

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Институт востоковедения

# ***MONGOLICA***

К 750-летию  
«Сокровенного сказания»



Москва  
"НАУКА"  
Издательская фирма "Восточная литература"  
1993

ББК 63.3  
М61

Редакционная коллегия

*В.М.Солнцев (председатель),  
Л.К.Герасимович, С.Г.Кляшторный (зам.председателя),  
Е.И.Кичанов, А.Г.Сазкин, К.Н.Яковская*

Редактор издательства

*С.М.Аникеева*

**Mongolica: К 750-летию "Сокровенного сказа-**  
**М61 ния". — М.: Наука. Издательская фирма "Восточ-**  
**ная литература", 1993. — 343 с.**  
ISBN 5-02-017395-9

Статьи сборника посвящены истории изучения древнейшего и уникального памятника монгольской письменности — "Сокровенного сказания", его значению как литературного и исторического памятника, его фонетической реконструкции и языковым особенностям. Ряд статей характеризует историографические, этнографические и фольклорные сюжеты, связанные с "Сокровенным сказанием".

М 0502000000-082 26-92  
013(02)-93

ББК 63.3

ISBN 5-02-017395-9

© Издательская фирма  
"Восточная литература"  
ВО "Наука", 1993

Т.Д.Скрынникова

ИДЕИ "СОКРОВЕННОГО СКАЗАНИЯ"  
О ВЛАСТИ В ЛЕТОПИСЯХ XVII в.

Проблема власти была одной из основных проблем, которые решались авторами "Сокровенного сказания" XIII в. и известных нам исторических летописей XVII в., поскольку эти сочинения создавались в интересах пришедшего к власти рода и отражали точку зрения последнего на историческое развитие. Задача данной статьи состоит в том, чтобы показать, в какой форме идеи XIII в. формулировались в XVII в. "Сокровенное сказание" — письменный источник периода существования первого монгольского государства, что и определило его характер. Целью автора "Сокровенного сказания" было объяснить необходимость центральной власти и сформулировать идеи, ее обосновывающие. Сравнение его с летописями XVII в., на мой взгляд, интересно, так как конец XVI—XVII вв. были переломными в истории монголов, это было время перехода от раздробленности к возрождению государственности. Последнее неизбежно связано с возрастанием роли верховного правителя — хагана — и соответственно с обоснованием права власти отдельных правителей, объединивших под своей эгидой значительные монгольские территории и претендовавших на верховное господство. При этом большое значение имело идеологическое обоснование единовластия — основной идеи, актуальной для монголов обоих периодов — XIII и XVII вв.

В архаической и традиционной культурах выделяются два типа власти, или "господства — подчинения", — харизматический и традиционный. Харизма — субстанция, понимаемая как качество, выходящее за пределы повседневного, хотя и направленное на повседневное: ведь религиозные или магические действия имеют посясторонние, прежде всего экономические цели. Выполнение этих задач возможно людьми, обладающими вышеуказанным внеповседневным качеством, — харизматиками. Под харизматическим авторитетом, таким образом, понимается господство над людьми, которые подчиняются избраннику вследствие веры в наличие у него этих исключительных качеств.

В отличие от харизматического традиционный авторитет покоится на убеждении в нормативности того, что существовало всегда, например патриархальная власть. В связи с этим можно отметить большую роль генеалогии (действительной или мнимой) в обосновании власти, роль "слова" умершего правителя и выборы.

Описанные два типа власти между собой связаны: в период стабильности действует установка на повседневно привычное и на веру в него как в непреложную норму, в эпоху перемен необходимо новое право в сфере установленного традицией. Это новое право и привносилось харизматиком, введившим новые отношения. Но после смерти новатора возникал вопрос о преемнике, что и приводило к возникновению правил, и в конце концов — к традиции. Безусловно, в реальности поиск "чистых" типов абсурден.

Монгольское летописание представляет собой единую систему связанных между собой памятников. В каждом из них обязательно находилось место Чингис-хану — основателю верховной власти рода Борджигин, потомки которого, по материалам авторов всех монгольских исторических сочинений, правили в разных уголках Монголии. Когда сочинения XVII в. повторяют "Сокровенное сказание" и друг друга целыми блоками, в которых фиксируется традиционный принцип обоснования власти — генеалогический, то позволяет это делать жанр, в котором написано как "Сокровенное сказание", так и многие сочинения XVII в. Сохраняя в данной статье общепринятый перевод названия, считаю возможным предложить свое понимание жанра сочинения и свой вариант перевода его названия.

Как показывают обзорные статьи данного сборника, проблема определения жанра монгольского памятника XIII в. — "Монголын нууц товчоо" — представляет определенные трудности. Называя памятник сказанием, летописью, хроникой, эпосом и т.д., исследователи доказывали правомерность данной ими жанровой характеристики материалом самого памятника, отдавая предпочтение одной из его сторон. Но Д.С.Лихачев уже обратил внимание на то, что "главная причина смешения и неясного различения отдельных жанров в древнерусской литературе состояла в том, что основой для выделения жанра, наряду с другими признаками, служили не литературные особенности изложения, а самый предмет, тема, которой было посвящено произведение" [Лихачев, 1979, с. 58]. Что касается "Сокровенного сказания", то все возможные в XIII в. жанры были сведены в одном произведении, чтобы доказать право Чингис-хана на верховную власть не только в монгольском улусе, но и на завоеванных территориях. Предлагаемый мною перевод названия и соответственно обозначение жанра памятника определяются как монгольским термином *товчоо*, так и содержанием памятника. Что касается перевода монгольского слова *товчоо*, то можно выделить следующие его значения — 'краткое изложение', 'сводка' [МРС, 1957, с. 401], т.е. сведение в одном источнике в кратком виде различных данных в разных литературных формах, что и привело к таким различиям в определении его жанра. На мой взгляд, в русском языке есть слово, определяющее сходный с монгольским характер древнерусской литературы и адекватно передающее значение монгольского термина. Довольно распространенный род памятников древнерусской литературы назы-

вался "свод" — авторская компиляция как предшествующих летописей и других памятников, так и устной традиции, причем автор не всегда был творцом всего текста своего труда.

Д.С.Лихачев отмечал, что "в древнерусской письменности одни произведения входят в состав других. Соответственно и жанры не равноправны и не однородны, а составляют своеобразную иерархическую систему. Есть „жанры-сюзерены" и „жанры-вассалы". В научной литературе обычно принято называть более или менее крупное объединение письменных произведений сборниками — устойчивого и неустойчивого состава... Состав их может быть весьма различен, но тип сохраняется неизменным" [Лихачев, 1979, с. 58]. При этом он писал, что "включаемые в состав этих объединяющих жанров произведения отнюдь не однородны по жанру. Жанр сборника только отчасти определяется жанрами входящих в него произведений" [Лихачев, 1979, с. 59], "без внешней мотивировки, как особенность самой жанровой структуры произведения" [Лихачев, 1979, с. 61]. Интересно то, что в данных цитатах Д.С.Лихачев называет "жанр-сюзерен" сборником "жанров-вассалов", но, по его мнению, немалое распространение имели своды. Поскольку более всего характер сводов имели исторические сочинения, то Д.С.Лихачев часто говорит о летописных сводах, отмечая, что "ни одно из понятий — свод, летопись, летописец, редакция летописи — не имеет строгого определения и различными учеными понимается иногда по-разному" [Лихачев, 1983, с. 366]. "Понятие летописного свода было выработано в науке еще в XIX в. — в работах П.М.Строева и К.Н.Бесстужева-Рюмина. Однако П.М.Строев и К.Н.Бесстужев-Рюмин представляли себе летописные своды как механическое соединение разнообразного материала. А.А.Шахматов же открыл в русских летописях сознательную волю их составителей, стремившихся вложить в составляемые ими своды определенную историко-политическую концепцию — концепцию того или иного феодального центра" [Лихачев, 1983, с. 361].

Свод как "жанр-сюзерен" не только допускает, но и предполагает включение других жанров, а именно мифа, летописи, эпоса, легенды, притчи и т.д., не однородных по своему составу, но работающих на основную концепцию произведения, что полностью соответствует и структуре "Монголын нууц товчоо". Учитывая характер жанра, а также соответствующее значение монгольского термина, предлагаю вниманию специалистов новую интерпретацию названия памятника — "Тайный свод монголов" — для обсуждения. Это краткое отступление от ведущей темы статьи хочу завершить напоминанием, что данный жанр был известен и в XVII в. — "Алтан тобчи" ("Золотой свод"), "Эрдэнийн тобчи" ("Драгоценный свод"). Их объединяет не только общий принцип составления произведений данного жанра, но и простое включение большей части "Сокровенного сказания" в упомянутые источники для доказательства главного — права на власть отдельных монгольских правителей.

Параллелей для доказательства необходимости центральной власти, одного правителя в исторических сочинениях довольно много. Характер примеров, носящих черты фольклора, свидетельствует о бытовании этих идей в традиции древности. Например, автор "Сокровенного сказания" выражает свою мысль в форме пословицы: "§ 198. Разве для того существует солнце и луна, чтобы и солнце и луна светили и сияли на небе разом? Так же и на земле. Как может быть на земле разом два хана?" [Козин, 1941, с. 142]. Лубсан Данзан будто вторит ему, когда пишет: "Если два солнца всходят, священные воды иссякают; если два хана властвуют, весь народ погибает" [Лубсан Данзан, 1973, с. 216].

Подчеркнем также, что для традиционного сознания монголов, как и для других народов периода средневековья, характерна образная структура социума, чаще всего антропоморфная. Чингис-хан говорит: "Для многих других голов стал я единой головой!" [Лубсан Данзан, 1973, с. 188]. Неважно, что сказанное в XVII в. относится к Чингис-хану, жившему в XIII в. Для автора это цитирование было необходимо, значит, оно было авторитетно и имело значение для монгольского народа XVII в. В "Сокровенном сказании", когда речь идет о необходимости социальной организации народа, где "нет ни малых, ни больших, ни плохих, ни хороших, ни головы, ни ног" [Козин, 1941, с. 206], Бодончар, предок Чингис-хана, говорит: "Добро человеку быть с головой, а шубе с воротником" [Козин, 1941, с. 206]. Тот же мотив был повторен через четыре столетия: "Стал верховным хаганом, а сам слабый [человек], трудно хвосту стать головой" [Лубсан Данзан, 1973, с. 263]. И в уста подданного Чингис-хана Лубсан Данзан, автор "Алтан тобчи", вкладывает слова о необходимости единовластия: "Некогда была змея, имевшая тысячу голов и один хвост. Множество голов ее дергали одна другую из стороны в сторону и были придавлены и убиты повозкой. Была еще одна змея, имевшая тысячу хвостов и одну-единственную голову. Хвосты ее, следуя за единственной головой, вошли все в одну дыру и не были придавлены повозкой. Подобно тем хвостам мы стали тысячей твоих хвостов" [Лубсан Данзан, 1973, с. 192].

Фольклорная традиция в объяснении необходимости единовластия обнаруживается в сочинениях, которые отнесены исследователями к буддийским. Поскольку истинный правитель, по буддийской концепции, это проводник "двух законов", хан-чакравартин, то во всех летописях можно отметить общие главные черты:

1. Монголия включается в ряд стран, функционирующих согласно "двум законам". Уровень раскрытия в сочинении связи не имел значения. Если Саган Сэцэн в "Эрдэнийн тобчи" рассматривает это детально, даже с разбором основных буддийских догматов, то, например, автор "Шара туджи" не стал полностью излагать преемственность "двух законов": не дал характерную для буддийской традиции генеа-

логию индийских правителей и практически не проработал генеалогию тибетских.

2. Все правители — индийские, тибетские, монгольские — определяются как ханы-чакравартины.

3. Обязательно подчеркивается, что истинные правители выполняли свои обязанности, сообразуясь с концепцией "двух законов", даже Чингис-хан. Авторы летописей употребляли для этого фразу: "Правил, руководствуясь „двумя законами“".

Идеологическое обоснование права власти правителя в рамках буддизма в летописях XVII в. не элиминировало тех идей, которые сформировались в традиционной политической культуре монголов к XIII в. и отразились в "Сокровенном сказании". Это проявилось, как мы видели, в утверждении необходимости единовластия: хан, потомок Чингис-хана, — верховный правитель монголов может быть только один. На утверждение этой идеи была направлена уже сама структура сочинения, когда счет времени велся на поколения, а вехой в поколении являлся законный наследник верховных прав Чингис-хана. Эту форму счета хронисты соблюдали даже в том случае, когда примогенитурный принцип передачи власти нарушался. Как они восстанавливали недостающие звенья, видно из летописей XVII в., описывающих события предшествующего периода, в частности XV в. Например, к Мандухай-хатун обращаются с такими словами:

Если пойдешь за потомка хагана,  
Под защитой Неба-владыки ты будешь,  
Править станешь всем своим народом...

[Лубсан Данзан, 1973, с. 278].

Здесь речь идет о Бату-мункэ, будущем Даян-хане, отцом которого был Болху-джинон, не имевший титула "хан"/"хаган" [Лубсан Данзан, 1973, с. 276]. Наименование Бату-мункэ потомком хагана — характерная для монгольского средневекового сознания ретроспекция. Даян-хан — потомок Чингис-хана с естественным получением благодаря покровительству Неба прерогатив власти, которые вместе со званием "хан"/"хаган" получают его старшие потомки. Непременное включение в хроники генеалогий, связанных с Чингис-ханом, отражало традиционный тип "господства-подчинения". Сочинения, написанные с целью пропаганды идей буддизма, в сущности своей отразили глубинное бытование традиционных представлений, объясняющих социальные явления законом Неба. Как в XIII в. постулировалось небесное происхождение монгольских правителей, для чего приводилась легенда о рождении Бодончара, предка Чингис-хана, от лунного луча, так и в XVII в. авторам важно, и они это подчеркивают, что Бодончар — сын Неба [Шара туджи, 1957, с. 128]. Более того, небесное происхождение и непорочное зачатие приписываются не только светским лицам, но даже главе секты гелука — IV Далай-ламе Йондан Джамцо.

"Его отец — Сумер-тайджи,  
Его мать, в чье чрево вошел он, — Байзан Дзула,  
дочь Онун-Уйдзан-нойона, потомка Хабуту-хасара.  
Увидела мать, как подъехал, привязав белого коня,  
и сел на войлок дымника  
Удивительно красивый мальчик.  
У матери в голове очутился он и попал таким образом  
в чрево.  
Прошло десять месяцев и, когда кропила [молоком]  
по поводу первого восхода солнца  
Первого числа первого месяца года земли-коровы,  
Появился из чрева высокородной матери, Байзан Дзула,  
[мальчик], обладавший прекрасным телом.

В это время светом радуги очертился силуэт юрты, усилился цветочный дождь, тихо звучал голос дракона, и запах, не ощущаемый прежде, распространился, а ушей достиг звук, не слышанный ранее" [Жамба, 1960, с. 68]. Помимо указания на небесное происхождение в тексте на обязательную принадлежность к роду Чингис-хана указывает титул отца — тайджи, хотя, как видим из изложенного отрывка, отцом как таковым он не является.

В обосновании единовластия авторы XVII в. проявляли двойственность. С одной стороны, по их мнению, истинный правитель — хан-чакравартин, с другой — они следовали идеям "Сокровенного сказания" о небесном происхождении правителя. Эта двойственность присутствовала даже в одном произведении. Так, например, Лубсан Данзан как апологет распространявшегося учения писал, что Тогон Темур был свергнут, так как он преступил наставления Пагбаламы [Лубсан Данзан, 1973, с. 251], т.е. нарушил идеальное правление на основе "двух законов". И он же сообщал, что Тогон Темур лишился своей столицы "по воле Великого Неба" [Лубсан Данзан, 1973, с. 254], что находит объяснение в другой политической культуре, а именно традиционной. Всемогушее, всемудрое, всепронизывающее Небо<sup>1</sup>, согласно текстам XVII в., являясь сакральной силой, имеет наиболее универсальный характер. И природные явления<sup>2</sup>, и рождение людей<sup>3</sup>, и перекочевки [Лубсан Данзан, 1973, с. 213] — все сферы жизни и деятельности — результат

<sup>1</sup> Перевод монгольского слова *тэнгри* как "Небо" и написание его с заглавной буквы представляется наиболее точным. Просто небо, как и в тюркских текстах, обозначается словом *төх* — "синий". Неправильно было бы передавать монгольское понятие XIII в. *тэнгри* русским термином "Бог", так как последнее персонифицировано. В Монголии высшее персонифицированное небесное божество — Хормуста-тэнгри — появилось позднее, в источнике XIII в. не упоминается.

<sup>2</sup> "Бушевала снежная метель согласно закону Неба" [Лубсан Данзан, 1973, с. 21].

<sup>3</sup> "Рожденный по изволению вечного синего Неба августейший владыка, владыка мой" [Лубсан Данзан, 1973, с. 241].

всеведения Неба. Благоволение Неба охраняет человека [Лубсан Данзан, 1973, с. 115], тогда как неблагоприятие — губит [Лубсан Данзан, 1973, с. 278].

Авторы XVII в., естественно, много внимания уделяют Чингис-хану, ведь с ним связаны славные страницы монгольской истории, образование первого монгольского государства. И в период возрождения государственности ссылки на его деятельность как на пример для подражания имели большое значение. И здесь, безусловно, все основывается на системе традиционных представлений. "Верховному Небу, своему отцу, поклонимся" [Лубсан Данзан; 1973, с. 123], — призывал Чингис-хан, поскольку, по его словам, это необходимо [Лубсан Данзан, 1973, с. 192].

Универсальностью Неба объясняется то, что Чингис-хану принадлежит весь мир. "Небо пожаловало [мне весь] мир от восхода до заката", — говорит Чингис-хан [Лубсан Данзан, 1973, с. 188]. Это — традиционная формула, характеризующая универсальность правителя в качестве "сына Неба".

Во всех случаях эта универсальная связь с Небом "сына Неба" осуществляется через качество, обозначаемое словом "сила" (монг. *күйй*). "Сила" правителя тождественна "силе" Неба, благодаря "силе" Неба умножается "сила" правителя [Лубсан Данзан, 1973, с. 93, 227]. Так же, как в XIII в., авторы сочинения XVII в. отмечали, что "сила" законного хана приумножается "силой" покоренных правителей [Лубсан Данзан, 1973, с. 250].

Нужно отметить, что представление об универсальности "сына Неба" в мировоззрении авторов XVII в. сохраняло свое значение при разработке идеологического обоснования его права власти не только над монгольским народом, но и над всем миром. Причем авторы говорят об этом почти одинаково. Лубсан Данзан, сообщая о Хубилае, писал: "Силою и властью Неба подчинил своей власти монголов, тибетцев и китайцев" [Лубсан Данзан, 1973, с. 291]. Жамба говорил об этом более развернуто: "Если говорить о качестве, дарованном древним Небом, [можно сказать, что, когда] „сила" (*күйй*) стала огромной, подчинили своей власти Монголию, Тибет и Китай" [Жамба, 1960, с. 67].

Правоммерно задаться вопросом: силу какого качества правителя увеличивает Небо? В традиционной политической культуре при обосновании права верховной власти как основы социальной гармонии в системе традиционных представлений ведущая роль принадлежала вере в божественность монарха, в его связь с Небом — персонифицированным божеством, обладавшим созидательной и мироустроительной функциями. Хаган как участник космологического действия является носителем идеи закона, регулятором миропорядка, что схематически выглядит так: *Tngri — qaγan — delekei (ulus)*, т.е. Небо — хаган — вселенная (народ/государство), и представляется как "две трансформации мирового закона: от закономерностей природы — в личное качество и из личного качества в императив мирового закона" [Мартынов, 1978, с. 36].

Качеством, которое позволяло правителю осуществлять функцию регулятора природы и социума, являлась харизма, представления о которой широко отразились в монгольских источниках, поскольку служили обоснованием второго типа "господства — подчинения" — харизматического, в дополнение к традиционному — ссылке на принадлежность к роду Чингис-хана.

Монгольская хроника XVII в. "Алтан тобчи" сохранила традиционные представления средневековых монголов о характере сакральности правителя; носителя титула хаган. Титул маркировал верховную власть, которая определялась наличием субстанции, излучающей сияние и обеспечивающей функцию защиты как самого ее обладателя: "Хагана вытащили из ямы, и когда стали рубить его, то тело его не поддалось, а меч разлетелся на мелкие куски, падавшие [вокруг]. Когда хагана бросили в воду, он не потонул, осел наверху. Не смогли его убить" [Лубсан Данзан, 1973, с. 270], — так и социума, в котором он находится: "Когда он (хаган) там жил, то среди народа не было ни болезней, не было ни падежа скота, ни гололедицы, ни голода. Жили, не подозревая, что это происходило потому, что прислуживающий у них человек и есть Чжингтай-хаган. Когда он спал, из тела его исходил свет" [Лубсан Данзан, 1973, с. 271]. В общем виде функция хана выглядит так: "Ханы, происшедшие от могущественного Тэнгри, хорошо поддерживают и помогают своей защитой тому, чтобы исчезли и уничтожились болезни, голод, помехи, время смерти, чтобы умножились семена и зерно, чтобы прибавились годы и добродетели. Пусть наступит благополучие, здоровье, спокойствие, блаженство и подобное живительному дождю счастье и благоденствие" [Лубсан Данзан, 1973, с. 297].

В источниках мною выделены различные термины для разных периодов монгольского летописания, обозначающие сакральную субстанцию избранных — харизму, посредством которой осуществлялась, согласно представлениям монголов, связь с Небом: *sülde*, *suu jali*, *gegegen sünesün*. На мой взгляд, эти термины обозначают не разные понятия, а одно — именно харизму, различия же терминов объясняются проблемами этно- и культурогенеза, которые нам еще предстоит изучить.

В "Сокровенном сказании" харизма Чингис-хана обозначалась термином *sülde*. Известно, что этот термин имеет много значений, указанных как в словарях, так и в переводах текстов. Прочитав перевод С.А.Козина, выделив его интерпретацию термина во всех трех случаях. Первое употребление термина, как известно, связано с намерением Есугэй-багатура сосватать невесту Тэмуджину. Когда они встретились в пути с унгиратским Дай-сэченем, последний сказал Есугэй-багатуру: "Духом своего Киятского племени являлись во сне моем и предрекли..." [Козин, 1941, с. 86], объясняя увиденного во сне белого сокола. Позже Джамуха перед смертью говорил Чингис-хану: "§ 201. Счастьем анды, одаренного всем, я побежден и раздавлен"

[Козин, 1941, с. 157]. Аналогичный смысл содержится в словах тангутского правителя, который заявлял: "§ 249 ...Ныне же мы пребываем в страхе перед величием самоличного пришествия твоего" [Козин, 1941, с. 180]. Два последних примера имеют конкретное указание на принадлежность *sülde* Чингис-хану: Но и в первом случае харизма автором атрибутируется: "Вы являетесь *sülde* народа кият", — говорит Есугэю Дай-сэчен. Из этих примеров становится очевидным, что носителем харизмы является глава рода (племени), т.е. сначала Есугэй, а после его смерти — Чингис-хан. Хотя С.А.Козин переводит термин по-разному, совершенно ясно, что *sülde* — обозначение субстанции, защищавшей собственный социум и устрашавшей и побеждавшей чужой, иконографическое выражение которой на данный исторический период — сокол, что, как известно, связано с солнцем. Кроме конкретной деятельности, направленной на обеспечение биологического и социального аспектов жизни общества, функцией предводителя было совершение магических действий, имеющих также посястороннюю, как мы видим, направленность. Что касается Чингис-хана, то в "Сокровенном сказании" отмечаются совершения обряда поклонения солнцу (§ 103), обряда окропления знамени (§ 193) и обряда воздвижения знамени (§ 202). Обращает на себя внимание тот факт, что культ знамени связан с властью: лица, проводившие обряды, носили в качестве показателя власти титулы хана или беги — старшего рода, т.е. они были главами родов, племен или конфедерации племен. В "Сокровенном сказании" обладание *sülde* — прерогатива Чингис-хана. Несправедливое замалчивание имен других харизматиков можно объяснить позицией автора — необходимостью обоснования права на власть уже победившего и пришедшего к этой власти Чингис-хана и его рода, так как "Сокровенное сказание" посвящено именно этому. Но поскольку автор включал в свою хронику описания событий, сохранившихся в памяти родов и племен, составивших монгольскую этнокультурную общность, он не мог не отразить реальность такой, какой она была, поэтому обряды в его сочинении проводят и другие предводители: § 73, 106, 167, 170, 181. Можно говорить о неравенстве харизмы: победила более сильная, а термин *sülde* закрепился только за Чингис-ханом, обозначая его харизму, тогда как харизма Угэдэя уже обозначалась термином *suu jali* — правило, распространяющееся и на его потомков.

Термин *suu jali* имел особое значение в период монгольской династии Юань в Китае (XIII–XIV вв.) при обозначении сакральной субстанции правителя, что нашло отражение в инициальной формуле официальных документов различного характера. Эта сакральная субстанция связывалась с солнцем, локализовалась в голове и проявлялась как сияние или нимб. С нею связан и мотив личного бессмертия, и представление о правителе как регуляторе социума [Скрынникова, 1987]. Для монгольской письменной традиции характерно сохранение этих представлений и в последующий пе-

риод. Так, в "Алтан тобчи" ойратский Тогон-тайши (первая половина XV в.) о себе говорил: "Если ты (Чингис-хан. — Т.С.) — обладающий величием (монг. *sutu*, более точное значение — "обладающий харизмой". — Т.С.) августейший [владыка], то и я — потомок ханши, обладающей величием (харизмой. — Т.С.)" [Лубсан Данзан, 1973, с. 269]. Примеров, характеризующих правителей XVII в. как "обладающих харизмой" (*sutu*), можно привести множество, для летописей XVII—XX вв. это превратилось в формулу.

Необходимо обратить внимание на другой термин, вошедший в тексты благодаря распространению буддийского учения, а именно на термин *gegegen sünesün*, связанный с представлениями о жизни и смерти. Обращает на себя внимание приказание относительно Тогон-тайши, когда он был в монгольском плену: "Перестань чесать гребнем его волосы, причеши ему стержень" [Лубсан Данзан, 1973, с. 260]. Это буквальный перевод монгольского выражения: *üsün imu samlaqui ban baraju youl samla*. А в тексте "Истории монгольского рода Борджигин" в этой же ситуации употребляется другой термин. Автор пишет, что Монхубэй, увидев, как причесывают Тогон-тайши, говорит: "Не только причеши [ему] косу, но и разрушь [его] отверстие Брахмы" (здесь и далее перевод этого текста мой. — Т.С.) Монгольский текст: *egü-nü ge'ege-i samtaqui du baituyai gegebči-yin irmeg-yi tasulatuyai*. При полном совпадении первой части выражений в обоих памятниках выделяются разночтения второй части, что трудно интерпретировать. Ясно одно, что эти два объекта, обозначенные как *youl* и *gegebči-yin irmeg*, связаны между собой и их разрушение приводит к смерти человека. Благодаря обращению к тибетской традиции я смогла предложить такой перевод терминов: *youl* — *gegebči-yin irmeg* — *gegegen sünesün* (*sui jali*) "жизненный сосуд" — "отверстие Брахмы" — "свет-душа" (= "харизма") [Скрынникова, 1989б]. Понятие светлой души, т.е. харизмы, отразилось в тексте Ломи следующим образом. Автор пишет, что два монгольских правителя обращаются к "высшему тенгри, обладающему харизмой (монг. *sutu*) августейшему Чингис-хану с просьбой: „Может ли твоя свет-душа (*gegegen sünesün*) увидеть, кто из нас двоих истинный [правитель]?" [Ломи, 1957, с. 56].

Вышесказанное позволяет сделать вывод, что все три термина — *sülde*, *sui jali*, *gegegen sünesün* — первоначально обозначали один и тот же феномен — харизматическую сакральную субстанцию солнечной природы, выполняющую функцию организации природы и социума. Но развитие системы традиционных представлений вносило коррективы в значение уже функционировавших терминов, требовало появления новых. Вероятно, не последнюю роль в этом процессе играет многокомпонентность монгольского этноса. Механизм совмещения в культурном контексте двух разных терминов, выражавших типологически сходные явления, — задача дальнейшего исследования.

Постоянные параллели "Сокровенному сказанию" в текстах XVII—XVIII вв. и прямое его цитирование — это не

только прием средневековых авторов, который используется ими как ссыла на древность для придания авторитета пропагандируемому явлению. Мы видели, что идеи XIII в. пронизывают ткань повествования в летописях XVII–XVIII вв., становясь естественной принадлежностью последних. Существование традиционной политической культуры и в XVII в. свидетельствует о непрерывности данной традиции, несмотря на активное проникновение буддийской концепции "двух законов" в качестве государственной политической доктрины, в рамках которой традиционные представления нашли свое выражение. Материал летописей показывает, что даже в районах наивысшей политической активности, там, где возникали государственные образования и в качестве идеологического обоснования права власти привлекался буддизм, выдвинувший новые критерии истинного правителя, продолжали действовать традиционные принципы.

Во главу угла поставлен принцип единовластия как основной закон нормального функционирования государства. Именно эту идею прежде всего отражают и "Сокровенное сказание", и летописи XVII в. Идея единовластия, т.е. власти одного человека — представителя определенного рода, — подчинена и структура сочинений, стержнем которой является генеалогия как доказательство законности власти борджигинов. Это обоснование традиционного типа "господства-подчинения". Большое место в памятниках занимает обоснование способности правителя властвовать, обладая харизмой, благодаря которой он может быть медиатором между космосом и социумом. Именно это характеризует харизматический тип "господства — подчинения". Как можно было видеть, оба типа представлены во всех памятниках, идеи, сформулированные первоначально в "Сокровенном сказании", нашли отражение в летописях, созданных три-четыре столетия спустя, хотя и в иной терминологической форме. Невозможно было все вместить в рамки статьи, были отобраны наиболее яркие примеры, позволившие выявить основные тенденции и наметить перспективу дальнейших исследований.

Бира, 1978. — *Бира Ш. Монгольская историография (XIII–XVII вв.)*. М., 1978.

Жамба, 1960. — *Byamba. Asarayci neretü-yin teüke. Ulaanbaatar, 1960 (Monumenta Historica, vol. 2, fasc. 4)*.

Козин, 1941. — *Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. ...* Т. I. М.-П., 1941.

Лихачев, 1979. — *Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы*. М., 1979.

Лихачев, 1983. — *Лихачев Д.С. Текстология: На материале русской литературы X–XVII вв.* Л., 1983.

Ломи, 1957. — *Mongol borjigid oboy-un teüke von Lomi (1732). Mengku-shi-hsi-p'u. Hrg. mit Einleitungen von W.Heissig und Ch. Bawden. Wiesbaden, 1957.*

Лубсан Данзан, 1973. — *Лубсан Данзан. Алтан тобчи. Пер. с монгольского, введ., коммент. и прил. Н.П.Шастиной. М., 1973.*

- Мартынов, 1978. — *Мартынов А.С.* Статус Тибета в XVII—XVIII вв. в традиционной китайской системе политических представлений. М., 1978.
- МРС, 1957. — Монгольско-русский словарь. М., 1957.
- Саган Сэцэн, 1960. — *Saṅgṅ Secen*. Erdeni-yin tobḡi. Ulaanbaatar, 1960 (*Monumenta Historica*, vol. 1).
- Скрынникова, 1987. — *Скрынникова Т.Д.* Монгольские термины сакральности правителя XIII в. — V Международный конгресс монголоведов. Доклады советской делегации. Т. I. История, экономика. М., 1987.
- Скрынникова, 1989а. — *Скрынникова Т.Д.* Терминологическое обозначение сакральности в монгольских исторических сочинениях XIII—XVII вв. — История и культура монголоязычных народов: источники и традиции. Международный "круглый стол" монголоведов (Улан-Удэ, окт. 1989). Улан-Удэ, 1989.
- Скрынникова, 1989б. — *Скрынникова Т.Д.* Термины сакральности: тибето-монгольские параллели. — XX научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы докладов. Ч. 1. М., 1989.
- Шара туджи, 1957. — Шара туджи. Монгольская летопись XVII в. Сводный текст, пер., введ. и примеч. Н.П.Шастиной. М.—Л., 1957.