

---

---

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения

---

---

# MONGOLICA-V

посвящается К. Ф. Голстунскому

*Составитель И. В. Кульганек*



Санкт-Петербург

2001

---

---

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 № 00-04-16212д*

**Mongolika-V:** Сб. ст. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. — 184 с.

Сборник посвящен выдающемуся ученому-монголоведу, оставившему глубокий след в отечественном востоковедении, автору многочисленных научных трудов по истории, праву, языку монгольских народов, заслуженному ординарному профессору Санкт-Петербургского университета, посвятившему 46 лет своей жизни преподавательской деятельности, — Константину Федоровичу Голстунскому, со дня смерти которого на момент, когда был подготовлен этот коллективный труд (1999 г.), прошло 100 лет.

Редактор и корректор — *Т. Г. Бугакова*

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

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

ЛР № 065555 от 5.12.97

Подписано в печать 10.10. 2001. Формат 60×90 1/8. Гарнитура основного текста «Times DL».

Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 23 п. л. Тираж 500 экз.

Заказ № 43

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, 9-я 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.**

© «Петербургское Востоковедение», 2001

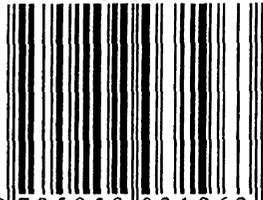
© Санкт-Петербургский филиал

Института востоковедения РАН



Зарегистрированная торговая марка

ISBN 5-85803-196-X



9 785858 031963

## Содержание

Предисловие		5
<b>Памяти К. Ф. Голстунского</b>		
А. М. Решетов	К. Ф. Голстунский: жизнь и деятельность выдающегося монголоведа . . . . .	6
З. К. Касьяненко	Факультет восточных языков Санкт-Петербургского университета при К. Ф. Голстунском и после. . . . .	15
Т. Г. Борджанова	К. Ф. Голстунский и калмыцкий фольклор . . . . .	17
<b>Источниковедение и историография</b>		
В. Л. Успенский	Ойратские рукописи, поступившие в Санкт-Петербургский университет от К. Ф. Голстунского . . . . .	18
С. В. Дмитриев	<i>Сулде</i> : к проблеме истории формирования военно-политической терминологии средневековых кочевников Евразии . . . . .	21
Е. В. Павлова	Частное землевладение в удельных русских княжествах Северо-Восточной Руси в течение позднего монголо-татарского периода и вопрос о влиянии монголо-татарского права . . . . .	31
Фуtaki Хироши (Токио)	Классификация текстов о Белом старце ( <i>пер. с англ. М. П. Петровой</i> ). . . . .	33
<b>Из рукописного наследия. Текстология</b>		
Н. С. Яхонтова	«Ключ разума» (ойратский текст) . . . . .	38
А. Д. Цсндина	Два монгольских перевода тибетского сочинения «Книга сына» . . . . .	54
И. В. Маневская	Биография буддийского проповедника XI в. Атиши на монгольском языке. . . . .	75
Б. С. Дугаров	О восточносианском обрядовом тексте культа Гэсэра . . . . .	100
<b>Литературоведение. Лингвистика. Фольклористика</b>		
И. В. Кульганек	Монгольский песенник из рукописного фонда СПбФ ИВ РАН . . . . .	103
В. К. Шивлянова	Калмыцкий обряд «Мацг Идр» («День поста») и проблема структурно-стилистического единства молитвенных напевов. . . . .	113
Булаг (Хух-Хото, КНР)	Религиозная литература монголов ( <i>пер. с монг. В. Л. Успенского</i> ) . . . . .	119
<b>Из архивов востоковедов</b>		
М. И. Клягина-Кондратьева	Дневниковые записи . . . . .	124
А. И. Андреев	Новая Монголия глазами русского путешественника (По страницам дневников последней экспедиции П. К. Козлова) . . . . .	157
А. З. Хамарханов	Из переписки Г. Д. Санжеева и Т. А. Бертагаева . . . . .	164
<b>Наши переводы</b>		
Жамбын Дашдондог	Юрта ( <i>пер. с монг. Л. Г. Скородумовой</i> ) . . . . .	172
Очирбатын Дашбалбар	Переводы разных лет ( <i>пер. с монг. М. П. Петровой</i> ) . . . . .	174
Ц. Тумэнбаяр	Скорпион ( <i>пер. с монг. М. П. Петровой</i> ) . . . . .	176
	Из детского монгольского фольклора ( <i>пер. с монг. И. В. Кульганек</i> ) . . . . .	178
Foreword	. . . . .	180

## С. В. Дмитриев

### Сульде: к проблеме истории формирования военно-политической терминологии средневековых кочевников Евразии \*

Исследование политической культуры, ее генетических аспектов — это, прежде всего, исследование терминов, применяемых в первую очередь для легитимизации власти конкретного лидера или династии, если речь идет о монархической форме правления.

Одним из таких ключевых терминов в политической культуре средневековых кочевых народов центральноазиатских степей является термин *сульде*. Проблема изучения этого термина уже имеет свою длительную историю, в первую очередь связанную с *сульде* Чингис-хана. Обычно он упоминается в связи с «девяти-» и особенно «четыре-ножными» знаменами. Такое *хара-сульде* ('черное сульде') или *туг-сульде* ('знамя-сульде') хранится в Ордосе и является одной из основных святынь монгольского народа.

Открыл тему, связанную с изучением этого феномена и со знаменем — *сульде-тугом* Чингис-хана, академик Б. Я. Владимирцов. Уже в своей ранней работе 1922 г. «Чингис-хан» он пишет, что «девятиножное белое знамя (воздвигнутое во время коронации Чингис-хана. — С. Д.) является хранителем гения рода Чингиса, этот „сульде“ будет оберегать его войска, водить их к победам, покорять всех, все страны, потому что Чингис-хану Вечное Синее Небо повелело „править всеми народами“...». Монголы верят, что душа самого Чингиса вселилась в это знамя-*сульде*, потому что он сам стал гением-хранителем своего славного рода [10. С. 72].

Развивая эту тему в своей работе 1927 г., Б. Я. Владимирцов также характеризует *сульде* как «гения-хранителя» рода. По его словам, это «значит собственно душа, одна из душ». «*Sülde* великого человека становится гением-хранителем своего рода, племени, народа. *Sülde* становится гением войска, воплощаясь в знамени *туу*, почему слова *sülde* и *туу* становятся синонимами» [11. С. 23, примеч. 2].

Далее, в своей классической работе «Общественный строй монголов», Б. Я. Владимирцов еще раз

останавливается на этой теме. В частности, упоминая о культе знамени Чингис-хана, он пишет, что в него, *туу-sülde*, вошла его душа (*sü*, *sur*), почему оно становится гением-хранителем рода и подвластных ему монгольских племен [12. С. 145].

Эти основные положения гипотезы Б. Я. Владимирцова, связанные с *сульде* и его культом, развивались в дальнейшем другими исследователями и комментаторами (см.: [2. С. 274—275 (коммент. Г. Н. Румянцева № 22); 35; 36; 47. С. 498; 15] и др.).

Со взглядами Б. Я. Владимирцова солидарен В. Хайссиг. В частности, он полагает, что понятие *сульде* возникло во времена Чингис-хана и в связи с ним и обозначало гения-хранителя самого великого хана, а со временем трансформировалось в божество-защитника всего монгольского народа, получило имя Сульде-тенгри и заняло свое место в пантеоне. В. Хайссиг, видимо, впервые использует, как он полагает, близкий по смыслу христианский термин *харизма* [70. С. 392].

По мнению Б. Ринчена, «Хара-сульде» ('Черное знамя') и «Цаган-сульде» ('Белое знамя') — реальные исторические персонажи, которых помнили в их человеческом виде борджигины XIII в. и чьи имена можно восстановить после кропотливого изучения адресованных к ним гимнов [48. С. 193].

На сути культа *сульде* останавливается Н. Л. Жуковская. Рассматривая этот термин в целом в контексте представлений о знамени и придерживаясь мнения Б. Я. Владимирцова, она пишет, что основная функция *сульде* в военных походах — помогать захватывать города и крепости неприятеля и приносить удачу в военных походах. По ее словам, был разработан специальный ритуал призвания *Сульде Тенгри*, делающий человека, при условии точного его исполнения, обладателем силы *сульде*, после чего тот мог уже не бояться ни войн, ни врагов, ни разбойников и т. д. Особенно важно это было для великих ханов, наследников Чингиса, каждый из которых считался обладателем своего особого *сульде*. Таким образом, культ *сульде* представляет собой один из элементов культа Чингис-

\* Грант РФФИ № 99-06-80102.

хана. Он идентифицируется со знаменем, гений которого стал божеством-защитником войска и народа в целом. *Сульде*-знамя и *сульде*-гений войска суть синонимы. Пока *сульде*-знамя цело, народ процветает. Но если же с ним что-нибудь случается, войску и народу грозят несчастья. Именно поэтому обряды освящения знамени и его бунчуков и жертвоприношения им в связи с военными походами носили устрашающий, кровавый характер, включавший даже человеческие жертвы [22. С. 110].

В последние годы эта тема стала предметом исследования Т. Д. Скрынниковой. В своих работах [52; 53; 54; 56; 57; 58; 59; 60; 61 и др.] она однозначно переводит монгольский термин *сульде* как *харизма*, что уже является достаточно условной параллелью, так как последняя есть результат своего развития в условиях совершенно другого социально-политического типа (см.: [24] и др.).

По словам Т. Д. Скрынниковой, термины *sülde*, *suu jeli*, *sünesün gegen* и др. «первоначально обозначали один и тот же феномен — харизматическую сакральную субстанцию [правителя] солнечной природы, выполняющую функцию организации природы и социума...». Локализовалась она в голове и проявлялась в виде сияния или нимба. Носителем *харизмы* являлся глава рода (племени). «Сульде — обозначение субстанции, защищавшей собственный социум и устрашавшей и побеждавшей чужой» [59. С. 164, 165, 188—189].

Далее автор отмечает, что термин *сульде* закрепился только за Чингис-ханом, обозначая его харизму, тогда как харизма Угэдэя уже обозначалась термином *sü jeli* — правило, распространившееся и на его потомков (см.: [59. С. 165; 61. С. 7] и др.).

Начиная с работ академика Б. Я. Владимирцова [12. С. 145], стало традицией при анализе термина *сульде* выделять в нем корневую основу *сул-*, но интерпретировать ее с точки зрения значения основы *сур-*. Например, Б. Ринчен, анализируя анимистические представления монголов, ставит *sulde* в один ряд с *sür*, *sünesin*, *sü-su*, которые, по его мнению, служат для обозначения «бессмертной души», в первую очередь величественных людей. Он считает, что компонент *r* в синонимах *sür-sül-sün* означает, что такая душа может вызывать страх у людей [47. С. 498]. Эту анимистическую интерпретацию термина *sül* Б. Ринчена поддержали авторы монографии «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» [32. С. 113—124].

Несколько ранее Н. А. Баскаков, также придерживающийся в данном случае анимистической теории, высказал мнение, что термины *djula* и *sür* у тюрков Алтая, наряду с *тун* и *гүл*, входят в группу так называемых «прижизненных названий души». При этом, по его мнению, «*sür* представляет собой материальную субстанцию души *djula*, принявшей тот или иной вещественный облик, чаще в виде двойника — человека — обладателя соответствующего *djula*» [4. С. 109—110].

*Sur* — очень распространенный в тюркских языках термин, означающий обычно одну из основных «душ». По словам авторов монографии «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири», «за ней стоит чрезвычайно сложный комплекс представлений о природе человека в единстве индивидуального и типического, природного и социального, божественного и собственно челове-

ского начал» [32. С. 113]. У коренного населения Южной Сибири этот термин обозначал 'душа-двойник', 'привидение', 'призрак', 'изображение', 'образ', 'лицо' [32. С. 113—120]; этот термин отражает энергетическую сущность человека, его активность. В частности, по словам Э. К. Пекарского, у якутов *сүр* — «олицетворение энергии и силы воли, вообще психики человека; высшая степень чего-либо, душа человека или животного, [она] дана Улутуяр Улу Тоюном, к которому и отправляется после смерти человека; несъедобна для абасы (злого духа. — С. Д.); *сүр кур* — жизнь-душа» [42. Стб. 2402].

А. В. Кулаковский отмечает, что «про сильного волей и духом человека, к которому опасно подступиться, говорят *сүрээх кихи*, т. е. „человек с *сүр*“. Вообще, про животных и про все опасное и страшное, с чем человеку приходится бороться, говорят, что имеет *сүр*» [30. С. 61], откуда происходит второе значение слова *сүр* у якутов — 'страх, ужас, страшилище' [42. Стб. 2402] и далее *сүрдä* — 1) делать кого-либо страшным; 2) превзойти в чем-либо меру; *сүрэх* (Э. К. Пекарский сравнивает с монгольским *суртай* — «1.1) грозный, страшный, ужасный, приводящий в ужас, свирепый, бесчеловечный; 1.2) солидный; 1.1. Имеющий душу *сүр*» [Там же]. У монголов *сүр* — 'величие, мощь, могущество'; киргизское *сүр* — 'величие, мощь' и т. д. (см. также: [50. С. 122]).

Именно это семантическое поле и предлагается для интерпретации термина *сульде*.

Над всей этой темой явно довлеет авторитет академика Б. Я. Владимирцова, и интерпретации более поздних авторов идут в русле заданного им направления. Преломление традиции, а именно это мы попытаемся сделать в дальнейшем, требует строгой методичности подхода. Поэтому мы привлекаем в качестве союзника Декарта.

Согласно классической картезианской методике, «касательно обсуждаемых предметов следует отыскать не что думают о них другие или что предполагаем мы сами, но то, что мы можем ясно и очевидно усмотреть или достоверным образом вывести, ибо знание не приобретается иначе». Скептицизм, сомнение является основой научной методики [19. С. 82]. Относительно нашего предмета исследования, несмотря на то что вопрос выглядит как будто решенным, «совершенно бесполезно подсчитывать голоса, чтобы следовать тому мнению, которого придерживаются большинство авторов, так как, если дело касается трудного вопроса... большинство голосов не является доказательством, имеющим какое-нибудь значение для истин, открываемых с некоторым трудом» [Там же. С. 83, 259]. При анализе нашего материала мы будем следовать классической картезианской логике, первое правило которой гласит: «...никогда не принимать за истинное ничего, что... не признал бы таковым с очевидностью... Второе — делить каждую из рассматриваемых трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить. Третье — располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легко познаваемых, и восходить малопомалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не

предшествуют друг другу. И последнее — делать всюду перечни настолько полные, обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено» [19. С. 260].

Мне кажется, в нашем случае необходимо отойти от уже давно сложившейся в науке традиции интерпретации термина *сульде*, преодолеть ее и, обратив внимание на то, что корень здесь не *сур*, а *сул*, проанализировать семантическое поле, с ним связанное. При этом предполагается, что термин «семантическое поле» отражает идею общности семантического признака и представляется применимым к группе лексем [76. С. 10].

Сложность проблемы — интерпретации понятий, связанных с термином *сул/жула*, подчеркивается авторами монографии «Традиционные представления тюрков Южной Сибири»: «Мы не можем однозначно истолковывать истоки этих сложных, бессистемных, фрагментарно сохранившихся представлений. Отметим лишь, что в ходе длительной трансформации и возможной вторичной мифологизации по фонетическому сходству, переосмыслений, вокруг термина *тюла/джула/сула/дыула* сложился сложный семантический комплекс, включающий представления о жизни, ее протяженности, сущностном содержании и т. д.» [32. С. 99]. По их мнению, «на все составляющие семантического комплекса распространяется понятие света, с которым у тюрков связывались представления о жизни» [Там же].

Им вторит Т. Д. Скрынникова. Говоря о полисемантической феномена, она определяет его связь с солнечной природой и даже сравнивает термины — производные от исследуемого корня, с иранским *фарном*, «где *харизма* стоит в ряду других значений слова в различных иранских языках: 'хорошая (благая) вещь', 'желанная вещь', 'благое', 'имущество', 'слава', 'величие', 'блеск', 'сияние', 'знамение' и т. д.» [61. С. 167].

Возникает вопрос — так ли бесспорно это утверждение, либо, точнее сказать, правильно ли здесь расставлены акценты?

Прежде всего, обратим внимание на чрезвычайно распространенное, достаточно широко бытующее в традиционной культуре тюрко-монгольских народов слово, обозначающее части животного, приносимые в жертву, и, по-нашему мнению, непосредственно связанное с исследуемым нами корнем. Это *жүлдэ/юүлдэ/йүлдэ* — у монголов: «...голова жертвенного животного, освежающая вместе с дыхательным горлом, легкими, печенью, сердцем» [5. С. 132]; «...часть туши животного, состоящая из головы с дыхательным горлом, с легкими и печенью» [38. С. 304, примеч. 4]; *зюльду* — так дербеты, по материалам Г. Н. Потанина, называли жертвуемую огню «грудную часть с внутренностями и нижней челюстью» (по его словам, так же вырезают *зюльду* и алтайские охотники: они приносят его в дом и вешают на запад от входа, «где у алтайцев висят пенаты»). Очистив мясо, грудную часть (*зюльду*) вместе с мясом варят в котле; некоторые присутствующие вынимают кости из котла, а оставшуюся мелочь (сердце, легкое и проч.) завертывают в *зюльду* и завязывают белым шерстяным шнурком [43. С. 90].

Развивая этот сюжет Г. Н. Потанина, Л. П. Потапов пишет: «...охотник, сразивший зверя, получал

сверх равного пая еще сердце, легкие и нижнюю челюсть (*еен*) убитого зверя на том основании, что охотник должен был „угостить“ наиболее лакомыми частями добычи своих „духов-покровителей“. Охотник в тот же день или на следующий день покидал своих товарищей и шел домой. В день возвращения с промысла, вечером же, подвешивал сердце и челюсть в передний угол, где хранились обычно изображения охотничьих „духов-покровителей“, и оставлял на всю ночь. Утром провисевшее всю ночь мясо крошили, варили и съедали всей семьей» [44. С. 35]. «Сами шорцы объясняли... эту привилегию представлением об „охотничьем счастье“» [Там же. С. 36].

По материалам К. В. Вяткиной, собранным ею среди монголов Монгольской Народной Республики, *зүлд* — важный символ и оберег охотничьей удачи — голова, сердце, язык, легкие, пищевод убитого животного. Эту долю охотник оставляет себе, в то время как от всех остальных частей мяса могут быть выделены доли родственникам. Когда добычу приносят домой, дверь обязательно должна открыть жена, а *зүлд* кладут на мужской половине юрты. Однако, если охотник убил зверя не из своего, а из чужого ружья, то *зүлд* принадлежит по праву владельцу ружья и отдается его семье. Когда убивают съедобного зверя, убивший берет шкуру и *зүлд*, т. е. голову вместе с сердцем и двумя ребрами и четыре мозговые кости. У несъедобного берут лишь шкуру (см.: [14. С. 171, 242]; см., также: [23. С. 189]; о «счастье» и стремлении его добыть и сохранить см.: [23. С. 86]; о счастье см. также: [49. С. 104] и др.). В калмыцком эпосе *зүлд* — «голова вместе с сердцем (при разделке туши)» [66. С. 295]. В «Сокровенном сказании» Добун-Мэргэн один из предков Чингис-хана, согласно традиции, получает от встреченного охотника-урянцаца всего добытого тем оленя, кроме *джулде* с легкими и шкурой [40. С. 45] (С. А. Козин переводит этот термин как «задняя часть туши животного», что у Б. И. Панкратова вызывает недоумение [41. С. 99]).

Эти ритуальные куски жертвенного животного, отходящие духам, имеют значение 'содержащее суть, душу животного', они, как правило, не самые вкусные и лучшие: *culdu* (кирг.) 'жалкие остатки; огрызок' [77. С. 136], *саламала* (якут.) 'давать что-либо в жертву (имеется в виду хвост и грива здорового конского скота); стараться сбить другому что-либо негодное' [42. Т. 2. Стб. 2040]. Однако именно в них заключена изначальная, ритуально значимая удача, охотничье счастье > судьба: *zol* (монг.) 'счастье, удача, фарт' [74. С. 497], *чол* (тувин.) 'судьба, доля, счастье' > *чолдуг* 'счастливый' [63. С. 538], *пол/пюл/дюл* (якут.) 'благо, благополучие, счастье, фортуна, удача, добыча, сокровище' [42. Т. 1. С. 716, 838], *полу/поло/пулуу* (якут.) 'счастье, удача, ловкость' [42. Т. 1. Стб. 839], *пол* (казах.) = *jol* 'дорога, судьба, жизнь' [45. IV, 1. Стб. 98], *юлдү* (алт., тел.) 'имеющий судьбу' [45. III, 1. Стб. 438], *сытмыг* (кирг.) 'счастье, удачливость' [77. С. 457] (ср.: *сыбр* 'чары, колдовство' [Там же. С. 457]), *süldü* (монг.) 'счастье, благословение, домашние боги, гении-хранители' [27. Т. II. С. 1428], *süldetu* 'счастливый, благодатный, покровительствуемый богами' [Там же. С. 1429], *юлду* (казах.) 'счастливый' [45. IV, 1. Стб. 99], *aq çoltoi* (кирг.) 'приносящий счастье', *qara çoltoi* (кирг.) 'приносящий неудачу'

[77. С. 182], *sälämät* (якут.) 'благополучие, здоровье, безопасность' [45. IV, 1. Стб. 477] и т. д.

Попробуем проследить возможную эволюцию понятий, в связи с чем расширим поле, связанное, как нам кажется, с корневой основой *сул-/сүл-*<sup>1</sup>, привлекая материалы алтайских языков. Как представляется, данный корень является общеалтайским, и в нем, следуя алтаистической традиции, можно выделить первичный начальный комплекс *c + ɛ* (т. е. согласная + гласная) (с возможными его фонетическими и семантическими вариантами по разным алтайским языкам), а также варьирующий третий элемент (-с), т. е., по совету Д. М. Насилова, мы предполагаем членить корень как *сɛ-* + *-с* с возможным дальнейшим расширением [Архив автора]. Определяя данный корень как общеалтайский, указываем на множество его форм, в частности: *сой/сой/сойт/сойюу/сажа/сажал/сей/сала/сой/шоло/сала/сьвь/салх/шулх* и т. д. с основным значением 'свежевать тушу зверя', 'сдирать шкуру с тела животного', 'обдирать', 'отделяться, отрываться' [45. IV, 1. Стб. 237, 289, 290, 513, 515, 626; 77. С. 442; 66. С. 372, 496; 67. С. 161; 3. С. 129; 50. С. 160; 20. С. 707; 72. С. 123—124; 6. С. 78; 31. С. 48] и др.

«Словарь» В. В. Радлова приводит следующий перечень других значений корневой основы *сал* и его фонетических вариантов: 'середина', 'грива лошади', 'пламя, факел', 'свеча', 'голый', 'жир', 'вознаграждение, жалованье', 'наем', 'отдых, покой' [45. III, 1. Стб. 152—153, 553] и др.

При таком обилии значений, которые при первом впечатлении выглядят омонимами, главной задачей семантического исследования является «вычленение порождающей модели» [68. С. 7] или этимона. При этом надо иметь в виду, что «древние омонимы могут на поверку оказаться давно разошедшейся полисемией» [Там же. С. 13], что мы и попытаемся, в числе прочего, показать ниже.

Исследуя семантическое поле этого корня, мы находим, что тема свежевания туши животного, которую мы выделяем в качестве этимона, получила семантическое развитие в более общем понятии снятия верхнего слоя вообще: *сой* (широко) 'снять наружный слой' [45. IV, 1. Стб. 513], *саила* (алт., шор.) 'чистить кедровые орехи от шелухи' [45. IV, 1. Стб. 227], *сыжыр* (тел., осм.) 'сдирать кору' [45. IV, 1. Стб. 626], *чулуқта* = *чулда* (шор., саг.) 'счищать кору с деревьев' [45. III, 2. Стб. 2176, 2178], *чултурурта* (шор.) 'ошкуривать (сдирать кору)' [31. С. 64], в том числе — одежды: *сой* (широко) 'раздеть' [45. IV, 1. Стб. 513], *жаланач* (чагат.) 'раздевать' [45. III, 1. Стб. 158], *дылда/челде* (алт.) 'скоблить (мясо с костей); тесать, обтесывать' [3. С. 58, 177], *салын* (казах.) 'раздеваться' [45. III, 2. Стб. 1877], *чаласта* (саг.) 'раздеваться (догола)' [45. III, 2. Стб. 1879], *чылаш* (шор.) 'голый, нагой, оголенный' [31. С. 65], *сойул* 'быть снятым (о шкуре, одежде)' [20. С. 507], *сәйир* (чагат.) 'отдирать, соскабливать, снять' [45. IV, 1. Стб. 450], *jalagn/jalin* 'голый, нагой, обнаженный' [20. С. 229, 254], *julq* 'обдирать' [20. С. 278], *қолан* (казах.) 'голый, обнаженный, не одетый' [45. IV, 1. Стб. 37], *дыланаш* (алт.) 'раздетый, голый, обнаженный' [3. С. 44], *челдөө* (кирг.) 'скоблить мездру шкурки' [6. С. 100],

*сыжыр* (тел., осм.) 'соскабливать, облуплять' [45. IV, 1. Стб. 626], *сойун* (чагат., осм., крым.) 'слезать, отпадать, раздеваться' [45. IV, 1. Стб. 536], *celde/celdөө* (кирг.) 'соскабливать мясо и жир с кожи или кишок' [77. С. 127], *сойунту* (осм.) 'снятое, скорлупа' [45. IV, 1. Стб. 536].

С этимоном связано и продолжение темы убийства животного: *cal* (кирг.) 'резать (животное)' [77. С. 118], *суи* (казан.) 'заколоть ножом животное' [45. IV, 1. Стб. 237], *сой* (широко) 'убивать скот' [45. IV, 1. Стб. 513], *чал* (казан., осм.) 'зарезать (скотину)' [45. III, 2. Стб. 1877], *чалы* (тел., алт., лебедин.) 'перерезать сразу' [45. III, 2. Стб. 1880], *шал* (казах.) 'зарезать, заколоть' [45. IV, 1. Стб. 960].

Тема свежевания туши находит развитие в профессиональной разделке туши и потреблении мяса: *шылы* (тел.) 'вырезать мякоть у убитого скота' [45. IV, 1. Стб. 1055] *шылды* (шор.) — то же самое [45. IV, 1. Стб. 1957], *шиланчи* (чагат.) 'глава мясников' [45. IV, 1. Стб. 1076], *чәлда* (тел.) 'глодать мясо с костей' [45. III, 2. Стб. 1980].

Далее, мотив «свежевание туши животного», «обдирание шкуры» и т. д. в своем первоначальном значении отсылает нас в охотничью среду и охотничью культуру, и с охотой этот термин связан непосредственно: *қолдук* (казах.) 'доля, на получение которой имеется право' [45. IV, 1. Стб. 99], *сауга/сога* (казах.) 'подарок из добычи охотника, который получает встречный охотник' [45. IV, 1. Стб. 124], *сауга/саугат* (чагат., азерб.) 'дар, подарок, гостинцы' [45. IV, 1. Стб. 234], *салым* (чагат.) 'доля, подарок' [45. IV, 1. Стб. 265], *сәй* (кирг.) 'подарок' [77. С. 456], *сый/сыж/сыйлаш* (шор.) 'подарок, угощение' [31. С. 50], *сыйла/сйла* (широко) 'подарить' [45. IV, 1. Стб. 604, 709], *сойус* (кирг.) 'подарок в виде животного (предназначенного на убой)' [77. С. 443].

Последняя тема — тема охотничьего подарка — выводит нас на тему охотничьего поведения и жертвоприношения. Как пишет Е. С. Новик, именно в жертвоприношении коммуникативный аспект между мирами выступает особенно отчетливо. Приношение жертв сопровождается обычно словесными формулами, в которых уточняется, что именно предполагается получить в ответ. «Усмотрение в жертвоприношении способа „расположить“ партнера по коммуникации на поведение, желательное для людей, позволяет... описать основные структурные особенности этих обрядовых действий. Их содержание можно определить как „передачу“ сообщения (в данном случае в форме ценности), ведущего к „получению“ желаемого (в данном случае в форме ответного дара» [37. С. 135—140].

Этот диалоговый, коммуникативный характер связи с миром иным и его населением, от которого зависит удача на охоте, связанный с ней недостаток и т. д., также находит отражение в исследуемом термине: *чолук* (тувин.) 'жертва, жертвоприношение' [63. С. 539], *јолук* (уйг.) 'жертва' [45. III, 2. Стб. 2178], *јалбар* (тел., алт., уйг.) 'просить, приносить жертвоприношение' [45. III, 1. Стб. 188], *сойут* (кирг.) 'животное, предназначенное для убоя' [77. С. 443], *чалырлык* (казан.) 'что следует зарезать' [45. III, 2. Стб. 1882], *јулуу* 'выкуп > жертва' [20. С. 278], *шәји* (дунсянский) 'жертвовать, приносить в жертву' [65. С. 143]. От удачливого требуют *сәлбік* — 'помощь, милостыню' [45. IV, 1. Стб. 482].

<sup>1</sup> Автор благодарит за консультации в ходе работы над статьей профессора Д. М. Насилова.

Диалоговый характер взаимоотношений имеет выход в теме награды, которая тесно связана с жертвой: *сал* (кирг.) 'вознаграждение, заработная плата' [77. С. 152], *дыал* (алт.) 'наем, плата, зарплата, вознаграждение' [3. С. 44], *жал* (казах., казан.) 'награда, вознаграждение, заработок' [45. IV, 1. Стб. 35], *сыуанс* (тобол.) 'вознаграждение, выгода' [45. IV, 1. Стб. 233], *jal* (алт., тел. и др.) 'вознаграждение, жалованье, наем' [45. III, 1. Стб. 153], *чуду* (осман.) 'добыча солдат, оставляемая им в награду' [45. III, 2. Стб. 2139], *чидү* (чагат.) 'награда' [45. III, 2. Стб. 2178], *жалду* (чагат.) 'награда, подарок от высших лиц' [45. IV, 1. Стб. 43], *саугам/сауга* (чагат., азерб.) 'награда' [45. IV, 1. Стб. 234], *чайлан* (уйг.; В. В. Радлов считает термин заимствованием из китайского) 'жалованье солдат' [45. III, 2, Стб. 1944], *жалппа* (казан.) 'жалованье' [45. IV, 1, Стб. 38], *чал* (шор.) 'вознаграждение, плата за наем' [45. III, 2. Стб. 1875], *салинг* (монг.) 'заработная плата, жалованье' [74. С. 440].

За жалование работают *чалпы/чалчы/чаллыг* (шор., саг.) 'наемный рабочий' [45. III, 2. Стб. 1890; 31. С. 60], *дыалчы* (алт.) 'наемный работник, батрак' [3. С. 45], *жалчы* (казан.) 'работник, получающий плату' [45. IV, 1. Стб. 43].

Линия выгоды продолжается в теме торговли: *сатик јолук* (чагат.) 'продажа и покупка' [45. III, 1. Стб. 433], *салу/салуш* (алт.) 'смена, обмен' [3. С. 130], *сауда* (кирг., чагат.) 'торговля, торговое дело' > *саудакач* (чагат.) 'купец' [45. IV, 1. Стб. 237], *шује* (дунсянский) 'выкупать' [65. С. 143], *хулдх* (монг.) 'продавать, покупать' [66. С. 465], *јоју* (монг.) 'выкуп, залог, вывозление' [28. С. 614].

Одновременно вычленяется тема эксплуатации: *сојус* (кирг.) 'поборы с населения, заключающиеся в доставке к столу должностного лица овец и т. п.' [77. С. 443], *сауга* (крым.) 'сбор повинностей в пользу хана' [45. IV, 1. Стб. 234], *селбик* (алт.) 'дань' [3. С. 127], в свадебном обряде: *селбик иш* (алт.) 'отработка тестю за украденную невесту' [3. С. 127], *шалта* (алт.) 'выкуп за невесту' [3. С. 185].

Возвращаемся к контексту «жертвоприношение-коммуникация». В ходе жертвоприношения, согласно созданной системе знаков, партнеру по коммуникации надлежит отправить «душу» жертвенного животного, т. е. ту его часть, которая, во-первых, наиболее полно репрезентирует передаваемый объект и, во-вторых, наиболее адекватна получателю ценности. Отсюда — существование особых приемов умерщвления и расчленения туши, так или иначе отличных от обычного способа забоя домашних животных и призванных способствовать «правильному» извлечению из него «души». Это могло быть удушение, разрывание аорты, собирание крови, т. е. манипуляции, связанные с дыханием или кровью — этими основными «вместилищами» (знаками) «души»; обычаем сохранять в целостности шкуру, кости ног, голову и копыта указывает на стремление обеспечить контакт, возможность получения ценности духами (см.: [37. С. 140]; о правилах разделки туши убитого животного см.: [18. С. 201—202]; описание методик ритуальной разделки туши животного см.: [9. С. 50—51 и след.]).

Все эти позиции, на которые указывает Е. С. Новик, находят свое отражение в лексике, связанной с исследуемым нами корнем. В ряде языков жерт-

венная часть туши животного выступает под термином *колга* (койбал., шор.) = *колка* — 'внутренности животного, которые получает шаман на жертвенном пире' [45. II, 1. Стб. 593]. *Колка* у киргизов — «большие кровеносные сосуды у сердца, у телутов *колко* — толстые жилы около сердца» [45. II, 2. Стб. 593]. У В. Вербицкого (материалы которого, видимо, использовал В. В. Радлов) *колга* — «внутренности животного: горло, сердце, легкие (осердые), которые от жертвенного животного также поступают в пользу шамана» [8. С. 140]. Повидимому, это слово связано с корнем *хол*, значение которого в тюрко-монгольских языках исследовано Ц.-Д. Номинхановым: *хол* (монг.) 'сердцевина; основной; главный', *хол суянци* (монг.) 'аорта', *гол* (ст.-калм.) 'стержень', *улаан гол* (ст.-калм.) 'красные основы (жизни), т. е. кровеносные сосуды; душа как жизненная сила', *гол судасун* (ст.-калм.) 'артерия', *гол* (халх.) 'середина, центр, стержень, сердцевина', *гол судас/гол судал* (халх.) 'аорта; перен.: жизнь', *гол* (бур.) 'сердцевина, середина, центр, стержень; станова яила/артерия у животных, идущая вдоль позвоночного столба', *дол* (уйг.) 'спинной хребет, часть спины вдоль хребта; ствол'; *вула* (чуваш.: анатомич) 'ствол, нерв' и т. д. [38. С. 213].

Как нам представляется, в результате анализа семантического поля исследуемого нами корня *сул* выстраивается достаточно четкая цепочка возможного перехода значений и расширения семантики от темы свежевания туши убитого охотником животного в сторону достаточно абстрактных категорий «удачи, форта, судьбы» и, далее, в сторону *сульде* Чингис-хана. И здесь нет места предложенной выше рядом авторов генетической зависимости семантики от значений «света», «солнца» и т. д.

Именно этимологические разыскания в тюрко-монгольских языках вкупе с этнографическим и эпическим материалом дают нам возможность проследить историю формирования концепции «удачи, форта» в условиях охотничьего общества и эволюцию их в дальнейшем. Как отмечает С. Ю. Неклюдов, «мифологическая модель мира звероловов недолго сохраняет свое обаяние концептуалистического единства» [38. С. 187]. Как это часто бывает, многие понятия, выработанные на более ранних этапах существования человеческого общества, когда они имели гораздо более натуралистическое значение, эволюционировав, вошли в культуру и лексику более поздних этапов (см.: [69. С. 19]). При этом они обычно несколько, а иногда и радикально меняют свое первоначальное содержание (сравните, например, содержание термина *харизма* — в древности на Ближнем Востоке, в средневековой христианской схоластике и, наконец, в политологии нового времени).

Не избежало такой судьбы и одно из основных понятий охотничьей культуры тюрко-монгольских народов — *сул* (> *сульде*) (без фонетических вариантов, приведенных выше), представляющее в качестве одного из вариантов общей концепции «удачи, судьбы» и т. д. С изменением социально-политической ситуации и общей мировоззренческой концепции естественным образом возникла необходимость адаптировать традиционные космологические представления к условиям более позднего времени. В данном случае речь идет о смене субъекта, дающего блага. В охотничьем обществе тако-

вым выступает хозяин местности, зверей и т. д., и именно от него охотник получает удачу в ее материальной форме — добытых зверей. На этом моменте «удачливости» зиждется вся так называемая «престижная экономика» догосударственного общества. Приобретая с помощью «удачи» материальные блага в виде охотничьей добычи, потенциальный лидер, чтобы получить большой авторитет внутри общины, щедро их раздает. Чем больше он раздаст, тем больше возрастет его престиж, тем более весомыми будут представляться его аргументы при управлении (см.: [33; 7. С. 172—186] и др.).

С усложнением социально-политической структуры изменялась не система поведения лидера — он должен был оставаться прежде всего удачливым, «счастливым» с точки зрения наделяния всех остальных материальными благами. Применительно к политической культуре древних тюрков на этот момент, в частности, указывает С. Г. Кляшторный: «...Во всех надписях тюркских каганов... настойчиво повторяется, что только каганы... способны „вскормить народ“. В уцелевших фрагментах Бугутской надписи эта формула повторена трижды: про Мухан-кагана (553—572) сказано, что он „хорошо вскормил народ“... Бильге-Каган постоянно напоминает „слушателям“, что он „одел нагой народ“, „вскормил голодный народ“, „сделал богатым бедный народ“, благодаря ему „тюркский народ много приобрел“, „ради тюркского народа“ он и его младший брат Кюль-тегин „не сидели без дела и не спали ночью“ ...Бильге Тоньюкук напоминает о „неустанных приобретениях“ ради тюркского народа, осуществлявшихся Эльтериш-каганом и им самим» [26. С. 323]. Однако в изменившихся условиях, как мы говорили выше, меняется уровень санкционированности.

Легитимность в форме благодати лидера в условиях формирования монархического правления и монархического пантеона должна быть получена от высшей же сакральной власти. В зависимости от того, как решался этот вопрос, как формировался пантеон, такая власть и санкционировала избранника. В монгольском варианте, как и в более ранней кочевой традиции, таковой выступала власть Неба и небожителей. Именно они даровали государю счастье, благодать (в конкретном, а не абстрактном смысле), подтверждая его легитимность. И с помощью этой удачи/благодати он правил, раздавая ее результаты подданным. Аналогичным образом меняется и состав ожидаемых благ: если в охотничьем обществе это прежде всего охотничья добыча, то в скотоводческом — рост и сохранение стада, в земледельческом — благоприятные погодные условия и т. д.

Необходимо учитывать тот факт, что война, в том числе и в более поздних по отношению к охотничьим обществам социально-политических образованиях, обозначалась в терминах, близких к охоте. Добыча крупного зверя, например медведя, выглядела как единоборство с равным противником. После победы над ним с его останками обращались максимально уважительно. Такое же обращение бытовало и по отношению к побежденным людям, особенно к тем, кто был лидером, так называемым «сильным человеком». То же касается и человеческих жертвоприношений [71. Т. II. С. 206]. При этом пользовались теми же терминами, что и

по отношению к жертвоприношениям добытых на охоте, а позже домашних животных. Так, по материалам, приведенным Б. Х. Тодаевой, в калмыцком эпосе, в контексте упоминания в нем *эюлд*, идет следующая расшифровка этого понятия (наряду с *эюлд* — охотничьей добычей): «38 останков [врага] развесил он (герой. — С. Д.) на правой и левой сторонах [юрты]» [66. С. 296].

Очень ритуализованно было обставлено, согласно источникам, убийство Чжамухи. В знак особого статуса этого человека, бывшего побратимом Чингис-хана и одновременно одним из основных его соперников в борьбе за власть в Степи, его умертвили особым способом. Мотивируя свои претензии именно на такой способ умерщвления, сам Чжамуха обращается к Чингис-хану со следующими словами: «Если можно... то, предавая меня смерти, казни без пролития крови. Когда буду лежать мертвым, то и в земле, Высокой матери нашей, бездыханным мой прах во веки веков будет покровителем твоего потомства» [28. С. 157].

Согласно описанию Рашид-ад-дина, Чжамухе отделяли его члены по одному: «Джамуха сказал: „Право принадлежит вам! У меня была мысль, что я обрету помощь неба и разрублю вас на части. Так как поддержка неба оказалась на вашей стороне, быстрее разрубите на части!“ И он торопился и показывал им свои суставы, говоря: „Резьте здесь!“ — и совершенно не боялся» [46. I. С. 191—192].

Версии Рашид-ад-дина часто отличаются от версий авторов «Современного сказания». Это оправдывается тем, что между написанием их достаточно большой временной лаг — около 70 лет. Похоже, как обычно, версия хроники 1240 г. более близка к истине, нежели версия Рашид-ад-дина. Умерщвление «без пролития крови» известно относительно заклания ритуальных животных и убийства членов правящего рода. По-видимому, и в том и в другом случае совершается это умерщвление по одному сценарию и имеет одну цель.

Техника ритуального умерщвления животного «без пролития крови» известна по нескольким источникам. В данном случае мы остановимся на одном из них, где приведены некоторые интересующие нас детали. Это версия православного миссионера на Алтае второй половины XIX в. В. Вербицкого. По его описанию, жертвоприношение лошади «без пролития крови» совершается следующим образом: «Поставив лошадь головой на восток, завязывают рыло (так у В. Вербицкого. — С. Д.) веревкою, на каждой ноге также привязывают по веревке и, положив на спину толстую жердь, растягивают ноги на две стороны, придавливая жердь к земле, и таким образом ломают спину. Все отверстия животного затыкают травой, чтобы кровь из него не вышла. Когда лошадь долго бьется, кам (шаман. — С. Д.) берет булку (куруй) (куруй — еще один термин, обозначающий счастье. — С. Д.), у калмыков чашку и, поднося к лошади, говорит: „куруйляп-ят, куруйляп-ят, оп куруй, оп куруй, оп куруй“. Это значит: буду ловить счастье или оставшуюся силу, выходящую с жизнью, на приплод. Булку эту съедает хозяин сам и весьма дорожит ею, так что кроме своих семейных, никому ее не отдает. Затем снимают шкуру, вешают ее на жердь — тю-келе. Затем мясо разрезают на мелкие части, разбирая по суставам и не ломая костей» [9. С. 50].

Обряд убийства членов ханского рода «без пролития крови» подразумевает также умерщвление через удушение. Этот элемент присутствует, как мы видим, в умерщвлении жертвенного животного. И в случае убийства зверей, домашних животных, и в случае убийства значимых людей, по всей вероятности, основной целью является сохранение, «ловля» уходящей субстанции, дыхания и т. д. с целью, в случае с людьми, сохранения ее внутри рода или введения в родовое обращение (ср.: [21. С. 91]).

Широко распространен обычай, когда похожим образом «ловят счастье» человека, прожившего счастливую и долгую жизнь, имеющего много детей и внуков (одно из проявлений счастья). С этой целью во время его погребения стараются перебежать дорогу похоронной процессии (см. напр.: [62. С. 125—126 и др.]). С другой стороны (видимо, обратный случай) — нередко стараются не допустить ухода «счастья» из рода, семьи. Например, во время похорон Чингис-хана убивали всех, кто встречался на пути его похоронной процессии к месту захоронения [46. 2. С. 233], — причина этого становится ясна из контекста предыдущего примера.

Как указывает Т. Д. Скрынникова, во времена, предшествовавшие воцарению Чингис-хана, понятие *сульде* использовалось в политической терминологии довольно широко. После смерти Чингис-хана оно выходит из политического употребления, оставаясь только в связи с культом последнего [60. С. 150], что Т. Д. Скрынникова объясняет наличием равноценных терминов, обозначавших то же понятие (см.: [61. С. 7] и др.), но, как представляется автору, это объяснение дискуссионно.

Ради чистоты этимологического доказательства рассмотрим эту морфологическую конструкцию — *сульде* — с точки зрения формальной грамматики алтайских языков. Как мы видим, в слове, кроме основы сул, присутствует аффикс *-д/-дэ/-де/-ду/-до/-да/-т/-ту/-та/-то*, широко распространенный в тюрко-монгольских языках. При этом чередование в аффиксах *т* и *д* является достаточно обычным явлением (см.: [13. С. 385; 73. С. 17—18; 64 С. 37—38] и др.). М. Н. Орловская считает этот аффикс самым продуктивным суффиксом образования имен прилагательных от именных основ. Прилагательные на *-т* имеют значение обладания свойствами или отношения к предмету или явлению, названному в производящей основе. Например, *унэт* 'ценный' (от *унэ* 'цена') [39. С. 91]. По словам Б. Х. Тодаевой, аффикс *-т*, как и близкий к нему по значению аффикс *-тай/-той/-тэй*, образует прилагательные, выражающие «качество сверх положенного, сверх нормального, изобилие чего-либо, способность к чему-либо или сравнение, уподобление чему-нибудь»: *барширт* 'хитрый, лукавый' (от *башир* 'хитрость'); *гайт* 'несчастный, бедственный' (от *гай* 'бедствие'); *баярт* 'радостный' (от *баяр* 'радость, веселье') [64. С. 77—78].

В бурятском языке аффикс *-та/-тэ/-то* образует имена прилагательные от основ имен существительных. Прилагательные на *-та* имеют следующие основные значения:

имеющий что-либо, например, *нахалта* 'бородастый' (от *нахал* 'борода'); *медальта* 'награжденный медалью' (от *медаль* 'медаль');

отличающийся или обладающий чем-либо, например, *гэрэдтэ* 'лучезарный' (от *гэрэл* 'луч', 'свет');

*дулэтэ* 'пламенный' (от *дулэн* 'пламя'; *солото* 'знаменитый' (от *соло* 'слава');

относящийся к чему-либо, например, *ангита* 'классовый' (от *анги* 'класс') [16. С. 109—110].

В калмыцком языке при помощи суффикса *-т/-та* образуются качественные имена от предметных имен, такие качественные имена, по сути, обозначают предметы, являющиеся как бы «собственностью» или частью предмета, выраженного в определяемом: *элта газр* 'песчаное место' (т. е. 'место, имеющее песок'); *эвта юмн* 'удобная вещь' (букв.: 'вещь, которая имеет удобства') и т. д. [50а. С. 34—35].

Заметим также, что в монгольских языках при помощи аффикса *-д/-т* образуется дательно-местный падеж.

Примерно тот же круг грамматических категорий обслуживает рассматриваемый аффикс и в тюркских языках. Например, при его помощи в них образуется местный или местно-временной падеж имен существительных [51. С. 53; 75. С. 106]. Местный падеж, по словам Ф. Г. Исхакова, является в первую очередь падежом пространственным, он выражает в основном пространственные отношения [25. С. 128]. Отвечая на вопросы «где?», «когда?», «у кого?», «в чем?», «в ком?» и т. д., местный падеж указывает на место, предмет, учреждение, коллектив, где что-либо находится, пребывает или где совершается действие. Местный падеж указывает на состояние лица (например, «радостный») [17. С. 71]. Выступая в различных синтаксических функциях, местный падеж имен существительных является определительным (обстоятельственным определением): *укишда аьлочи* 'отличник учебы' (в учебе) [29. С. 102].

Такое употребление аффикса *-д/-де* и т. д. укрепляет нас в уверенности, что применительно к исследуемому понятию, которое выражает термин *сульде*, речь должна идти о значении обладания субъектом «счастьем», «удачей», в нашем случае «счастьем», «удачей» Чингис-хана.

Однако, по-видимому, в русле наших материалов, приведенных выше, *сул/удача* действительно была у всех лидеров, т. е. они были *сульде* — 'держателями (обладателями) сул', и в силу этого за ними была достаточно жесткая охота. По мере преодоления сопротивления и либо физического уничтожения соперников, либо перехода их со своей *сул/удачей*, счастьем на сторону Чингис-хана, последний суммировал *сул* их всех. Сама концепция создания монархического государства не предполагает сосуществования лидеров с отдельным *сул/счастьем*. Соединив в себе это общее «счастье», Чингис-хан уже дозированно наделял им своих родных и соратников, например, при отпращивании их в поход. Вариантом этого наделяния, по всей вероятности, можно считать малые знамена, *тузи*, которые, в отличие от главного знамени, имели звание *инчи/илчи* — 'послы'.

Таким образом, все успехи в войнах, все завоевания являются плодом деятельности *сул/удачи*, *фарта* Чингис-хана. Этот момент четко фиксируется в «Сокровенном сказании» под 1211 г.: после поражения китайского Алтан-хана его наместник Хадай выехал навстречу посланным Чингис-хана, которые ехали с целью подсчета трофеев, захватив с собой шитые золотом узорчатые ткани для под-

ношений. «Тут Шиги-Хутуху (член этой комиссии. — С. Д.) сказал Хадаю: „Раньше эти вещи, как и самый Чжунду, были Алтан-хановы. А ныне Чжунду — Чингис-ханов. Как же ты смеешь, крадучись как вор, раздавать чингисханово добро?“ И сказав так, Шиги-Хутуху не принял подарков, а Онгур-бавурчи с Архай-Хасаром приняли». Чингис-хан был этим недоволен. Он сделал «строгий выговор» Оргуру с Архаем, а Шиги-Хутуху милостиво соизволил сказать: «Ты держишь в мыслях твоих Великую Ясу — Еке-Йосу...» [28. С. 181—182].

При коронации Чингис-хана его сподвижники обещали отдавать ему все добытое на охоте и войне — и это была обычная формула регулирования отношений «вассалов» (в данном случае — условный термин) с лидером. Она существовала потому, что он, с точки зрения ритуала, только пользовался дозированной *сул/удачей* лидера, и тогда выглядит логичным и полностью легитимным требование со стороны Чингис-хана части добычи от всех его родственников и подчиненных, и ясна его ярость, если этой части он не получал [28. С. 188].

Эти отношения имеют выражение в этикете, который является ритуализованной формой сакрально-правовых отношений и возникает, вследствие этого, не на пустом месте. Обычная для властителя практика щедрости также зиждется на соблюдении этикетного, религиозно-социального момента. Например, как пишет Бабур, «когда я (т. е. Бабур. — С. Д.) прибыл, Хумаюн поднес мне этот (знаменитый. — С. Д.) алмаз, а я снова подарил его Хумаюну» [1. С. 312]. В данной этикетной

игре явно обыгрывается момент получения добычи, при котором было использовано «счастье», «удача» Бабура, с дальнейшей легализацией ее у обладателя — непосредственного добытчика.

Основным выводом проведенного исследования комплекса представлений, стоящих за термином *сул/сулде*, является то, что они генетически уходят в охотничьи традиции народов Центральной Азии и Сибири. Именно в недрах охотничьей экономики и охотничьей культуры выработалось понятие «счастья», «удачи», «фарта», без чего, по мнению аборигенного населения — охотников, невозможна добыча зверя — основного средства существования человека в условиях охотничьей культуры. В процессе эволюции общества и возникновения объединений протогосударственного и государственного типа терминологический аппарат, обозначающий и общие понятия, которые выработала охотничья культура, был использован для формирования концептуальных понятий сословно-классового общества, коим представляются кочевые государства, где возник новый виток в развитии и абстрагировании ранее конкретных, нередко натуралистических, понятий. Истоком развития понятий, связанных с *сул/сулде*, у монголов явилось формирование концепции *сульде* Чингис-хана, которое превратилось в широкое культовое понятие и в условиях правления «золотого рода» чингисидов приобрело теологический характер, связанный с персонифицированным общемонгольским культом этого великого правителя.

## Список использованных сокращений

АН СССР	— Академия наук СССР
ГРВЛ	— Главная редакция восточной литературы
НАА	— Народы Азии и Африки
СМАЭ	— Сборник музея антропологии и этнографии
СЭ	— Советская этнография
ТИЭ	— Труды института этнографии

азерб.	— азербайджанский
алт.	— алтайский
бур.	— бурятский
казан.	— казанский
казах.	— казахский
калм.	— калмыцкий
кирг.	— киргизский
койбал.	— койбалский
коман.	— команский
крым.	— крымский
лебед.	— лебединский
монг.	— монгольский
осм.	— османский
ст.-калм.	— старокалмыцкий
саг.	— сагайский
тел.	— телеутский
тобол.	— тобольский
тувин.	— тувинский
уйг., уйгур	— уйгурский
халх.	— халхаский
чагат.	— чагатайский
чуваш.	— чувашский
шор.	— шорский
якут.	— якутский

## Литература

1. Бабур-наме. Записки Бабур. Ташкент: АН Узб. ССР, 1958.
2. Банзаров Д. Собрание сочинений. М.: АН СССР, 1955.
3. Ойротско-русский словарь / Сост. Н. А. Баскаков и Т. М. Тошаков; Под общ. ред. Н. А. Баскакова. М.: ОГИЗ, 1947.
4. Баскаков Н. А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая (термины, их значение и этимология) // СЭ. 1973. № 5.
5. Бертагеев Т. А. К исследованию лексики монгольских языков. Опыт сравнительно-статистического исследования лексики бурятских говоров. Улан-Удэ: АН СССР, 1961.
6. Биялиев А. Киргизско-русский словарь терминов промысловой охоты (Проект). Фрунзе: Илим, 1967.
7. Васильев Л. С. Становление политической администрации (от локальной группы охотников и собирателей к протогосударству-цифдом) // НАА. 1980. № 1.
8. Вербицкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884.
9. Вербицкий В. Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований. М., 1893.
10. Владимирцов Б. Я. Чингис-хан. Берлин; Петербург; Москва, 1922.
11. Владимирцов Б. Я. Этнолингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. Л.: АН СССР, 1927.
12. Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л.: АН СССР, 1934.
13. Владимирцов Б. Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение и фонетика. 2-е изд. М.: Наука, ГРВЛ, 1989.
14. Вяткина К. В. Монголы Монгольской Народной Республики // ТИЭ АН СССР. Нов. сер. Т. 60. М.; Л.: АН СССР, 1960 (Востоchnoазиатский этнографический сборник).
15. Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибир.: Наука, 1987.
16. Грамматика бурятского языка / Фонетика и морфология / Отв. ред. Г. Д. Санжеев. М.: Восточная литература, 1962.
17. Грамматика хакасского языка / Отв. ред. Н. А. Баскаков. М.: Наука, 1975.
18. Гурвич И. С. Культура северных якутов-оленьеводов. М.: Наука, 1977.
19. Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989.
20. Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969.
21. Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л.: Наука, 1975.
22. Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977.
23. Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, ГРВЛ, 1988.
24. Зубов А. Б. Харисма власти // Восток. 1994. № 4—6; 1995. № 1.
25. Исхаков Ф. Г. Местный падеж // Исслед. по сравнительной грамматике тюрк. яз. Ч. II: Морфология. М.: АН СССР, 1956.
26. Кляшторный С. Г. Формы социальной зависимости в государствах кочевников Центральной Азии (конец I тысячелетия до н. э.—I тысячелетие н. э.) // Рабство в странах Востока в средние века. М.: Наука, 1986.
27. Ковалевский О. Монгольско-русско-французский словарь. Т. II. Казань, 1846.
28. Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. ... М.; Л.: АН СССР, 1941.
29. Кононов А. Н. Грамматика современного узбекского языка. М.; Л.: АН СССР, 1960.
30. Кулаковский А. Е. Научные труды. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1979.
31. Курпешко-Таннагашева Н. Н., Апонькин Ф. Я. Шорско-русский и русско-шорский словарь. Кемерово: Кемеровское кн. изд-во, 1993.
32. Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибир.: Наука, 1989.
33. Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: Издат. фирма «Восточная литература РАН», 1996.
34. Неклюдов С. Ю. [Рецензия] // НАА. 1989. № 1. Рец на: Н. Л. Жуковская. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: ГРВЛ, 1988.
35. Новгородова Э. А. Сулдэ и тут — хранители рода и племени // Всесоюз. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рожд. акад. Б. Я. Владимирцова: Тез. докл. М.: Наука, 1984.
36. Новгородова Э. А. Знамя — вместилище души (сулдэ и тут) у тюрко-монгольских народов // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока: Тез. докл. междунар. конф., 29 мая—3 июня 1989 г. Ч. 3. М.: Наука, 1989.
37. Новик Е. С. Обряды и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М.: Наука, ГРВЛ, 1984.
38. Номинханов Ц.-Д. Материалы к изучению истории калмыцкого языка. М.: Наука, 1975.
39. Орловская М. Н. Имена существительные и прилагательные в современных монгольских языках. М.: Восточная литература, 1961.
40. [Панкратов Б. Т.] Переводы из «Юань-чао би-ши» (Публ. Ю. Л. Кроля и Е. И. Кузьменкова) // Страны и народы Востока. Вып. XXIX. Борис Иванович Панкратов. Монголистика. Синология. Буддология. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998.
41. [Панкратов Б. И.] «Юань-чао ми-ши» и первое полное русское издание текста и перевода этого памятника (публ. М. Ф. Чигиринского, консультант И. В. Кульганек) // Там же.
42. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка / АН СССР. 2-е изд. Т. 1—3. М.: [Б. и.], 1958 (переплет — 1959).
43. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV: Материалы этнографические. СПб., 1883.
44. Потапов Л. П. Черты первобытно-общинного строя в охоте у северных алтайцев // СМАЭ. Т. XI. М.; Л.: АН СССР, 1949.
45. Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий: В 4 т., 8 ч. 2-е изд. М.: Восточная литература, 1963.
46. Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1, кн. 1, 2. М.; Л.: АН СССР, 1952.
47. Rintschen B. Die Seele in den schamanitischen Vorstellungen der Mongolen // Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. Berlin, 1974. Bd. 5.
48. Ринчен Б. Культ исторических персонажей в монгольском шаманстве // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в Средние века. Новосибир.: Наука, 1975.
49. Романова Е. Н. Якутский праздник ысыах: Истоки и представления. Новосибир.: Наука, 1994.
50. Руднев А. Д. Материалы по говорам Восточной Монголии. СПб., 1911.
- 50а. Санжеев Г. Д. Сравнительная грамматика калмыцкого языка. М.; Л. 1940.
51. Севортян Э. В. Категории падежа // Исслед. по сравнит. грамматике тюрк. яз. Ч. II. Морфология. М.: АН СССР, 1956.
52. Скрынникова Т. Д. Монгольские термины сакральности правителей (XIII в.) // V Международный конгресс монголоведов: Доклады советской делегации (Улан-Батор, сентябрь, 1987). Ч. 1: История, экономика. М.: Наука, 1987.
53. Скрынникова Т. Д. Терминологическое обозначение сакральности в монгольских исторических сочинениях XII—XVIII вв. // История и культура монгольских народов: источники и традиции. Междунар. «Круглый стол» монголоведов (Улан-Удэ, октябрь 1989 г.): Тез. докл. и сообщ. Улан-Удэ: [Б. и.], 1989.
54. Скрынникова Т. Д. Сакральность правителя в представлении монголов XIII в. // НАА. 1989. № 1.
55. Скрынникова Т. Д. Шаман или правитель/жрец // VI Междунар. конгресс монголоведов: Сб. докл. чл. рос. делегации. М.: Наука, 1992.
56. Скрынникова Т. Д. Представления монголов о сакральности правителя // Тюркские и монгольские письм. пам.: Текстологические и культурологические аспекты и исследования. М.: Наука, 1992.
57. Скрынникова Т. Д. Потестарно-политическая культура монголов XI—XIII вв. // Средневековая культура монгольских народов. Новосибир.: Наука, 1992.

58. *Скрынникова Т. Д.* Sulde — the basic idea of the Chinggis-Khan cult // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung. T. XLVI (1). Budapest, 1992/1993.
59. *Скрынникова Т. Д.* Идеи «Сокровенного сказания» о власти в летописях XVIII в. // Mongolica: К 750-летию «Сокровенного сказания». М.: Издат. фирма «Восточная литература», 1993.
60. *Скрынникова Т. Д.* Представления о харизме и культ Чингис-хана у монголов // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. XV. СПб.: ЛГУ, 1995.
61. *Скрынникова Т. Д.* Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М.: Издат. фирма «Восточная литература», 1997.
62. *Снесарев Г. Н.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969.
63. Тувинско-русский словарь / Под ред. Э. Р. Тенишева. М.: Сов. Энциклопедия, 1968.
64. *Тодаева Б. Х.* Грамматика современного монгольского языка. М.: АН СССР, 1951.
65. *Тодаева Б. Х.* Дунсянский язык. М.: Восточная литература, 1961.
66. *Тодаева Б. Х.* Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар». Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1976.
67. *Тодаева Б. Х.* Дагурский язык. М.: Наука, 1986.
68. *Трубачев О. Н.* О семантической теории в этимологическом словаре. Проблема омонимов подлинных и мнимых и семантическая типология // Теория и практика этимологических исследований. М.: Наука, 1985.
69. *Фрейдберг О.* Семантика первой вещи // Декоративное искусство. М.: Искусство, 1976. № 12.
70. *Heissig W.* Die Religionen der Mongolei // Tucci G., Heissig. Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttgart, 1970.
71. *Хангалов М. Н.* Собрание сочинений. Т. II. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1959.
72. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю / Отв. ред. В. И. Цинциус. Т. II. О—Э. Л. Наука, 1977.
73. *Цыдендамбаев Ц. Б.* Грамматические категории бурятского языка в историко-сравнительном освещении. М.: Наука, 1979.
74. *Черемисов К. М., Румянцев Г. Н.* Монгольско-русский словарь (по современной прессе) / Предисл. проф. Н. Н. Поппе. Л.: Ленинградский Восточный институт, 1937.
75. *Щербак А. М.* Грамматика староузбекского языка. М.: АН СССР, 1962.
76. *Щур Г. С.* О новом и старом в теориях поля в лингвистике // Учен. зап. / Ярославский гос. пед. ин-т им. К. Д. Ушинского. Вып. 73
77. Киргизско-русский словарь / Сост. К. К. Юдахин. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1940.