
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей

MONGOLICA-XV

Сборник научных статей по монголоведению
посвящается 90-летию юбилею монголоведа, преподавателя
Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета
Зои Кононовны Касьяненко

St. Petersburg
2015

Редакционная коллегия: доктор филол. наук И. В. Кульганек (председатель), доктор филол. наук Л. Г. Скородумова, доктор ист. наук Т. Д. Скрынникова, доктор ист. наук К. В. Орлова, канд. филол. наук Н. С. Яхонтова
Рецензенты: канд. филол. наук М. П. Петрова, доктор филол. наук С. Л. Невелева
Редактор английского текста выпуска: канд. филол. наук Д. А. Носов
Эл. адрес: kulgan@inbox.ru

Edited by: D. S. (Philology) I. V. Kulganek, D. S. (Philology) L. G. Skorodumova, D. S. (History) T. D. Skrynnikova,
D. S. (History) K. V. Orlova, Ph. D. (Philology) N. S. Yakhontova
Peer-reviewed by: Ph. D. (Philology) M. P. Petrova, D. S. (Philology) S. L. Neveleva
Editor of the English text: PhD (Philology) D. A. Nosov
e.mail: kulgan@inbox.ru

Издано на средства Института восточных рукописей РАН

Монголика-XV: Сб. ст. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015. — 104 с.

Пятнадцатый выпуск журнала «Mongolica» посвящен 90-летию юбилею крупного ученого, монголовед-языковеда, старейшего преподавателя Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета Зои Кононовны Касьяненко, отдавшей преподавательской деятельности на кафедре монгольской филологии более пятидесяти лет. Выпуск имеет разделы: «Историография, источниковедение», «Литературоведение, фольклористика, лингвистика», «Рецензии», «Наши юбилеры», «Наши переводы». В журнал вошли статьи российских и зарубежных специалистов. Рецензии на новые книги и отчеты о проведенных научных мероприятиях по монголоведению увеличивают ценность выпуска. Статьи написаны в русле основных научных приоритетов и с позиций современного монголоведения, для которого историко-культурные проблемы монголоязычных народов весьма существенны, несут важную общественную нагрузку и имеют как чисто научное, так и общеисторическое практическое значение. Материалы сборника рассчитаны на специалистов-монголоведов, историков, культурологов и всех, кто интересуется историей монгольских народов и Центральной Азии.

The fifteenth edition of the «Mongolica» magazine is dedicated to the 90th anniversary of outstanding scientist, Mongolian linguist, the eldest professor of Oriental faculty of St. Petersburg State University, Zoya Kononovna Kasyanenko, who gave teaching at the department of Mongolian philology more than fifty years. This issue consists of the following parts: «Historiography and Source Studies», «Literature, Folklore, Linguistics», «Reviews», «Our anniversaries», and «Our Translations». The articles are written by both distinguished scholars and young researchers in the field of Mongolian studies. Reviews of new books make the issue topical. The papers are written in keeping with the research priorities of modern Mongolian studies, with special regard to the matters of history and culture of the Mongolian ethnic groups, which gives the articles great social, historical and practical value. The issue will be of interest not only to scholars of Mongolian studies, but also to specialists in philology, history and culture, as well as to those interested in the history of Mongolian ethnic groups and Central Asia.

Литературный редактор — Т. Г. Бугакова
Технический редактор — Г. В. Тихомирова
Корректор — Т. Г. Бугакова

Макет подготовлен издательством «Петербургское Востоковедение»

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я 111
e-mail: pvcentre@mail.ru; web-site: <http://www.pvost.org>

Подписано в печать 23.11.2015. Формат 60×90 1/8. Гарнитура основного текста «Таймс»
Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 13 печ. л. Заказ №

ISSN 2311-5939

© Издательство «Петербургское Востоковедение», 2015
© Институт восточных рукописей РАН, 2015
© Коллектив авторов, 2015

Т. Д. Скрынникова

Основания власти правителя в монгольской политической культуре эпохи Чингис-хана¹

В статье основное внимание уделяется анализу двух концептов — *küçü* и *ejen*. Выявление терминологии политической культуры, отражающей представления своего времени, объяснение значений терминов/концептов позволяет показать эволюцию их значений. Исследование того, в каких терминах выражались отношения власти и властвования, каковы речевые конструкции, их обозначающие, какие ситуации передают идею осуществления власти, позволяет продемонстрировать систему устойчивых смыслов и семантические проявления неоднозначности представлений монголов о власти в XIII в.

Ключевые слова: власть, концепт, легитимация, традиционная политическая культура, социальная структура, политическая организация, типология кочевых обществ.

Целью настоящей публикации является стремление выявить, каким образом формулировались идеи о ключевых для периода формирования Монгольской империи концептах, связанных с феноменом власти. Исследование того, в каких терминах выражались отношения власти и властвования, кем были субъекты и объекты этих отношений, каковы речевые конструкции, их обозначающие, какие глаголы передают идею осуществления власти, позволит продемонстрировать систему устойчивых смыслов и семантические проявления неоднозначности представлений монголов начала XIII в. о власти.

Безусловно, нельзя пройти мимо того факта, что в традиционной политической культуре большое значение придавалось взаимоотношениям власти светской и власти сакральной, а именно поддержке светского лидера Небом. В связи с этим необходимо ответить на следующие вопросы: в каких выражениях зафиксировались обозначения власти сакральной и профанной, что маркируют властные термины, какие термины являются для этих сфер общими (*сила* — *küçü*, *erke*), что отличает владельца/владыку (*ejen*) и дает ему право на власть.

В *Тайной истории монголов* (далее: ТИМ) были воспроизведены и репрезентированы значимые феномены, характерные для своего времени, что позволяет реконструировать соответствующую политическую культуру. Исследование осуществлено через анализ проявлений языковой концептуализации власти, что будет способствовать и установлению содержательного ядра представлений о власти, являющих собой сложное взаимодействие языка и по-

литической культуры, выраженных разными понятиями, которые можно назвать «именами» концептов (*küçü*, *ejen*).

Необходимо учитывать справедливое, на мой взгляд, мнение А. М. Хазанова о том, что «у кочевников аборигенную модель нельзя представлять как жесткий структурный каркас для фиксации малоизменяющейся реальности. Сам каркас подвижен и в соответствии со спецификой конкретной действительности приспособлен не только для статичности функционирования социальных форм, но и для их трансформаций и изменений. Не случайно сами кочевники явно осознают структурные принципы своих моделей, но в то же время нередко весьма смутно представляют их границы и отдельные детали» [Хазанов, 2008. С. 152].

Исследования символических элементов и форм выражения монгольской политической культуры показывают, что для нее характерно наличие многослойной структуры, содержащей разные смысловые «поля». В этатизации монгольской общности легитимирующую функцию выполняли представления о власти и о носителе власти — правителе. Следует проанализировать один из основных концептов монгольской политической культуры, являвшихся основанием личной власти правителей эпохи формирования империи. Статус правителя — хан/хаган — определялся и подтверждался наличием у него *силы* (*küçü*). «Не имеешь силы, так незачем и ханом быть» [Козин, 1941. С. 186] (*qücü yadan bö'etele qan boltala ya'un* [Rachewiltz, 1972. P. 153]) — именно так ставится вопрос в самой монгольской традиции в XIII в. Уместно обратиться к группе выражений, содержащих это понятие — *küçü*, поскольку употребление его в контексте позволит определить его характер.

¹ Статья выполнена в рамках проекта по гранту РФНФ № 15-01-00170 «Эволюция представлений о власти в монгольском обществе XIII—XX вв.».

Выявление и анализ фразеологических единиц, репрезентирующих проявление концепта *küçü* в вербальном поле монгольской политической культуры, позволили определить его основные аспекты.

Сила (*küçü*) — качество Неба, благодаря которому оно осуществляет свою верховную функцию всеведения и могущества («Силою вечного Неба»). В своей «Истории монголов» (1274) Плано Карпини писал, что монголы имели намерение подчинить себе весь мир, всю землю, на которой в противном случае не может быть мира [Путешествия, 1957. С. 17]. Причем регулирующая функция хагана постулировалась не только им самим, но и ханами — главами входящих в империю ее частей, что отразилось в преамбуле: «Силою высшего Неба, харизмой хагана, мой, Аргуна, указ» [Voegelin, 1940. P. 399], «Силою вечного Неба, харизмой хагана, мой, Алджигидая, указ королю Франции» [Voegelin, 1940. P. 400]. Воздействие Неба осуществляется благодаря наличию качества *küçü*.

В тексте ТИМ никогда не говорится, что Небо «дает силу», в монгольской традиции Небо лишь реагирует на присутствие данного качества в правителе, в нашем конкретном случае — в Чингис-хане, увеличивает *силу*, благодаря чему он смог добиться больших успехов в расширении своих владений. «Ныне, когда я, будучи умножаем, пред лицом Вечной Небесной Силы, будучи умножаем в силах Небесами и Землей, направил на путь истины всеязычное государство и ввел народы под единые бразды свои» [Козин, 1941. С. 168, § 224] (Möngke tenggeri-yin qüçün-tür tenggeri qajar-a qüçü auqa nemekdejü qür ulus-i sidurqutqaju qaqa jilu'a-dur-iyän oro'uluqsan-tur [Rachewiltz, 1972. P. 128]). Последнюю фразу точнее можно перевести так: «Силой Вечного Неба Небо и Земля умножили [мою] силу, [я] создал империю и ввел [ее] под единые бразды свои». Этот пример наглядно демонстрирует, что именно сакральная *сила* Вечного Неба умножает *силу* монарха, обеспечивая его успехи в создании империи, как и в каждом конкретном столкновении с противниками. Так, при окончательном подчинении меркитов в 1204 г. Темучжин, напутствуя Субэдэя, отмечает: «Если же Вечное Синее Небо, Силу и мощь вам умножа, В руки предаст вам сынов Тохтоа...» [Козин, 1941. С. 153, § 199] (Möngke tenggeri-de gücü a'uqa nemekdejü toqto'a-yin kö'üd-i qar-dur-iyän oro'ulu'asu [Rachewiltz, 1972. P. 110]).

И дальнейшие победы связаны с помощью Неба Чингис-хану. Небо «умножая силу, помогает» (*küçü nemejü iheegdekü*). Именно Вечное Небо умножило «силу» и передало в руки Чингис-хана врага — тангутского Бурхана (Möngke tenggeri gücü nemekdejü qar-dur-iyän oro'ulju [Rachewiltz, 1972. P. 161, § 267]); «Небеса и земля умножили силы наши, и вот мы сокрушили Сартаульский народ» [Козин, 1941. С. 188, § 260] (Tenggeri qajar-a gücü nemekdejü sarta'ul irgen-i edüi doroyita'uluqsan-tur [Rachewiltz, 1972. P. 156]).

Конечно, поскольку ТИМ посвящена прославлению отца-основателя империи Чингис-хана, то его

сакральная связь с Небом особенно выделяется и подчеркивается. Но нельзя не отметить архетипичности данного факта, а именно распространенности подобных представлений и в других сообществах. Это можно обнаружить в словах, сказанных Темучжином после победы над меркитами, которой он добился в союзе с Тоорил-ваном и Чжамухой: ««Небо с Землею нам мощь умножали, Тэнгриий могучий призвал, а Земля — Мать-Этуген — на груди пронесла» [Козин, 1941. С. 104—105, § 113] (tenggeri qajar-a gücü nemekdejü erketü tenggeri-de nereyitcü eke etügen-e gürgejü [Rachewiltz, 1972. P. 46]).

Как мы видим, употребляемая в социуме формула, согласно которой правитель социума являлся обладателем силы (*küçü*), была всеобщей, и другие лидеры, наряду с Чингис-ханом, воспринимались на макрокосмическом уровне, то есть и они были наделены *силой* (*küçü*), то есть в данном случае — и Тоорил-ван, и Чжамуха. Поэтому включение новых сообществ под эгиду Чингис-хана в результате поражения или на добровольной основе выражалось эксплицитно: покоренные правители, отдавая свою *силу* (*qüçü öksü*), умножали *силу* Чингис-хана: она получает поддержку снизу, *сила* хана увеличивается за счет присоединения *силы* подданных, о чем намеком говорится в § 125 ТИМ и совершенно определенно выражено в § 185 и 238: «Благоволением Неба и Земли, умножающих мою силу, вы отошли от анды Чжамухи, душою стремясь ко мне и вступая в мои дружины» [Козин, 1941. С. 111, § 125] (Tenggeri qajar-a gücü nemejü ihe'ekde'esü ta jamuqa anda-aca namayi ke'en setkijü nököcesü ke'en ire[k]set ötöqüs öljeten nököт minu ülü-'ü bolu'ujai [Rachewiltz, 1972. P. 53]).

Кереитский Хадах-багатур, подданный Ван-хана, воевавший на его стороне до последнего, до момента, когда Чингис-хан взял его в плен, сказал: «Если повелишь умереть — умру, а помилуешь — послужу!» (точнее: «Если убьете, умру, а если Чингис-хан [соизволит] помиловать, отдам [ему свою] силу») [Козин, 1941. С. 140, § 185] (Bi edö'e ükü'ülde'esü ükücü cinggis-qahan-na soyurqaqda'asu qüçü öksü [Rachewiltz, 1972. P. 95]). Аналогичное заявление сделал уйгурский Идуут: «Стану я твоим пятым сыном и тебе отдам свою силу!» [Козин, 1941. С. 174, § 238] (dabtu'ar kö'ün cinu bolju qüçü öksü [Rachewiltz, 1972. P. 136]).

Таким образом, покоренные правители, присоединяя свою *силу*, умножали *силу* Чингис-хана.

Безусловно, это качество (*küçü*) Чингис-хана связано с *küçü* Неба, т. е. с «силой Вечного Неба», оно являлось одним из факторов, обеспечивавших, согласно традиционным представлениям монголов, регулирующую функцию правителя для всего мира, что было зафиксировано в первой части инициальной формулы указов, пайцз, писем и других монгольских документов, перевод которых принят большинством исследователей. Целиком формула звучит так: Möngke tngri-yin küçün-dür Yeke suu jaliyin ibegen-dür.

В ритуальных текстах неоднократно отмечается связь *силы* (*küçü*) с *харизмой* (*suu* или *sülde*): «так как *харизма* обладала **великой силой**» (*sülde yeke küçütei-yin tulada*) [Rintchen, 1959. P. 60]; «светлейшее сульдэ, обладающее грозной силой» (*masi doysin küçütü boyda sülde*) [Rintchen, 1959. P. 61]; «светлейшее сульдэ, обладающее великой силой» (*küçün yeketü boyda sülde*) [Rintchen, 1959. P. 75]; «сульдэ тэнгри, обладающее великой силой и ставшее святыней, которой приносят жертвы» (*takil-un sitügen boluysan yeke küçütü Sülde tengri*) [Rintchen, 1959. P. 83]).

Способность «воспламенить силу» (*Омуу күчүн badaraqı*) [Rintchen, 1959. P. 66]) делает харизму «всесильным гением-хранителем» (*tegüs küçün sakiyulsun*) [Rintchen, 1959. P. 66]) и «благодаря своей великой силе [справляется] с еретиками, грозными препятствиями, творящими зло» (*yeke ау-а күчүн-йер терс номту доysin todqar qourlayçı-yi čidayçı*) [Rintchen, 1959. P. 66]).

Можно с достаточной долей уверенности предположить, что семантика обрядов, проводимых Чингис-ханом, в пересказе Рашид-ад-дина именно такова: воспламенение харизмы и увеличение *küçü* перед ответственными военными походами. Рашид-ад-дин так описывает этот обряд: «Когда Чингис-хан предпринял поход на владения Китая и выступил на войну против Алтан-хана, он один, согласно своему обыкновению, поднялся на вершину холма, развязал пояс и набросил его на шею, развязал завязки кафтана [каба], встал на колени и сказал: „О господь извечный (вероятно, Вечное Небо. — Т. С.)... Если ты считаешь, что мое мнение справедливо, ниспосли мне свыше в помощь силу и [божественное] вспоможение и повели, чтобы с высот ангелы и люди, пери и дивы стали моими помощниками и оказывали мне поддержку“» [Рашид-ад-дин, 1952. С. 263]. Перед завоеванием Туркестана Чингис-хан также «поднялся на вершину холма, набросил на шею пояс, обнажил голову и принял лицом к земле. В течение трех суток он молился и плакал, [обращаясь] к господу, и говорил: „О великий господь! О творец тазиков и тюрок! Я не был зачинщиком пробуждения этой смуты, даруй же мне свою помощью силу для отмщения!“ После этого он почувствовал в себе признаки знамения благовестия и бодрый и радостный опустился оттуда вниз» [Там же. С. 189].

Эта формула (*Möngke tngri-yin küçün-dür Yeke suu jali-yin ibegen-dür*) — краткая модель архетипа или мифологемы: наверху — Небо-отец, внизу — Мать-Земля, между ними харизма (*suu* или *sülde*) правителя, благодаря которой правитель и является центром. Благодаря этому сакральному качеству правитель без посредников осуществляет сакральную деятельность, являясь прямым медиатором между социумом и Небом как верховным божеством.

Понятие *küçü* выступает в качестве концепта, поскольку участвует в формировании национальной концептуальной картины мира, центральную позицию в которой занимает правитель, благодаря обла-

данию *küçü* облеченный *властью* приказывать (*jasaq tungqaba, jasaqu, jarliq bologun* и др.).

Это небесное избранничество обеспечивало идеологическое обоснование претензии на мировое господство, что было присуще сыну Неба в силу универсальности Неба и Земли: Небо покрывало все, что находилось на Земле, сакральное влияние *силы* (*küçü*) сына Неба распространялось на всю землю. Последнее хорошо видно по фразе из письма Гуюка: «Силою бога (читай: Неба. — Т. С.) все земли, начиная от тех, где восходит солнце, и кончая теми, где заходит, пожалованы нам» [Путешествия, 1957. С. 221].

Но необходимо иметь в виду, что семантическое поле понятий, используемых в традиционной культуре, не имеет жестких границ: с одной стороны, ими обозначаются разные феномены (*küçü* Неба и *küçü* правителя), с другой стороны, одно понятие — *сила* — может выражаться разными терминами. Как и в древнетюркской, в монгольской политической культуре наряду с концептом *küçü* отмечается концепт *erke*, связанный с Небом и его всеведением, выражаемым в текстах глаголом *mede-*, имеющим значение ‘знать’, ‘ведать’, ‘управлять’. «Могущественное Вечное Небо, управляющее миром» (*delekei-yi medegülügen Erketü Möngke tngri*) [Heissig, 1974. S. 548]; «всем управляющее Вечное Небо — могущественный хаган» (*Qamu-yi medegülügen Erketü qayan möngke tngri*) [Heissig, 1974. S. 548]), упоминаемый выше текст § 113 [Rachewiltz, 1972. P. 46]. Хотя для монгольской политической культуры не характерно наличие проработанной концепции о двух ипостасях правителя, который, являясь хаганом, не носит официального титула «сын Неба», это отмечается, например, в фольклоре. В «Истории о двух скакунах» Чингис-хан называет Небо отцом, то есть таким образом обозначает себя сыном Неба: «Милостью отца Высокого Неба не стал ли я государем?» (*Эрхэт тэнгэр эцгийн заяагаар эзэн боллоо би*) [Хоёр, 1956. С. 15]. На самом деле Небо в монгольском тексте называется «всесильным», а Чингис-хан — владыкой, а не государем. Следует заметить, что все перечисленные случаи упоминания концепта *erke* связаны лишь с Небом. Здесь кстати напомнить, что известный представитель нижнего мира — владыка царства мертвых Эрлик (Эрк + лиг = обладающий силой) — изначально обитал на небе.

Наряду с концептом *küçü* важную роль в основании власти играет концепт *ejen*. Выше была приведена из «Истории о двух скакунах» фраза Чингис-хана о том, что он стал владыкой милостью Всесильного Неба. В тексте ТИМ слово *ejen* встречается не часто². Рассмотрим разные случаи его употребления и значение концепта.

² В данной статье нас не будут специально интересовать случаи обозначения термином *ejen* владык священных мест: владыки Бурхан-Халдуна (§ 9 *burqa-qaldun-nu ejen*) [Rachewiltz, 1972. P. 14], (§ 272 *kitat irgen-ü qajar usun-*

Наиболее простыми для понимания являются примеры употребления термина *ejen*, маркирующего право собственности. Когда Чингис-хан преследовал тех, кто угнал у них восемь соловых мерин, он повстречал Боорчи, последовавшего за Чингис-ханом и оставившего «свой табун без хозяина»: «§ 205. *adu'u-ban ejen-ugei talbiju*» [Rachewiltz, 1972. P. 117] («You left your herd of horses without a master» [Rachewiltz, 2004. P. 137]). Этот пассаж С. А. Козин перевел так: «...оставив на произвол судьбы свой табун» [Козин, 1941. С. 160]. Это значение слова близко по значению к тексту § 149, где речь идет о хозяине или собственнике территории.

В § 149 Таргитай-Кирилтух констатирует положение Темучжина после смерти Есугэя такими словами: *ejen-ugei nuntuq-tur qosorcu* [Rachewiltz, 1972. P. 67]. С. А. Козин оставил без перевода семантически важную языковую конструкцию *ejen-ugei nuntuq-tur* ('в кочевье без владетеля'), передав только значение глагола *qosorcu* ('осиротеть'): «...он остался сиротой без отца» [Козин, 1941. С. 120]. Перевод И. Рахевилца соответствует монгольскому тексту: «He had been abandoned in a camp without a master» [Rachewiltz, 2004. P. 71], что отсылает нас к значению слова *ejen* как 'хозяин', 'собственник'.

Наиболее интересные случаи упоминания понятия *ejen*, когда оно выступает для обозначения владения людьми, — *ulus-un ejen*, то есть в качестве концепта, обозначающего властные отношения.

Амбагай, провожавший свою дочь в замужество к татарам и плененный ими, перед смертью, передавая напутствие Хадаан-тайджи, говорил следующее: «Отомстите за меня, который самолично провожал свою дочь, как всенародный каган и государь народа» [Козин, 1941. С. 84]. Выражение *qatuiq-un qa'an ulus-un ejen* [Rachewiltz, 1972. P. 22] в § 53, переданное С. А. Козиным как «всенародный каган и государь народа», более точно следует перевести как 'всеобщий хаган, владыка народа'. И. Рахевилц при переводе отнес это выражение не к Амбагаю, а к статусу любого, кто становится хаганом: «When you become *qa'an* of all and lord of the people» [Rachewiltz, 2004. P. 11]. Перевод выражения *ulus-un ejen* как 'владыка народа' или *lord of the people* более верное, на мой взгляд, чем вариант, предложенный С. А. Козиным.

Это же слово *ejen* И. Рахевилц, переводя монгольский текст («8. ...*köl-barqujin-tögüm-ün ejen barqudai-mergen-nü*» [Rachewiltz, 1972. P. 14]), передает иначе: 'lord of the KöL Bargujin Lowland' [Rachewiltz, 2004. P. 2]. На мой взгляд, Баргудай-мэргэн называется «владыкой Кол-баргуджинского линиджа». К этнониму «баргу» нас отсылают: имя тестя Хорилартай-Мэргэна — Баргудай-Мэргэн, то есть глава группы баргу. А обозначение его владения — *köl-barqujin-tögüm*. Слово 'tögüm', попавшее в тюркские

и *ejet qa[n]t* [Rachewiltz, 1972. P. 163, 164]. Болезнь Угэдэя случилась оттого, что «жестоко неистовствуют духи, владыки Китадских земель и вод» [Козин, 1941. С. 192].

языки из иранских, означает «*tohum... а) семья, семена — тур., гаг, турк., кирг.; ...г) род, племя, потомство — кум., кирг., узб.» [СИГТЯ, 1997. С. 116], что синонимично слову «уруг». Данный термин встречается и в настоящее время, так «...у ряда кавказских народов употребляется для обозначении патронимии большое число различных ираноязычных терминов, обозначающих в соответствующих языках родственную группу вообще или, в свою очередь, патронимию в частности. Таковы иранские термины: тохум, или тухум, — „семья“ (балкарцы, кумыки, аварцы, даргинцы, лезгины, азербайджанцы, таты)» [Косвен, 1963. С. 187], «...они выражают в форме существительного единство происхождения или родственную близость» [Косвен, 1963. С. 100]. Таким образом Баргудай-Мэргэн отмечается как владелец *köl-barqujin-tögüm* — линиджа, являвшегося той частью баргу, которая проживала около озера (тюркское обозначение — *köl*)³.

В этом пассаже мы обнаруживаем одновременно два значения владения: территорией, поскольку указываются географические параметры — у озера, вероятно Байкала, и социальной группой — линиджем с этническим маркером.

Об увеличении значения владыки от владения небольшой группой к владению народом или политией повествует Хорчи (старец Усун), который увидел предсказание победы Темучжина над Чжамухой во сне: «§ 121. ...Небо с Землей сговорились, нарекли Темучжина царем царства» [Козин, 1941. С. 107] (*tenggeri qajar eyetü[1]düyü temüjin-i ulus-un ejen boltuqai* [Rachewiltz, 1972. P. 50]).

В тексте ТИМ есть даже указание на то, владельцем кого является Темучжин. В § 200 сообщается о том, что после поражения найманов и меркитов и Чжамуха «лишился своего народа» — *tende ulus-ıyan abda'asu* [Rachewiltz, 1972. P. 111]. И когда его спутники привели Чжамуху к Чингис-хану, в числе прочего он сказал: «Подданные⁴, домашние слуги⁵ восстали на своего владыку» — *bo'ol nekün büdün*

³ Подробнее см.: [Скрынникова, 1993].

⁴ Безусловно, термин *богол* должен был маркировать определенный тип зависимости. Зависимость предполагает неперемное неравенство сторон: подчиненная сторона получает частичную компенсацию в виде покровительства, защиты и помощи, поскольку она не в состоянии самостоятельно обеспечивать собственное существование; статусно старшая сторона требовала той или иной формы (социальной и материальной) признания зависимости. Именно это мы наблюдаем в монгольском обществе предимперского и имперского периодов. Социальная стратификация в монгольском обществе не предполагала жесткой иерархической структуры: принадлежность к этносоциальной группе (*богол*, как и *харачу*), занимавшей подчиненное положение, не препятствовала продвижению по иерархической лестнице и позволяла достигать высокого индивидуального статуса (подробнее см.: [Крадин, Скрынникова, 2006. С. 216—251]).

⁵ *Nekün* — один из терминов, обозначавших домашних слуг [Rachewiltz, 2004. P. 744].

ejen-iyen bosoju [Rachewiltz, 1972. P. 111], хотя в переводе С. А. Козина мы читаем; «Рабы-домочадцы на своего природного господина надумали восстать» [Козин, 1941. С. 155], что, безусловно, искажает реконструкцию социальной структуры монгольского общества рассматриваемого периода. Ближе к монгольскому тексту был И. Рахевилц: «Slaves and servants have gone so far as to seize their own master» [Rachewiltz, 2004. P. 129]. Интересна в социальном контексте параллель с хаганом в этой же речи Чжамухи: «Рабы-холопы подумали поднять руку на своего хана» [Козин, 1941. С. 155] (монг. qarasu bo'ol qan-tur-iyen qar gürgegü bolba [Rachewiltz, 1972. P. 111]). Здесь к подданным хагана причисляются, наряду с богол, и харачу. Можно говорить о том, что термин *qarasu*, как и термин *bogol*, служил для маркировки подчиненного статуса как общностей (родов, племен, политий), так и персон — членов этих общностей. Эти термины стали механизмами конструирования границ нового типа общности (над-родовой, над-племенной, над-этнической), в которой отношения господства/подчинения играли заметную роль и становились основой социально-политической практики. Именно благодаря этому хорошо отлаженному механизму гибкого включения гетерогенных этнических групп в монгольскую политику и установлению с ними отношений вассалитета оказалось возможным создать Монгольский улус. Можно даже говорить о том, что эти термины выступают в качестве механизма перекодировки *чужих* (как иноплеменников, так и членов конического клана, но состоявших во враждебных отношениях с Чингисханом) в *своих*, расширяя границы последних, то есть используются *внутри* политики — Монгольского улуса и выступают как интеграционный механизм. Но, с другой стороны, внутри улуса они выступают как маркеры, отделяющие представителей этих групп (*qarasu* и *bogol*) от доступа к верховной власти, предназначенной только Чингисидам⁶.

В § 281 Угэдэй называет в своей речи, заключающей ТИМ, Чингис-хана ulus-un ejen qahan [Rachewiltz, 1972. P. 173], хотя *ejen* не был титулом.

В эдикте Гуюк-хана Чингис-хан называется «милым и почтенным сыном бога (читай: Неба. — Т. С.)» (*лат. chingiscam fillus dei dulcis et venerabilis* [Voegelin, 1940. S. 389]), потому что, так же как «бог над всеми» (*лат. deus excelsus super omnia* [Там же]), «на земле единственный владыка — Чингис-хан» (*лат. super terram chingiscam solus dominus* [Там же]).

В традиционной культуре именно хаган обеспечивал гармонию в социуме через свою связь с космосом благодаря харизме, что эксплицитно демонстрируют ритуальные тексты. О Чингис-хане говорится как о центре, организующем все вокруг себя: «Чингис-хан, ставший владыкой народов мира, у [которого] имя — Темучжин-багатур, четыре драго-

ценные жены, четыре сильных брата, четыре неутомимых сына» (Temüjin baγatur neretü, Dörben erdeniyin qatun-tu, Dörben küder degü-tü, Dörben külüg-ün köbegün-tü Delekei ulus-un ejen boluγsan Cinggis qaγan [Rintchen, 1959. P. 67]). Речь идет о харизме Чингис-хана, которая «стала владыкой всего мира, стала владыкой множества народов, стала владыкой всего» (Bügüde delekei-yin ejen boluγsan olan ulus-un ejen boluγsan Qotala bügüde-yin ejen boluγsan [Rintchen, 1959. P. 63]) или которая «стала владыкой мира, стала предметом поклонения, гением-хранителем всего народа» (Yerü delekei-yin ejen boluγsan Yerüngkei ulus-un sitügen sakiγulsun boluγsan [Rintchen, 1959. P. 62]), харизма, сакрализирующая «подавляющее врагов... ставшее владыкой обширной империи восьмибунчужное белое знамя» (Nasu büri dayisun daruγsan Narmai ulus-un ejen boluγsan Naiman költü çayan tuy [Rintchen, 1959. P. 70]).

В третий день Нового года, который считается днем рождения Чингис-хана, проводится обряд, называемый *тасма* ('ремень')⁹, когда старый ремень, перевязывающий подушки со священными предметами (одна — с волосами и рубашкой Чингис-хана, другая — с платьем его жены Буртэ), разрезался на кусочки и раздавался верующим. Подушечки перевязывались новым ремнем, при этом читалась «Молитва возлияния сульдэ владыки», в которой харизма Чингис-хана — *сульдэ* владыки (ejen-ü sülde). Эта молитва была переписана, поскольку сочинение «Алтан бичиг», руководство по проведению обряда, состарилось. И сочинение это «было написано благодаря вере в харизму владыки-богдо (то есть Чингис-хана. — Т. С.)» (ejen boyda-yin suu-dur sitüjü biçiged [Rintchen, 1959. P. 87]). В этом тексте мы видим употребление двух разных терминов по отношению к одному феномену — харизме (*sülde* и *suu*): если выше упоминался второй, то в названии молитвы употреблен первый (ejen sülde-dür isüg saçuqui inu [Rintchen, 1959. P. 86]).

Как показывает материал ТИМ, слово *ejen* обозначало разные степени или аспекты владения. С большой долей уверенности можно говорить о личной собственности на лошадей. Что же касается определения характера владения территорией и людьми, то у нас слишком мало фактов, позволяющих определить это. Реальных данных, способных раскрыть формы владения, мы в тексте ТИМ не обнаруживаем, но можно предположить, что текст ТИМ зафиксировал возможную эволюцию понятия *ejen*: от владения домашним хозяйством (домохозяин) к владению территорией, которой он правит, и людьми, которыми он управляет. Последнее не предполагает личной зависимости (личной несвободы) подданных, а указывает на то, что термин *ejen* маркирует статус персоны, облеченной властью и правом приказывать им на законных основаниях. Обязанностью владетеля (владыки) является поддерживать свой статус, т. е. поддерживать состояние своего владения и обеспечивать процветание всего общества (руки-ноги, девы). В отличие от термина *хаган*, тер-

⁶ Подробнее см.: [Крадин, Скрынникова, 2006. С. 263—270].

мин *ejen* не становится официальным титулом правителей.

Можно сказать, что концепт *ejen* служит, так же как и концепт *küçü*, основанием права на власть, поскольку содержит в себе идею права на владение.

Монгольская культура, политическая в том числе, является частью культуры народов алтайской языковой семьи. Больше чем простым заимствованием является употребление в монгольском языке таких лексических единиц политической культуры, как термины социальной организации или сакральности верховной власти. И, соответственно, можно говорить об ответвлении или отделении концептов от общеалтайского фонда. Мы можем говорить как о долгом сосуществовании двух различных культур (древнетюркской и монгольской), так и о феномене *Translatio Imperium*.

При написании данной статьи я, учитывая неполную функциональную дифференцированность и изменчивость терминологии концепции власти в монгольской политической культуре, попыталась восстановить детали исторической презентации представлений о власти в одном источнике, избегая упрощающих интерпретаций многозначных терминов. Предложенный анализ языковых конструкций, в различной степени демонстрирующих представления о власти, показал, насколько важно для исследователей социальных процессов и политических практик средневековых обществ работать с семантически верными переводами текстов. Лишь такие переводы могут способствовать адекватной реконструкции социальной структуры и политической организации средневековых обществ и их типологии.

Использованная литература

- Козин, 1941: *Козин С. А.* Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. М.; Л., 1941 (*Kozin S. A.* Sokrovennoe skazanie: Mongol'skaia khronika 1240 g. M.; L., 1941).
- Косвен, 1963: *Косвен О. М.* Семейная община и патронимия. М., 1963 (*Kosven O. M.* Semeinaya obshchina i patronimiya. M., 1963).
- Крадин, Скрынникова, 2006: *Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д.* Империя Чингис-хана. М., 2006 (*Kradin N. N., Skrynnikova T. D.* Imperiya Chingis-khana. M., 2006).
- Путешествия, 1957: Путешествия в восточные страны Платона Карпини и Рубрика. М., 1957 (*Puteshestviya v vostochnye strany Platona Karpini i Rubruka. M., 1957*).
- Рашид-ад-дин, 1952: *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. Т. 1, кн. 2. М.; Л., 1952 (*Rashid-ad-din.* Sbornik letopisei. T. 1, kn. 2. M.; L., 1952).
- СИГТЯ, 1997: Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. М.: Наука, 1997 (*Sravnitel'no-istoricheskaya grammatika t'urkskih yazykov. Leksika. M.: Nauka, 1997*).
- Скрынникова, 1993: *Скрынникова Т. Д.* Этнотопоним Баргуджин-токум // История и культура народов Центральной Азии. Источниковедение: Сб. ст. Улан-Удэ, 1993. С. 41—50 (*Skrynnikova T. D.* Etnotoponim Bargudzhin-tokum // *Istoriya i kul'tura narodov Central'noi Azii. Istochnikovedenie: Sbn. st. Ulan-Ude, 1993. S. 41—50*).
- Azii. Istochnikovedenie: Sbornik statey. Ulan-Ude, 1993. S. 41—50.
- Хазанов, 2008: *Хазанов А. М.* Избранные научные труды. Кочевники и внешний мир. СПб., 2008 (*Khazanov A. M.* Izbrannye nauchnye trudy. Kochevniki i vneshniy mir. SPb., 2008).
- Хоёр, 1956: Хоёр загалын тууж (Повесть о двух скакунах). Улаанбаатар, 1956 (*Khoyor zagalyn tuuzh (Povest' o dvuh skakunah). Ulaanbaatar, 1956*).
- Heissig, 1974: *Heissig W.* Ein Innermongolisches Gebet zum ewigen Himmel // *ZAS. 1974. № 8*.
- Rachewiltz, 1972: *Rachewiltz I. de.* Index to the Secret History of the Mongols // *Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series. Bloomington, 1972. Vol. 121*.
- Rachewiltz, 2004: *Rachewiltz I. de.* The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the thirteenth Century / *Transl. with a historical and philological Commentary by Igor de Rachewiltz. Leiden; Boston; Brill, 2004*.
- Rintchen, 1959: *Rintchen B.* Matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. T. 1. Wiesbaden, 1959.
- Voegelin, 1940: *Voegelin E.* The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245—1255 // *Byzantion. 15 (1940-1)*.

T. D. Skrynnikova

Foundations of Rulers Power in Mongolian Political Culture of Chinggis-Khan's Epoch

In this article the main emphasis is on analysis of the concepts *küçü* and *ejen*. Uncovering the terminology of the political culture that reflected the notions of a certain period and explaining the meanings of the terms/concepts allows to trace the evolution of these meanings. Studying the terms that express the interrelations of power and domination, reveal the language patterns that define them and the situations that reflect the idea of exercising the power, allow to demonstrate the system of settled meanings, as well as the semantic manifestations of the ambiguousness of the notions of power among the Mongols in 13 century.

Key words: power, concept, legitimation, traditional political culture, social structure, political organization, typology of nomadic societies.