

NOMADIC



Studies

International
Institute for the
Study of Nomadic
Civilizations

Улаанбаатар 2005

11.2005

Ulaanbaatar, Mongolia

МОНГОЛЬСКИЙ СРЕДНЕВЕКОВЫЙ РИТУАЛ В ЛЕТОПИСНОМ РАССКАЗЕ ОБ УБИЙСТВЕ КНЯЗЯ РОМАНА РЯЗАНСКОГО (1270 Г.): ОПЫТ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

П. О. Рыкин (ИШРАЦ, МЭРАЦ)

Сравнительно недавно в исследованиях по истории взаимоотношений Руси с монголами в XIII–XIV вв. получила признание идея о том, что «религиозные представления, нормы обычного права, явления быта, обрядность – все это (конечно, наряду с «классическими» экономическими, политическими отношениями) необходимо учитывать при изучении русско-ордынских отношений» (Кривошеев 1999: 122–123). Особенно большое значение при этом приобретает анализ немногочисленных летописных свидетельств, отразивших знания русских людей о культуре и быте средневековых монголов, с которыми они вступали в тесные контакты на всем протяжении периода монгольского владычества над Русью. Наиболее ценными среди этих свидетельств являются летописные рассказы о гибели в Орде нескольких русских князей, в которых можно обнаружить интересные описания ряда монгольских ритуальных практик, подтверждаемые другими нарративными источниками эпохи средневековья и позднейшими этнографическими материалами. Ранее нами уже был проанализирован один из таких памятников – Повесть об убийстве князя Михаила Черниговского и боярина его Федора, содержащая описание своеобразных монгольских «обрядов перехода», которые проводились в ханской ставке над лидами и посланцами иноземных государств (Рыкин 1999). Здесь речь пойдет о другом, значительно менее известном летописном тексте, содержание которого, по мнению автора этих строк, также имеет отношение к традиционным религиозным представлениям и практикам средневековых монголов.

Наше внимание привлек к себе рассказ об убийстве в Орде князя Романа Рязанского, который приводится в русских летописях под 1270 г. Данный рассказ существует в двух редакциях: краткой и пространной. Краткая редакция (далее КР) является более ранней; она сохранилась в составе летописных памятников XV в. (прежде всего, в Софийской I, Новгородской IV и Симеоновской летописях), отражающих Свод 1408 г., который основывался на общерусском летописном своде (Полихрон) начала XIV в., дополненном летописными записями из различных областей Руси¹. КР приводится ниже по тексту С1 (Софийская первая летопись 2000: 351–352)² с указанием главнейших разночтений в Сим. Симеоновская летопись 1997: 110–111):

Того же лета (6778, т. е. 1270, – П. Р.) убиен бысть (ь) кн(я)зь Роман Олговичъ резаньскыи от поганых татар. И бысть (ь) сие убийство его: ибо³ заткоша уста его убрусом и начаша резати его по ставом⁴ и метати раздо, и яко и розоимаша, и остана труп един. Они же одраша главу ему⁵ и на копие възоткнуша⁶. Сего новыи м(у)ч(е)н(и)к есть подобен стр(а)стью Иякову Перьскому <...> Убиен же бысть (ь) м(е)с(я)ц(а) июля в 19 д(е)нь⁷.

Пространная редакция рассказа (далее ПР) содержится в Никоновской летописи (далее Ник.), первоначальная редакция которой была создана в конце 20-х гг. XVI в., и в производных от нее летописных сводах. Ник. представляет собой сложный памятник, объединивший множество

различных летописных источников, в частности Сим., а также «многочисленные мелкие добавления... происхождение которых еще не совсем ясно» (Клосс 1980: 189; ср.: Муравьева 1983: 30–31). ПР интересна тем, что в ней обстоятельства казни князя Романа изложены с гораздо большими подробностями, нежели в КР. Она цитируется нами по тексту Ник. (Никоновская летопись 1965: 149):

Того же лета (6778, – П. Р.) оклеветан бысть во Орде ко царю князь велики Рязанский Роман Олговичъ, внук Ингваров, Правнук Игорев, праправнук Глебов, глаголюще, яко худит тя великого царя и ругается вере твоей. Он же (царь, т. е. хан, – П. Р.) напусти на него Татар: они же начаша нудити его к вере их. Он же глагола к ним: «не достоин православным христианом оставя веру свою православную и приимати веру бесерменскую поганую. Они же начаша его бити; он же глаголаше: «христианин есмь, и воистину христианская вера свята есть, а ваша Татарская вера погана есть». Они же не хотяше от него таковых речей слышати, и отрезаша язык, и заткоша уста его убрусом, и начаша резати его по ставом и метати раздо, персты вся отрезаша и у ног и у рук, и устне и уши и прочая суставы розрезаша, и яко остана труп един, они же одраша кожу от главы его и на копие възоткнуша.

В нижеследующем изложении мы попытаемся проинтерпретировать описанный в летописи инцидент, рассмотрев его с точки зрения традиционной монгольской культуры. Именно этой точкой зрения руководствовались казнившие князя Романа «поганые татары», которые, безусловно, являлись главными «постановщиками» и действующими лицами развернувшейся драмы, определившими сценарий и способы ее разрешения. Смысл совершенных монголами действий невозможно понять без обращения к некоторым основополагающим принципам их традиционной культуры, точнее говоря, их традиционных правовых и религиозных представлений; в силу того, что эти принципы особенно важны для нужд настоящего анализа, они вызывают повышенный интерес и заслуживают специального рассмотрения.

Прежде всего, необходимо выяснить предполагаемые причины столь суровой расправы монголов с русским князем. В КР о них не имеется никакого упоминания, а само повествование сводится к сжатому описанию способа казни. ПР значительно более многословна в интересующем нас отношении: она сообщает о том, что князь Роман «оклеветан бысть» перед «царем» (т. е. ханом Золотой Орды) и обвинен в «хуле» на хана и в оскорблении его «веры». Эти обвинения приводятся в качестве первичных, косвенных оснований для возникновения конфликтной ситуации, завершившейся казнью Романа Рязанского. Однако сама казнь происходит только после того, как князь отвергает требование монголов принять их «веру» и вновь – на этот раз публично – поносит «веру бесерменскую поганую». Данные поступки князя Романа описываются как непосредственные причины, приведшие к его трагической гибели. Из всего комплекса указанных в ПР причин казни сомнение вызывает лишь одна – отказ от перехода в «поганую татарскую веру». Такой отказ едва ли имел место просто потому, что предшествовавшее ему «понуждение» в контексте наших знаний о религиозной политике средневековых монголов выглядит явно надуманным. Во времена хана Мункэ-Тэмүра (1266–1281/82), когда произошел рассматриваемый нами инцидент, в Орде господствовали традиционные монгольские верования, не терпевшие какого бы то ни было насилия в отношении других религий и вообще чуждавшиеся прозелитизма. Как писал о монголах латинский Аноним из Бржега (XIII в.), «они никого не принуждают оставлять свою веру, только бы повиновался во всем их приказам» (Христианский мир 2002: 118). Более того: по сообщению арабского автора ал-Макризи (1364–1442), данное положение было включено в знаменитую Великую Ясу Чингисхана: «Он (Чингисхан, – П. Р.) постановил уважать все исповедания, не отдавая предпочтения ни одному. Все это он предписал как средства быть угодным Богу» (Цит. по: Гурлянд 1904: 62; ср.: Рязановский 1931: 13; Alinge

1934: 119). Поскольку монголы в эпоху своего расцвета своей империи (причем даже после принятия мировых религий) беспрекословно соблюдали все положения Великой Ясы, насилие над религиозными убеждениями князя Романа с их стороны было в принципе невозможно⁴. По-видимому, упоминание о нем было вставлено в изложение составителями ПР с целью представить князя Романа мучеником за веру, пострадавшим по примеру первых христианских святых.

Напротив, две другие причины казни Романа, Рязанского, о которых говорится в ПР, — хула на “великого царя” и поношение “поганой татарской веры” — вызывают гораздо большее доверие. Вторую из них в качестве наиболее вероятного обоснования жестокого поступка монголов называл еще Е. Е. Голубинский, указывавший, в частности, на то, что монголы, уважая чужие религии, требовали от их приверженцев взаимного уважения к своим религиозным верованиям и в случае отсутствия такового применяли самые суровые меры (Голубинский 1893: 58–59). В самом деле: оскорбление монгольских верований было бы нарушением процитированного выше положения Великой Ясы, а за это, как правило, полагалась смертная казнь. Однако и оскорбление хана в глазах монголов являлось не менее тяжким преступлением. Особа хана окружалась ореолом сакральности и внушала подданным благоговейный трепет (подробнее см.: Скрынникова 1997: гл. 3). В “Тайной истории монголов” (XIII в.) (далее ТИМ) предки Чингисхана названы *tenggri-yin kō'ūt* ‘сыновья Неба’ (§ 21), а надпись квадратным письмом из Цзюйюнгуня (1345 г.) применяет обозначение *dēngri-yin ke'ün* ‘сын Неба’ к правящему монгольскому ка'ану (КуО 13: 15a). По сообщению армянского хрониста XIII в. Киракоса Гандзакети, “обычно они (монголы. — П. Р.) рассказывают вот что: государь их — родственник бога, взявшего себе в удел небо и отдавшего землю хакану” (Киракос 1976: 173). Отсюда следует, что поношение хана, которое вменялось в вину князю Роману, должно было приравняться монголами практически к святотатству. В сохранившихся до наших дней фрагментах Великой Ясы нет прямых сведений о наказании за оскорбление носителя власти, но об этом наказании можно судить по данным китайского автора Сяо Дахэна, который в своем сочинении Бэйлу фэнсю ‘Обычаи северных рабов’ (1594 г.) писал: “Когда кто-либо хулит вождя, любой, кто это слышит, кем бы он ни был, может его убить” (Serruys 1945: 147).

Сказанное позволяет осознать степень серьезности преступления, которое, с точки зрения средневековых монголов, совершил князь Роман, высказав оскорбления в адрес монгольского хана и монгольских верований. За любое из этих оскорблений полагалось наказание в виде смертной казни, которой, как видно из летописного рассказа, и был подвергнут рязанский князь. При этом интерес вызывает сам способ его казни, объяснение которому может быть найдено также в рамках монгольской традиционной культуры эпохи средневековья.

Средневековыми монголами употреблялись две разновидности казней. Первая заключалась в том, что преступника убивали без пролития крови, обычно посредством удушения, утопления, перелома позвоночника, вбивания в рот камней. Такая казнь считалась почетной; ей подвергались наиболее уважаемые и высокопоставленные враги и нарушители законов, главным образом, члены дома Чингисхана (ср.: Баясах 1997: 141–143). Григор Акнерши, сообщая о казни четырех Чингисидов через удушение тетиной лука, отмечал: “По их обыкновению, только этим способом можно было предавать смерти лиц ханского происхождения” (Патканов 1871: 32). В среднемонгольском языке (далее ср.-мо.) данный способ обозначался выражением *cisu ülü qarqan* ‘не проливая крови’. К примеру, Джамука, друг детства и побратим Чингисхана, а впоследствии его злейший враг, попав в плен к Чингисхану и узнав о том, что его собираются казнить, сказал: *ala'ulugun cisu ülü qarqan ala'ul*

‘Когда велишь убить [меня], прикажи убить [меня], не пролив [моей] крови’ (ТИМ § 201⁵; подробнее см.: U.-Köhlmi 1970: 262–263). Согласно ТИМ, его желание было удовлетворено.

Представление о смерти “без пролития крови” как о почетной были обусловлены тем, что монголы считали кровь главным вместилищем “жизненности”, “души” (*amin*, другое значение — “жизнь”). При истечении крови *amin* покидала тело своего владельца, что препятствовало возрождению человека в будущем (Галданова 1987: 52–53). Пожелание истечь кровью было одним из самых страшных для монгола проклятий, широко известным как древним, так и современным монгольским народам; ср. ср.-мо. *ugus gebe tōni čisun* ‘скажи: “Пусть вытечет твоя кровь”’ (МА 368).

Вторая разновидность казней подразумевала кровавое умерщвление преступника и предназначалась для лиц неханского происхождения и вообще всех тех, кто, по мнению монголов, не заслуживал уважения. Как правило, лишение жизни при этом осуществлялось путем отсечения головы, примеры которого в изобилии встречаются в источниках (Христианский мир 2002: 293–297); ср. знаменитые известия о пирамидах из голов, относящиеся к эпохе Тимура. Монголы верили, что отрубить голову означало не только выпустить кровь и тесно связанную с ней “душу” человека — *amin*, но и лишить убитого сакральной субстанции *sülde* (или *sülder*), местопребыванием которой считалось тело в целом и голова в частности. Понятие *sülde* — *sülder* неоднократно привлекало к себе внимание исследователей; в последнее время наиболее крупный вклад в его изучение был сделан Т. Д. Скрынниковой (Скрынникова 1997: гл. IV; обобщающую сводку данных см. в кн.: Rachewiltz 2004/1: 329–331). Она интерпретировала *sülde* как харизму, присущую правителю сакральность, которая делала возможным эффективное выполнение носителем власти своих функций и обеспечивала благосостояние его подданных. Однако по материалам Г. Р. Галдановой, термин *sülde* мог применяться как к избранным, так и к обычным людям и обозначал своего рода жизненную силу или энергию, которая воплощалась в голове, черепе человека и даже после его смерти продолжала оказывать благотворное воздействие на окружающих (Галданова 1987: 49–51)⁶. Лишение головы влекло за собой переориентацию этого сакрального воздействия с убитого и его семейно-родственной группы на тот социальный коллектив, во владение которого переходила отрубленная голова. Известен целый ряд случаев, когда монголы забирали с собой головы поверженных врагов, подчас делая их предметом специального культа (см., напр.: ТИМ §§ 129, 189). В силу столь важного значения, которое придавалось голове, она тесно ассоциировалась с жизнью (ср. ср.-мо. поговорку *amin tula hekin tula* ‘ради жизни, ради головы’ МА 100, 134) и могла символизировать все тело, о чем свидетельствует следующий примечательный отрывок из ТИМ, повествующий о борьбе Чингисхана с найманским Токто’а-бэки: *cinggis-qahan gürcü bayildu’asu toqto’a tende siba-yin sunun-a tusdaju unuju’u kō’ūt inu yasu inu barin yadaju beye-yi inu abcu odun yadaju teri’ü inu hoqtolju abcu yorciju’u* ‘Когда подступил Чингис-ка’ан и [они] сразились, Токто’а тогда был поражен свистящей стрелой и упал [с коня]. Его сыновья, не имея возможности ни похоронить его кости, ни взять с собой его тело, отправились [прочь], отрезав его голову и взяв [ее с собой]’ (§ 198).

Кровавой, позорной с точки зрения монголов казни за свой поступок заслуживал и князь Роман Рязанский. Причем, как явствует из летописи, он был умерщвлен не простым обезглавливанием, а расчленением всего тела “по суставам”, т. е. особо изощренным способом. Такой вид казни довольно редко встречается в источниках монгольской эпохи. По существу, известны лишь отдельные случаи, когда он был задействован, однако эти случаи представляют для нас значительный интерес.

Любопытно, что первый из обнаруженных нами примеров казни через расчленение связан с побратимом Чингисхана Джамукой, который по данным ТИМ был убит “без пролития

крови". В "Сборнике летописей" Рашид ад-Дина (нач. XIV в.) сообщается следующее: "Так как [Чингиз-хан] называл Джамуку "аид" [побратимом], то он не пожелал его убить и подарил его своему двоюродному брату Элджидай-нойону, которого он любил, с нукерами и (со всем его) домом и имуществом. Элджидай, спустя несколько дней, умертвил его. Утверждают, что Элджидай приказал отделить его члены друг от друга по одному. Джамукэ 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 меня на части." И он [их] торопил и показывал им свои суставы, [говоря]: "Режьте здесь!" И совершенно не боялся" (РСб I/1 191-192). Противоречивость сведений монгольского и персидского источников очевидна. На наш взгляд, она может объясняться тем, что Рашид ад-Дин выражал господствовавшую при дворе монгольских ильханов официальную точку зрения на историю; согласно этой точке зрения, Джамука, соперник Чингисхана в борьбе за власть, являлся не более чем хитрым и коварным мятежником, который "постоянно чинил... козни, вероломство и обман и стремился к тому, чтобы забрать в [свои] руки государство" (РСб I/1 190). В силу этого он не мог не подлежать самой суровой и, главное, позорной казни, которая только могла тогда существовать. На такую казнь и был осужден задним числом злощастный Джамука. В то же время ТИМ, чья концепция истории резко отличается от официальной (см.: Гумилев 1977), с большим уважением относится к главному противнику Чингисхана, рисуя его яркой и неординарной, хотя и противоречивой личностью, достойной того, чтобы умереть "почетной" смертью.

Второй случай зафиксирован в армянском историческом сочинении, авторство которого принадлежит Вардану Вардапету. По сведениям этого источника, "в 710-1261 г. князь князей царственный Джалал, ложно оклеветанный Таджиками и выданный Аргуну (монгольскому наместнику в Иране и Закавказье. - П.Р.), после жестоких истязаний сделался соучастником Христа и его мучеников. Его увезли в Тачкастан, в город Хазвин, и там темною ночью предали смерти, разсекши предварительно члены его по суставам" (Патканов 1873: 15). Причина казни не называется, однако она указана у Киракоса Гандзакец, который пишет, что Джалала обвинили в ненависти и враждебном отношении к мусульманам (Киракос 1976: 234-235).

Тот же Киракос упоминает похожий способ казни армянского вельможи Закарэ, сына Шахиншаха, которому предъявили обвинение в связи с восставшими против монголов князьями. Ильхан Хяле'я "приказал привести закованного [Закарэ] к себе, возвел на него и другие поклёпы, [затем] приказал убить его, разрубить на части и бросить псам" (Там же: 236).

Наконец, еще один пример аналогичной казни приведен в Рогожском летописце под 1339 г. в рассказе об убийстве в Орде князя Александра Михайловича Тверского и его сына Федора. Обоих князей монголы сначала "без милости прободоша и повергыше на земли. отсекоша главы им" (традиционный способ "кровавой" казни), а затем их тела "разоимани быша по ставом" (Рогожский летописец 2000: стб. 50-51). По всей вероятности, такая суровая казнь была применена к князю Александру за его причастность к организации тверского восстания 1327 г., во время которого был убит родственник хана Цзбека Шевкал (Чолхан).

Нетрудно заметить, что во всех перечисленных примерах речь шла о каких-либо чрезвычайно тяжких с точки зрения монголов преступлениях, для которых обычная "позорная" казнь путем обезглавливания считалась недостаточным наказанием. Джамука (по Рашид ад-Дину) и Александр Тверской были признаны виновными в мятеже против законной власти дома Чингисхана; Закарэ, сын Шахиншаха, - в поддержке мятежников; князь Джалал нарушил монгольский принцип веротерпимости; князь Роман Рязанский

(возвращаясь к нашему сюжету) совершил оскорбление власти и религии. Сходство этих преступлений заключалось в том, что они представляли угрозу политическому или религиозному порядку, который монголы стремились установить на завоеванных территориях. Каждое из них было не просто нарушением Ясы (что само по себе расценивалось монголами как великое злодеяние), но попыткой посягнуть на основы Pax mongolica, бросить вызов фундаментальным принципам мира, спокойствия и согласия, вокруг которых строилась имперская идеологическая концепция (об этих принципах см.: Voegelin 1941; Kotwicz 1950; Sagaster 1973). Таким образом, суровость наказания была вполне адекватна тяжести преступления, за которое оно выносило.

Кроме юридического подтекста, казнь через расчленение имела ярко выраженный символический подтекст, который, по нашему мнению, также соотносился с монгольскими представлениями о жизненной силе *sülde*. Как отмечалось выше, вместилищем *sülde* могла быть не только голова, но и все тело в целом; точнее, нужно говорить о костяке, скелете человека и животного. Согласно Г. Р. Галдановой, у бурят "сакральность костяка была обусловлена представлением о воплощении в них (sic. - П.Р.) *suldэ* после смерти человека" (Галданова 1987: 49-50). Это представление широко известно и другим монгольским народам, у которых, правда, оно встречается с некоторыми вариациями. Так, халхасы верили в существование т. н. "души костей" (*yasun-u süncsün*) и "души плоти" (*miqan-u süncsün*), которые оберегают местопребывание *sülde* (тело человека или животного) вплоть до смерти его обладателя и полного разложения трупа (Rintschen 1974). Тесная связь *sülde* с костями прослеживается, в том числе, и на лексическом уровне. В киргизском и казахском языках, имевших в средние века интенсивные контакты с монгольским, наряду с рефлексами общетюрк. *sükük* 'кость' существуют лексемы *сүлде* (каз.) и *сүлдир* (кир.) со значением 'кости', 'скелет', а также 'кожа да кости (перен.)' (Номинханов 1962: 204; Юдахин 1965: 672; Махмудов, Мусабаев 1987: 314). Они не этимологизируются на тюркской почве и представляют собой явные монгольские заимствования. По-видимому, при заимствовании в тюркские языки в значении слова *sülde* произошел местонимический сдвиг: вместо дающей жизнь сакральной субстанции оно стало обозначать важнейшее вместилище последней.

Учитывая сказанное, получает объяснение чрезвычайно уважительное отношение к костным останкам живых существ, которое было присуще традиционной монгольской культуре. В частности, монголы старались не нарушать целостности костяков жертвенных животных, ибо считали ее необходимой для того, чтобы обеспечить последующее возрождение животного (Roux 1963: 81, 86-87; 1976). "По поверьям, кости имеют силу воскрешать из мертвых, но только в том случае, если кости человека или животного не были разрушены; в противном случае сила пропадает" (Кьодо 1993: 100). Напротив, разрушение костей производилось тогда, когда требовалось уничтожить опасного врага и лишить его жизненной энергии, которая могла бы привести к его возрождению (Там же). Можно полагать, что именно эта идея определяла символическую основу казни через расчленение, неизбежным результатом которой было нарушение сакральной целостности скелета. Монголы верили, что *sülde* пребывает одновременно в каждом органе и каждой части тела человека и животного (Манжигеев 1978: 94); следовательно, с целью в корне исключить возможность регенерации (по принципу *pars pro toto*), нужно было полностью расчленить костяк вплоть до его мельчайших составляющих.

Таким образом, вполне очевидно, что казнь князя Романа Рязанского являлась по сути своей ритуальным актом, смысл которого проявляется только из контекста традиционной культуры монголов. Назначение данного ритуала заключалось в том, чтобы с помощью расчленения обеспечить как физическую, так и (что важнее) символическую смерть

нарушителя фундаментальных устоев бытия через уничтожение одушевлявшей его сакральной субстанции *sülde*. Однако уже после того, как эта цель вроде бы была достигнута, монголы совершают действие, довольно странное с точки зрения своей семантики: “яко остался труп один, они же олаша кожу от главы его и на копие взоткнуша”. В чем здесь дело? Остася труп один, они же олаша кожу от главы его и на копие взоткнуша¹¹), равно как и На наш взгляд, это действие (речь идет, в сущности, о снятии с князя скальпа¹²), равно как и весь ритуал, вполне объяснимо в рамках монгольской концепции *sülde*. Голова как наиболее важная часть тела считалась у монголов одним из основных, наряду с костями, вместилищ *sülde* (см. выше); по принципу метонимии (или, скорее, синекдохи) эту роль у головы перенимали и волосы. “С волосами была связана жизненная сила человека и не только его перенимали и волосы. “С волосами была связана жизненная сила человека и не только его одного, но всех тех, кто вышел из одного чрева, родился от одной матери” (Галданова 1987: 52)¹². Отсюда понятен упомянутый Ж.-П. Ру у древних народов Центральной Азии обычай снятия и сохранения скальпов, согласно которому “победивший врага, чтобы завладеть силой снытия и сохранения скальпов, должен был забрать его скальп” (Roux 1963: 82). По-видимому, монголы того, кого он победил, должны были забрать его скальп (для чего его тело было хотели не только лишить князя Романа сакральной силы *sülde* (для чего его тело было подвергнуто расчленению), но и сохранить эту силу за собой, обеспечить ее последующее воздействие на свой социум. С этой целью с убитого князя был снят скальп и водружен на копье – символический аналог Мировой вертикали (см. ниже). Как писал известный австралийский синолог и монголовед И. де Рахевильц, “душа благородного врага могла оказывать благоденствия всему потомству своего победителя... Чем сильнее и могущественнее был враг при жизни и, следовательно, чем больше была его “сила”, тем ошутимее было его воздействие после смерти” (Rachewiltz 2004/2: 753–754). Поскольку Роман Рязанский был не простолюдином, а правителем, лидером чужого социума, монголы имели основания рассчитывать на то, что его сакральная сила намного превосходила “средний уровень”, присущий обычным людям, и могла принести своим новым обладателям особенно большую пользу.

Остается выяснить функцию копья, на котором монголы “взоткнуша... кожу от главы” русского князя. Здесь любопытно отметить, что конструкция “копье + волосы” имеет, на первый взгляд, неожиданные параллели с культом знамени – одним из важнейших элементов культа Чингисхана у монголов. В Ордосе (Внутренняя Монголия), важнейшем центре этого культа, древко предполагаемого знамени Чингисхана с железным наконечником называлось *DžiDa* ‘копье’, а прикрепленный к нему пучок конского волоса – *bo‘xol* ‘чуб’ (так обозначалась деталь мужской прически) (Mostaert 1937: 333, note 2; 1957: 548–549, note 37). Изоморфность деталей ордосского знамени и летописного сооружения, по нашему мнению, не случайна. Дело в том, что в Ордосе (и в других районах распространения культа Чингисхана) для обозначения знамени, точнее, знамени монгольского завоевателя используется знакомое нам слово *sülde*, а сами знамена рассматриваются как вместилища этой сакральной субстанции. Б. Я. Владимирцов так объяснял данный семантический феномен: “*Sülde* великого человека становится гением-хранителем своего рода, племени, народа. *Sülde* становится гением войска, воплощаясь в знамя *tuq*, почему слова *sülde* и *tuq* становятся синонимами подобно тому, как у римлян *genius* и *signum*” (Владимирцов 1927: 23, примеч. 2). Обычно к знаменам-*sülde* прикреплялись пучки конского волоса, но есть сведения о том, что на знамени другого монгольского исторического персонажа – Чингунжава (сер. XVIII в.), которое хранилось в Халхе, якобы висели настоящие человеческие волосы (Бурдуков 1927: 184). Все это позволяет предположить, что описанная в летописи конструкция и монгольские знамена-*sülde* выполняли сходную роль: они представляли собой своего рода резервуары для посмертного местопребывания жизненной энергии высокопоставленных лиц, которая должна была оберегать владеющий ею социум. Следует отметить, что само копье (= древко знамени)

метафорически уподоблялось телу человека. Части копья в ср.-мо. обозначались словом *üye*, букв. ‘суставы’ (*ᠵᠢᠳᠠᠢᠨ ᠦᠢᠶᠡ* MA 205), т. е. так же, как части человеческого тела; острие копья называлось *hekin*, букв. ‘голова’ (*ᠵᠢᠳᠠᠢᠨ ᠬᠡᠭᠢᠨ* MA 205); копью приписывались действия, характерные для человека (*ködelbe ᠵᠢᠳᠠ* ‘копье двигалось’ MA 219, *ᠰᠢᠭᠦᠳᠤ ᠵᠢᠳᠠ* ‘копье дрожало’ MA 333, *oraba tᠥndü ᠵᠢᠳᠠ* ‘в него вонзилось (букв. ‘вошло’) копье’ MA 269). Кроме того, копье мыслилось одним из алломорфов Мирового древа, осуществлявшего связь между разными уровнями мироздания (ср. ср.-мо. *ᠵᠢᠳᠠᠢᠨ modun* ‘древко (букв. ‘дерево’) копья’ MA 205), и являлось важным атрибутом власти монгольского ка’ана, наряду со знаменем (*tuq*) и барабаном (*gü’ürge ~ ke’ürge*)¹³. Поэтому неудивительно, что именно копью придавались столь значимые функции в рамках ритуалов, связанных с жизненной силой человека (*sülde*). Более того: в свете сказанного установившемуся летописному сооружению можно приравнять к ритуальному поднятию Мирового древа (точнее говоря, семиотически эквивалентного ему вертикального объекта), знаменовавшему собой возрождение, пересотворение мира (Топоров 1965: 227–228; 1972: 96). Поскольку оскорбления князя Романа были направлены против основ монгольского миропорядка – правителя и религии, требовалось ритуальное воссоздание, обновление этого миропорядка, которое производилось через операции с космологическими символами, такими как Мировое древо. Воздвижение конструкции “копье + волосы” на месте казни князя было функционально тождественно ритуальной установке Мирового древа, способной символически ликвидировать последствия ущерба, которому в результате действий Романа подвергся монгольский социум.

Таким образом, казнь князя Романа Рязанского невозможно осмыслить без учета как юридических, так и религиозных аспектов традиционной культуры средневековых монголов. В силу синкретизма, недифференцированности традиционного мировоззрения любое действие его носителей неизбежно носило комплексный характер и затрагивало сразу несколько смысловых пластов. Не было исключением и рассмотренный нами драматичный эпизод из истории русско-монгольских отношений. Он ярко показывает, что взаимодействие обоих участников этих отношений, по сути дела, представляло собой столкновение разных миров, или (что то же) разных способов мыслить мир. Это столкновение, разумеется, не могло не порождать конфликты, разрешение которых нередко приводило к кровавым и трагическим событиям наподобие того, которое составило предмет настоящей работы. Причины конфликтов далеко не обязательно лежали в политической или социально-экономической сфере: порой они заключались в непонимании культурных норм, имевших для какой-либо из сторон принципиальное значение. Роль этих культурных норм и стереотипов, безусловно, нельзя недооценивать, о чем, на наш взгляд, красноречиво свидетельствует летописный рассказ об убийстве в Орде князя Романа Рязанского.

Список сокращений

МА – арабско-персидско-тюркско-монгольский словарь “Мукаддимат ал-Адаб” (XIV в.) (Поппе 1938).

ПСРЛ – Полное собрание русских летописей. СПб.-М.-Л.

ТИМ – “Тайная история монголов” (сер. XIII в.) (Rachewiltz 1972).

КуО – монгольская надпись квадратным письмом из Цзюйюнуя (1345 г.) (Ligeti 1972: 83–98).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Баясах 1997 – Баясах Ж. Записки южносибирских дипломатов как источники по истории и этнографии монголов XIII века. Улан-Батор: Б. и., 1997.
- Бурдуков 1927 – Бурдуков А. В. Человеческие жертвоприношения у современных монголов // Сибирские огни. 1927. №3.
- Владимирцов 1927 – Владимирцов Б. Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах // Северная Монголия II: Предварительные отчеты лингвистической и археологической экспедиции о работах, произведенных в 1925 г. Л.: Изд-во АН СССР, 1927. С. 1-42.
- Галданова 1987 – Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987.
- Голубинский 1893 – Голубинский Е. Е. Порабощение Руси Монголами и отношение ханов монгольских к русской церкви или к веро Русских и их духовенству // Богословский вестник. 1893, июнь. С. 429-455; 1893, июль. С. 32-60.
- Гумилев 1977 – Гумилев Л. Н. "Тайная" и "явная" история монголов XII-XIII вв. // Татаро-монголы в Азии и Европе: Сб. ст. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Наука, 1977. С. 484-502.
- Гурлянд 1904 – Гурлянд Я. И. Степное законодательство с древнейших времен до XVII столетия // Известия Общества археологии, истории и этнографии при имп. Казанском университете. 1904. Т. 20, вып. 4/5. С. 49-158.
- Киракос 1976 – Киракос Гандзакец. История Армении / Пер. с древнеарм., предисл. и коммент. Л. А. Ханларян. М.: Наука, 1976. (Памятники письменности Востока: 53).
- Клосс 1980 – Клосс Б. М. Никоновский свод и русские летописи XVI-XVII веков. М.: Наука, 1980.
- Кривошеев 1999 – Кривошеев Ю. В. Русь и монголы: Исследование по истории Северо-Восточной Руси XII-XIV вв. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1999.
- Кьодо 1993 – Кьодо Э. Гарит: жертвоприношение предкам в культе Чингисхана // Этнографическое обозрение. 1993. №2. С. 97-102.
- Манжигеев 1978 – Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины: Опыт атеистической интерпретации. М.: Наука, 1978.
- Махмудов, Мусамбаев 1987 – Махмудов Х., Мусамбаев Г. Казахско-русский словарь. 2-е изд., перераб. и доп. Алма-Ата: Гл. ред. Каз. сов. энциклопедии, 1987.
- Муравьева 1983 – Муравьева Л. Л. Летописание Северо-Восточной Руси конца XIII-начала XV века. М.: Наука, 1983.
- Никоновская летопись 1965 – Патриаршая или Никоновская летопись // ПСРЛ. М.: Восточная литература, 1965. Т. 10.
- Номинханов 1962 – Номинханов Ц. Д. Названия частей тела человека в тюрко-монгольских языках // Записки Казанского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. 1962. Вып. 2. С. 193-204.

- Патканов 1871 – История монголов инока Магакии, XIII века / Пер. и объясн. К. П. Патканова. СПб.
- Патканов 1873 – История монголов по армянским источникам / Пер. и объясн. К. П. Патканова. СПб.: Тип. имп. Академии наук, 1873. Вып. 1: Извлечения из трудов Вардана, Стефана Орбелиана и Конетабля Сембата.
- Поппе 1938 – Поппе Н. Н. Монгольский словарь Мукаддимат ал-Адаб. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. Ч. 1-3. (Тр. / Ин-т востоковедения АН СССР: Т. 14).
- Рашид-ад-дин 1952 – Рашид-ад-дин. Сборник летописей. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. Т. 1, кн. 1 / Пер. с перс. А. А. Хетагурова; Ред. и примеч. проф. А. А. Семенова; Т. 1, кн. 2 / Пер. с перс. О. И. Смирновой; Примеч. Б. И. Панкратова и О. И. Смирновой; Ред. проф. А. А. Семенова.
- Приселков 1996 – Приселков М. Д. История русского летописания XI-XV вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. (Studiorum Slavicorum Monumenta; Т. 11).
- Рогожский летописец 2000 – Рогожский летописец // Рогожский летописец. Тверской сборник. М.: Языки русской культуры, 2000. (ПСРЛ; Т. 15).
- Рыкин 1999 – Рыкин П. О. "Обряды перехода" в системе русско-монгольских отношений середины XIII в.: семиотические аспекты межкультурной коммуникации // Историческая психология и ментальность: Эпохи. Социумы. Этносы. Люди. СПб.: Ин-т специальной педагогики и психологии им. Р. Валленберга, 1999. С. 201-216.
- Рязановский 1931 – Рязановский В. А. Монгольское право (преимущественно обычное): Исторический очерк. Харбин: Тип. Н. Е. Чинарева, 1931.
- Симеоновская летопись 1997 – Симеоновская летопись // Русские летописи. Т. 1: Симеоновская летопись. Сокровенное сказание монголов. Рязань: Узорочье, 1997. С. 3-380.
- Скрынникова 1997 – Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М.: Восточная литература, 1997.
- Софийская первая летопись 2000 – Софийская первая летопись старшего извода. М.: Языки русской культуры, 2000. (ПСРЛ; Т. 6, вып. 1).
- Топоров 1965 – Топоров В. Н. Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических представлений // Труды по знаковым системам. 1965. Вып. 2.
- Топоров 1972 – Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов (Палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства: Сб. ст. М.:
- Христианский мир 2002 – Христианский мир и Великая монгольская империя: Материалы францисканской миссии 1245 года / Крит. текст, пер. слог. С. В. Аксенова и А. Г. Юрченко; Экспозиция, исслед. и указ. А. Г. Юрченко. СПб.: Евразия, 2002.
- Шахматов 1938 – Шахматов А. А. Обзорение русских летописных сводов XIV-XVI вв. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938.
- Юдахин 1965 – Киргизско-русский словарь: Ок. 40 000 слов / Сост. проф. К. К. Юдахин. М.: Советская энциклопедия, 1965.

Alinge 1934 – Alinge C. Mongolische Gesetze: Darstellung der geschriebenen mongolischen Rechts (Privatrecht, Strafrecht und Prozeß). Leipzig: Weicher, 1934. (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien; H. 87).

Bawden 1985 – Bawden C. R. Vitality and Death in the Mongolian Epic // Fragen der mongolischen Heldendichtung: Vorträge des 4. Epensymposiums des Sonderforschungsbereichs 12, Bonn 1983 / Hrsg. von W. Heissig. Wiesbaden: Harrassowitz, 1985. T. 3.

Kotwicz 1950 – Kotwicz W. Les Mongols, promoteurs de l'idée de paix universelle au début du XIV^e siècle // Rocznik Orientalistyczny. 1950. T. 16. P. 428-434.

Ligeti 1972 – Ligeti L. Monuments en écriture 'phags-pa. Pinces de chancellerie en transcription chinoise. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1972. (Monumenta linguae mongolicae collecta; 3).

Mostaert 1937 – Mostaert A. Textes oraux ordos. Peip'ing.

Mostaert 1957 – Mostaert A. Sur le culte de Sayang sečen et de son bisaï eul Qutuytai sečen chez les Ordos // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1957. Vol. 20. №3/4. P. 534-566.

Rachewiltz 1972 – Rachewiltz I. de. Index To The Secret History of the Mongols. Bloomington: Indiana University, 1972. (Indiana University publications: Uralic and Altaic Series; Vol. 121).

Rachewiltz 2004 – The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century / Transl. with a Historical and Philological Commentary by I. de Rachewiltz. Leiden; Boston: Brill, 2004. Vol. 1-2. (Brill's Inner Asian library; Vol. 7/1-2).

Rintshen 1974 – Rintshen B. Die Seele in den schamanistischen Vorstellungen der Mongolen // Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker: Protokollband der 12. Tagung der Permanent International Altaistic Conference 1969 in Berlin / Hrsg. von G. Hazai und P. Zieme. Berlin: Akademie-Verlag, 1974. S. 497-498. (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients; 5).

Roux 1963 – Roux J.-P. La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1963.

Roux 1976 – Roux J.-P. A propos des osselets de Gengis khan // Tractata Altaica: Denis Sinor sexagenario optime de rebus altaicis merito dedicata / Red. W. Heissig, J. R. Krueger, F. J. Oinas, E. Schütz. Wiesbaden: Harrassowitz, 1976. P. 557-568.

Sagaster 1973 – Sagaster K. Herrschaftsideologie und Friedensgedanke bei den Mongolen // Central Asiatic Journal. 1973. Vol. 17, №2/4. S. 223-242.

Serruys 1945 – Serruys H. Bei-lou fong-sou: Les coutumes des esclaves septentrionaux de Siao Ta-heng // Monumenta Serica. 1945. Vol. 10. P. 117-208.

U.-Kuhalmi 1970 – U.-Kuhalmi K. Sibirische Parallelen zur Ethnographie der Geheimen Geschichte der Mongolen // Mongolian Studies / Ed. by L. Ligeti. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970. S. 247-264.

Voegelin 1941 – Voegelin E. The Mongol Orders of Submission to European Powers. 1245-1255 // Byzantion. 1940-1941. Vol. 15. P. 378-413.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Согласно А. А. Шахматову, Софийская I (далее СИ) и Новгородская IV (далее НIV) имели общий протограф – Новгородский свод 1448 г., восходивший к т. н. Владимирскому Полихрону 1423 г., в состав которого, в свою очередь, вошел Свод 1408 г. Что касается Симеоновской летописи (далее Сим.), в первой своей части (1177-1390 гг.) она практически тождественна недошедшей до нас Троицкой летописи, отражавшей тот же Свод 1408 г. (Шахматов 1938: 151-160, 366-367). Ряд современных исследователей оспаривает существование Владимирского Полихрона, считая сходство текстов СИ и НIV с Сим. результатом прямого заимствования сведений Троицкой летописи Сводом 1448 г. (см.: Муравьева 1983: 27).

² Текст рассказа в СИ и НIV практически идентичен, но в него взяли за основу СИ, поскольку она "лучше Новгородской IV передает нам общую конструкцию свода 1448 г." (Приселков 1996: 219).

³ Сим.: "сже".

⁴ Сим.: "по съставом".

⁵ Сим.: "одраша кожу от главы его".

⁶ Сим.: "на копие взоткнуша главу его".

⁷ Сим.: "месяца Июля в 12".

⁸ Ср. то, что писал о религиозной политике монголов на Руси известный историк Русской Церкви Е. Е. Голубинский: "Татары стали к вере и к духовенству Русских в отношении самой полной терпимости и самого полного благоприятствования. Ни целый народ, ни кого бы то ни было в отдельности они вовсе не принуждали к перемене веры; за духовенством нашим они вполне признали его существовавшие гражданские права" (Голубинский 1893: 447).

⁹ Все переводы из ТИМ выполнены автором.

¹⁰ На наш взгляд, едва ли следует трактовать термин *sulde* только в значении 'харизма', 'сакральность правителя', как это делается в работах Т. Д. Скрынниковой. Данный термин имел существенно более широкий диапазон значений, попытка анализа которого привела Ч. Р. Бовудена к небезосновательному выводу о "трудности, быть может, даже тщетности поиска научной точности в истолковании слов, имевших за собой такую долгую и сложную культурную традицию" (Bawden 1985: 12). Поэтому целесообразнее интерпретировать *sulde* с помощью понятий 'жизненная сила', 'жизненное начало', достаточно абстрактных и широких по своей семантике.

¹¹ В КР по тексту Сим. сказано: "на копие взоткнуша главу его" (Симеоновская летопись 1997: 110), но другие варианты КР и ПР содержат сходные друг с другом выражения типа "одраша главу ему и на копие взоткнуша", "одраша кожу от главы его и на копие взоткнуша" и т. п., которые свидетельствуют о том, что имелся в виду именно скальп князя, а не его о трубленная голова.

¹² Соотнесенность *sulde* с волосами подробно рассмотрена в монографии Т. Д. Скрынниковой (Скрынникова 1997: 158-164, 177-179).

¹³ В § 232 ТИМ содержится следующее распоряжение Чингисхана: *tuq gu' urge doro jida kebte' ul asaratuqai* 'Пусть кэбтэ'үты (ханская гвардия. – П. Р.) заботятся о знамени, барабане и низком (?) копье'. Это распоряжение было подтверждено сыном Чингиса *б г дэй-ка'аном. kebte' ul tuq ke' urge doro jida ayaqa saba asaratuqai* 'Пусть кэбтэ'үты заботятся о знамени, барабане, низком (?) копье, чашах и судах' (ТИМ § 278). Выражение *doro jida* 'низкое (низшее? ниже?) копье' не зафиксировано в других ср.-мо. текстах и не поддается однозначной интерпретации.