

MONGOLICA-VI

**Посвящается 150-летию
со дня рождения А. М. Позднеева**

Составитель И. В. Кульганек



Санкт-Петербург

2003

УДК 951.93
ББК ТЗ(5Мо)

Ответственный редактор

С. Г. Кляшторный

Редакционная коллегия

Н. С. Яхонтова, С. Д. Дмитриев, И. В. Кульганек

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
Проект 02-04-16155д

Mongolica-VI: Сб. ст. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. — 160 с.

М 77

Сборник посвящен 150-летию со дня рождения видного российского монголоведа, профессора кафедры монгольской словесности восточного факультета Санкт-Петербургского Государственного Университета, а позже, в течение 20-ти лет, — директора Восточного института во Владивостоке, — Алексея Матвеевича Позднеева (1851—1920), оставившего большое научное наследие, подготовившего плеяду своих последователей монголоведов: историков, филологов, лингвистов, литературоведов.

В этом сборнике представлены статьи, главным образом петербургских и московских ученых, по проблемам, которые занимали А. М. Позднеева в разные этапы его научной деятельности.

В них развиты мысли, углублены гипотезы, предположения, наблюдения и выводы, высказанные ученым в своих трудах, посвященных истории, этнографии, религии монгольских народов.

«Монголика-6» имеет 4 раздела: «Источниковедение и историография», «Из рукописного наследия», «Литературоведение и фольклористика», «Из архива востоковедов», «Наши переводы».

Сборник статей рассчитан на специалистов-монголоведов, историков науки, культурологов и всех, интересующихся историей России и Центральной Азии.

Корректор — *А. Востоковедова*

Технический редактор — *М. В. Вяткина*. Выпускающий — *О. И. Трофимова*

Макет подготовлен издательством «Петербургское Востоковедение»
191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

Подписано в печать 20.05. 2003. Формат 60×90 1/8. Гарнитура основного текста «Times New Roman». Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 20 печ. л. Тираж 500 экз. Заказ № 1032

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения издательства.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval systems or transmitted in any form or by any means: electronic, magnetic tape, mechanical, photocopying, recording or otherwise without permission in writing form of the publishing house.

ISBN 5-85803-250-8



9 785858 032502

© Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН, 2003

© И. В. Кульганек, составление, 2003

© «Петербургское Востоковедение», 2003



Зарегистрированная торговая марка

Содержание

<i>И. В. Кульганек</i>	Предисловие	5
<i>Н. П. Шастина</i>	А. М. Позднеев. (Подготовка к печати, примечания <i>А. Г. Сазыкина</i>)	7
<i>В. Л. Успенский</i>	Монгольские, ойратские и тибетские рукописи и ксилографы, поступившие в Санкт-Петербургский университет от А. М. Позднеева	19
<i>И. В. Кульганек</i>	Фонд А. М. Позднеева в Архиве востоковедов при СПбФ ИВ РАН	24
<i>И. И. Иорш</i>	Важнейшие события жизни и деятельности А. М. Позднеева	26

Источниковедение и историография

<i>П. О. Рыкин</i>	Монгольская концепция родства как фактор отношений с русскими князьями: социальные практики и культурный контекст.	28
<i>Е. Н. Афонина</i>	К оценке политики тумэтского Алтан-хана (1507—1581)	39
<i>С. В. Дмитриев</i>	Атызы Йоллыг-тегин. Этнод из области тюрко-монгольской традиционной политической культуры	48
<i>В. Н. Митин</i>	Некоторые вопросы деятельности Монгольской комиссии АН СССР в 1941—1953 гг.	55
<i>А. Г. Юрченко</i>	Монгольская мужская прическа XIII века	63
<i>А. А. Бурыкин, О. Ю. Коробейникова</i>	Слова «калмык», «калмыцкий» в русском языке XVIII века	69

Из рукописного наследия

<i>А. Г. Сазыкин</i>	Ойратская версия «Манджушри нама сангити»	73
----------------------	---	----

Литературоведение и фольклористика

<i>Б. М. Нармаев</i>	Гесар и ад	82
<i>А. Д. Цендина</i>	Куда исчез Джамуха?	86
<i>Л. Г. Скородумова</i>	Особенности беллетризации в современной монгольской литературе	91
<i>В. К. Шивлянова</i>	Два варианта монгольской народной охотничьей песни	94

Из архива востоковедов

	Письма В. А. Казакевича к В. Л. Котвичу (1925—1936 годы). (Подготовка к печати, предисловие и примечания <i>А. М. Решетова</i>)	96
<i>А. Г. Юрченко</i>	История изучения «Книги о Тартарах» Иоанна де Плано Карпини	114
<i>Я. П. Шишмарев</i>	Письма Я. П. Шишмарева к Н. М. Пржевальскому. (Подготовка к печати и примечания <i>А. И. Андреева</i>).	118
<i>С. А. Кондратьев</i>	Стихи о Монголии. (Предисловие <i>И. В. Кульганек</i>)	124

Наши переводы

<i>Л. Дашням</i>	Сон (рассказ), Четыре времени года и одно чувство (стихотворение). (Перевод с монгольского <i>Л. Скородумовой</i>)	135
<i>Д. Батбаяр</i>	Небо любимой (рассказ), прозаические миниатюры, афоризмы. (Перевод с монгольского <i>М. П. Петровой</i>)	137
	Монгольские народные песни. (Перевод с монгольского <i>И. В. Кульганек</i>)	142
<i>А. И. Андреев</i>	Открытие музея <i>П. К. Козлова</i>	144
	Рецензии	146

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ И ИСТОРИОГРАФИЯ

П. О. Рыкин

Монгольская концепция родства как фактор отношений с русскими князьями: социальные практики и культурный контекст

Любую социокультурную систему можно рассматривать с двух противоположных методологических позиций. Одна из них умышленно дистанцируется от объекта изучения, рассматривает его как бы извне, абстрагируясь от его специфики и трактуя его как представителя некоторого общего типа, сконструированного исходя из внеположных данной системе «объективных» критериев. Другой подход ставит целью выявить внутреннее устройство системы через установление категорий, значимых исключительно с точки зрения нее самой, организующих эту систему в глазах ее субъектов и определяющих их отношение к ней. Указанные подходы — «внешний» и «внутренний» — в работах американского лингвиста К. Пайка получили название соответственно этического и эмического, по аналогии, впрочем, приблизительной, с уровнями описания звуковых единиц языка (фонетическим и фонемическим) [см.: 88]. Методологические установки этического подхода во многом напоминают известное требование Э. Дюркгейма изучать социальные факты «как вещи», т. е. познаваемые извне элементы объективного мира, противостоящие субъективным «идеям», которые познаются изнутри [18а: 8—9]. Однако социальные факты всегда наделены определенным смыслом, а смысл — это уже «идея», привносимая в «вещь» людьми. «Идеи», т. е. представления, которые люди имеют о своей социальной реальности, являются не менее важным ее компонентом, чем сами «вещи», ибо именно они определяют, насколько «реальна» эта реальность для тех, кто в ней живет. Данные представления и составляют предмет эмического

анализа. «Ценность эмического подхода, — писал К. Пайк, — во-первых, в том, что он ведет к пониманию того, каким образом конструируется язык или культура не как набор разнородных частей, но как действующее целое. Во-вторых, он позволяет не только оценить культуру или язык как упорядоченное целое, но и понять отдельных действующих лиц в этой жизненной драме — их установки, мотивы, интересы, реакции, конфликты и личностное развитие» [88: 156—157]. Эмический подход видит в человеке деятельное существо, творящее и преобразующее социокультурный мир, который этическая трактовка гипостазировывает в качестве продукта «объективных условий» или «универсальных законов бытия».

Эмическая перспектива полезна и в исследованиях механизмов культурного взаимодействия, особенно в той их сфере, где безраздельно господствуют этические способы анализа (а русско-монгольские отношения эпохи Средневековья относятся именно к ней). Некоторого комментария здесь требует термин «культурный». В нашем понимании он характеризует не некий дискретный класс явлений человеческого опыта, т. е. то, что традиционно усматривают в культуре сторонники этического подхода, а скорее определенный способ организации всего этого опыта в целом. Как писал известный антрополог К. Гирц, «культура — это не некая сила, которой можно произвольно приписать социальные явления, поступки, институты или процессы; она есть тот контекст, внутри которого они могут быть адекватно, т. е. „плотно“, описаны» [67: 14]. В рамках культурного контекста происходит

формирование разнообразных моделей поведения, в соответствии с которыми действует сообщество людей, этот контекст разделяющих. Понять значение указанных моделей для тех, кто ими руководствуется, ставит своей главной целью эмический подход, который, как уже говорилось, берет за отправную точку позицию человека «внутри системы».

С точки зрения задач настоящей работы особую важность имеет понимание тех моделей поведения, которым следовали монголы, ибо именно они играли ведущую роль в определении принципов социального и культурного взаимодействия на обширной территории Монгольской империи. Говоря театральным языком, к которому с некоторых пор охотно прибегают социальные науки, они не столько «играли роль», сколько выступали режиссерами разворачивавшейся там социальной драмы. Между тем сценарии этой драмы были конституированы социокультурными условиями их производства и составлялись на основе тех идей и представлений, источником которых являлся повседневный опыт самих «режиссеров». Одну из такого рода базовых культурных идей и представляет собой то, что мы называем «концепцией родства». Под этим термином здесь понимается не столько система родства и десцента¹ как некая объективно существующая (т. е. этическая) структура², сколько способ репрезентации родственных связей в сознании и языке членов рассматриваемой общности, т. е. исключительно эмическая категория. Описание данной категории с точки зрения ее роли и функции в системе русско-монгольских отношений и послужит предметом предлагаемого исследования. Идя путем индуктивных умозаключений, от конкретных фактов до поясняющих их теоретических конструктов невысокой степени абстракции, мы надеемся избежать порока схематизма и сделать наше исследование подлинно эмическим (или, по К. Гирцу, «плотным») описанием.

* * *

Нельзя сказать, что брачные связи русских князей с монголами в золотоордынскую эпоху были особенно интенсивными (по крайней мере, нам не дают на это права источники). Из летописей известно лишь несколько фактов подобного рода. В 1257 г. «ку Кановичь» (т. е. при дворе монгольского ка'ана) женился князь Глеб Василькович Белозерский из дома ростовских князей (его жена крестилась под именем Феодоры). Вторым по хронологии князем, получившим в жены монголку (на этот раз даже дочь ордынского хана), был известный Федор Ростиславич Ярославский. Ханская дочь получила при крещении имя Анны. Но «Житие» князя, в котором приведены эти сведения, не содержит ни имени столь благоволившего к Федору монгольского правителя, ни даты самой женитьбы (последняя относится приблизительно к периоду 1270—1280-х гг.)³. Начало XIV в. ознаменовано целой серией «татарских браков»: в 1302 г. в Орде у некоего «Кутлукорткы» женился князь Константин Борисович Ростовский (вторым браком), а у Вельблассмыша (так передает летопись имя этого ордынского вельможи) — князь Федор Михайлович Белозерский, внук князя Глеба Васильковича. В 1305 г. с неизвестной ордынкой (Н. Н. Баумгартен называет ее «татарской княжней») вступил в брак князь Михаил Анд-

реевич Нижегородский, племянник Александра Невского. Наконец, самый известный случай — брачный альянс князя Юрия Даниловича Московского с сестрой хана Ызбега Кончакой (в крещении Агафьей) во время его пребывания в Орде в 1315—1317 гг. [сводку данных см.: 53. Т. 1: 69, Т. 2: 34, 78, 83, 155—157, 396—397; 55: 13. *Tabl. II. N 1*; 36. *Tabl. VII. N 2*; 60. *Tabl. XI. N 6*; 12, 69. *Tabl. XII. N 3*; 94. *Tabl. XVII. N 5*; 150].

Мы видим, что женами князей становились как близкие родственницы монгольских ханов, так и дочери ордынской знати. Аналогично обстояло дело и на других зависимых от монголов территориях, где проводилась похожая брачная политика. На широкую ногу она была поставлена при Чингис-хане, в начале XIII в., когда дочери Чингиса и другие его младшие родственницы выдавались замуж за представителей правящей верхушки онгутов, ойратов, уйгуров и карлуков [см.: 29: 148—149; 90: § 235, 238, 239; 75. Vol. 1: 75—76; 38. I, 1: 119, 140—141, 148—149, 151]. Практика династических браков с правителями других народов не прекращалась и после образования Монгольской империи [см., напр.: 45: 511; 17: 42]. Но даже брак с монгольской женщиной неханского рода представлен в источниках как большой почет. В 1240-х гг. к монгольскому двору совершили поездку два армянских князя: ишхан Аваг, сын атабека Иванэ, и брат царя Киликийской Армении Хетума Смбат. Первый «предстал перед великим государем (ка'аном. — П. Р.), предъявил ему письмо военачальника их и сообщил о причинах своего прибытия, дескать, прибыл, чтобы служить тебе. Услыхав это, великий государь любезно принял его, дал ему в жены татарку и отправил его обратно на родину» [22: 168]. Смбат был аналогичным образом принят Гуйук-ка'аном, причем рассказывающий об этом армянский хронист Григор Акнерци замечает: «Тому, кого они (монголы. — П. Р.) уважают и почитают, они дают в жены одну из своих знатных женщин» [56: 315]. Чтобы понять ассоциацию представлений о почете и родстве в сознании средневековых монголов, необходимо определить значение категорий родства и десцента в системе их социальных практик.

* * *

Сведения источников содержат указания на коллективный характер управления империей со стороны членов «золотого потомства» (*altan uruq*) Чингис-хана. К примеру, персидский историк XIII в. Джувайни сообщает: «Хотя власть и империя с виду принадлежат одному человеку, а именно тому, кто наречен ханом, однако в действительности все дети, внуки и дядья имеют свою долю власти и имущества» [75. Vol. 1: 42]. Эти и другие данные позволили В. В. Бартольд еще в конце прошлого века сформулировать свою известную теорию о «родовой собственности» Чингисидов на всю территорию Монгольской империи и об опоре власти ка'ана на авторитет главы рода [7: 265; см. также: 3: 58—59; 4: 146; 5: 258—259]. Однако есть все основания полагать, что идея коллективного родства спланировала далеко не только представителей правящих кругов. Дело в том, что все монголы в средневековую эпоху мыслили себя обширной десцентной группой. «Тайная история монголов» (далее ТИМ) со-

держит генеалогические легенды о едином происхождении монгольских «племен» от мифологических прародителей — Бөртэ-Чино и Го'ай-Марал [см.: 90: § 1—52]. Составленный в начале XIV в. «Сборник летописей» Рашид ад-Дина излагает несколько иную версию этой легенды, по которой предками монголов выступают два человека — Нукуз и Киян, уцелевшие после страшного избиения их соплеменников враждебными племенами и бежавшие в труднодоступную гористую местность Эргүнэ-кун. Когда их потомство размножилось и решило покинуть свое убежище, среди вышедших оттуда был и Бөртэ-Чино [38. I, 1: 77, 153—154; 38. I, 2: 9]. Указанные легенды могли быть (и скорее всего были) продуктом теоретизирования *ex post facto* со стороны этнически и лингвистически различающихся групп, интерпретировавших в категориях «примордиального» генеалогического родства факт своего объединения под эгидой «золотого рода» Чингисидов [ср.: 87: 344; 54: 54—55; 10: 66]. Однако общее происхождение, в этическом аспекте явно вымышленное, на эмпирическом уровне воспринималось как вполне реальный и глубоко аутентичный факт.

Представление о разделяемом родстве всех монголов оказалось чрезвычайно живучим. Повествуя о временах Хабул-хана, прадеда Чингиса, Рашид ад-Дин говорит, что монголы «все были его родственниками и были с ним заодно» [38. I, 1: 104]. О том же сообщает южносунский посол Сюй Тин, посетивший Монголию в 1235—1236 гг., т. е. через столетие после Хабул-хана: «[Татарский] правитель обычно называет татар „своей костью“» [37: 142]. Переводчик китайского текста Н. Ц. Мункуев замечает, что выражение «своя кость» полностью идентично монг. *öber-ün yasun* и является, видимо, его дословным переводом [37: 154, примеч. 116]. Слово *yasun* 'кость' (халх. *яс*) издревле служило в Центральной Азии для обозначения патрилинейного родства (антонимом выступало слово *tiq-a/maх* 'мясо' в смысле «родство по материнской линии») и с такими коннотациями сохранилось у монголоязычных народов вплоть до наших дней [см.: 77: 53, 55]. По мнению В. Л. Котвича, денотатом *yasun* являлась общность, типологически близкая монг. *oboq-oboу* 'клан', с той разницей, что последний представлял собой более аморфную структуру, нежели «кость» [76: 161]. К такому решению склонялся и Г. Дёрфер, квалифицировавший *yasun* как сообщество людей, связанных происхождением от одного мифического предка, которое, в отличие от *oboq*, не включало в себя зависимые группы чужеродцев [63. Bd. 1: 553, Bd. 2: 49—50]. Наконец, Л. Крэйдер довольно расплывчато именовал *yasun* «патрилинейной корпоративной десцентной группой» [77: 55]. На наш взгляд, исследователи неверно пытались трактовать *yasun* как один из сегментов социальной организации. *Yasun* — общность не институциональная, а концептуальная, нечто вроде «линии счета родства» (*descent line*) зарубежной антропологии, функция которой заключалась в том, что она выражала определенный принцип классификации людей путем указания на характер их связи с предполагаемым общим предком. Этот принцип способствовал формированию довольно острого чувства групповой социальной солидарности, аналогичного по силе родственному чувству. Думается, прав был Л. Крэйдер, когда замечал,

что в эпоху Монгольской империи «император и подданный могли быть (точнее, воображать себя. — П. Р.) кузенами десятой или двенадцатой степени по мужской линии» [78: 87].

Расширение пределов империи сопровождалось универсализацией генеалогической модели. В труде Рашид ад-Дина монголам приписано общее происхождение с тюрками, восходящее, в свою очередь, ни больше ни меньше как к библейскому пророку Ною [38. I, 1: 76—77, 80]. Так монголы заявили претензию на родство со всеми «библейскими народами». Тем самым генеалогическая система координат как форма символического отображения социального порядка транспонировалась в область внутримперской политики, с тем чтобы служить теоретической основой легитимации последней. По сути дела, всякая политическая интеграция достигалась путем концептуального «присоединения» аллогенных общностей к обширной родственной группе «монголы» (чья родственная солидарность, конечно, носила не менее искусственный характер) и «приписывания» их к коллективной генеалогии с одновременным закреплением за ними определенных социальных статусов. Можно согласиться с Дж. Флетчером в том, что «надплеменное политическое устройство (*polity*)», подобно племени, базировалось на идее «общей этничности и социальной идентичности» [66: 19]. Действительно, согласно хорошей метафоре Л. Крэйдера, номад выступал на исторической арене одновременно как *homo politicus* и *homo consanguineus* [77: 367]⁴.

Классификации на основе десцентных связей символически трансформировали зыбкое политическое образование с крайне разнородным составом в гомогенную «воображаемую общность», наделенную корпоративными характеристиками. Известно, что вера в общее происхождение и концепция «метафорического родства» — один из ключевых факторов производства и поддержания системы этнической идентичности [см.: 42: 57, 93, 103, 108]. Источники дают возможность проследить, как эта идентичность конституировалась через расширение сферы референции названия «монголы»⁵. На первых порах указанное название, которое Чингис-хан в 1211 г. по совету цзиньских перебежчиков принял в качестве официального обозначения своей державы, не имело хождения за пределами узкого круга правящей имперской элиты и было чуждо основной массе кочевых подданных империи. Первостепенное значение для них сохраняли прежние локальные идентичности («татары», «мэркиты», «тайчиуты» и т. п.), по своему происхождению тесно связанные с лоскутной политической организацией степи в дочингисову эпоху. Однако постепенно успехи военных кампаний, осуществлявшихся во имя новой объединяющей идентичности, придали ей славу и популярность. Как следствие к середине XIII в. члены многочисленных кочевых групп, которые оказались под эгидой потомков Чингис-хана, уже с большой охотой ассоциировали себя с названием «монголы» и даже стали рассматривать эту свою идентичность как привилегированную. На престижный (ибо единственно легитимный) статус представителей «народа великих монголов» (*yeke mongyol ulus* — именно так официально именовалась Монгольская империя) небезуспешно пыталось претендовать и оседлое население

империи, которое прекрасно понимало, какие выгоды были сопряжены с его обладанием. Рашид ад-Дин в начале XIV в. писал: «Ныне дошло до того, что монголами называют народы Хитая и Джурджэ, нангасов (южных китайцев. — П. Р.), уйгуров, кипчаков, туркмен, карлуков, калачей, всех пленных и таджикские (т. е. иранские. — П. Р.) народности, которые выросли в среде монголов. И эта совокупность народов для своего величия и достоинства признает полезным называть себя монголами» [38. I, 1: 103]. Чисто номинальный («называть себя») и инструментальный («признает полезным») характер такой идентичности (примерами которой, впрочем, изобилует история) вполне устраивал ее носителей, получавших от своей самокатегоризации ощутимые символические (престижные), а быть может, и материальные преимущества («для своего величия и достоинства»). Таким образом, термин «монгол» в Средневековье обладал важной политической функцией символического маркера общеимперской идентичности.

В свое время В. А. Рязановский и Л. Крэйдер видели в господстве «родовой идеи» у монголов причину непрочности имперской политической организации из-за неспособности данной идеи служить моделью отношений с оседлыми народами [см.: 41: 131, 140; 78: 97]. Но это утверждение, как мы видим, совершенно неверно. Оно основано на гипостазировании современных воззрений на принципы политического устройства и не учитывает эмпирической специфики таких воззрений в средневековом обществе. В конце концов, все социальные институты покоятся на вере в их реальность и объективность, и в этом отношении современные социологические теории функционально ничем не отличаются от «наивных» моделей прошлого: и те и другие внушают своим приверженцам твердую уверенность в том, что они знают, как устроен мир. Подобного рода объяснительной схемой для средневековых монголов выступала их концепция родства, в терминах которой они познавали и представляли себе социальный универсум, после чего последнему и в самом деле ничего не оставалось, кроме как быть таким, каким его представляют.

* * *

Операцию по «социальному конструированию реальности» производили не только термины десцента, вроде *uuzun* и ему подобных; значительный структурирующий потенциал аккумулировали в себе и собственно термины родства, обозначавшие личные родственников эго. Даже союзные договоры между лидерами двух социальных коллективов сопровождалась установлением определенной модальности родственных отношений, обычно одного из трех типов: отношения отец/сын (*ecige/kö'ün*), старший брат/младший брат (*aqa/de'ü*) и побратимства (*anda*) [см.: 54: 62; 43: 30—32]. Причем существовала тенденция к наследственной передаче этих социальных позиций. Ср. ТИМ об установлении между кэрэитским Онг-ханом и Чингис-ханом отношений «отец/сын»: *ecige kö'ün ke'el-düküi yosun urida erte üdür yisügei-qan ecige-lü'e ong-qan anda ke'eldüksen yosu-'ar ecige metü ke'ejü ecige kö'ün ke'eldüküi yosun teyimü* 'Причина, по которой они провозгласили себя отцом и сыном, [была та, что] в давние времена Онг-хан вступил в побратимство с

отцом [Чингиса] Йисүгэй-ханом и в силу [этого уже] считался [его] отцом. Такова была причина, по которой они провозгласили себя отцом и сыном' [90: § 164]. Сами термины родства имели необычайно широкую сферу употребления. К примеру, слово *aqa* 'старший брат' (точнее, 'мужской родственник старше эго и младше отца эго', согласно принципу т. н. «генерационного скашивания», свойственного бытовавшей у монголов системе родства типа омаха) использовалось в качестве уважительной формы обращения к старшему по социальному статусу (ср. рус. «дядя»), в том числе — даже обращения жены к мужу [см.: 90: § 56; 61] или подданного к правителю. В последнем случае термин *aqa* относился как к носителю верховной власти (напр., Мönкэ-ка'ану), так и к улусным ханам (Бату, Барак, Кайду) [75. Vol. 2: 557, 586; 38. II: 100]. Ка'ана, впрочем, называли не только «старшим (братом)», но и «отцом» (*ecige*) [63. Bd. 1: 134]. Политическая структура империи в целом представлялась монголам по образцу расширенной семьи, во главе которой стоял ка'ан («отец», «старший»), а более низкую позицию занимали лица с такими титулами, как «царевич» (*köbegün*, букв. 'сын'), «зять» (*küregen-güregen*) и «свойственник, брачный партнер» (*quda*) [см.: 63. Bd. 1: 527]. Все ханы — потомки Чингисхана объединялись под совокупным наименованием «братья» (*aqa degü*) [см.: 84: 55], акцентировавшим горизонтальный аспект родственных связей. Так термины родства приобретали функции социальных апеллятивов.

Отсюда ясно, что называться просто «зятьем», т. е. мужем одной из представительниц дома Чингисова (как, впрочем, и просто «монголом»), было очень почетным; недаром именно так называли себя великий завоеватель Тимур и его внук Улугбек [см.: 6: 48, 99]. Титул *güregen* носили и русские князья Федор Ярославский и Юрий Московский, состоявшие в браке с женщинами из «золотого потомства» Чингисхана. Причем они умело эксплуатировали все преимущества, которые давал им этот титул, включая использование военной силы своих новоявленных родственников. Примечательно, что «Житие Федора Ярославского» не упоминает имени ордынского «царя», дочь которого была выдана за будущего святого, а все попытки с точностью его определить не увенчались успехом. На наш взгляд, такие попытки в принципе обречены на неудачу. Хан в «Житии» аисторичен и обезличен, сведен к своему статусу, одного указания на который было достаточно для того, чтобы установить социальное положение самого ярославского князя в монгольской системе координат. Фигура «царя» выводится на страницах «Жития» только постольку, поскольку относительно нее определяется престижная идентичность главного героя сочинения.

Мы видим, что едва ли не более значимый, чем генеалогические структуры, инструмент символического присвоения социального пространства давали матримонимальные практики. Учитывая проанализированные выше представления о воображаемом родстве всех монголов, можно понять, что даже брак с женщиной неханского происхождения ставил человека и его социальную группу в положение свойственников какой-либо из ветвей этого аморфного образования, существующего только в голове его участников. Но

проводило ли сознание монгола различие между понятиями родства и свойства, которые разграничиваются в европейских культурах (впрочем, не так уж и строго)? Есть все основания думать, что нет. Обратившись к источникам, мы встретим там выразительные примеры. Когда уйгурский ыдукут Барчук Артегин выразил покорность Чингис-хану и объявил о своем желании служить ему, Чингис, как сказано в ТИМ, «пожаловав [его], отправил в ответ [следующее] сообщение: „Я отдам [ему] дочь, и пусть [он] станет [мне] пятым сыном“» (*cinggis-qahan soyurqajı qarı'ı ügüleju ilärün öki ber ögüya dabtu'ar kö'ün boluqai*) [90: § 238]. В сходных выражениях об этом повествуют Рашид ад-Дин и Абу-л-Гази [38. I, 2: 163; 1: 77]. А китайский источник «Шэньцзиньчжэн лу» прямо называет Барчука «Идуху (*yduqut*. — П. Р.) сын» [32: 182]. Таким образом, в монгольской концепции родства такие социальные категории, как 'зять' (среднемонг. *güregen-küregen*, письм.-монг. *kürgen*) и 'сын' (среднемонг. *kö'ün*, письм.-монг. *köbegün*) могли отождествляться.

Особенно отчетливо представление «родства» и «свойства» в качестве некоей единой концептуальной сущности выражается в лексической семантике ряда монгольских социальных терминов. Слово *игиц* (письм.-монг. *игу*, халх. *ураг*), заимствованное из тюркских языков с исходным значением 'семя, зерно', использовалось применительно к патрилинейному кровному родству [43: 20]. В известном словаре Э. Хэниша этот термин определяется как 'родственник, родич; потомок, клан' [69: 167]. По утверждению Г. Дёрфера, имеется в виду не столько «клан» (заметим, что выделение данной структуры в отдельный социальный институт на монгольском материале весьма проблематично), сколько потомство известного (не мифического) родоначальника [63. Bd. 2: N 468], т. е. та общность, которая на жаргоне социальной антропологии называется «линиджем». Но данная лексема могла употребляться и в ином контексте. В китайско-монгольской билингве 1362 г., где речь идет об отношениях монгольских ка'анов с потомством вышеупомянутого уйгурского ыдукута Барчука, встречается следующее выражение: *anda quda uruy barilduysan-ča ejü-e kürtele egüri urtu-da soyurqaydaqı* 'с тех пор как [ка'аны] вступили в свойство [с Барчуком], доньне [его потомкам] постоянно оказываются милости' [59: 62]. Особый интерес вызывают слова *anda quda uruy barilduysan-ča*, букв. 'оттого, что [они] заключили друг с другом [отношения] побратимства, свойства и родства'. Парное словосочетание *anda quda* 'побратимство-свойство' в чингисову эпоху и позже обозначало взаимобрачные связи между двумя десцентными группами (см. ниже). Его появление в данном тексте вызвано тем, что уйгурский правящий дом из поколения в поколение заключал взаимные браки с представителями «золотого потомства». Показательно же употребление слова *игиц* в качестве синонима этого термина брачного родства. Кроме того, монголо-китайский словарь «Хуан ийю» (1389 г.) содержит составную форму *игиц тариг*, которая переводится как 'родственник по браку' и в этом значении зафиксирована в языке современных монголов провинции Ганьсу [82: 83; ср.: 62: 65; 95: 479]⁶. Наконец, оба значения сосуществуют в современном монгольском языке: *ураг* — это и 'родст-

венник', и 'свойственник (по жене)', а установление свойственнических отношений терминологически маркируется оборотом *ураг бололцох*, букв. 'стать *урагами*' [28: 457—458; 31: 47].

Таким образом, лексические данные выявляют неразличение обеих разновидностей родства как категорий монгольской культуры и социальной практики⁷. Ведь, по словам Б. Л. Уорфа, «в той или иной ситуации люди ведут себя соответственно тому, как они об этом говорят» [49: 77]. Человек, получавший в жены монголку, и его социальный коллектив классифицировались как «родственники» в целом, без дальнейших спецификаций. Точнее говоря, им атрибутировали статус «младших родственников» (*küregen* = *kö'ün*), да и само слово *игиц* первоначально означало 'потомок'⁸. Причем оно вовсе не служило, вопреки мнению Т. Д. Скрынниковой, «для обозначения определенного социума», а именно линиджа [43: 21]. Основной чертой линиджа является однолинейность счета родства, а в примере с *игиц* этот признак оказывается структурно нерелевантным. Как писала Э. Бэкон, «существовали случаи, когда десцентная линия прослеживалась через дочь» [54: 107]. К таким случаям относятся не только функционирование понятия *игиц* в матримониальном контексте, но и его употребление в составе словосочетания *ökin urug-ıyan* 'мое девичье потомство' из речи Чингис-хана, приведенной в § 215 ТИМ. Однако, как нам кажется, термин *игиц* характеризовал не структуру монгольского общества («асимметрично амбилинейную с патрилинейным уклоном», по Э. Бэкон), а способ ее концептуальной репрезентации: *игиц* выражал принцип двойного десцента и тем самым классифицировал обоих матримониальных партнеров как членов одной символически сконструированной общности.

* * *

Антропологи неоднократно отмечали, что в «до-современных» обществах брак носил характер межгруппового, а не межличностного института. Ввиду этого позицию «родственников» автоматически занимал весь социальный коллектив, представитель, а тем более глава которого заключал матримониальный альянс. «Получателем жены» выступал не отдельный индивид, а стоящая за ним и как бы воплощенная в его персоне группа. Монгольские примеры вполне подтверждают эти положения. Так, в ТИМ по поводу брака дочери Чингис-хана Алака-бэки с племянником öngütского Алакуш-тигит кури говорится следующее: *alaqa-beki-yi önggüt-da ökba* '[Чингис-хан] отдал Алака-бэки öngütam' (выделено мною. — П. Р.) [90: § 239]. Представители брачующихся коллективов называли друг друга взаимным термином *quda*, который применялся не только к родителям обоих супругов (как у современных халхасцев), но и к тем социальным единицам, с которыми они себя соотносили. Этот коллективный брачный партнер представлялся опутанным такими же узами тотального родства, как и «своя» общность, от имени которой заключался брак. Вообще говоря, монголы сообщали другим воображаемые качества, которые они приписывали сами себе. К примеру, кодекс законов монгольской династии Юань в Китае «Юань дянчжан» рассматривал всех *сэмужэнь* — выходцев из Западного края (в основ-

ном, тюрко- и ираноязычных) как людей одной «кости», патрилинейной десцентной линии, несмотря на их очевидное этнолингвистическое разнообразие [см.: 99: 49]. Хорезмийцы в ТИМ названы «обладающими групповым именем курумши» (*qurumsi oboqtan*) по аналогии с монгольскими социальными единицами [90: § 263]. Отсюда проистекала и важная политическая функция брака, не уступавшая по значимости включению в общую генеалогию или приписыванию идентичности «монголы». Она нашла отражение на страницах монгольской хроники «Алтан тобчи» в словах Чингис-хана, обращенных к его дочери Чэчэ-кэн, выданной замуж за сына ойратского правителя: «Направляй, наставляй и присоедини [к нам] свой ойратский народ» (*Oyirad irgen-iyen selbin qolban soyod-qin*) [98: 63].

Степень создаваемой браком коллективной солидарности варьировала в зависимости от того, какой уровень социальной организации он затрагивал: если при локальных альянсах разделяемая идентичность «сворачивалась» до своих минимальных форм, то с повышением статуса интеракции, переводом ее в плоскость межгрупповых отношений возрастал и объем корпоративной категории «мы». Л. Крэйдер обращал внимание на то, что патрилинидж у номадов был очень гибкой системой, способной то к экспансии до пределов всей кочевой политики, то к сокращению до размеров группы семей, связанных реальным кровным родством [77: 151]. В таком ключе высказывался и С. Шинкевич, утверждавший, что во внешних отношениях монголы оперировали понятием клана, а во внутригрупповой сфере отдавали предпочтение более мелким социальным сегментам (линидхам) [96: 119]. Но применение этой своеобразной скользящей шкалы корпоративности свидетельствует об отсутствии устойчивого институционального содержания у понятий «клан» и «линидж». По сути дела, идентификация монголов с социальной общностью того или иного порядка определялась их текущими интересами и целями, а сами общности являли собой нечто вроде теоретических конструкторов, обретавших реальное значение только при условии соответствия насущным потребностям практики. Как только содержание этих потребностей видоизменялось, менялись и границы «мы-группы», смещаясь либо в сторону расширения, либо в обратном направлении.

Практические потребности монголов как действующих лиц в социальном мире исключали также различие «реального», «фиктивного» родства и «свойства». Релевантным для них был лишь единый континуум качеств, выделявших «своих» (*uquq*) из среды «чужаков» (*jad*). Но конкретный круг лиц, которых причисляли к «своим», определялся ситуативно исходя из все тех же практических потребностей. При необходимости «своим» через брак могли сделать лидера соседней группы или даже (позднее) русского князя. А когда такая необходимость отпадала, против него могли обратить и оружие. Не подтверждаясь практикой, любая социальная категория утрачивала свой смысл. Впрочем, не только монголы причисляли брачных партнеров к «своим», «сородичам». Аналогичные воззрения на значение брака отразились и в ряде славянских терминов, таких как *свекор*, *свояк*, *сват*, *свадьба*. Сюда же относится и само слово *свой-*

ство. Все они содержат древний индоевропейский корень **sue/*suo* - 'свой' и выражают идею принадлежности к «своему» социуму [см.: 26: 79–84; 48: 118, 139–143; 50: 570, 584; 25: 36–37; 8: 217–219]. Славянское *сват* первоначально значило 'свой, близкий человек, сородич', а глагол *свататься* еще в древнерусском языке употреблялся в смысле 'сближаться, стовариваться, осваиваться' [48: 142; 26: 81]. Таким образом, заключение брака влекло за собой превращение партнеров в «своих». По сведениям А. М. Решетова, «в русском обществе еще в начале XX века вступление в брак означало породнение» [39: 223]. Поэтому «язык родства» был понятен обоим субъектам взаимодействия. В «Житии Федора Ярославского» прямо сказано, что хан «присвоет его в зятьство себе» [23: 309]. Заключая браки с монголами, русские князья становились для них «своими».

* * *

Тем не менее из источников ясно видно, что говорить об интенсивных брачных отношениях русских князей с монголами не приходится. Характер этих отношений, казалось бы, не вписывается в рамки доминировавшей у монголов в дочингисову эпоху брачной модели *anda quda*, букв. 'побратимство-свойство'. Под этим термином понимались систематические взаимобрачные связи между двумя группами («дуально-родовая экзогамия» в советской этнографической парадигме, ограниченный обмен у К. Леви-Строса, симметричный предписываемый брак в терминологии Р. Нидэма). Они неоднократно упоминаются в источниках. Вот что писал, например, Рашид ад-Дин об ойратских браках Чингис-хана: «Чингиз-хан поддерживал с ними (ойратами. — П. Р.) связь — давал и брал девушек, и было у них [между собою] побратимство и свойство [анда-құдай]» [38. I, 1: 119]. Матримониальные отношения по модели *anda quda* прослеживаются между десцентной линией Чингис-хана и «племенами» онгиратов (конгиратов), икирэсов, олкунутов, ынгүтов, ойратов, байаутов, уйгуров [см.: 38. I, 1: 119–121, 141, 162–164, 176–177; 60: 13; 87: 83–84; 73: 9–11, 17–21, *Tabl. 2, 2bis, 23–27, Tabl. 3, 29–34, Tabl. 4, 121, Tabl. 8, 122–124, 130–137, Tabl. 11; 29: 149, 152, примеч. 212]. Существует мнение, что после образования Монгольской империи альянс вышеназванного типа, основанный на регулярных обменах женщинами⁹, стал терять свое значение, хотя запрещение внутригрупповых браков сохранялось [51: 278–279; 97: 21–22; 43: 19–20]. Мы не согласны с этим, во-первых, потому, что перечень партнеров по отношениям *anda quda* после Чингис-хана не только не сократился, но даже увеличился по крайней мере на две единицы (согласно Рашид ад-Дину, в него вошли татары и хушины [38. I, 1: 106–107, 171–172]), а во-вторых, из-за крайне релятивного характера экзогамных барьеров, отделяющих одну десцентную группу от другой. Демаркация последних зависела от того, с общностью какого порядка отождествляли себя в тот момент субъекты матримониальной операции. Кроме того, не стоит забывать, что само понятие «регулярность» представляет собой практическую категорию, предназначенную для действия, а не отвлеченного теоретизирования; его значение варьирует от одной социальной ситуации к другой, а не задается раз и на-*

всегда сообразно неким строгим правилам. В конце концов, люди используют правила, а не правила используют людей [ср.: 65: 402]. Бесспорно лишь то, что в имперскую эпоху резко возрос удельный вес смешанных браков, которые всячески поощрялись и даже предписывались со стороны верховной власти. Но они строились по образцу традиционных для монголов структур. В частности, Огёдэй-ка'ан «отдал мугалам распоряжение, чтобы они выдавали своих дочерей [замуж] за мусульман, и чтобы, в случае, если они [мусульмәне] изъявят желание предложить своих дочерей [в жены их сыновьям], они не отказывали им» [91. Vol. 2: 1107]. В данном случае брачные связи устанавливаются между такими «десцентными группами», как «монголы», с одной стороны, и «мусульмане», с другой. Форма связей ясна из процитированного отрывка — это стереотипная монгольская модель *anda quda*. Но здесь она регулирует отношения не «линиджей», «кланов» или «племен», а «воображаемых общностей», которым ситуативно приписываются свойства экзогамных единиц. (Таковыми были, впрочем, и три названные категории, но в более мелком масштабе.)

Причины такой «популярности» системы *anda quda* вовсе не в том, что монголы цеплялись за свои «племенные» пережитки, а в том, что они усматривали в этой системе структурообразующий принцип *любобо* матримониального альянса как варианта реципрокных отношений. Термин «реципрокность», введенный в научный оборот Б. Малиновским и К. Поланьи, обозначает взаимообмен деятельностью, предметами или услугами, который обеспечивает интеграцию практикующих его коллективов в рамках одной социальной системы [см.: 89: 148—157]. Задействуя принцип реципрокности, монголы активно расширяли круг участников матримониального обмена, в результате чего все новые и новые группы *jad* 'чужаков' ¹⁰ ассимилировались имперской системой на правах «младших родственников». Однако реципрокность охватывает не только обмен физическими однородными сущностями, но и циркуляцию «ценностей» разной морфологической природы («гетероморфная реципрокность», по А. Гоулднеру [68: 172]). Важен был сам акт обмена, а не то, что именно обменивают. И вот мы видим, как карлукскому Арслан-хану Чингис пожаловал свою дочь за то, что тот «не устраивал смуту» (*ese bulqaba*) [90: § 235]. Здесь в качестве предметов обмена выступают, с одной стороны, ханская дочь (леви-стросовская «ценность *par excellence*»), а с другой, такая нематериальная политическая ценность, как состояние мира и подчиненности. Употребление в тексте ТИМ приведенного выше выражения для указания на причину матримониального альянса свидетельствует о том, что брачные отношения соотносились с социальной дихотомией *il / bulqa*, организовывавшей внутреннюю структуру Монгольской империи XIII в. Слово *il-el* 'мир, согласие' в политическом контексте обозначало покорность, подчиненный статус кого-либо (монгольские правители Ирана называли себя *il qan* 'подчиненный хан', подразумевая свою первоначальную зависимость от каракорумского правительства), а также мирные, дружественные связи, поддерживавшиеся с обладателями этого статуса. Антонимом *il-el* был термин *bulqa~bulqa* 'мятеж, вражда, битва, смута, беспорядок'. Монголы называли «мятежны-

ми», *bulqa irgen*, народы, не входившие в орбиту их власти ¹¹. Но и сами они до образования империи были таким же «мятежным народом», у которого отсутствовала единая организация власти. «Много людей были *bulqa*... все люди были *bulqa (olon ulus bulqa büle'e... gür ulus bulqa büle'e)*», — говорится в знаменитой речи Кёкё-Чоса сыновьям Чингис-хана [90: § 254]. Таким образом, заключение брака являлось одним из символов превращения *bulqa* 'мятежников, существ хаотической природы' в *il-el* 'подданных', а по сути, просто 'людей', ибо в словаре «Мукаддимат ал-Адаб» *el* переводится именно как 'человек' [35: стб. 152a]. «Мятежников»-*bulqa* монголы за людей не считали.

Переход в состояние *el* маркировался деноминальным глаголом *else* = 'покориться, подчиниться', букв. 'стать *el*'. Тот же Арслан-хан до того, как явиться к Чингис-хану, «пришел подчиниться» монгольским войскам (*elsen irejü'üi*) [90: § 235]. Глагол *else* = употребляется и в сообщении о переходе на сторону монголов ойратского Кудука-бэки, детям которого в награду были «пожалованы» дочь и внучка Чингис-хана: *urida elsen tümen-oyirad-ıyan udurıdun ireba* '[Он] подчинился (букв. 'стал *el*') раньше [остальных] и пришел во главе своих түмэн-ойратов' [90: § 239]. Однако строгой корреляции между статусом *el* и позицией «получателей жены», которая по этнографическим данным считается у монголов социально более низкой [см.: 92: 97—98; 46: 201, примеч. 6; 71: 176; 72: 5], не наблюдалось. Вассальные правители становились *el* и тогда, когда сами посылали к ханскому двору своих дочерей или родственниц. Чжурчжэньский Алтан-хан, «покорившись, представил Чингис-ка'ану принцессу по имени Гунджү (кит. *гунчжю*. — П. Р.)» (*elsen cinggis-qa'an-a gungjü neretü öki qarqaju*) [90: § 248]. А во время первого монгольского похода на тангутов «Бурхан, [правитель] людей кашин (тангутов. — П. Р.), сказал: „[Я] покорюсь (букв. 'стану *el*'), стану твоей правой рукой и отдам [тебе] силу“. [И он] преподнес Чингис-ка'ану [свою] дочь по имени Чака» (*qasin irgen-ü burqan elsen bara'un qar cinu bolju gücü öksü ke'en caqa neretü öki cinggis-qa'an-a qarqaju ökba*) [90: § 249]. Именно такой модели действия ожидал от русских князей Бату-хан, когда перед началом похода на Русь он «нача просити у рязанских князей тщери или сестры собе на ложе» [34: 184]. В случае успеха «зятем» стал бы сам монгольский хан (*güregen-küregen* называли как мужа дочери, так и мужа сестры), который вместе с тем получил бы от этого и все преимущества, мирным путем обеспечив покорность (*el~il*) русских князей и их владений. Однако ожидания Бату, основанные на применении культурно детерминированных схем интерпретации мотивов и намерений другого, как мы знаем, не оправдались.

* * *

Согласно теории практик П. Бурдьё, статусные позиции и роли субъектов социального действия постоянно варьируют и переопределяются в зависимости от внутренней логики этого действия, столь же текучей и изменчивой, как и социальный мир, устройство которого берет в нем начало. «Логика практики в том, чтобы быть логичным до того момента, когда быть логичным становится непрактичным» [12: 122].

Такого рода практической логикой руководствовались и средневековые монголы в качестве участников и активных творцов своей социальной реальности. Для описания этой реальности неадекватен язык издавна господствующей в номунологии интеллектуальной традиции, которая оперирует такими аналитическими конструктами, как «род», «племя», «линидж» и т. п. Мы уже имели возможность убедиться, сколь плохо названные конструкты «работают» на монгольском материале. Они не только ничего не объясняют, но даже затемняют суть дела, поскольку не позволяют учесть всю сложность социальной динамики, характерной для монгольского общества эпохи Чингис-хана и его преемников. Более уместными в данной связи представляются концепты типа разработанного П. Бурдьё понятия «габитус» [см.: 11; 12; 13; 57; 58]. Габитус — это своеобразное «практическое чувство», наиболее адекватный способ ориентации в пространстве социальных практик; он позволяет агентам оказываться всегда «на нужном месте» и вырабатывать стратегии поведения, приносящие им максимальный объем символического или экономического капитала. Габитус не является производным от «объективных» социальных условий, но это и не какая-либо ментальная структура; скорее, он представляет собой продукт интериоризации прошлого социального опыта агентов и автоматически активизируется в том случае, если условия, в которых протекал этот опыт, воспроизводятся в наличной конфигурации практик. Тем самым «агенты, в некотором роде, скорее, *нападают* на собственную практику, чем выбирают ее свободно или подталкиваются к ней путем механического принуждения» [12: 161]. В результате любая ситуация рассматривается как нормативная, а породивший ее габитус «может обосновать казуистику, необходимую для сохранения существа дела в любом случае, пусть даже ценой нарушения „норм“, которые существуют как таковые только по причине юридиклизма этнологов» [57: 1106]. Указанные нерегулярности в системе брачных отношений приводят в замешательство лишь внешних, этических наблюдателей; сами субъекты этих отношений считали «регулярным» все то, что в текущей социальной ситуации им удобно было считать таковым в силу действия их габитуса. Поэтому в Монгольской империи «подчиненными», *el*, являлись как «зятья», так и «тести» (но всегда по отношению к «золотому потомству» Чингис-хана, который неизменно извлекал выгоду из всякой концептуализации); поэтому у самого Чингиса, распределявшего своих дочерей и внуков по покорившимся этническим группам, «было около пятисот жен и наложниц, каждую он брал из различных племен» [38. I, 2: 68]. Мы можем вслед за К. Леви-Стросом считать брачные правила своего рода языком [см.: 27: 49, 58]; но в этом языке значение того, что говорится, определялось интересами и целями того, кто говорит.

Между тем главной целью рассмотренных стратегий поведения монголы считали наложение на партнеров по взаимодействию ряда конкретных обязательств. Если многочисленные «зятья» и «тести» соблюдали эти обязательства, с ними обращались как со «своими»; в противном случае практические интересы монголов (их габитус) диктовали последним выбор иной поведенческой модели (как правило, войны). К

примеру, русские князья становились «служебниками» хана (*albatu*), обязывались сохранять ему покорность (*el-il*) и платить дань, а главное — поддерживать мир (тот же *il*) в своем «улусе», тот мир, к установлению которого в глобальном масштабе стремился Чингис-хан и его преемники. От «зятьев» еще при Чингис-хане требовалось участие в военных походах монголов [см.: 75. Vol. 1: 46—47, 77, 82; 38. I, 2: 198]. Не были исключением и наши князья: в походе Мункэ-Тэмүра на яский город Деяков (1278 г.) участвовали некоторые из них, и в том числе «зятья» Глеб Ростовский и Федор Ярославский [см., напр.: 14: 179]. Со своей стороны, ордынские ханы оказывали им «честь» (это действие по-монгольски обозначалось глаголом *soyurqa*=), сущность довольно абстрактную и имевшую множество форм выражения. «Честью» могла быть сама монгольская женщина, которая «жаловалась» (*soyurqaju*) лояльному вассалу [см., напр.: 90: § 235, 238, 239], но также и собственные владения князя, его «отчина», которую он получал из рук хана-сюзерена. По летописным данным, особенно часто «честь» удостоивались ростовские князья. Они постоянно ездили в Орду, участвовали в монгольских походах и т. д. Это и не удивительно — на них приходится половина (3 из 6) всех «татарских браков» Рюриковичей. Именно родственные узы с монголами объясняют «исключительное положение» ростовских князей в системе монгольского управления Русью, а вовсе не мифическое желание ордынского правительства «оторвать князей от местной бытовой почвы» и не допустить повторения антимонгольских восстаний начала 1260-х гг., как утверждал А. Н. Насонов [30: 67]. Вспомним, что князь Глеб Белозерский вернулся из Монголии с женой еще в 1257 г., за пять лет до восстания 1262 г. Положение ростовских князей в качестве частых брачных партнеров монгольских ханов и служит причиной «повышенного внимания» к ним со стороны Орды.

Мы оставляем без внимания вопрос, в какой степени монгольская концепция родства находила понимание у другого участника культурного взаимодействия — русских князей. Они, безусловно, принимали правила игры, установленные их могущественными «значимыми другими», но принимать — не то же, что понимать. А впрочем, все зависит от того, какой смысл мы придаем глаголу «понимать». Понимать слово, например, значит уметь его употреблять (если следовать «поведенческим критериям» понимания Л. Витгенштейна [16: 177]). Понимание показывает себя в действиях, а действия русских князей свидетельствуют о том, что они большей частью успешно соотносились с теми ожиданиями, которые предъявляли к ним монголы. (Исключения были, но здесь они не в счет.)

* * *

Мы надеемся, что эмпирический подход, опыт которого представлен в данной работе, позволит под новым углом зрения обратиться к вопросу о роли культурного фактора в системе русско-монгольских отношений эпохи Средневековья, а также во взаимоотношениях монголов с другими составными частями их империи. Для того, чтобы продвинуться в изучении этого вопроса, необходимо, цитируя К. Гирца, «раскрыть кон-

цептуальные структуры, которые несут информацию о действиях наших субъектов, „сказанное“ в социальном дискурсе, и сконструировать систему анализа, в терминах которой из других детерминант человеческого поведения можно будет выделить то, что имманентно присуще данным структурам, принадлежит им постольку, поскольку они есть то, что они есть» [67: 27]. К числу такого рода структур, лежавших в основе поведения средневековых монголов, относится концепция родства, которой было посвящено наше изложение. Заслуживает внимания тот факт, что родственные категории — элементарные единицы всякой концепции родства, по словам П. Бурдьё, «содержат в себе магическую силу *устанавливать границы и конституировать группы* посредством *перформативных утверждений*... наделяющих полноценной силой группы, созданию которых они способствуют» [58: 285]. Данная характеристика верна и относительно рассмотренного нами материала. Поэтому важные социальные функции родства, на которые указывал французский социолог, должны учитываться и при анализе его осмысления в средневековой монгольской культуре.

Отсюда следует, что для наших целей вряд ли имеет смысл трактовать культуру и общество как некую систему заранее заданных норм, принципов и предписаний, которым слепо подчиняется человеческий коллектив. Такая точка зрения берет свое начало в рамках этического подхода, в целом склонного овещать формы и продукты человеческой деятельности, придавать им статус абсолютных, независимых и господ-

ствующих над человеком сущностей (ср., например, концепцию Э. Дюркгейма); для объяснения интересующего нас круга явлений она определенно не годится. Большую пользу нам может принести эмический подход, который делает основной акцент на динамическом аспекте социокультурных систем, их связи с деятельностью социальных субъектов. Эмический анализ базируется на положении о том, что культура представляет человеку ряд альтернативных моделей поведения, среди которых он осуществляет выбор той, которая в наибольшей степени отвечает потребностям текущего момента, сообразуясь при этом со своими практическими интересами и руководствуясь своим габитусом. Тем самым человеческое сообщество оказывается не пленником собственных культурных норм, а их полновластным хозяином, что позволяет ему успешно играть на противоречиях в существующей системе правил и обращать любую социальную ситуацию в свою пользу (см. приведенные выше примеры монгольских матримониальных стратегий). Разумеется, пока еще сложно отчетливым образом определить экспликативные ресурсы и границы применимости развиваемой здесь эмической концепции культуры. Высказанные нами соображения носят предварительный характер и служат скорее расстановке методологических ориентиров, нежели построению целостной объяснительной модели. Последняя может возникнуть не иначе, как путем обобщения целого ряда конкретных исследований, лишь одним из которых должна стать настоящая работа.

Примечания

1. О различении системы родства как номенклатуры обозначений личных родственников эго и системы десцента как предкоцентричной терминологии группового членства см. [93: 756—765].
2. Впрочем, ее «объективность» в последнее время подвергается серьезному сомнению [см.: 94; 79: 231—244].
3. А. В. Экземплярский относил факт длительного пребывания князя в Орде и его женитьбы там к промежутку 1281—1292 гг. [53. Т. 2: 78]. Г. В. Вернадский называл 1285 г.; Д. Н. Александров и Е. В. Пчелов высказываются осторожнее — между 1284 и 1293 гг., ближе к первой дате [14: 184; 2]. Однако С. М. Шпилевский и вслед за ним митрополит Иоанн (Вендланд) отодвинули эти события на целое десятилетие назад, к периоду до 1276 г., когда имя Федора так же не появлялось на страницах летописей, как и в 1280-е гг. [52: 18—19; 19: 34—37]. Промежуточную позицию занимал Г. Преображенский, датировавший ордынский период жизни князя концом 1270-х—началом 1280-х гг., а его брак с ханской дочерью — концом 1279—началом 1280 г. [36: 24]. Идентификация хана — тестя Федора Ярославского до сих пор вызывает серьезные дискуссии. В претенденты выдвигаются либо ордынский хан Мунк-Тэмур (С. М. Шпилевский, Г. Преображенский, А. Н. Насонов, Г. В. Вернадский, Ч. Халперин, митрополит Иоанн), либо его соправитель, влиятельный темник Нокай (Н. М. Карамзин, И. Троицкий, К. Д. Головищев, Х. Х. Хауорс и др.) [см.: 21: 67; 47: 18—19; 74: 135; 18: 47—48; 52: 18—19; 36: 21; 30: 60—61; 14: 184; 70: 110; 19: 34—37]. Особняком стоит точка зрения Д. Н. Александрова и Е. В. Пчелова — они прочат на эту роль хана Токтагу, будущего владельца Джбчиева улуса, а в 1280-е гг. одного из заурядных улусных ханов [2: 38]. Наш подход к данной проблеме построен на иной основе, о чем мы будем говорить ниже.
4. Еще в начале XX в. монгольские народы мыслили любые социальные контакты только в родственных категориях. У северных бурят два живущих на одной территории «клана» составляли общую генеалогию, а пришельцы извне включали-

- лись в генеалогию принявшего их коллектива. На основе этих фактов Б. Э. Петри создал теорию т. н. «территориального родства» [33].
5. Подробнее вопрос о складывании монгольской идентичности освещен в работе [40].
6. В письм.-монг. *игуу тариу* означает 'дальние родственники' [24. Т. 1: *сб.* 460а; 80: 885b].
7. Для сравнения можно привести некоторые данные по славянской номенклатуре родства, которая изобилует примерами семантической тождественности терминов родства по крови и по браку [см.: 48: 88—90]. К примеру, слово 'тесть' (слав. **ťasty*) этимологически восходит к термину для своих собственных родителей, тогда как 'зять', маркировавшее различные степени свойства, первоначально использовалось в отношении кровных родственников [48: 126, 131].
8. Но не в узком смысле ('мужской') потомок, (мужское) потомство', как считал С. Калужинский [20: 218].
9. Система *anda quda* представляла собой одну из разновидностей отношений реципрокности (взаимности), которые, согласно К. Леви-Стросу, образуют композиционную структуру всякой матримониальной операции [см.: 81]. Сравнение с обменом здесь не случайно: в функции дара выступала сама женщина, высшая ценность социального коллектива, ценность *par excellence* [81: 73, 76]. Так, одну из своих жен Чингис-хан получил в качестве «дара на память [саукъйт]» [38. I, 2: 72]. Данное слово — не что иное, как алтайская лексема *saurya-sauryat* 'подарок, дар' [о ней см.: 86; 63. Вд. I: 345—347; 64; 44: 349—350]. Более того: монгольский глагол *andaldu* =, образованный от *anda* при помощи суффикса реципрока, и означает 'обмениваться предметами одной категории'; в словаре О. М. Ковалевского он толкуется так: 'меняться, отдавая вещь за вещь одного сорта, напр. шубу за шубу, лошадь за лошадь' [24. Т. 1: *сб.* 14а], мы бы добавили — женщину за женщину. Считается, что термин *anda* в субстантивном употреблении имеет основное значение 'побратим'; в «Шэнью циньчжэн лу» и «Юань ши» к нему прилагается глосса: 'друзья, которые обменялись вещами' [87: 232, N. 1]. Но «вещь» понима-

лась в максимально широком смысле, как любое средство обмена, безотносительно к его физическим свойствам. Поэтому традиционное толкование слова *anda* слишком узко: *anda* — это не просто побратим, а в целом партнер по всякому реципрокному обмену. Его обязательства в качестве побратима вытекают из его позиции субъекта обменных действий, недаром взаимные дарения образовывали центральную часть обрядов побратимства [см., напр.: 90: § 116—117]. Нашу мысль подтверждают наблюдения Р. Амайон, сделанные на основе изучения бурятских эпических нарративов. По ее мнению, глаголы *андагдаха* 'обмениваться' и *худагдаха* 'торговать, поку-

пать', производные от *анда* и *худа*, в брачном контексте выражают обменные отношения двойного рода: первый — обмен изоморфными объектами (в данном случае — женщинами), второй — дарами различной природы (выкуп за невесту, приданое и взаимные поставки между сторонами жениха и невесты) [71: 171].

10. Словом *jad* обозначали тех, кто не принадлежал к данной социальной группе [см.: 63. Bd. 2: 319].
11. Об оппозиции *il / butya irgen* в структуре монгольского политического пространства см. [85: [126]—[127]; 83: 454, 492—494].

Список сокращений

ТИМ — Тайная история монголов. См.: 90

HJAS — Harvard Journal of Asiatic Studies. Cambridge MA, 1936 —

Литература

1. *Абуль-Гази*. Родословное древо Тюрков / Пер. и предисл. Г. С. Саблукова; с послесл. и примеч. Н. Ф. Катанова. Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1906.
2. *Александров Д. Н., Пчёллов Е. В.* О происхождении ярославских князей от Чингизидов // *Ярославская старина*. 1994. Вып. 1.
3. *Бартольд В. В.* Очерк истории Семиречья // *Бартольд В. В. Соч. М.: Изд-во восточ. лит., 1963. Т. 2, ч. 1.*
4. *Бартольд В. В.* История Туркестана // Там же.
5. *Бартольд В. В.* История культурной жизни Туркестана // Там же.
6. *Бартольд В. В.* Улутбек и его время // *Бартольд В. В. Соч. М.: Наука, 1964. Т. 2, ч. 2.*
7. *Бартольд В. В.* Образование империи Чингиз-хана // *Бартольд В. В. Соч. М.: Наука, 1968. Т. 5.*
8. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов: I. Хозяйство, семья, общество. II. Власть, право, религия / Пер. с франц. М.: Прогресс; Универс, 1995.
9. *Берсер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М.: Academia-Центр; Медиум, 1995.
10. *Бира Ш.* Монгольская историография (XIII—XVII вв.). М.: Наука, 1978.
11. *Бурдые П.* Социология политики. М.: Socio-Logos, 1993.
12. *Бурдые П.* Начала. Choses dites. М.: Socio-Logos, 1994.
13. *Бурдые П.* Практический смысл / Пер. с франц.; Общ. ред. пер. и послесл. Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2001.
14. *Вернадский Г. В.* Монголы и Русь. Тверь: ЛЕАН; М.: АГРАФ, 1997.
15. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // *Витгенштейн Л. Философские работы / Сост., вступ. ст., примеч. М. С. Козловой; Пер. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. Ч. 1.*
16. *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Там же.
17. [Галстян А. Г.] Армянские источники о монголах: Извлечение из рукописей XIII—XIV вв. / Пер. с древнеарм., предисл. и примеч. А. Г. Галстяна. М.: Изд-во восточ. лит., 1962.
18. *Головщиков К. Д.* История города Ярославля. Ярославль: Тип. Л. Н. Пастухова, 1889.
- 18а. *Дюркгейм Э.* Социология: Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с франц., сост., послесл. и примеч. А. Б. Гофмана. М.: Канон, 1995.
19. *Иоанн, митрополит (К. Н. Вендланд).* Князь Федор: Исторический очерк. Ярославль: Верхневолж. кн. изд-во, 1990.
20. *Калужинский С.* Некоторые вопросы монгольской терминологии родства // *Олон улсын монголч эрдэмтний II их хурал*. Улаанбаатар: ШУА-ийн хэвлэл, 1973. Б. 1.
21. *Карамзин Н. М.* История государства Российского: В 12 т. М.: Наука, 1992. Т. 4.
22. *Киракос Гандзакци.* История Армении / Пер. с древнеарм., предисл. и коммент. Л. А. Ханларян. М.: Наука, 1976.
23. Книга Степенная царского родословия // Полное собрание русских летописей. СПб., 1908. Т. 21, полутом 1, ч. 1.
24. *Ковалевский О. М.* Монгольско-русско-французский словарь. Казань: Унив. тип., 1844—1849. Т. 1—3.
25. *Колесов В. В.* Мир человека в слове Древней Руси. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986.
26. *Лавровский П.* Коренное значение в названиях родства у славян. СПб., 1867.
27. *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М.: Наука, 1983.
28. Монгольско-русский словарь / Под общ. ред. А. Лувсандэн-дэва. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1957.
29. *Мэн-да бэй-лу* (Полное описание монголо-татар) / Пер. с кит., введ., коммент. и прилож. Н. Ц. Мункуева. М.: Наука, 1975.
30. *Насонов А. Н.* Монголы и Русь (История татарской политики на Руси). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940.
31. *Номинханов Ц. Д.* Термины родства в тюрко-монгольских языках // Вопросы истории и диалектологии казахского языка. Алма-Ата: Изд-во АН КазССР, 1958. Вып. 1.
32. [Палладий]. Старинное китайское сказание о Чингис-хане / Пер. с кит. арх. Палладия // Восточный сборник. СПб.: Тип. Мин-ва путей сообщения, 1877. Т. 1.
33. *Петри Б. Э.* Территориальное родство у северных бурят // Известия Биолого-Географического научно-исследовательского института при Государственном Иркутском университете. 1924. Т. 1, вып. 2.
34. Повесть о разорении Рязани Батыем // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М.: Художественная литература, 1981.
35. *Попле Н. Н.* Монгольский словарь Мукаддимат ал-Адаб. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. Ч. 1, 2.
36. *Преображенский Г.* Святой благоверный и великий князь Феодор Ростиславич ярославский и смоленский. М.: Типо-лит. Б. Чичерина, 1899.
37. *Пэн Да-я, Сюй Тин.* Краткие сведения о черных татарах / Публ. Линь Кюн-и и Н. Ц. Мункуева // Проблемы востоковедения. 1960. № 5.
38. *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. Т. 1, кн. 1, 2; М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. Т. 2.
39. *Решетов А. М.* Об употреблении вокативных терминов родства в повседневном быту русских (по воспоминаниям и наблюдениям) // Алгебра родства. Родство. Системы родства. Системы терминов родства. СПб.: МАЭ РАН, 1995. Вып. 1.
40. *Рыкин П.* Создание монгольской идентичности: термин «монгол» в эпоху Чингис-хана // Вестник Евразии. 2002. № 1 (16).
41. *Рязановский В. А.* Монгольское право (преимущественно обычное): Ист. очерк. Харбин: Тип. Н. Е. Чинарева, 1931.
42. *Скворцов Н. Г.* Проблема этничности в социальной антропологии. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996.
43. *Скрынникова Т. Д.* Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М.: Восточная литература, 1997.
44. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков: Лексика / Отв. ред. чл.-корр. РАН Э. Р. Тенишев. М.: Наука, 1997.
45. *Тизенгаузен В. Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1884. Т. 1: Извлечения из сочинений арабских.
46. *Тодаева Б. Х.* Монгорский язык: Исследование, тексты, словарь. М.: Наука, 1973.

47. Троицкий И. История губернского города Ярославля. Ярославль: Тип. Губерн. правления, 1853.
48. Трубачёв О. Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М.: Изд-во АН СССР, 1959.
49. Уорф Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку // Зарубежная лингвистика. М.: Прогресс, 1999. Вып. 1: Новое в лингвистике: Избранное.
50. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М.: Прогресс, 1971. Т. 3 (Муза—Сят).
51. Шинкевич С. Динамика монгольской системы родства // Олон улсын монголч эрдэмтний III их хурал. Улаанбаатар: ШУА-ийн хэвлэл, 1978. Б. 2.
52. [Шпилевский С. М.] Великий князь Смоленский и Ярославский Федор Ростиславич Черный: Речь С. М. Шпилевского в день шестисотлетия годовщины смерти Федора, 19 сентября 1899 г. Ярославль: Ярославская губерн. учен. архив. комиссия, 1899.
53. Экземплярский А. В. Великие и удельные князья северной Руси в татарский период, с 1238 по 1505 г.: Биографические очерки по первоисточникам и главнейшим пособиям. СПб.: Изд-во гр. И. И. Толстого, 1889—1891. Т. 1, 2.
54. Bacon E. E. Obok: A Study of Social Structure in Eurasia. New York: Wenner-Gren foundation for anthropological research, 1958.
55. Baumgarten N. de. Généalogies des branches régnantes des Rurikides du XIIIe au XVIe siècle. Roma: Pontificum institutum orientalium studiorum, 1934.
56. Blake R. P., Frye R. N. The History of the Nation of the Archers (the Mongols) by Grigor of Akanc' // HJAS. 1949. Vol. 12, N 3/4.
57. Bourdieu P. Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction // Annales: Économie. Sociétés. Civilisations. 1972. An. 27, N 4/5.
58. Bourdieu P. Le sens pratique. Paris: Minuit, 1989.
59. Cleaves F. W. The Sino-Mongolian Inscription of 1362 in Memoir of Prince Hindu // HJAS. 1949. Vol. 12, N 1/2.
60. Cleaves F. W. The Sino-Mongolian Inscription of 1335 in Memoir of Chang Ying-jui // HJAS. 1950. Vol. 13, N 1/2.
61. Cleaves F. W. Aqa Minu // HJAS. 1962—1963. Vol. 24.
62. Cleaves F. W. The Lingji of Aruy of 1340 // HJAS. 1964—1965. Vol. 25.
63. Dærfer G. Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischen Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit. Wiesbaden: Steiner, 1963—1975. Bd. 1—4.
64. Eren H. Le terme «altaïque» *sauya* «cadeau» // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. 1972. T. 25, fasc. 1/3.
65. Farnell B. Getting out of the *habitus*: an alternative model of dynamically embodied social action // The Journal of the Royal Anthropological Institute, Incorporating Man. 2000. Vol. 6, N 3.
66. Fletcher J. The Mongols: Ecological and Social Perspectives // HJAS. 1986. Vol. 46, N 1.
67. Geertz C. The Interpretation of Cultures: Selected Essays. New York: Basic Books, 1973.
68. Gouldner A. The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement // American Sociological Review. 1960. Vol. 25, N 2.
69. Haenisch E. Wörterbuch zu Manghol un Niuca Tobca'an (Yüanch'ao pi-shi), Geheime Geschichte der Mongolen. Wiesbaden: Steiner, 1962.
70. Halperin Ch. J. Russia and the Golden Horde: The Mongol Impact on Medieval Russian History. Bloomington, 1987.
71. Hamayon R. Tricks and Turns of legitimate Perpetuation, or Taking the Buryat *üliger* literally, as «Model» // Fragen der mongolischen Heldendichtung: Vorträge des 2. Epensymposiums des Sonderforschungsbereichs 12, Bonn 1979 / Hrsg. von W. Heissig. Wiesbaden: Harrassowitz, 1981. T. 1.
72. Hamayon R. Tricks and Turns of legitimate Perpetuation (Continuation) // Fragen der mongolischen Heldendichtung: Vorträge des 3. Epensymposiums des Sonderforschungsbereichs 12, Bonn 1980 / Hrsg. von W. Heissig. Wiesbaden: Harrassowitz, 1982. T. 2.
73. Hambis L. Le chapitre CVIII du Yuan che: Les fiefs attribués aux membres de la famille impériale et aux ministres de la cour mongole d'après l'histoire chinoise officielle de la dynastie mongole. Leiden: Brill, 1954. T. 1.
74. Howorth H. H. History of the Mongols from the 9th to the 19th century. London: Longmans, Green, and co., 1880. Pt. 2: The so-called Tartars of Russia and Central Asia.
75. [Juvaini]. 'Ala-ad-din 'Ata-Malik Juvaini. The History of the World-Conqueror / Transl. from the text of Mirza Muhammad Qazvini by J. A. Boyle. Manchester: Manchester University Press, 1958. Vol. 1, 2.
76. Kotwicz W. Contribution à l'histoire de l'Asie Centrale // Rocznik Orientalistyczny. 1948. T. 15.
77. Krader L. Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads. The Hague: Mouton, 1963.
78. Krader L. Formation of the State. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1968.
79. Kuper A. The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion. London; New York: Routledge, 1988.
80. Lessing F. D. Mongolian-English dictionary. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1960.
81. Lévi-Strauss C. Les structures élémentaires de la parenté. 2me éd. Paris; La Haye: Mouton, 1967.
82. Lewicki M. La langue mongole des transcriptions chinoises du XIVe siècle: Le Houa-yi yi-yu de 1389. Wrocław: Prace Wrocławskiego tow-wa naukowego, 1959. Vol. 2: Vocabulaire-Index.
83. Mostaert A., Cleaves F. W. Trois documents mongols des Archives secrètes vaticanes // HJAS. 1952. Vol. 15, N 3/4.
84. Mostaert A., Cleaves F. W. Les lettres de 1289 et 1305 des ilkhan Aryun et Öljeitü à Philippe le Bel. Cambridge MA: Harvard University Press, 1962.
85. Pelliot P. Les Mongols et la Papauté. Extrait de la *Revue de l'Orient chrétien*, 3e Sér., T. 4 (24), N 3 et 4 (1924). Paris: Picard, 1924.
86. Pelliot P. Sao-houa, saurya, sauryat, saguate // T'oung Pao. 1936. Vol. XXXII. Livr. 4.
87. [Pelliot P., Hambis L.] Histoire des campagnes de Gengis-khan, *Cheng-wou ts'in-tcheng lou* / Traduit et annoté par P. Pelliot et L. Hambis. Leiden: Brill, 1954. T. 1.
88. Pike K. L. Etic and Emic Standpoints for the Description of Behavior // Communication and Culture: Readings in the Codes of Human Interaction / Ed. by A. G. Smith. New York etc: Holt, Rinehart and Winston, 1966.
89. [Polanyi K.] Primitive, Archaic and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi / Ed. by G. Dalton. Boston: Beacon Press, 1971.
90. Rachewiltz I. de. Index To The Secret History of the Mongols. Bloomington, Ind., 1972.
91. [Raverty H. G.] Ṭabakāt-i-Nāṣirī: A General History of The Muhammadan dynasties of Asia, including Hindūstān. From A. H. 194 [810 A. D.], to A. H. 658 [1260 A. D.], and the irruption of the infidel Mughals into Islām. By the Maulānā, Minhāj-ud-Dīn, Abū-'Umar-i-'Uṣmān / Transl. by Major H. G. Raverty. L., 1881. Vol. I, II.
92. Rubel P. G. Gift Exchange among the Kalmyk Mongols // Kalmyk-Oirat Symposium / Ed. by A. Bormanshinov and J. R. Krueger. Philadelphia (PA): The Society for the Promotion of Kalmyk Culture, 1966.
93. Scheffler H. F. Kinship, Descent, and Alliance // Handbook of Social and Cultural Anthropology / Ed. by J. J. Honigsmann. Chicago, 1973.
94. Schneider D. M. A Critique of the Study of Kinship. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.
95. Smedt A. de, Mostaert A. Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental. Pei-p'ing: Impr. de l'Université Catholique, 1933. 3e partie: Dictionnaire monguor-français.
96. Szynkiewicz S. Kin Groups in Medieval Mongolia // Ethnologia Polona. 1975. Vol. 1.
97. Szynkiewicz S. Kinship Terminology and Kinship Change among the Mongols // Poland at the 10th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Wrocław etc.: Zakł. nar. im. Ossolińskich, 1978.
98. Vietze H.-P., Gendeng Lubsang. Altan Tobči: Eine mongolische Chronik des XVII. Jahrhunderts von Blo bzañ bstan 'jin. Text und Index. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1992.
99. Yang Lien-sheng. Marginalia to the *Yüan tien-chang* // HJAS. 1956. Vol. 19, N 1/2.