор'ї, поставивши місцеві християнські громади в залежність від суперечливих арабо-європейських стосунків. Важливо, що католицький Захід зберіг насторожене відношення до східних «єретиків», що виражалося в деякій дискримінації з боку латинян [77, с. 222].

У VII – VIII ст. несторіанство, так само як і буддизм, і маніхейство отримало поширення серед уйгурів. Проте у останніх до середини IX ст., коли їх держава була розгромлена киргизами, домінувала маніхейська верхівка. Пізніше частина уйгурів переселилася в райони Північного Китаю (Турфан, Кичи, Карашар), змішалася з місцевим населенням і остаточно звернулася в несторіанство [96, с. 205]. На початку XI ст. несторіанське хрещення прийняли деякі монгольські племена (кереїти, меркіти, онгути, гузи, наймани, джикили та ін.). Вчення Несторія проникло так само і в Китай в роки правління імператорів династії Тан (618-907 рр.). Тут несторіанська община досягла найвищого розквіту в IX ст., проте, незабаром вчення було заборонене [96, с. 78]. У Китаї християнство іменувалося мишиацзяо («Вчення месії») або цзинцзяо («Ясновельможне вчення») [36, с. 104]. Частково несторіанство прийняли і кидани (кара-китай), що підпорядкували в VII – X ст. своїй владі монгольські степи, Північний Китай до р. Янцзи і Манчжурию і що утворили державу відому під назвою Ляо [81, с. 45]. Таким чином, можна з упевненістю сказати, що до моменту утворення Монгольської імперії несторіанство було широко представлено серед народів Центральної і Середньої Азії, у тому числі серед племен, що влилися до складу монгольської армії і прийшли на захід. Можливо, саме в несторіанському середовищі на сході зародилися ті, що отримали широке поширення, чутки про монголів, як про народ Гог і Магог – біблейських

передвісниках апокаліпсису, відомим усім авраамічним навчанням. Як би то не було, є підстави вважати, що монгольська еліта підтримувала цю тенденцію в цілях пригнічення волі до опору потенційних супротивників [79, с. 190]. Більше того, не виключено, що доктрина Вічного Неба була розроблена за участю тюрків-несторіан[87, с. 145].

Поширення несторіанства в Азії послужило причиною виникнення популярної в Європі легенди про пресвітера Іоанна – як про могутнього правителя східної християнської держави. Перший сплеск інтересу до цієї фігури був обумовлений умовами Хрестових походів: хрестоносці чекали допомоги від легендарного царя у боротьбі з мусульманами. У XIII ст. монгольське вторгнення дало легенді друге життя. Учасники європейських дипломатичних місій до монголів неодмінно торкалися у своїх звітах питань персоналізації «царя-священника» і локалізації його володінь[93, с. 56]. Одним з прообразів царя Іоанна був вождь племені кереїтів несторіанин Ван-хан Тогрул (Тогорил, пом. 1203 р.) – сподвижник, а пізніше супротивник Чингізхана. Бажання набути християнського союзника на сході було важливим чинником, що визначає вектор дипломатики європейських правителів.

У Європу часто поступали неправдиві відомості про бажання монгольських ханів обернути імперію в християнство. Звичайно, європейці видавали бажане за дійсне, проте, подібні чутки виникали не на порожньому місці. По-перше, релігійна терпимість монголів дозволяла представникам різних культур трактувати її у свою користь. Християнські джерела часто свідчать про найбільше заступництво християнству, мусульманські – ісламу і т. д. По-друге, серед монголів, точніше серед монгольської аристократії і її оточення, зустрічалося немало християн, правда, несторіанського толку [81, с. 179].

Декілька прикладів: флорентієць Джованні Маріньйоллі, що відправився в 1338 р. до двору юаньського імператора писав: «...на цьому кораблі знаходилися

посли, відправлені Кааном з Камбалеха [Ханбалика], великого міста, до папи, щоб посприяти призначенню папою послів і відкриттю шляху до союзу з християнами, бо Каан дуже любить і шанує нашу віру. І важливі государі його імперії, яких називають аланами і які правлять усіма східними землями <.> – християни як істинні, так і тільки по імені, і вони називають себе рабами папи і готові життя віддати за франків» [26, с. 88]. Папа Бенедикт XII в 1340 р. в листі, вказуючи на заступництво Узбека християнам, красномовно закликав хана звернутися в католицизм: «По істині ми сподіваємося і віруємо, що Божественне провидіння <.> вселило Вам (тобто. Узбекові) вищезгадані і інші благочестиві справи <.> і пошле натхнення в серці Ваше, так що Ви, упізнавши нарешті істину, тобто Христа, осяяні світлом католицької віри, і прийнявши її, без чого немає нікому порятунку, увійдете до однієї кошари, в якій один пастир, і не позбудетеся пасовищ вічного насичення після закінчення справжнього життя» [27, с. 69].

Перський історик Джузджани писав: «Він [Бату] була людина дуже справедливий і друг мусульман; під його заступництвом мусульмани проводили життя привільно. У таборі і у племен його були влаштовані мечеті з общиною для тих, що моляться, імамом і муедзином. Протягом його царювання і впродовж його життя країнам ісламу не трапилася жодної біди <.> Мусульмани Туркестан під покровом його захисту користувалися великим спокоєм і безпекою». У цей же час відома характеристика Бату, ця Джувейні: «Він був государем, який не дотримувався ніякої віри і секти, він рахував їх тільки способом пізнання божества і не був послідовником жодної з сект і релігійних навчань» [9, с. 67].

Сини Чингісхана Угедей і Тулуй були одружені на несторіанках Туракине і Соркактани-беги, що походили з племен меркітів і кереїтів відповідно [101, с. 357]. При великому ханові Гуюке в якості атабека полягав несторіанин Кадак, а так само користувався великим впливом уйгур (за іншими даними кереїт),

Чинкай, теж християнин. Якщо вірити Рашид ад Дину, то християни в цей період часу користувалися великим розташуванням двору: «Завдяки постійній присутності Кадака і Чинкая не було недоліку в зреченні віри ісламу, і справа християн під час правління Гуюк-хана узяла верх» [22, с. 104]. При великому ханові Мунке посаду першого міністра обіймав несторіанин Булгай. Сьогодні відомо декілька середньовічних уйгурських несторіанських текстів, що містять вихваляння правителям династії Юань. У «Юань ши» містяться біографії уйгурів несторіан, що служили монголам в Китаї, Еличу і Сибаня. Останній, зокрема, відомий тим, що брав активну участь у боротьбі Хубілая з Ариг-Бугою і Хайду, а так само був одружений на Чингизидці.

Несторіанська община була сильна і в монгольському Ірані. До речі, Хулагу, онук Чингісхана, незважаючи на свої буддійські переваги, був одружений на несторіанці Докуз-хатун, внучці кереїта Ван-хана. Крім того, Хулагуїди, об'єднавши під своєю владою Грузію і Вірменію, проявили лояльність по відношенню до місцевих християн, що було вигідно обом сторонам. Давид, син грузинської цариці Русудан, узяв в дружини монголку Джигду-хатун, аналогічній честі удостоївся вірменський атабек Авага [4, с. 154].

Син монгольського нойона Чармагана одружився на Рузукан, дочці Асан Джалала, правителя Хачани [108, с. 104].

Громади християн (не лише православних) існували і на території Золотої Орди – це, як правило, були вихідці з Близького Сходу (несторіани), Закавказзя і т. д. [96, с. 203]. Ще до монгольського завоювання серед кочівників половецьких степів продуктивну місіонерську діяльність вели католики. У Криму перекладалися і переписувалися християнські релігійні тексти. Відомі, наприклад, персомовні переклади Євангелія, один зі списків яких виконаний Шимуном бі Йусуфом Ібрахімом ат-Табриси в Кафі в 1341 р. Про культурно-релігійний синкретизм Криму цього періоду свідчить цікава знахідка: надгробок із зображенням хреста і арабським написом: «Хто скромний з

людьми, того Аллах прославить! Хто залишає після себе в спадщину знання, не помирає!»! [108, с. 362].

Згідно з повідомленнями багатьох середньовічних, як християнських, так і мусульманських істориків, християнської віри дотримувався один з ханів Золотої Орди – Сартак (пом. 1256 р.) який в 1253 р. сповістив про своє звернення папу римського Інокентія IV. У своїй відповіді, переданій в 1254 р. через капелана Іоанна, папа виразив як найглибшу радість з приводу того, що сталося і перестерігав Сартака відкрито заявити про свої релігійні переконання і вслякко сприяти поширенню християнства серед підданих джучидської держави [14, с. 21-22]. За ініціативою Сартака на березі Волги була побудована несторіанська церква.

Проте, як нам представляється, християнські помисли Сартака дещо перебільшені. Рубрук, що побував в Улусі Джучи в 1253 р., відмічав: «Я не знаю, чи вірує він (Сартак) в Христа або ні. Знаю тільки, що християнином він не хоче називатися, а швидше як мені здається, висміює християн. <...> Він має також біля себе священиків несторіан, які ударяють в дошку і співають свою службу» [21, с. 117]. Тут швидше доречно говорити не про особисту прихильність Сартака християнству, а про вплив в той період несторіанської партії в Улусі Джучи, на яку і спирався правитель. Політичні інтереси ординських несторіан (орієнтація на єдність імперії і дружні стосунки з Іраном, де воно було широко представлене) незабаром розійшлися з інтересами ординської еліти, що узяла курс на відособлення і почала війну з Хулагуїдами. Починаючи з часу правління Берке (1256-1266 рр.) несторіанська партія в Улусі Джучи стала втрачати вплив [104, с. 90].

Більше того, Берке була ініційована масова розправа над середньоазіатськими несторіанами. Відомо, що в роки його правління стався конфлікт між мусульманською і християнською громадами Самарканду. Джужджани, історик персидського походження, що біг, рятуючись від

монгольського нашестя в Делі і свою головну працю («Насирови розряди»), що там написала, повідомляє, що безпосередньою причиною конфлікту послужила страта деякого християнського юнака, який перейшов в іслам. Ініціатором страти названий монгол, наділений відповідними владними повноваженнями і співчуваючий християнам. На інцидент відреагував Берке, що керується благочестивими намірами ревного мусульманина: він втрутився в конфлікт і санкціонував умертвіння християн Самарканду. Істинні причини розправи над християнами пов'язані, очевидно, із загостренням джучидо-хулагуїдських відносин. Хулагуїди користувалися схожими заходами. За ініціативою Хулагу і Алгуя була вирізана третина (5 з 16 тисяч) населення Бухари, що належала роду Бату. Крім того, за наказом Хулагу були страчені золотоординські купці в Тебрізі; аналогічна доля іранських купців в Золотій Орді. Релігійна підоснова описаних вище масових розправ більш ніж сумнівна. Страти купців, жителів Самарканду і Бухари пов'язані, на наш погляд, з прагненням ослабити супротивника [54, с. 124].

В цілому, треба розуміти, що кочові племена, що прийняли християнство і пізніше влилися до складу Монгольської імперії не являли собою спільність тотожну в культурному плані християнському світу. Слід розмежовувати східно-християнський (несторіанство, аріанство і так далі) і західно-християнський (католицизм, православ'я і так далі) чинники в політичному житті Золотої Орди. Якщо несторіани, здебільшого, були вже інтегровані до структури імперії, то православним, католикам і так далі належало ще зайняти нішу в цій системі.

Проте останні, як відомо, успішно справлялися з цим завданням. Широко відомий приклад Марко Поло. Але він не єдиний у своєму роді. Так, в «Юань ши» міститься біографія вельможі Ай-се вихідця з Фуліня (Візантія), який впродовж довгого часу служив Хубілаю. Він відвідував у складі посольства ільхана Аргуна і у свій час був членом правління Чун-фу-си, в чиєму веденні

знаходилися справи християн. Іоанн де Монте-Корвіно, європейський мандрівник, що провів більше 10 років в Азії, у своєму звіті згадує деякого знатного пізанця Ісола, чийм заступництвом користувався весь цей час [35, с. 135]. Рашид Ад-Дин кілька разів згадує християнина Ісу, що служив великому ханові [22, с. 87]. В. В. Бартольд ототожнює Ісола, Ісу і Ай-се, на його думку, це одна і та ж людина. Можливо, йдеться про уродженця Пізи, що отримав освіту у Візантії, що потрапив в полон до монголів і що зробив кар'єру при дворі великого хана [35, с. 136].

3.2. Золота Орда і православні народи

Після завершення західного походу монголів християнське населення Русі, Кипчакських степів і Кавказу теж виявилось інтегрованим до імперської структури, що ілюструється даними джерел. У Сараї, згідно зі свідомством Ібн Баттути, жили як мусульмани (частина монголів, аси), так і «кипчаки-черкеси, росіяни і візантійці, які християни. Кожен народ живе на своїй ділянці окремо; там і базари їх» [25, с. 767].

Крім того, з території Улусу Джучи практикувалися набори в армію великого хана, можливо, вже в 50-х рр. XIII ст. Але набагато повніші відомості про ці заходи в «Юань ши» торкаються юаньського періоду. Гвардійські формування з кипчаків були створені в 1281 р. Вони продовжували існувати і в XIV ст. Так, відомо, що в 1322 р. ці формування поділили на лівий (східний) і правий (західний) караули, які несли патрульно-поліцейську службу в областях на північний захід від Ханбалика. За відомостями за 1328 р. лівий караул включав 10 000 сімей кипчаків [13, с. 87].

Руський полк в пекінській гвардії згадується уперше в 1330 р., коли на ханський престол зійшов Туг-Темур. Він заснував спеціальне командування гвардійським руським корпусом, що отримав найменування «Сеан-Джу-улоси-хувей-цинъ-цзюнь», тобто охоронний полк з руських, що прославляють відданість. На початку 1330 р. було зібрано до 10 000 росіян,

яким було виділено бл. 600 га (за іншими даними 1800 га) землі для самозабезпечення. Вже в 1331 р. російський корпус був включений до складу ханської гвардії. Під 1332 р. три рази згадується про доставку монгольськими князями росіян в Пекін (170 люд., 2500 люд., 133 люд). Остання згадка про росіян на землях Юань відноситься до 1334 р., коли знаменитий тимчасовий виконавець Баян був призначений командиром гвардії, що складалася з монголів, кипчаків і росіян. Російські поселенці мешкали на північ від Ханбалика [56, с. 88].

Контакти монголів із західно-християнським світом є особливим аспектом політичного життя, як імперії, так і держав, залучених в ці міжнародні відносини. До моменту приходу монголів у Європі остаточно оформився розкол на римську католицьку і грецьку православну церкву (1054 р.). Розбіжності коренилися не лише у сфері догматизму, але і в організаційній структурі церковних інститутів. Католицька церква – наддержавна організація з чітко ієрархізованим, відособленим за допомогою целібату, шаром духовенства. Абсолютний глава церкви тут, що мислиться приймачем апостола Павла – Папа Римський. Католицькі ієрархи не залежали цілком від одного якого-небудь монарха, що дозволяло їм конкурувати зі світською владою [90, с. 111].

У Візантії в силу певних умов, склалася інша ситуація. Строго структурованої церковної організації тут не було. У набагато більшому ступені духовенство тут було зацікавлено в сильній центральній владі рівноапостольних, як їх іменували, імператорів [48, с. 117]. Ця особливість православ'я – орієнтація на політичний центр – проявилася і на Русі, що, зокрема, виражається в іменуванні російськими літописами ординських правителів титулом, яким раніше іменувалися константинопольські монархи – «цар» [93, с. 24-28]. Така переорієнтації пов'язана ще і із завоюванням Візантії латинянами, під владою яких її столиця знаходилася в період з 1204 по 1261 рр.

Улус Джучи став першою державою, з якою князівства Північно-Східної

Русі вступили у регулярні відносини. До цього Русь орієнтувалася суто на захід, у тому числі в плані духовних цінностей. Історія Русі, ознаменована монгольським володарюванням, часто малюється в похмурих тонах: Русь була поставлена у васальне положення; князі тільки «ціною багатих подарунків і приниження», – пише Т. В. Діанова, – отримували грамоти на правління у своїх землях. У цей період, на думку В. В. Похльобкіна, християнська психологія і поняття, на яких базувалася політична діяльність Русі, замінюється «східнорабською», «азіатсько-раболіпною» психологією. Метаморфози в духовному житті слов'ян в період «татаро-монгольського ярма» є самостійною темою дослідження. Ми ж поглянемо на проблему з іншого ракурсу. Яке значення християнство мало для ординської влади?

У 1246 р. на Русі був проведений перший податний перепис і духовенство було звільнено від податків – звичайна практика для монголів, не варто шукати тут якого особливого відношення до православ'я. Так, ярлик Менгу-Тимура, згідно з російським переписувачем, свідчив: «не надобе имъ данина тамга і поплужное ямь війна і підвода ні кормь <...> нікотре царева мито ні царицына ні князів ні рядцей ні посла ні дороги ні посла ні которыхъ пошлинниковъ ні которыя доходи» [65, с. 237]. Втім, Джанибек в 1342 р. видавши ярлик митрополитові Феогносту, позбавив церкву попередніх привілеїв, зобов'язавши духовенство виплачувати деякі податки. Можливо подібні зміни були викликані тим, що Джанибек в якості політичного союзника орієнтувався більше на світських князів, ніж на духовних ієрархів, крім того хан потребував засобів для проведення військових кампаній. Як би то не було, через деякий час російська церква знову набула колишніх привілеїв, про що говориться спочатку в грамоті Тайдули єпископові Іоанну (1347 р.), а потім в ярлику Джанибека Феогносту (1351 р.) [63, с. 68].

У 1261 р. при Берке, що увійшов до історії в якості першого ординського хана мусульманина, в р. Сараї було засновано православне єпископство.

Митрополит Кирило поставив Сарайським єпископом Митрофана [20, Т.4, с. 878]. Очевидно, в твердженні єпископство було зацікавлене обидві сторони. В якості причини, що спонукала мусульманина Берке заснувати в столиці православне єпископство, А.В. Карташев називає бажання монгольського правителя «мати при собі замість простих священиків єпископа, заради честі ханського двору» [70, с. 206]. Навряд чи головною причиною цієї події стала турбота ординського правителя виключно про честь двору. Як відомо, на ґрунті ворожнечі з Хулагуїдами сталося зближення Джучидів і Мамлюків. Останні представляли війну з Монгольським Іраном в якості релігійної війни з невірними. Проте, обмін посольствами між Золотою Ордою і Єгиптом здійснювався за посередництва Візантії, де в 1261 р. Михайло VIII Палеолог відвоював Константинополь у латинян. Падіння Латинської імперії не кращим чином позначилося на впливі папства в Східному Середземномор'ї і на берегах Чорного моря. Папа Урбан IV (1261-1264 рр.) зробив заходи проти Візантії, вимагаючи від європейських держав розірвати з нею які б то не було стосунки. З цієї причини Михайло Палеолог виявився вимушеним шукати союзників на Сході. Незабаром був укладений договір між Візантією і Єгиптом [3, с. 65]. Про договір між Візантією і Улусом Джучи точних відомостей немає, проте, він напевно представлявся взаємовигідним. Православне єпископство було потрібне Берке для підтримки дипломатичних стосунків з Візантією [104, с. 93]. А.П. Григор'єв справедливо помітив, що «якщо в зносинах з мусульманським государем Єгипту Берке виступав затятим борцем за відновлення маяка правовірності проти шаманіста Хулагу, то з православними росіянами князями і візантійським імператором він підтримував цілком нормальні дипломатичні зв'язки» [60, с. 135].

3.3. Католицьке місіонерство і церковна організація в Золотій Орді

З 80-х рр. XIII ст. європейські торговці почали активно колонізувати Крим. У 1289 р. в Кафу з Генуї був посланий перший консул, пізніше тут був

розроблений торговий статут [71, с. 200].

Одночасно з європейськими торговцями на територію Золотої Орди стали проникати і католицькі місіонери, які, окрім своїх основних обов'язків, займалися обслуговуванням європейських колоністів, виступали посередниками в дипломатичних зносинах. У кінці 1270-х – початку 1280-х рр. були засновані Північна (у Улусі Джучи) і Східна (у володіннях Хулагуїдів) Татарські Вікарії ордену францисканців, а в 1291 р. – Китайська Вікарія. Північна Вікарія ділилася на дві кустодії, що охоплювали західні території держави: Крим, Поволжя, Подунав'я, Придніпров'я [80, с. 183]. У 1300 р. була відкрита єпархія в Азові (Тана) у 1303-1304 рр. відкрилися єпархії в Херсоні і Воспоро (Керч) [78, с. 344]. Згідно з повідомленням анонімого проповідника з ордену Міноритів на території Північної Вікарії налічувалося 18 (чи 17) францисканських місій, що знаходяться здебільшого в Криму, Причорномор'ї і Поволжі, але були місії і в Грузії [77, с. 223]. Нагадаємо, що в Північній Осетії в межах городища Верхній Джулат було досліджено декілька храмів. Їх виникнення пов'язане з домонгольською місіонерською діяльністю Грузії, але в 1270-1280-х рр. храми були перебудовані католиками, що проникли сюди за посередництва Золотої Орди. Католицька кафедра функціонувала в Маджарі; з її діяльністю пов'язана християнізація населення передгір'їв Кабардино-Балкарії. Важливим письмовим свідченням католицької місіонерської діяльності на території Улусу Джучи є, виявлений в одному з архівів Венеції, латино-персидсько-куманський і кумано-німецький словник, відомий як «Codex Cumanicus». Цей пам'ятник, що містить окрім усього іншого збірку кипчакських загадок і фрагменти християнських релігійних текстів, був складений в першій половині XIV ст. і використовувався місіонерами для спілкування з тюркомовною паствою [5, с. 69].

Одним із пріоритетних напрямків роботи домініканського ордену з самого початку його існування була організація закордонних місій. Засноване на

початку XIII ст. згромадження Братів-Проповідників володіло великим місіонерським запалом і швидко проникнуло далеко за межі Католицького Заходу. Вже з 1230-х рр. можемо ствердити існування монастиря у Константинополі, в 1299 р. фундований монастир у Пері (передмістя Константинополя). Згодом був заснований монастир на о. Хіос. Першочергову роль у проведенні місіонерської роботи відігравала Провінція Святої Землі, яка стала основою для формування спеціальної місіонерської організації для Сходу – Товариства братів-пілігримів заради Христа, з яким нерозривно пов'язана історія Кримської місії домініканців. Товариство було утворене в 1324 р. з огляду на доручення Папи організувати місіонерську роботу серед поган і складалося із представників домініканського та францисканського орденів. У 1378 р. для місійних потреб Товариства в його склад було включено низку монастирів Польської, Угорської і Грецької провінцій. Проте серед членів Товариства переважали італійці, а його діяльність активно підтримувалася адміністрацією генуезьких колоній.

Першим домініканським монастирем на Кримському півострові став осідок у Кафі, який було засновано у 1298 р. італійськими домініканцями Франком із Перуджі та Яковом Уголіні. Монастир існував спершу у межах Грецької провінції, а з 1378 р. увійшов до Товариства пілігримів заради Христа. Монастир у Кафі був центром кримської домініканської місії і, судячи з непрямих згадок джерел, був доволі чисельним. На початку XIV ст. домініканський монастир у Кафі стає потужним центром католицької місії в регіоні. Саме там резидював місійний вікарій Товариства брат Франциск, який будує в Кафі велику церкву на честь св. Домініка. В 1333 р. орденська капітула засновує в Кафі школу місіонерських мов, члени конвенту навчаються в провідних школах ордену та фігурують у документах орденських капітул[78, с. 355].

Наступним місцем резиденції ордену стала, очевидно, Тана, де, згідно

інформації Г. Голубовича, існувало аж 2 домініканські осідки. У 1332 р. венеціанці домоглися від хана права резидювати у Тані для домініканця-поляка брата Домініка. В 1343 р. домініканці були змушені покинути цей осідок, оскільки європейська колонія була ліквідована, однак незадовго після цього повернулися туди разом із італійцями. Щоправда, тривалість існування домініканського осідку в Тані прослідкувати за джерелами не вдається [77, с. 235].

Ймовірно, невеликі домініканські монастирі існували також у Боспоро, Херсонесі, Солдайї та інших італійських колоніях, де існували єпископства. Адже саме організація католицьких єпископств була першочерговим напрямком роботи Товариства на місійних теренах. На початку XIV ст. в Криму вже, ймовірно, існувало п'ять єпископських осередків, які були засновані при безпосередній участі домінікан. Місцем заснування нових єпископств стали, звичайно, італійські колонії, зокрема – генуезькі, устав яких наголошував на необхідності обов'язкової присутності в містах єпископа. Маємо згадки про домінікан-єпископів у Боспоро, Херсонесі (суфраганія Боспорського єпископства), Солдайї, Кафі, Тані та Чембало вже на початку XIV ст. У подальшому їх перебування в Кафі та Солдайї стає практично безперервним, за винятком періоду 1427-1432 рр., коли Папа Мартін V вирішує перенести єпископство із Содайї в Чембало.

Єпископські кафедри у генуезьких колоніях займали представники як домініканського, так і францисканського ордену. Проте з часом помітною стає тенденція переважання саме домініканців. Так, у Солдайї після двох францисканських єпископів – Боніфация Сорді (з 1393 р.) та Йоана Гренлана (з 1400 р.) кафедра в подальшому закріплюється за домініканами – 1401 р. Папа передав кафедру англійському домініканцю Вільгельму Белькту, який перебував на ній ще в 1413 р., однак тільки номінально, оскільки виконував обов'язки помічника Кентерберійського єпископа. В цей час дієцезія керувалася

домініканцем Луісом із Сампетро, який був присутній у Солдайї з 1410 по 1424 рр. З 1427 р. єпископське крісло в Солдайї залишалося вільним п'ять років, однак 23 липня 1432 р. на кафедру було обрано домініканця Августина ді Негро. 14 жовтня 1432 р. він добився дозволу взяти помічника і капелана з числа своїх співбратів домініканців. Наступним єпископом став домініканець Йоан із Пери (обраний 1456 р.), ім'я якого завершує собою список єпископів Солдайї. Таким чином переважання серед єпископів Солдайї саме домініканців очевидне [79, с. 191].

Такою ж була ситуація в Кафі, хоч у місті паралельно існували монастирі як францисканського, так і домініканського орденів, переважання впливовішого і більшого домініканського цілком зрозуміле. Вже другим єпископом Кафи був домініканець Маттео Манні з Кортони, поставлений на кафедру близько 1323 р. Після його смерті в 1334 р. єпископом стає вірменин-уніат Тадей, який у 1343 р. стає домініканцем. Його наступником у 1357 р. став Йоан II, також вірменин-домініканець. У подальшому, кафедра у Кафі також переважно належить саме домініканцям. Цікаво, що з часом кафеські єпископи займають одночасно або пізніше церковні уряди у Великому Князівстві Литовському. Так, поставлений у 1530 р. єпископ Фелікс Касмуріанус займав одночасно уряд Віленського суфрагана. Відомим є також домініканський єпископ Кафи Мартін Скемпський (у 1664 р.), що пізніше став єпископом Київським [27, с. 68].

Серед недовго існуючого єпископства у Тані відомі імена домініканців Рінальдо де Сполетто (близько 1300), брата Конрада із Констанца (близько 1382 р.), Антоніо де Леванто (близько 1422 р.) та Матео де Понтремолі (близько 1464 р.). Останні три, щоправда, вже були тільки єпископами титулярними. Єдиними єпископами-домініканцями у Босфоро та Херсонесі були згадані під 1333 р. Франческо де Камеріно та англієць брат Рікардо.

Єпископства в італійських колоніях, безумовно, підтримувалися італійською адміністрацією. Зафіксований, зокрема, випадок 1463 р. надання

Кафою позики домініканському єпископу Солдайї Йоанну. На наступний день після смерті єпископа Августина (6 червня 1455 р.) консул Солдайї послав до Святогеоргіївського банку лист, в якому пише про велику скорботу з приводу смерті цього «доброго пастиря» як з боку греків, так і латинян. Внаслідок цього він просить надати наступного єпископа з числа францисканців чи домініканців, оскільки важливою для нього була добровільна убогість майбутнього єпископа [107, с. 202].

Не бракувало, однак, і конфліктів поміж домініканськими єпископами й італійськими консулами. Так, у проміжку часу між 1453 і 1475 рр. спостерігаємо конфлікт консулів Кафи з двома єпископами-домініканцями: Джакомо Кампорра та Джироламо Паніссарі. Конфліктні ситуації викликали як політична активність єпископів (у випадку із першим), так і їхнє втручання до фінансових чи релігійних справ міщан (у випадку з другим). Зокрема, йшлося про справу мішаних шлюбів, які були надзвичайно частим явищем у колонії.

Місія домініканців у Криму розвивалася у кількох напрямках. Передусім, вони мали виконувати душпастирські обов'язки щодо присутнього в генуезьких колоніях католицького населення. Очевидно, однак, що діяльність у генуезьких колоніях домініканців не обмежувалася тільки виконанням душпастирських обов'язків. Зокрема, зустрічаємо також згадки про активну участь у житті міської спільноти. Так, в архіві масарії під 1387 р. зберігся запис про те, що домініканець Філіп займав цивільну посаду вчителя у міській школі [71, с. 222].

Одним із першочергових завдань домініканського ордену було також невинне місіонерство серед некатоліків і нехристиян. Особлива увага Товариства пілігримів була прикута до християнізації татар, яка мала тривалу історію. Ще в 1245 р., коли монголи були рівнозначними ворогами як християнства, так і ісламу, Папа Інокентій IV вислав першу домінікансько-францисканську місію до Золотої Орди. Історія власне кримської татарської місії розпочинається на початку XIV ст. Згідно папських документів,

згаданий брат Філіп блискуче знав татарську і міг проповідувати нею як рідною. В 1329 р. Товариство пілігримів вислало спеціальну місію для татар, а в 1381 р. було призначено окремого інквізитора-домініканця для Татарії. Успіхи цієї місії, описаної в одному із листів францисканців з монастиря у Кафі до Папи, на перший погляд вражаючі (згідно свідчень францисканців, майже третина населення Орди прийняла християнство), однак, вони вочевидь перебільшені. Очевидно, йшлося, передусім, про християнізацію кримських кипчаків, деякі з яких у середині XIV ст. і справді сповідували християнство. Однак християнські місії на територіях, підконтрольних Золотій Орді, вже з XIV ст. стали завданням доволі непростим. Як описує один із домініканських авторів Вільгельм Адам у трактаті «Як перемогти сарацин» (1317 р.), золотоординські хани на той час були справжніми гонителями християн і не зустрічали жодної протидії в цьому з боку генуезців. Тому не дивно, що християнське місіонерство в Криму було забарвлене кров'ю францисканських і домініканських мучеників (про це, зокрема, згадує лист одного члена кримської місії із лав францисканського ордену, датований 1323 р.) [76, с. 74].

Однак, місія безсумнівно приносила свої плоди. У 1406 р. у Львові навіть обговорювався проект катехизації татар їх рідною мовою за допомогою священиків-татар. При цьому зазначалося, що один із таких священиків вже діяв в Італійських колоніях. Визначати осіб, здібних до виконання священицьких функцій серед татарських конвертитів, мав саме єпископ Солдаї, де такі навернення були досить чисельними. Такі місії мали скеровуватися, передусім, на татарських невільників, яких не бракувало в генуезьких колоніях. В одному із листів генуезького консула Солдайї 1455 р. згадується про навернення внаслідок його діяльності невільників, які шукали притулку у місті. Внаслідок цього серед рабів виник звичай довірятися єпископу, який їх навертав і робив вільними. Таким чином, зазначає консул, навернулося багато душ. Р. Ленертц зазначає, що такий самий звичай біглих рабів віддавати себе єпископу

можливо існував і в Кафі. Це, на його думку, дає нам ключ до розуміння згадки 1470 р. про скарги жителів Кафи на латинського єпископа, який продавав своїх рабів, що хотіли приступити до католицької віри. Таким чином, іновірці, які бажали охреститися, завдяки цій акції отримували очевидні прерогативи в тогочасному суспільстві, що, безумовно, сприяло місіонерській діяльності католицького духовенства [77, с. 230].

Проте найбільших успіхів домініканцям у генуезьких колоніях вдалося досягти стосовно навернення вірмен. У Кафі існувала дуже потужна колонія вірмен, які навіть мали тут власного єпископа. Не малою вона, очевидно, була і в Солдайї, яка згідно Папського документа 1432 р. розташована в «Великій Вірменії». Питання приєднання до Унії із Римом вірмен займало особливе місце в діяльності Товариства братів-пілігримів заради Христа. Спершу унійна діяльність серед вірмен здійснювалася за допомогою утворення орденів вірмен-уніатів св. Григорія Просвітника та св. Василя. В документах зафіксовано кілька випадків вступу до цих орденів вірмен із «кипчацьких земель». Як було вже сказано вище, вірменином-уніатом був навіть один із єпископів Кафи. Центром вірмен-католиків у Криму був монастир святого Миколая, де перекладалася література, переписувалися рукописи тощо. Однак 1381 р. Урбан VI наказує всім монахам-уніатам перейти в домініканський орден, а їхнього вікарія передає у повне підпорядкування домініканському генералові, що свідчить про звуження автономії уніатських осередків і їх безпосередню підлеглість керівництву домініканського ордену. Зокрема, відомо, що домініканський монастир у Кафі був також притулком для місіонерів-вірмен. Вірмени генуезьких колоній виявилися напрочуд сприятливими до домініканського місіонерства і навіть схожість їх храму Михаїла і Гавриїла Архангелів у Кафі на італійські архітектурні взірці дослідники пояснюють прагненнями до Унії [86, с. 55].

До сьогодні не відомо, чи проводили домініканці місійну роботу серед

православних греків, чия кількість у генуезьких колоніях також була дуже значною (у Кафі резидював також грецький єпископ). Однак повністю виключити таку можливість ми не можемо, тим більше, що в XV ст. адміністрація Кафи серйозно побоювалася турецьких впливів, ретранслятором яких у місті могло бути саме грецьке духовенство. Очевидно, що домініканці пропагували серед грецького населення Криму ідею Унії, чим вони активно займалися і в самій Греції. Так чи інакше грецьке населення Кафи приєдналося до Флорентійської унії 1439 р., хоча згодом продовжувало зазнавати впливів неунійного Константинополя.

Окрім перелічених напрямків роботи Ордену, які можна охарактеризувати як локальні, варто також зазначити, що монастир у Кафі був місійною стацією, яка поширювала свою діяльність на українські землі, підтримуючи тісні зв'язки із київським домініканським монастирем, а також брав участь у організації східних місій, що сягали Персії, Індії та Середньої Азії.

Таким чином, історія домініканських місій у Кафі та Солдайї, що розпочалася на початку XIV ст., була нерозривно пов'язана із загальною стратегією ордену, зокрема – його місійної організації Товариства братів-пілігримів заради Христа. Домініканський осідок у Кафі забезпечував підтримку для обох наявних у колоніях єпископств, на чолі яких стояли переважно представники ордену. Діяльність ордену у вищезгаданих містах відзначалася різноманітністю і багатовекторністю, поширюючись на душпастирство, християнізацію і об'єднання із Римом представників практично всіх етносів, що населяли Кафу та Солдайю в XIV-XV ст.

У літературі поширена думка, що в Золотій Орді між ханськими дружинами були розділені обов'язки по частині заступництва представникам тим або іншим релігіям [32, с. 80]. Ймовірно за Тайдулою були закріплені обов'язки заступництва християнам. У російських джерелах вона відома як «християнська заступниця». Європейські джерела малюють аналогічну картину.

Папа Бенедикт XII в листі до Тайдуле (1340 р.) виражав глибоку вдячність за її заступництво католикам і надії на швидке звернення ханши в католицизм [27, с. 69]. Заступництво католикам, в першу чергу європейським торговцям в Причорномор'ї, з боку Тайдули мало вагому матеріальну причину. У ярлику Бердибека (1358 р.) повідомляється, що морська торгівля в цьому регіоні знаходилася в її веденні. Тайдула навіть мала в Азові штат митників для збору мита [63, с. 78].

Християнський чинник в політичному житті монгольських держав не був єдиною силою. Християни монгольської імперії були розрізненими групами з серйозними етноконфесійними відмінностями. Безумовно, монголи використали інтелектуальний або економічний потенціал, який міг бути запропонований християнським світом, але заступництво християнам було обумовлене, як нам представляється, виключно прагматичними розрахунками. На наш погляд, не варто приймати на віру повідомлення про щирі прихильність тих або інших монгольських ханів християнству. Навіть якщо так, то, по-перше, несторіанство, здавна знайоме завойовникам, мало дуже мало точок зіткнення з католицизмом або православ'ям, а, по-друге, монголи не віддавали переваги якої-небудь однієї релігії на шкоду державним засадам.

Загалом, чинник світових релігій досить виразно проявив себе в політичному житті Золотої Орди. Серед правителів Улусу Джучи і їх найближчого оточення, разом з представниками традиційних вірувань, видне місце займали прибічники ісламу, буддизму і християнства. У середньовічних текстах дуже часто мотивами тих або інших політичних дій правителів Джучиєвого Улусу називаються їх релігійні переконання. Звичайно, ми не в змозі однозначно підтвердити або спростувати подібні висловлювання, проте, аналіз текстів, політичній ситуації в регіоні, а також причин і умов ряду історичних подій показує, що Чингизиди взагалі і Джучиди, зокрема, керувалися, в першу чергу, інтересами держави і не звеличували релігійні

цінності вище за політичних. Це був найбільш раціональний підхід в умовах багатонаціональної держави.

Тут, в Улусі Джучи, не було центрів поширення християнства або буддизму подібних Волзькою Булгарії і Хорезму, таких, що мали багатовікову мусульманську традицію. Частково тому Золота Орда випробувала на собі колосальну дію саме мусульманської культури. Сам факт зближення зі світом ісламу зробив дію на вибір орієнтирів, як в зовнішній політиці, так і у внутрішньодержавних справах.

Важливим чинником процвітання Золотої Орди була торгівля. Разом з товарами межі цієї держави постійно перетинали носії різноманітних мов, культур, віросповідань і так далі. Така відкритість зовнішньому світу не могла не проявитися і на вищому політичному рівні. Правителі Улусу Джучи підтримували регулярні дипломатичні зв'язки з країнами, що відрізняються різноманітністю в плані їх політичних культур, релігійних переваг, відношенням один до одного і Золотій Орді. Так або інакше, в цьому діалозі були присутніми релігійні мотиви. Чи визначали вони повною мірою політику ханів сказати складно, проте, їх активну включеність в політичний процес заперечувати не можна.

ВИСНОВКИ

Подолавши на межі XII-XIII ст. період розкладання родового ладу, монгольське суспільство піднялося на новий щабель політичного, соціально-економічного і культурного розвитку. Цей процес характеризувався міжплеменним об'єднанням, потужною експансією і формуванням політико-правових та ідеологічних концепцій, які лягли пізніше в основу державності держав, що виникли на осколках імперії.

Толерантне ставлення до чужих вірувань певною мірою було пов'язане з картиною світу середньовічних монголів. Племенні шаманські культу предків, духів-господарів місцевості, сульде, Неба (Тенгри), ідеї про центр світу і т. д. лягли в основу політичної міфології, що оточила фігуру Чингісхана.

Проте, відсутність загальнодержавної ідеології, яка згуртувала б в єдиний етнополітичний організм строкате населення Золотої Орди, стало важливою умовою швидкого поширення ісламу. Тут зіграли значну роль ще й такі фактори, як включення Хорезму і Волзької Булгарії – великих мусульманських центрів, – до складу Улусу Джучі, обслуговування Великого Шовкового шляху і тісні дружні контакти з арабським світом.

Прийнято вважати, що в першій половині XIV ст., при хані Узбеку, іслам в Золотій Орді офіційно отримав статус державної релігії. Проте, Джучиди, згідно з наведеними вище даними, ще кілька десятиліть після цього продовжували позиціонувати себе як спадкоємців ранньої імперської ідеології-тенгріанства. Поширення мусульманства в Золотій Орді не супроводжувалося згасанням монгольського принципу віротерпимості. З одного боку це було пов'язано з тим, що іслам не встиг до розпаду Улусу Джучі пустити тут настільки потужне коріння, що прихильність цьому вченню стала б розглядатися як обов'язкова ознака вірності державі і владі, що означало б остаточний крах ранньоімперських традицій. З іншого боку, формам, за допомогою яких Іслам проникав в Золоту Орду, була властива гнучкість і

терпиме ставлення до неісламських цінностей. Перш за все, серед мусульман Джучидської держави переважали суніти ханафітського мазхабу. Крім того, головними посередниками між традиційним ісламом і ординським суспільством виступали середньоазіатські суфії: Берке прийняв іслам від суфійського шейха Сайфетдіна ал-Бахарзі; суфії були присутні в оточенні і інших Джучидів (Узбек, Азіз-хан і т.д.). Місіонерська діяльність в суфізмі, як відомо, характеризується здатністю до прийняття місцевих ідей і традицій і приміщенню їх в контекст ісламської культури, що сприяло розвитку культурно-релігійного синкретизму.

У XIII ст. монополія Чингізидів на владу обґрунтовувалася за допомогою культів Тенгри і Чингісхана. У Золотій Орді, в силу названих вище причин, в цю сферу проникли ісламські духовні цінності, що особливо яскраво проявилось у Золотій Орді, в силу названих вище причин, в цю сферу проникли ісламські духовні цінності, що особливо яскраво почало проявлятися на рубежі XIV-XV ст.: апелювання до мусульманських духовних ієрархів при інтронізаціях і прийнятті політичних рішень; шлюби Чингізидів і нащадків авторитетних мусульманських сімей; оголошення причиною тих чи інших дій захист ісламу; ідеологічна обробка генеалогії правителів відповідно до ісламськими цінностями.

Наприкінці XIV ст. в ярликах ординських ханів починають фігурувати мусульманські судді-кадії, що свідчить про пріоритетне становище ісламської громади. Однак шаріат не встиг в улусі Джучі стати основним джерелом правотворчої діяльності. Окремі етноконфесійні спільності керувалися власними принципами судочинства. Таким чином, в масштабі улусу Джучі, Іслам вже в XIII ст. став ідеологічним інструментом і джерелом додаткових духовних цінностей, що компенсують недостатній інтеграційний потенціал тенгріанства. Однак контакти еліт чингізидських держав у другій половині XIII – початку XIV ст. проходили в рамках буддійського культурного поля.

У 1240-х рр. монголи вторглися в межі Тибету. Між царевичем Годаном і ієрархом тибетської школи Сак'япа Гунга Г'ялценом встановилося міцне політичне співробітництво. Наступний етап тибето-монгольських відносин був пов'язаний з іменами Пагба-лами і Хубілая. Останній, ставши великим ханом, в 1260-х рр. переніс столицю імперії в Китай, заснувавши династію Юань. Власне в політичному житті Золотої Орди буддизм проявив себе саме в контексті джучидо-тулуїдських відносин, які до 1280-х рр. характеризувалися певною напруженістю. Після смерті Менгу – Тимура (1266-1282 рр.) золотоординські правлячі кола стали проявляти лояльність юанському двору. На цьому тлі активно проявив себе могутній темник Ногай, який розраховував, заручившись підтримкою Тулуїдів, зміцнити своє становище в улусі Джучі. Очевидно, з його ініціативи був звільнений, полонений раніше, син Хубілая Нумуган, а ільхану Аргуну була спрямована в якості дару буддійська святиня (шариль) і не без втручання Ногая в 1291 р. ординський трон зайняв Токта, оточення якого складала буддисти.

У другій половині I тисячоліття н. е. християнство, переважно несторіанського спрямування, також почало широко поширюватися в землях Центральної і Середньої Азії, Близького і Далекого Сходу. Християнство було відомо сусіднім з монголами народам. Це вчення прийняли частина уйгурів, а також ряд монгольських і тюркських племен. У середовищі східних християн зародилася легенда про монголів, як про біблійний народ Гог і Магог. На заході набули широкого поширення чутки про якогось християнського царя сходу – пресвітера Івана, одним з прототипів якого був вождь монгольського племені керейтів несторіанін Ван-хан Тогрул – сподвижник, а пізніше противник Чингісхана.

Християнський фактор, безумовно, був присутній в політичному і культурному житті імперії, але його становище було далеко від статусу панівної ідеології. У середині XIII ст. протягом нетривалого часу християнська партія

мала вплив в улусі Джучі. На цю категорію населення, очевидно, опирався Сартак. Християни Золотої Орди виступали за єдність імперії і збереження дружніх відносин з Тулуїдами, так як підтримували тісні зв'язки з громадами християн, які знаходяться під їх владою. Але з приходом до влади Берке ситуація змінилася. Він почав боротьбу з Хулагуїдами і взяв курс на відокремлення від великоханського двору. Вплив Несторіанської партії на політичне життя Джучидів у цей період часу похитнувся.

Взагалі, християни, що потрапили в поле монгольського політичного впливу, не являли собою єдину етнокультурну спільність. Це були розрізнені групи, що відрізняються способом життя, типом господарства, ментальними установками і т. д., окрім того, якщо східні християни ще в процесі утворення імперії були інтегровані в державну структуру, то західні християни виступали переважно в якості зовнішньої сили.

Відносини монгольської влади і православної церкви варто розглядати як самостійний елемент у політичному житті Золотої Орди. Ще в 1240-х рр. на Русі було проведено перший податний перепис; духовенство було звільнено від податків, що неодноразово підтверджувалося згодом ярликами. Лише Джанібек, який потребував коштів, на короткий час позбавив церкву привілеїв. У 1261 р. при Берке, що увійшов в історію в якості першого ординського хана мусульманина, в Сараї була заснована православна єпархія. Крім того, в кінці XIII ст. ординське Причорномор'я починають активно заселяти європейські колоністи, одночасно з якими по всій території улусу Джучі розгорнули діяльність католицькі місіонери, активність яких не припинялася в умовах поширення ісламу і була пов'язана, почасти, з прагненням папства звернути правлячі кола і населення улусу Джучі в католицизм.

Таким чином, на ранньому етапі становлення держави Чингісхана і завойовницьких походів його наступників сакральні мотиви кочівницького світогляду, що розвинулися в імперській культ Тенгрі, послужили важливим

фактором згуртування монгольських племен і виступили головним джерелом обґрунтування їх політичної активності. Духовний потенціал відносно невеликої групи завойовників виявився явно недостатнім для функціонування політичного апарату Улуса Джучі. Строкатий етноконфесійний склад цієї держави, а також його включеність в Міжнародні відносини з країнами, де були сильні багатовікові традиції світових релігій, визначили значимість даного чинника в політичному житті Золотої Орди.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Английские средневековые источники XI-XIII вв. М.: Наука, 1979. 268 с.
2. Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII-XIV вв. о татарах и восточной Европе. Исторический архив. № 3. М., Л.: Наука, 1940. С. 71-76.
3. Византийские историки. СПб., 1863. 220 с.
4. Галастян А.Г. Армянские источники о монголах. М., 1962. 153 с.
5. Гаркавец А.Н. Кыпчакское письменное наследие. Т. II. Памятники духовной культуры караимов, куманов-половцев и армяно-кипчаков. Алматы, 2007. С.65-120.
6. Григорьев В.В. Монгольская надпись времени Монкэ-хана. Журнал Министерства Внутренних Дел. Ч. 16, кн. 11. М., 1846. С. 126-149.
7. Доминиканец Юлиан о Монголо-Татарии. Альманах «Арабески истории». Вып. 5-6. Каспийский транзит. Т. 1. С. 17-26.
8. Жуанвиль Жан де. Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика / Пер. со старофранц. Цыбулько Г.Ф., под ред. Карачинского А.Ю. СПб., 2012. 400 с.
9. Золотая Орда в источниках. Т. 1. М., 2003. 245 с.
10. Иосафат Барбаро. Путешествие в Тану. Альманах «Арабески истории». Вып. 5-6. Каспийский транзит. Т. 2. С. 123-145.
11. «История Тартар» брата Ц. де Бридиа. Христианский мир и Великая Монгольская империя. Материалы францисканской миссии 1245 года. СПб., 2002. С. 45-96.
12. «Краткие сведения о черных татарах» Пэн Да-я и Сюй Тина. Проблемы востоковедения. № 5, 1960. С. 67-78.
13. Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием Mongrol-un Nigucatobciyan. Юань Чао Би Ши. Монгольский обыденный изборник. М., Л., 1941. С. 78-99.

14. Майоров А. Письмо римского папы Иннокентия IV золотоордынскому удельному правителю Сартаку. Гасырлар авазы – Эхо веков. 2012. № 1/2. С. 11-14.
15. Марко Поло. Книга Марко Поло. М.: Гос. изд-во геогр. лит-ры, 1956. 376 с.
16. Меховский Матвей. Трактат о двух Сарматиях / Введение, перевод и комментарии С. А. Аннинского. М-Л., 1936. 123 с.
17. Мэн-да бэй-лу («Полное описание монголо-татар») / Пер. Н. Ц. Мункуева. М.: Наука, 1975. 111 с.
18. После Марко Поло. Путешествия западных чужеземцев в страны трех Индий. М.: Наука, 1968. 240 с.
19. Поэзия Золотой Орды / пер. Р. Бухарева. М., 2005. 435 с.
20. Полное собрание русских летописей. Т. 1. Вып. 2. Л., 1927; Т. 10. М., 1885; Т. 18. М., 2007; Т. 19. СПб., 1903; Т. 24. П., 1921; Т. 25. М., Л., 1949; Т. 34. М., 1978.
21. Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957. 233 с.
22. Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. I, кн. 1. М., Л., 1952; Т. I, кн. 2. М., Л., 1952; Т. II. М., Л., 1960; Т. III. М., Л., 1960
23. Руи Гонсалес де Клавихо. Дневник путешествия в Самарканд, ко двору Тимура (1403-1406) / Пер. со староиспанского, предисл. и коммент. И.С. Мироковой. М.: Наука, 1990. 198 с.
24. Савельев П.С. Монгольское пайзе, найденное в Забайкальской области. Труды Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества. Ч. 2. СПб, 1856. С. 161-165.
25. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. СПб., 1884; Т. II. Л., 1941. 898 с.
26. Флорентиец Джованни Мариньолли в Монголии (1338-1353 гг.). Альманах «Арабески истории». Вып. 5-6. Каспийский транзит. Т. 1. С. 78-89.

27. Юргевич В.Н. Рассказ римско-католического миссионера доминиканца Юлиана, о путешествии в страну приволжских венгерцев, совершенном перед 1235 годом и письма папы Венедикта XII к Хану Узбеку, его жене Тайдолю и сыну Джанибеку, в 1340 году. Записки Одесского общества истории и древностей. Т. 5. Одесса, 1863. С. 67-69.
28. Амвросий иеромонах. История Российской иерархии. Ч. 1. М. 1807. 454 с.
29. Артюшкин В. Ф. Религиозный фактор во внутренней и внешней политике России. Обозреватель-Observer. 2011. №2. С. 8.
30. Арутюнов С.А., Жуковская Н.Л. «Святые» реликвии - миф и действительность. М., 1987. 123 с.
31. Архимандрит Гавриил Айвазовский. Заметка о происхождении Новороссийских Армян. Записки Одесского Общества Истории и Древностей. Т. 6. 1867. С. 45-56.
32. Бабенко В.А. Католическая кафедра в Маджаре по данным письменных источников. Археология Восточно-Европейской степи. Саратов, 2013. Вып. 10. С. 77-88.
33. Баллод Ф. Культура Золотой Орды. Новый Восток. 1924. Кн. 6. С. 7-9.
34. Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. Сочинения. Т. 5. М., 1964. С. 12-123.
35. Бартольд В.В. Европейец XIII в. в китайских ученых учреждениях (К вопросу о пизанце Изоле). Сочинения. Т. 5. М., 1968. С. 127-148.
36. Бартольд В.В. Еще о христианстве в Средней Азии. Сочинения. Т. 2, ч. 2. М., 1964. 165 с.
37. Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. Сочинения. Т. 2, ч. 1. М., 1963. 120 с.
38. Бартольд В.В. К вопросу о Чингизидах христианах. Сочинения. Т. 2, ч. 2. М. 1964. 111 с.

39. Бартольд В.В. Мусульманские известия о Чингизидах-христианах. Сочинения. Т. 2, ч. 2. 1964. 101 с.
40. Березин И.Н. Очерк внутреннего устройства Улуса Джучиева. Труды Восточного Отделения Императорского Русского Археологического общества. Т. 8. 1864. С. 67-89.
41. Бичурин Н.Я. История первых четырех ханов из дома Чингисова. История монголов. М., 2008. С. 17-123.
42. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.-Л., 1950. 134 с.
43. Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. Т. 4. История церкви в период вселенских соборов. М., 1994. С. 186-216.
44. Брун Ф. Черноморье. Сборник исследований по исторической географии Южной России. Ч. 1. Одесса, 1879. С. 234-356.
45. Будовниц И.У. Духовенство и татарское иго. Религия и церковь в истории России. М., 1975. С. 232-267.
46. Будовниц И.У. Русское духовенство в первое столетие монголотатарского ига. Вопросы истории религии и атеизма. М., 1959. Вып. 7. С. 34-56.
47. Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. СПб., 1857. 459 с.
48. Васильев Л.С., Фурман Д.Е. Христианство и конфуцианство (опыт сравнительного социологического анализа). Фурман Д.Е. Избранное. М., 2011. С. 111-167.
49. Вернадский Г.В. История России. Монголы и Русь. Тверь, М., 1997. 565 с.
50. Веселовский Н.И. О религии татар по русским летописям. Веселовский Н.И. Труды по истории Золотой Орды. Казань, 2010. С. 78-101.
51. Владимирцов Б.Я. Буддизм в Тибете и Монголии. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М., 2002. С. 67-98.
52. Воспоминания Л.Н. Гумилева. Воспоминания. Публикации. Исследования / Сост. и коммент. В.Н. Воронович и М.Г. Козырев. СПб., 2003. С. 50-51.

53. Газиз (Губайдуллин) Г. История татар. М., 1994. 454 с.
54. Галиахметова Г.Г. Ислам в Золотой Орде: традиции религиозного опыта. Диссертация. кандидата исторических наук. Казань, 2000. 199 с.
55. Голден П.Б. Религия кыпчаков средневековой Евразии. Степи Европы в эпоху средневековья. Донецк, 2008. Т. 6. С. 98-145.
56. Голубинский Е.Е. Порабощение Руси монголами и отношение ханов монгольских к Русской церкви или к вере русских и к их духовенству. Сергиев Посад, 1893. 199 с.
57. Гомбоев Г. О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Плано Карпини. Труды Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества. Ч. 4. СПб., 1859. С. 56-59.
58. Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и ее падение. М., Л., 1950. 565 с.
59. Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда. Л., 1937. 344 с.
60. Григорьев А.П. Монгольская дипломатика XIII-XV вв. (чингизидские жалованные грамоты). Л., 1978. 298 с.
61. Григорьев А.П. Эволюция формы адресанта в золотоордынских ярлыках XIII-XV вв. Востоковедение. Л., 1977. Вып. 3. С. 17-87.
62. Григорьев А.П., Григорьев В.П. Коллекция золотоордынских документов XIV века из Венеции: Источниковедческое исследование. СПб., 2002. 565 с.
63. Григорьев А.П., Григорьев В.П. Ярлык Джанибека от 1342 г. венецианским купцам Азова (Реконструкция содержания). Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. СПб., 1992. Вып. 14. С. 67-78.
64. Григорьев В.В. Монгольская надпись времени Монкэ-хана. Журнал Министерства Внутренних Дел. М., 1846. Ч. 16, кн. 11. С. 33-56.
65. Григорьев В.В. О достоверности ярлыков данных ханами Золотой Орды Русскому духовенству. Россия и Азия. Сборник исследований и статей по

истории, этнографии и географии, написанных в разное время В.В. Григорьевым. СПб., 1876. С. 235-246.

66. Губайдуллин Г.С. Из прошлого татар. Материалы по изучению Татарстана. Казань, 1925. Вып. 2. С. 71-111.
67. Давлетшин М.Г. Вопросы духовной культуры Золотой Орды в трудах Г.С. Саблукова. Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2009. Т. 11. №2. С. 211-214.
68. Зевакин Е.С., Пенчко Н.А. Очерки по истории генуэзских колоний на Западном Кавказе в XIII - XV вв. Исторические записки. М., 1938. Т. 3. С. 55-77.
69. Измайлов И.Л. Ислам и язычество в Улусе Джучи: проблемы историографии и источниковедения. Нижнее Поволжье и Исламская Республика Иран: исторические, культурные, политические и экономические связи. Саратов, 2004. С. 61-62.
70. Карташев А.В. Вселенские Соборы. М., 1994. С. 195-239.
71. Кеппен П. О древностях Южного берега Крыма и гор Таврических. СПб., 1837. 298 с.
72. Костюков В. П. Буддизм в культуре Золотой Орды. Тюркологический сборник 2007-2008: История и культура тюркских народов России и сопредельных стран. М., 2009. С. 67-99.
73. Красносельцев Н.Ф. Западные миссии против татар-язычников и особенно против татар-мухамедан. Казань, 1872. 454 с.
74. Курапов А.А. Начальный этап истории буддизма на Нижней Волге. Астраханские краеведческие чтения. Астрахань, 2009. Вып. 1. С. 301-367.
75. Кучера С. Завоевание монголами Тибета. Татаро-Монголы в Азии и Европе. М., 1977. С. 260-281.
76. Малов Н.М., Малышев А.Б., Ракушин А.И. Религия в Золотой Орде. Саратов, 1998. 237 с.

77. Малышев А.Б. Деятельность католиков на Волжском пути в золотоордынское время. Великий Волжский путь: развитие культурных и этноконфессиональных контактов. Казань, 2002. Ч. 3. С. 222-240.
78. Малышев А.Б. Начало католического миссионерства в Золотой Орде. Восток-Запад: Проблемы взаимодействия и трансляции культур. Саратов, 2001. С. 344-400.
79. Малышев А.Б. Религиозно-мифологические основания власти в Монгольской империи. Многообразие религиозного опыта и проблемы сакрализации и десакрализации власти в христианском и мусульманском мире. Саратов, 2005. Ч. 2. С. 190-200.
80. Малышев А.Б. Сообщение анонимного минорита о миссионерских пунктах францисканцев в Золотой Орде в XIV в. Археология Восточно-Европейской степи. Саратов, 2007. Вып. 4. С. 77-89.
81. Малышев А.Б. Христианство в истории Золотой Орды. Диссертация. кандидата исторических наук. Саратов, 2000. 254 с.
82. Марджани Ш. Очерк истории Болгарского и Казанского царств. Труды IV археологического съезда. Казань, 1884. С. 40-58.
83. Минаев И.П. Буддизм. Исследования и материалы. СПб., 1887. Т. 1. 232 с.
84. О некоторых основных положениях буддизма. Читано Г-ном Шмитом в заседание 9-го Декабря 1829 года. Чтения императорской Академии наук. Отделения наук истор., филол. 1831. Кн. 1. С. 40-51.
85. Палладий. Жизнеописание Будды. Труды пекинской духовной миссии СПб., 1852. Т. 1. С. 67-89.
86. Пашуто В.Т. О политике папской курии на Руси (XIII век). Вопросы истории. 1949. № 5. С. 45-56.
87. Петрушевский И.П. К истории христианства в Средней Азии. Палестинский сборник. М., Л., 1966. Вып. 15 (78). С. 141-146.

88. Платон (Лёвшин) митрополит. Краткая церковная российская история. М., 1805. Т. I-II. 988 с.
89. Попов В.П. К вопросу о распространении буддизма на территории Улуса Джучи. Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве. Казань, 2011. С. 247-249.
90. Рамм Б.Я. Папство и Русь в X-XV вв. М.-Л., 1959. 343 с.
91. Рерих Ю.Н. Тибетский буддизм [варианты 1-4]. Рерих Ю.Н. Буддизм и культурное единство Азии. М., 2002. С. 13-42.
92. Россаби М. Золотой век империи монголов. Жизнь и эпоха. СПб., 2009. 322 с.
93. Рудаков А. Краткая история христианской церкви. М., 1999. 150 с.
94. Саблуков Г.С. Очерк внутреннего состояния Кыпчакского царства. Казань, 1895. 222 с.
95. Сафаргалиев М. Г. Распад Золотой Орды. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1960. 279 с.
96. Спасский А.А. Сиро-халдейские несториане и присоединение их к православной церкви. Богословский Вестник. Сергиев Посад. 1898. № 5. С. 202-243.
97. Усманов М.А. Жалованные акты Джучиева Улуса XV-XVI вв. Казань, 1979. С. 211-213.
98. Фахрутдинов Р.Г. Золотая Орда и ее роль в истории татарского народа. Из истории Золотой Орды. Казань, 1992. С. 5-11.
99. Федоров-Давыдов Г.А. Общественный строй Золотой Орды. М., 1973. 344 с.
100. Федоров-Давыдов Г.А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М., 1966. 397 с.
101. Филарет (Гумилевский). История Российской церкви. СПб., 1860. 578 с.
102. Шереметьев А.Г. Властная символика и «связь Небом» монгольских и золотоордынских знамен (к интерпретации изображений на пайцзах). ВУЗы в археолого-этнографических исследованиях Урало-Поволжья: опыт, проблемы,

перспективы. Материалы XII Урало-Поволжской археологической студенческой конференции. Кострома, 2010. С. 17-23.

103. Шереметьев А.Г. Ислам и тенгрианство в политической жизни Улуса Джучи: смена духовных ориентиров (XIII-XIV вв.). Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Научно-теоретический и прикладной журнал. Тамбов, 2014. №5 (43). Часть II. С. 33-50.
104. Шереметьев А.Г. Религиозный фактор во внешней политике Золотой Орды при хане Берке. Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия История. Международные отношения. 2013. Т. 13. Вып. 3. С. 89-98.
105. Щербатов М. М. История российская от древнейших времен. Т. II. СПб., 1780; Т. III. СПб., 1780; Т. IV, ч. 1. СПб. 1781; Т. IV. ч. 2. СПб. 1783.
106. Юрченко А.Г. Хан Узбек: Между империей и исламом (структуры повседневности). СПб., 2012. С. 289-298.
107. Яacobсон А. Л. Средневековый Крым. М., 1964. 397 с.
108. Яacobсон А.Л. Армянская средневековая архитектура в Крыму. Византийский временник. 1956. Т. 7. С. 356-390.

ДОДАТКИ



Додаток А. Територія Улусу Джучі в 1389 р.



Додаток Б. Пагба-лама, один з п'яти засновників школи тибетського буддизму Сакья, перший теократичний монарх Тибету



Додаток В. Несторій – засновник несторіанства; архієпископ
Константинопольський в 428-431.