

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей

МОНГОЛЬСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт языка и литературы



З.К. КАСЬЯНЕНКО – **УЧИТЕЛЬ И МОНГОЛОВЕД**

МАТЕРИАЛЫ

Международной конференции, посвященной
90-летию российского монголоведа З. К. Касьяненко

30 сентября – 1 октября, 2015 г.

Санкт Петербург

Санкт-Петербург
Улан-Батор
2016

ЗНАЧЕНИЕ ТЕРМИНА *ЕЈЕН* В ЛЕТОПИСИ «ШАРА ТУДЖИ»

Аннотация. Статья посвящена анализу одного из частотных наименований монгольских правителей – термину *ејен*. Выявление контекстов его употребления позволяет конкретизировать сведения о месте верховного правителя в политической культуре и картине мира монголов XVII века и показать соотношение профанных и сакральных функций *ејен-а* в зависимости от того, кто из монгольских правителей обозначается этим термином.

Ключевые слова: власть, политическая культура, сакрализация, легитимация власти, Чингис-хан.

Одним из наиболее насыщенных и неоднозначных периодов монгольской истории стал XVII век, когда монголы вновь вышли на историческую арену и стали активными агентами международных отношений на Дальнем Востоке и в Центральной Азии. Изменение внешнеполитического статуса Монголии стало результатом процессов, происходящих внутри страны. Тенденция к созданию более крупных политических объединений, начавшаяся в конце XV – начале XVI веке во времена правления Даян-хана (1464–1517/1543), привела к укреплению власти Великого хана и трансформации традиционных политических институтов. Все это нашло отражение в памятниках монгольской словесности XVII века, на материале которых можно проследить изменения социальной и политической структуры монгольского общества.

Летопись «Шара туджи», по мнению исследователей, была написана в Северной Монголии (Халхе) в середине XVII века. Она содержит ряд концептов, которые отражают ключевые понятия политической культуры халхасцев того времени. Один из таких концептов воплощается в термине *ејен*¹ и используется для обозначения монгольских ханов, которые являются

¹ Употребление понятия *ејен* в отношении представителей буддийского духовенства, на мой взгляд, обусловлено скорее не политической культурой, а особенностями перевода буддийской титулатуры на монгольский язык, поскольку термин *ејен* всегда входит в состав таких словосочетаний как *sasky-a- yin yeke ејен* и *not-un ејен*. Последнее из них является калькой санскритского *dharma-rājan* и тибетского *chos kyi rgyal po* (сокр. *chos rgyal*) – «Владыка Учения» или «Царь Дхармы». По этой причине я не включаю эти случаи употребления термина *ејен* в дальнейший анализ.

центральными персонажами любого летописного повествования. Семантика слова *ejen* позволяет перевести его на русский язык как «владыка».

Первым персонажем летописи, которого автор именует *ejen*-ом, является Чингис-хан. Он называется *ejen*-ом уже после окончания завоевания почти всех территорий, вошедших в состав Великой монгольской империи, а именно после объединения монгольских племен, завоевания Кореи, Северного Китая, Средней Азии, керейтов, найманов и Тибета¹. Таким образом, Чингис-хан в представлении автора является первым «владельцем» Монгольской империи, что полностью соответствует изначальной семантике слова *ejen*, как обозначению того, кто имеет что-либо во владении.

Состояние «владения» предполагает наличие объекта «владения». Однако, в «Шара туджи» автор ни разу не использует слово *ejen* в отношении Чингис-хана в сочетании с конкретизирующими его определениями. В то же время в повествовании о других правителях *ejen* всегда выступает в сочетании с именем или определением, указывающим на объект его власти, например *tului ejen* («Владыка Тулуй»), *mongyol ulus-un ejen* («Владыка монгольского улуса»), *qosiyun-i ejen* («Владыка хошуна»), *qalq-a-yin ejen* («Владыка Халхи»). Такое специфическое использование автором «Шара туджи» термина *ejen* в отношении Чингис-хана, возможно, обусловлено тем, что в представлении автора летописи Чингис является универсальным правителем, правителем всего «мира», и нет надобности конкретизировать сферу его власти.

Указанием на универсальность власти Чингис-хана служит и то, что, по словам автора «Шара туджи», он владеет «всем миром», всей ойкуменой. Для обозначения этого автор летописи использует две устойчивые формулы. Первой из них является формула «пяти цветных и четырех чужих народов» (*tabun öngge dörben qari ulus*): «В год огня-коня родился хубилган Чингис-хаган и покорил пять цветных и четыре чужих народа» [Шастина 1957, с. 128], *yal morin jil-tür : qubilyan činggis qayan törüjü : tabun öngge . dörben qari ulusi erkedegen oruyuluysan anu* [Цендина с. 22]. Это выражение

¹ Исследователи сходятся во мнениях по поводу того, что Чингис-хан никогда не был в Тибете, поскольку ни в одном более раннем источнике нет никаких указаний на походы Чингис-хана в Тибет. Столь распространенный в монгольской историографии сюжет о контактах Чингис-хана с монахами школы Сакья является попыткой представить его покровителем буддизма [Успенский 1993, с. 195–196]. А. Д. Цендина полагает, что такие представления являются следствием мифопоэтического мышления, свойственного авторам средневековой литературы [Цендина 2007, с. 127–128].

разъясняется самим автором летописи: «Говорят, от Бортэ-Чоно произошли синие монголы, от одного из них [из братьев] произошли белые корейцы, от одного из них произошли желтые туркестанцы, от одного из них произошли красные китайцы, от одного из них произошли черные тангуты. Что касается четырех чужих, то из этих пяти, четверо стали чужими» [Шастина 1957, с. 158], *börtü čino-a köke mongyol omuγ-tan bolba : nigen inü čayan solungyus bolba : nigen anu šara sartayul bolba : nigen anu ulayan kitad bolba : nigen anu qara tangyud bolba gekü :: dörben qari gegči . ene tabu-yin nigen-i . dörben-degen qari bolqu*) [Цендина с. 165]. В этом примере для автора летописи «пять цветных» и «четыре чужих» не являются однородными членами, отдельными составляющими пространственной модели мира, а соотносятся между собой как часть и целое. Четыре народа: корейцы, туркестанцы, китайцы и тангуты, являются чужими по отношению к монголам, а вместе они составляют пять цветных улусов. Описанная схема представляет собой модель мира, основанную на пространственной оппозиции «свой-чужой» с присущей любой традиционной картине мира неоднородностью пространства, основанной на разной степени сакральности территорий по мере их удаленности от центра¹.

Универсальность власти Чингис-хана также отражена в его реплике, в которой он подводит итог своим завоеваниям: «Владыка молвил: “По велению отца моего небесного Хормуста тэнгри покорил я двенадцать великих хаганов всего мира, завершил большую часть великих дел, ныне спокойно жить буду”» [Шастина 1957, с. 131]; *eĵen ĵarliy bolurun : degere qormusta tengri ečige-yügen ĵarliy-iyar delekei dakin-i arban qoyar yeke qayan-i : erke-tegen oruyulju : yerü yekengki üiles-iyen tegüskebei bi* [Цендина, с. 38–39]. Двенадцать хаганов представляют собой «горизонтальную модель устройства мира», то есть олицетворяют весь мир [Скрынникова 2012, с. 385]. В соответствии с этим числом автор летописи приводит в тексте названия двенадцати завоеванных Чингис-ханом народов: джурчиды, корейцы, китайцы, сартагульцы, токмок, керейты, найманы, горлос, карлуки, тибетцы, сартагчины и тангуты.

¹ Т. Д. Скрынникова приходит к более широкому выводу о том, что две части модели «пяти чужих и четырех цветных улусов» могут соотноситься между собой и как часть и целое, и как две самостоятельные части пространственной модели мира у монголов. В последнем случае «пять цветных улусов» представляют собой самих монголов как центр модели и окружающих их с четырех сторон соседей, а «четыре чужих» – неизвестную монголам периферию, лежащую за пределами территории их соседей [Скрынникова 1997, с. 86–88].

Для сравнения, в «Сокровенном сказании» автор этого сочинения сначала называет *eĵen*-ом Бархудай-мэргэна («Бархудай-Мерган, владетель Кол-баргучжин-догумский» [Козин 1941, с. 79], *köl-barquĵin-tögüm-ün eĵen barqudai-mergen* [Rachewiltz 1972, с. 14]) и Амбагая («Всенародный каган и государь народа» [Козин 1941, с. 84], *qamıq-un qahan ulus-us eĵen* [Rachewiltz 1972, с. 22]). Кроме того, тексте «Сокровенного сказания» автор памятника всегда указывает на объект «владения» хана, кем бы он ни был: *köl barquĵin-tögüm-ün eĵen* [Rachewiltz 1972, с. 14, Козин 1941, с. 79], *ulus-un eĵen* [Rachewiltz 1972, с. 22, 50, 67, 173; Козин 1941, с. 84, 107, 120, 198–199], *biüdün eĵen* («свой природный господин» [хозяин своих подданных. – Д. С.]) [Rachewiltz 1972, с. 111, Козин 1941, с. 154–155]. Таким образом, можно проследить динамику изменения значения термина *eĵen* за несколько столетий, разделяющих написание «Сокровенного сказания» и «Шара туджи». Автор первого памятника, хоть и отмечает выдающиеся заслуги Чингис-хана и делает его историю центром повествования, однако основатель Монгольской империи в его глазах является одним из череды выдающихся правителей Монголии. Очевидно в XIII веке, во время составления «Сокровенного сказания», в политической культуре монголов еще не сложилось представление об абсолютной власти Чингис-хана или кого-либо из его предшественников. По этой причине автор всегда конкретизирует термин *eĵen* определением, указывающим на объект владения правителя.

Таковыми же конкретизирующими объект владения *eĵen*-а эпитетами пользуется и автор «Шара туджи», когда повествует о следующих за Чингис-ханом правителях: Тулуе (1191?–1232), Годане (1206–1251), Атай-тайджи, Рашияне, Даян-хане и Гэрэсэнэдзэ Джалаир хун-тайджи (1513?–1548). Все они принадлежали к Золотому роду потомков основателя Монгольской империи. При использовании понятия *eĵen* по отношению к этим правителям, термин всегда дополняется либо именем этого правителя, либо эпитетом, который указывает на территориальные или этнические границы его власти: *ulus-un eĵen* («Владыка улуса») [Цендина, с. 99], *mongyol ulus-un eĵen* («Владыка монгольского улуса») [Цендина, с. 50], *ĵalayır qung tayiji qalq-a-yin eĵen* («Джалаир хун-тайджи, Владыка Халхи») [Цендина, с. 227], *qosiyun eĵen* («Владыка хошуна») [Цендина, с. 125], либо придает обращению к правителю еще более почтительный характер: *eĵen qayan* («Владыка хаган») [Цендина, с. 223], *qan eĵen* («Владыка хан») [Цендина, с. 222], *eĵen eĵige* («Владыка-отец») [Цендина, с. 75].

Более подробные сведения о проявлениях власти *eĵen*-а и ее воплощении в материальной или духовной культуре приводятся только в описании жизни Чингис-хана, или в эпизодах так или иначе связанных с ним. Все

случаи употребления термина *eĵen* в таком контексте можно разделить на две группы, в зависимости от характера власти Чингис-хана в описанном фрагменте: светской или сакральной.

Среди примеров реализации светской власти Чингис-хана можно выделить те, которые относятся к функциям Чингис-хана как военного вождя: «после того владыка повеление сделал: “Во-первых, ранее обещал взять, во-вторых, остались непокоренными только они”, сказал и на тангутского Шидургу-хагана отправился в поход» [Шастина 1957, с. 132], *tendeĉe eĵen ĵarliy bolurun : nigen-iyer urida aman abuysan bile-e : nigen-iyer yaуĉa eden-i . oruyuluy-a edüi bile geĵü : minay-un siduryu qayan-tur mordujü* [Цендина, с. 39]; «Шидургу-хаган слово молвил: “Если убьешь, самому телу будет плохо [тебе самому будет плохо. – Д. С.]. Если не убьешь, то потомству твоему потом будет плохо”. В то время когда убивали, Эдзэн сказал: “Телу моему вреда не будет [мне самому вреда не будет. – Д. С.], пусть будет хорошо последующему потомству моему”. Шидургу-хаган сказал: “Гурбэлджин-гоа-хатун мою, взяв, обыщи, начиная с черных ногтей”. Эдзэн Гурбэлджин-гоа взял в жены» [Шастина 1957, с. 133], *siduryu qayan ögüleriün : namayi alabasu beyentür ĉini mayu : ese alabasu qoyitu üre-dü ĉini mayu : kemegsen-tür eĵen ene beye mini yai ügei : qoyitu üridü minile sayin boltuyai geĵi alaqui-tür . siduryu qayan gürbelĵin yov-a qatun-i minü qara kimusun-aĉa abun negĵi kemebesü : gürbelĵin yov-a qatun-i eĵen abubai* [Цендина, с. 40–41].

Другим проявлением власти Чингис-хана как светского правителя можно считать создание новой структуры монгольского общества и политики: «Эдзэн еще при жизни сказал: “Пусть будет Джучи в Токмоке, Чагатай в Туркестане, Угэдэй в нашей собственной земле, а Тулуй хранителем домашнего очага»» [Шастина 1957, с. 136–137], *eĵen serigün-tegen jüĉi-yi toytoy-tur : ĉayadai-yi sartayul-tur : ögedei-yi öberün orun-tur : tului yal yolomta sakin atuyai : kemegsen büülüge* [Цендина, с. 47]; «Вернувшись с этого великого похода, тем, которые отдали свою силу, начиная с девяти орлюков, раздал важные титулы, почетные должности, великие награды, поставив их по порядку сотниками, тысячниками и темниками» [Шастина 1957, с. 129], *tere yeke ayan-aĉa bayuyad : yisün örlüg-üd ekilen : küĉün-iyen öggügsed-e gün yeke ĉola . күндю yeke yambu : yeke öglige-yi ĵerge-ber ni . ĵayun-u noyad . mingyan-u noyad . tümen-i noyad bolyan* [Цендина, с. 30]. Первая цитата указывает на то, что структура нового государства характеризуется наличием традиционного для степных империй институтом наместничества, которое является промежуточным и связующим звеном между верховной властью хана и его двора с одной стороны, и местными правителями, вошедшими в состав конфедерации, с другой. Во втором эпизоде содержится указание на другую

характерную черту кочевых империй - военно-иерархическая десятичная общественная организация.

Другая группа словоупотреблений *eĵen* в «Шара туджи» относится к проявлениям его сакральной власти. В летописи она выражается, в первую очередь, в обладании Чингис-ханом сакральной силой, которая причастна к процессу действия высших сил [Сакрализация власти 2005, с. 5–6]. Наличие у Чингис-хана такого рода способностей отражено в эпизоде летописи, посвященном описанию его поединка с тангутским Шидургу-ханом: «Шидургу-хаган обратился в змея. Эдзэн обратился в гаруди. Шидаргу-хаган обратился в тигра, тогда Эдзэн сделался арсланом. Когда Шидаргу-хаган превратился в юношу, то Эдзэн став Хормустой, схватил Шидаргу-хагана» [Шастина 1957, с. 133]; *siduryu qayan moyai bolun qubilbai : eĵen garudi bolun qubilbai : siduryu qayan bars bolun qubilqui-tur inü : eĵen arslan bolun . siduryu qayan köbegün bolun qubilqui-tur inü : eĵen qormusta bolun qubilju : siduryu qayan-i baribai*. [Цендина, с. 40] Это описание борьбы, в которой противники постоянно меняют облик, является широко распространенным фольклорным мотивом [Березкин, L104]. Такую форму принимает распространенный у народов Сибири мотив «шаманского поединка» [Неклюдов 1975, с. 70]. Подобный сюжет можно обнаружить и в монгольском эпосе, в сказании «Бум-Ердени, лучший из витязей, сын Бурхан-хана и Бурхан-ханши» [Владимирцов 2003, с. 385]. Однако Бум-Эрдэни побеждает врага в образе зверя или старца, в то время как Чингис-хан в конце битвы превращается в Хормусту, что показывает его непосредственную связь с высшим божеством.

Концептуальным выражением связи Чингис-хана с Небом, как высшим божеством, является образ «золотой веревки» встречающийся в отрывке летописи, где приводится ответ Богурджи своей жене, которая возмущена тем, что ее муж не получил от Чингис-хана награду: «Богурджи слово молвил: “Вообще у женщин коротки поводья и мысли узки, мне хорошо, лишь бы золотые поводья владыки длинны были, тебе хорошо, чтобы я был жив”» [Шастина 1957, с. 131]; *boyurĉi ögüleriin : yerü eme kümün-i jiluy-a ni boyuni : sanayan-i ĉiqul buyu . eĵen-i altan oγusur urtu bolqula nada olĵa bi amidu yabuqula ĉimadu olĵa bisii* [Цендина, с. 33–34]. Представляется, что перевод Н. П. Шастиной не совсем точен. В данном отрывке словосочетание *altan oγusur* следует перевести как «золотая веревка», которая связывает правителя с Небом и для благополучия страны должна быть длинной. Подобный образ встречается в речи Богурджи по тому же поводу и в другой монгольской летописи XVII века «Эрдэнийн товч»: «Пусть золотая веревка моего владыки будет крепкой, драгоценный яшмовый великий *törö* мир-

ным/безмятежным» [Скрынникова 2013, с. 135], *eĵen-i minu altan oyosar batu boltuyai erdeni qas yeke törö inu tübsin-e abasu* [Rachewiltz, Krueger 1990, с. 74].

Такой тип связи Чингис-хана с Небом, выраженный сочетанием *altan oyusur*, вероятно является частью традиционных представлений монголов о связи хана с высшими силами. Близкие по смыслу сочетания несколько раз встречаются в «Сокровенном сказании»: *altan amin*¹ (золотая жизнь) [Rachewiltz 1972, с. 134, 161], *altan aryamĵi* (золотая веревка или аркан) [Rachewiltz 1972, с. 149, 153], *altan ĵiloĵa* (золотые вожжи или бразды) [Rachewiltz 1972, с. 153, 165]. Эти значения вполне укладываются в смысл понятия «харизмы» как связи с Небом, которая позволяет хану управлять страной. Таким образом, в этом случае обладание ханом харизмой определяется только его личными сакральными качествами.

Кроме того, в «Шара туджи» содержится указание на другой тип отношений правителя с Небом. Он отражен в эпизодах летописи, в которых автор указывает на небесное происхождение Чингис-хана, через обращение Чингиса к Небу или Хормусте, как к отцу. Такие указания содержатся в репликах Чингис-хана о значении встречи с однорогим зверем Сэру во время похода в Индию («Вероятно, небесный отец мой отговаривает» [Шастина 1957, с. 129], *tengri eĵige mini idqaysan buiĵ-a* [Цендина, с. 28–29]) и в уже упомянутом отрывке летописи, посвященном окончанию завоевательных походов («По велению отца моего небесного Хормуста тэнгри», *degere qormusta tengri eĵige-yügen ĵarliĵiy-iyar*). Они содержат в себе важную деталь, а именно указание на то, что Чингис-хан является сыном Неба или Хормусты.

В тексте также можно найти фрагмент, где предок Чингис-хана Бодончар определяется как сын Неба в соответствии с распространенной в монгольской литературе легендой о его происхождении от союза его матери Алан-гоа и «желтого человека», олицетворяющего свет: «После того, как Добу-Мэргэн переменил жизнь [умер. – Д. С.]. Когда Алан-гоа-хатун жила без мужа, то ночью в юрту ее свет проникал и через дымоход желтый небольшой человек спускался, соединялся и вследствие этого родился небесный сын Бодончар» [Шастина 1957, с. 128]; *dobu mergen yegüdkegsen qoyina . alang qov-a qatun anu . ere ügei yabuqui-tur . söni gerte inü genel oruyad sira çeüken kümün toyuna-bar ni oruĵu qamtudĵu yabuysan-aĵa törüggen . tengriyin köbegün bodungĵar buyu* [Цендина, с. 20–21].

¹ Т. Д. Скрынникова уточняет перевод этого сочетания, определяя его как «золотую харизму», принадлежащую не одному человеку, а целому роду [Скрынникова 1997, с. 98].

Указанные фрагменты представляют отношения Чингис-хана с Небом в иных, по сравнению с более ранними текстами, категориях – категориях родства, что, например, ни разу не встречается в тексте «Сокровенного сказания». Превращение правителя из обладающего уникальными качествами, «избранного» божеством в «сына» божества говорит о переходе от сакрализации правителя к его обожествлению.

Об обожествлении образа Чингис-хана говорит и существование специального места отправления его культа. Таким местом стали так называемые Белые юрты Владыки (*eĵen-ü čayan ger*). Первое упоминание о них содержится в «Белой истории» (*čayan teüke*): «Вращающий тысячу золотых колес [учения] Хубилай Чакравартин Сэцэн-хан воздвиг восемь белых юрт, всеобщую опору на Алтан-Гэгэна, и установил Великий шелковый (?) закон», *mingan altan kürdün-i ergegülügči qubilai čakrvar-un sečen qayan altan gegen-ü yerüngkei-yin sitügen naiman čayan ger-i bayiyulju. toryan yeke yosu-yi toytayaysan anu* [Sagaster 1976, с. 81]. Таким образом, согласно «Белой истории», культ Чингис-хана был установлен его правнуком Хубилаем. В качестве даты этого события, Ц. Жамцарано указывает 1267 год [Жамцарано 1961, с. 195]. Это культовое место представляло собой восемь белых юрт, где хранились реликвии основателя Монгольской империи – его колчан со стрелами, знамя, подушка, на которой сохранились его волосы и вещи трех его жен. В качестве установленного государством культа, Белые юрты имели и назначенных законом служителей¹. Указание на них содержится в стихотворном «Восхвалении монгольским тумэнам», включенном в текст «Шара туджи»: «Тумэн Ордос, – являющийся крылом стремительного сокола, сохранивший одноколки с вращающейся осью, с уменьем в большом пальце, с большим сердцем в груди своей, охраняющий гороподобную белую юрту родившегося с гордостью Эдзэна» [Шастина 1957, с. 159], *erčimtü način-i jeĵür boluysan : ergikü qasay tergen-i qadyalaysan : erekei-tü-yin mergen : ebčigün-tegen yeke ĵirüketü : omuy-tu törügsen eĵen-i ayula metü : čayan ger-i qadqalaysan ordos tümen* [Цендина, с. 168–169]

Приведенный отрывок подчеркивает сакральность Белых юрт Чингис-хана посредством сравнения этих юрт с горами, которые являются одним из

¹ В «Белой истории» сказано, что Хубилай повелел двенадцати ордосским тумэнам делать постоянные подношения всех необходимых вещей для праздника жертвоприношения четырем временам года (*taiqu dörben čay-un tayily-a-yin qurim-du kereglekü ĵüil-i arban qoyar otoy ordus tümen-dür qatangyadqan taiqu bolyan toytayabai*). Там же была закреплена административная структура, правовое положение и порядок обеспечения дархатов [Sagaster 1976, с. 81–82].

самых распространенных культовых объектов для традиционных культур в целом, и для цивилизаций Дальнего Востока в частности. Горы, особенно в условиях монгольского ландшафта, служили основными ориентирами на местности, как в географическом, так и в сакральном смысле. Гора, как одно из воплощений идеи *Axis mundi*, выступала в роли медиатора между Небом и Землей [Жуковская 1988, с. 27; Представления о пространстве 2008, с. 53]. Именно по этому признаку, на мой взгляд, автор «Шара туджи» проводит сравнение между горами и Белыми юртами Чингис-хана.

В «Шара туджи» дважды упоминается ритуал возведения на великоханский престол нового правителя перед «Белыми юртами»: в повествовании о Даян-хане (1464–1517\1543) и Годане (1520–1557): «Бату Мункэ было семь лет, Мандухай-хатун тридцать три, когда она, став его женой, говорила: “Да станет владычествовать над всеми в год тигра”, и, нарекиши Бату Мункэ Даян-хаганом, перед белою юртою Эдзэна на ханский престол возвела» [Шастина 1957, с. 148]¹, *möngke-yi doluyān nasun-tur batu anu : manduqai qatun yučin yurban nasun-tayan gergei bolun sitülčejü : bars jil-e dayan bügüde-yi eĵelekü boltuyai kemeĵü : batu möngke dayan qayan kemen nereyidčü : eĵen-ü čayan gerün emüne . qan sayubai* [Цендина, с. 99]; «Гудэн двадцати девяти лет отроду сделался ханом перед белой юртой» [Шастина 1957, с. 149], *güden qorin yisiün nasun-tayan : čayan gerün emüne . qayan bolju* [Цендина, с. 103]. Такой обряд интронизации придавал легитимность власти нового Великого хана. Источником легитимности, вероятно, были реликвии Чингис-хана, хранящие в себе его сакральную силу.

На сохранение сакральной силы Чингис-хана в Белых юртах указывает отрывок летописи, повествующий о смерти Тогон-тайши: «Тогон-тайши говорил оскорбительно, обходя вокруг белой юрты Эдзэна [Чингиса]: “Если ты обладающий счастьем-величием, то я потомок [ханши], обладающей счастьем-величием”. Из колчана Эдзэна стрелы стали издавать звуки, а изо рта и носа у Тогона кровь пошла. Велел привести сына своего Эсэна и сказал: “Заноза твоя очистится. Убей монгольского хана Мункэ. Я потомок женщины Сутай [обладающей харизмой. – Д. С.]. Святой Эдзэн так поступил со мной”. Так говоря, умер» [Шастина 1957, с. 144], *toyun tayisi eĵen-i čayan ger-i ergijü : dayarilan či sutu bolqula . bi sutai-yin üre kemen ögülebei : eĵen-i sayaday-tu-ki sumun dayun yarun . toyun-i qabar aman-ača čisun yarbai : köbegün-iyen esen-i*

¹ На мой взгляд, следующий перевод этого фрагмента летописи будет более точным: «Мункэ в семь лет возмужал. Уповая на это, Мандухай-хатун стала его женой. В год Тигра сказали: “Пусть Даян станет владычествовать над всеми”. Нарекли Бату-Мункэ Даян-хаганом и перед Белыми юртами Владыки сделали ханом».

iregüljü : örgüsün čini ariljam : mongyol-un γayča möngke-yi ala : eme sutai-yin üre bi : ejen boyda-du eyin kigdebei : kemegeđ ükebei [Цендина, с. 77–78].

Содержание этого фрагмента показывает, что реликвии Чингис-хана хранили его сакральную силу, с помощью которой он и после своей смерти мог участвовать в решении важных для монгольской политики вопросах, в первую очередь, в вопросах престолонаследия и перехода титула Великого хана. Вероятно, Тогон-тайши приехал к Белым юртам Чингис-хана, чтобы доказать легитимность своей власти и принять титул Великого хана. Однако, согласно обычаю, этот титул всегда передавался только внутри рода Борджигин, что делало невозможным избрание Тогона, который принадлежал к потомкам брата Чингис-хана Хасара, Великим ханом. Таким образом, культ Чингиса стал для монголов культом обожествленного правителя, чья сила через его реликвии, хранящиеся в Белых юртах и обеспечивающие связь монгольского этноса с Небом, продолжала регулировать процесс передачи титула Великого хана, сохраняя его как исключительное право Золотого рода его потомков.

Идея о необходимости сохранения власти только в рамках рода потомков Чингис-хана в тексте «Шара туджи» проявляется, на мой взгляд, также в завещании Чингис-хана: «Эдзэн, приподнявшись, повеление изрек: “Покидаемой мною Буртэ-хатун моей, сиротам оставляемым Угэдэю и Тулую моим, правдивые мысли свои проводя, непрерывно усилия свои отдавайте!”» [Шастина 1957, с. 134], *ejen öngdeyijü eyin jarliγ bolurun : öriγesün qoçuruγsan börte qatun-tu mini : önüčün qoçuruγsan ögedei tului qoyar-tu mini : ünen sedkil-iyer yabuju : ürgülji küčün-iyen öggügtün* [Цендина, с. 45]. Обращает на себя внимание тот факт, что Чингис-хан призывает народ отдавать свою силу только потомкам от его первой жены Бортэ, а именно Угэдэю и Тулую, и сохранять, таким образом, верховную власть внутри правящего рода Борджигин. В этом отрывке проявляется важный механизм регулирования политических отношений в монгольском обществе – права старшего и младшего сына на власть. Такой обычай был зафиксирован еще в летописи Рашид-ад-Дина: «Так как Чингиз-хан испытал сыновей в делах и знал, на что пригоден каждый из них, то он колебался относительно [передачи] престола и ханства: временами он помышлял об Угедей-каане, а иногда подумывал о младшем сыне Тулуй-хане, потому что у монголов издревле обычай и правило таковы, чтобы коренным юртом и домом отца ведал младший сын. Потом он сказал: “Дело престола и царства— дело трудное, пусть [им] ведает Угедей, а всем, что составляет юрт, дом, имущество, казну и войско, которые я собрал, — пусть ведает Тулуй”» [Рашид-ад-дин 1960, с. 8]. Таким образом, приведенный выше отрывок летописи, как и цитата из

труда персидского историка, указывают на существовавший в монгольском обществе обычай, по которому старший и младший сыновья правителя имели равные права на престол. В случае с наследниками Чингис-хана речь идет об Угэдэе и Тулуе [Крадин, Скрынникова 2006, с. 371–372].

При анализе понятия *eĵen* на материале «Шара туджи» в первую очередь речь идет о Чингис-хане, который, с точки зрения автора летописи, был первым «владыкой» монгольской империи, и стал им после объединения прилегающих к монгольским степям территорий. Заметно отличается оценка роли Чингис-хана как *eĵen-a* в «Сокровенном сказании», где Чингис-хан представляется как великий «владыка» в цепочке таких же правителей, которые также именуется *eĵen*. Напротив, в «Шара туджи» Чингис-хан предстает не как «первый среди равных», а как правитель, наделенный особой, абсолютной властью, распространение которой не имеет территориальных границ. Как абсолютный «владыка» Чингис-хан выступает как военный вождь и устроитель внутренней структуры империи.

С точки зрения категории сакральности, понятие *eĵen* в «Шара туджи» относится исключительно к Чингис-хану. Он выступает в роли «проводника» между социумом и Небом, то есть обладает сакральной властью. Основой такой власти является особая связь Чингиса с небом, которая, в отличие от «Сокровенного сказания», уже имеет форму родственных отношений. Таким образом, текст летописи указывает на формирование в монгольском сознании образа Чингис-хана как обожествленного правителя. Переход от сакрализации власти к обожествлению обычно сопутствует изменению характера общественных отношений от потестарных к политическим и утверждению неравенства в социальной структуре общества. Сакрализация власти в той или иной форме всегда сопутствует становлению политической системы в обществе и появлению в нем ранней формы государственности [Куббель 1988, с. 82]. В духовной культуре монголов обожествление Чингис-хана закрепилось через появление устойчивых представлений о божественной природе его власти, выраженных в определенных концептах, а в материальной культуре – через появление государственного культа, в рамках которого существовали культовые места, предметы и особые ритуалы, которые выполнялись только служителями этого культа.

Культ Чингис-хана стал способом связи монгольского социума с Небом через сохранение его сакральной власти в реликвиях, хранящихся в «Белых юртах». Они играли роль медиатора между Небом и социумом. Этот культ затрагивал в первую очередь сферу политической жизни монгольского общества, а именно вопросы престолонаследия. Передача верховной власти по завещанию Чингисхана должна была осуществляться только в рамках

рода его потомков от первой жены Бортэ. Это еще раз подчеркивает важность родоплеменной социальной структуры в монгольском обществе. Нестабильность жизни кочевника и территориальных границ, приводила к тому, что границы кочевой общности и принадлежность к властной элите определялись именно принадлежностью к тому или иному роду. Так, все последующие ханы, в отношении которых автор летописи использует титул *еҗен*, являются Чингизидами, но ни один из них не обладал той сакральной силой, которой, в глазах автора, был наделен основатель Монгольской империи.

Список литературы

1. Березкин: *Березкин Ю. Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата последнего посещения – 15.09.2016).
2. Владимирцов 2003: *Владимирцов Б. Я.* Работы по литературе монгольских народов. М., 2002.
3. Жамцарано 1961: *Жамцарано Ц.* Культ Чингиса в Ордосе: Из путешествия в Южную Монголию в 1910 г. // *Central Asiatic Journal*. Vol. VI, № 3. Wiesbaden, 1961. P. 194–234.
4. Жуковская 1988: *Жуковская Н. Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
5. Козин 1941: *Козин С. А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. Т. 1. М.-Л., 1941.
6. Крадин, Скрынникова 2006: *Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д.* Империя Чингис-хана. М., 2006.
7. Куббель 1988: *Куббель Л. Е.* Очерки потестарно-политической этнографии. М., 1988.
8. Неклюдов 1975: *Неклюдов С. Ю.* Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора. М.: Наука, 1975.
9. Рашид-ад-Дин 1960: *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. Т. II. М.-Л., 1960.
10. Сакрализация власти 2005: *Сакрализация власти в истории цивилизаций.* М, 2005. Ч. 2.
11. Скрынникова 1997: *Скрынникова Т. Д.* Харизма и власть в эпоху Чингисхана. М., 1997.

12. Скрынникова 2012: *Скрынникова Т. Д.* «Улус» в монгольских летописях XVII в. // Тангуты в Центральной Азии. Сб.ст. в честь 80-летия Е. И. Кычанова. М.; ИФ «Восточная литература», 2012. С. 383-399.
13. Скрынникова 2013: *Скрынникова Т. Д.* Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. СПб., 2013.
14. Успенский 1993: *Успенский В. Л.* «Сокровенное Сказание» и монгольская историография XVII–XVIII вв. // *Mongolica*. К 750-летию «Сокровенного сказания». М., 1993.
15. Цендина 2007: *Цендина А. Д.* Монгольские летописи XVII–XIX вв.: повествовательные традиции. М., 2007.
16. Цендина: *Цендина А. Д.* Транслитерация монгольского текста «Шара туджи» // <http://altaica.ru/sira.php> (дата последнего посещения – 15.09.2016).
17. Шастина 1957: Шастина Туджи. Монгольская летопись XVII века. Своди, текст, пер., введ. и примеч. Н. П. Шастиной. М.-Л., 1957.
18. Rachewiltz 1972: *Rachewiltz I. de.* Index to the Secret History of the Mongols. Bloomington, 1972 (Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series, vol. 121).
19. Rachewiltz, Krueger, 1990: Sagang secen. Erdeni-yin tobci. (Precious summary). A Mongolian Chronicle of 1662. II. Word-Index to the Urga text prepared by *I. de Rachewiltz, J. R. Krueger*. Australian National University. Canberra 1991.
20. Sagaster 1976: *Sagaster Kl.* Die Weisse Geschichte. Eine Mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen Religion und Staat in Tibet und der Mongolei. Wiesbaden, 1976.

D. D. Selyunina

MEANING OF THE TERM *EĴEN* IN THE “SHAR TUUJ” CHRONICAL

Abstract. *This article focuses on analysis of one of the most frequent appellation of Mongolian rulers – eĵen. Determining of contexts of this term allows to expand knowledge of a sovereign's status in Mongolian political culture and worldview in XVII century. Studying the term also reveals a correlation between sacred and profane functions of eĵen depending on what Mongolian ruler was defined by this term.*

Keywords: *power, political culture, sacralisation, legitimation of power, Genghis Khan.*