

Санкт-Петербургский
государственный
университет

Институт специальной
педагогики и психологии
Международного университета
семьи и ребенка
имени Рауля Валленберга

558-53-16

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ И МЕНТАЛЬНОСТЬ

ЭПОХИ. СОЦИУМЫ. ЭТНОСЫ. ЛЮДИ



Санкт-Петербург
1999

- ⁴³ См.: ПВЛ. Ч. I. С. 18, 48, 116, 122, 168, 169, 178 и др.
- ⁴⁴ Демин А. С. Художественные миры... С. 44. – Насильником считался также «свиш» в чужом месте (Там же. С. 41).
- ⁴⁵ «Жалитися» в древнерусском языке значило «сгорбеть, печалиться» (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1978. Вып. 5. С. 71).
- ⁴⁶ Насколько можно судить, репрессии Игоревичей коснулись главным образом галицких бояр и уже во вторую очередь бояр Перемишля и других галицких «пригородов».
- ⁴⁷ ПСРЛ. Т. II. Стб. 724–726.
- ⁴⁸ Колесов В. В. Мир человека... С. 246.
- ⁴⁹ Робинсон А. Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI–XIII вв. М., 1980. С. 234; Колесов В. В. Мир человека... С. 245.
- ⁵⁰ Фюстель де Куланж Н. Д. Древняя гражданская община. М., 1895. С. 184.
- ⁵¹ Там же.
- ⁵² Там же. С. 185.
- ⁵³ ПСРЛ. Т. II. Стб. 405.
- ⁵⁴ Там же. Стб. 606–607.
- ⁵⁵ Там же. Стб. 409.
- ⁵⁶ Обзор мнений исследователей о значении термина «изгой» см.: Правда Русская. Т. II. Комментарии / Под ред. Б. Д. Грекова. М.; Л., 1947. С. 48–57. – О социально-правовом статусе изгоев в Древней Руси см.: Фроянов И. Я. Киевская Русь. Очерки социально-экономической истории. Л., 1974. С. 136–146; Майоров А. В. Социологические особенности древнерусского изгойства // Наукові праці Історичного факультету Запорізького державного університету. Вип. I. Запоріжжя, 1993.
- ⁵⁷ Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка. М., 1959. Т. I. С. 138; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. СПб., 1996. Т. II. С. 121–122; Шанский Н. М. и др. Краткий этимологический словарь русского языка. М., 1971. С. 171; Цыганенко Г. П. Этимологический словарь русского языка. Киев, 1989. С. 131.
- ⁵⁸ См.: Насонов А. Н. «Русская земля» и образование территории Древнерусского государства. М., 1951; Робинсон А. Н. «Русская земля» в «Слове о полку Игореве» // ТОДРЛ. 1976. Т. XXXI; Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1993. С. 60–66; Кучкин В. А. «Русская земля» по летописным данным XI–первой трети XIII вв. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1992–1993 годы. М., 1995.
- ⁵⁹ Робинсон А. Н. Литература Древней Руси... С. 234.
- ⁶⁰ ПСРЛ. Т. II. Стб. 717.
- ⁶¹ Франчук В. Ю. Отражение языческого мировоззрения славянства в древнерусском летописании // Культура славян и Русь [К 90-летию Б. А. Рыбакова]. М., 1998. С. 166.
- ⁶² См.: Горский А. А. Идея защиты Отечества в общественной мысли русского средневековья (XI–XV вв.) // Спорные проблемы истории русской общественной мысли (до начала XIX века). Тез. докл. научной конференции, М., 1992.
- ⁶³ Там же.

П. О. Рыкин

«ОБРЯДЫ ПЕРЕХОДА» В СИСТЕМЕ РУССКО-МОНГОЛЬСКИХ ОТНОШЕНИЙ СЕРЕДИНЫ XIII В.:

Семиотические аспекты межкультурной коммуникации

В данной статье речь пойдет об одном из событий процесса культурного взаимодействия монголов и Руси в золотоордынский период. При чем сразу же хотелось бы отметить, что наша цель – реконструировать структурные механизмы этого взаимодействия и их конкретные реализации, т. е. именно процесс, а не его предполагаемые результаты, какие обычно отвлекали на себя все внимание исследователей.¹ Поэтому мы идем от конкретных прецедентов, а не от предзаданных экспликативных схем, построение которых еще только впереди. В области анализа первых (case studies англо-саксонской традиции) сделано пока очень мало.

Мы рассматриваем русско-монгольские отношения эпохи средневековья с точки зрения теории коммуникации, что позволяет описать механизмы культурных контактов более строгим аналитическим языком. В таком случае коммуницирующие культуры классифицируются как отправитель и получатель неких информационных сообщений, передаваемых по каналам определенных кодов в знаковой форме.² Именно в знаковой, ибо теория коммуникации понимает культуру семиотически, т. е. как набор знаковых систем или текстов. Семиотика, по словам Ю. М. Лотмана, видит в культуре «исторически сложившийся пучок семиотических систем (языков), который может складываться в единую иерархию (сверхязык), но может представлять собой и симбиоз самостоятельных систем».³ Еще Ф. де Соссюр, стоявший у истоков семиотической парадигмы, указывал, в начале нашего века, на сопряженность культурных явлений языку, их знаковый и коммуникативный характер.⁴ В дальнейшем его идеи получили широкое распространение, а взгляды на культурные феномены как на коммуникативные системы, нацеленные на хранение и передачу информации, обрели большой круг сторонников. Можно согласиться с современным британским антропологом Э. Р. Личем в том, что «в с е разнообразные невербальные измерения культуры организованы в стереотипные ряды с целью включения закодированной информации по аналогии со звуками, словами и предложениями естественного языка».⁵

Поэтому и культурные контакты могут изучаться в аспекте их коммуникативной природы. В самом деле, взаимоотношения между культурами – это сложный процесс взаимного «подстраивания», пригонки, при-

тирки друг к другу, что невозможно без наличия общепонятного «языка» («языков») межкультурного общения. Таковой не обязательно носит вербальный характер, но непременно — знаковый. Причем надо заметить, что традиционная теория коммуникации, постулирующая изначальноную общность или хотя бы частичное совпадение кодирующих устройств культур-коммуникантов в качестве обязательного условия их взаимопонимания,⁶ плохо «работает» на материале архаичных традиций. Архаичная культура, признавая себя единственно возможной культурной реальностью, реальностью *par excellence*, стремилась о з н а ч и т ь окружающий мир средствами имманентно присущего ей аппарата знаковых систем⁷, каковые только и признавались годными для целей коммуникации. Отсюда столь большая роль механизмов «перевода», транспозиции инокультурных сообщений в недра собственной картины мира. Если учитывать особенности культур иной эпохи, использование коммуникативных моделей в исследовании русско-монгольских отношений позволит, наконец, перейти от аффективных экспланаций и высокопарной риторики к строго научному метаописанию этого драматического и неоднозначного исторического явления.

Предметом нашего анализа послужит инициальная часть «Жития князя Михаила Черниговского», рассказывающего о мученической гибели своего героя в Орде в 1246 г. за отказ от совершения религиозных церемоний, которым подвергались в ханской ставке все русские князья. Мы рассмотрим именно эти церемонии, о которых наш источник повествует так: «Батый же воевав и одолев Угры, возвратися паки в поле в свояси. И постави наместники и властели своя по всем градом Русским, таже повеле всем князем Русским, оставшим в Руси, приити к себе и поклонитися ему. Прежде же повелеваше своим волхвом скласти два огня, и провести всех князей Русских и з бояры их сквозе огонь, и поклонитися кусту, идолом их и огню; и дары, елико приносят царю, чьясть некую во огонь выметаху, и тако привожаху их ко царю, и мнози творяху повеление его, славы ради света сего скоропогибавшего».⁸ В другой редакции Жития добавлены любопытные подробности: «Мнози же князи с бояры своими идяху сквозе огонь и поклоняхуся солнцю и кусту и идолом, славы ради света сего, и прашаху кождо их власти, они же без взбранения даяху им, кто которыхы власти хотяше, да прелстятся славою света сего».⁹ Наконец, задавшись целью реконструировать семантику описанного ритуала, мы не можем пройти мимо сообщения Ипатьевской летописи о посещении князем Даниилом Галицким Орды в 1250 г., где также дается картина этого ритуала: «Волжбы приходящая цари и князи и велможе солнцю и лууне и земли, дьяволоу и оумершим в аде отцем их и дедом и матерем водаше около коста, покланялися им».¹⁰

Обращаясь к плану содержания данного ритуального «сообщения», адресатами которого выступали наши князья, мы сразу же обнаруживаем большую символическую нагруженность его конститутивных единиц и соотношение последней с глубинными семантическими пластами монгольской средневековой картины мира. Мы проведем обычную для культурного анализа реконструкцию парадигматической (коннотативной) структуры обрядового комплекса, «расшифровывая» смысл его отдельных синтагма-

тических компонентов и эксплицируя круг связанных с ними культурных тем и ассоциаций.

Огонь в наших текстах выступает в двойной функции: как средство ритуального очищения и как объект поклонения. Эта бифункциональность в целом коррелирует с монгольской культурной традицией. О катаргических свойствах огня у монголов писали, в частности, такие средневековые авторы, как Плано Карпини и Ибн ал-Форат.¹¹ Однако, кроме того, огонь — это мощный культовый символ, выполняющий роль космического медиатора (в терминах К. Леви-Строса). В монгольских письменных гимнах огню, опубликованных А. Мостэром, Ч. Р. Боуденом, Х. Сэррайсом, эта семантика очерчивается необычайно четко. К огню обращаются с такими словами: *deger-e yere yisün Inгри-dür kürüm-e uniyar-tu. Door-a dal-a doloγan dabqur Ötegen eke nebie nelēiti Odqan γalayiqan eke*¹² «Мать Одхан Галайхан, чей дым может достичь девяносто девяти тэнгри наверху, чей жар пронизывает семидесяти-семи слойную Мать-Землю внизу»; *egülen nebie uniy(ar)-tu: etügen nebie ilēi-tü*¹³ «чей дым пронизывает облака, чей жар пронизывает Землю»; *deger-e Inгри kürüm-e gereltü. deleger delekei nebie nilēiti*¹⁴ «имеющая свет, доходящий до Вышнего Неба, и жар, пронизывающий широкую землю». Возникновение огня относится к мифическому «началу времен»: *Inгри qan töbsin бүкүи-еce Ötegen-nü qan ücükен бүкүи-еce egüdiγsen Odqan γalayiqan eke*¹⁵ «Мать Одхан Галайхан, возникшая в [то время, когда] Тэнгри-хан (Небо) был плоским, а Этүгэн-хан (Земля) была маленькой». Позиция огня изоморфна статусу Мирового древа в архаичных культурах, маркирующего сакральный Центр мира и соединяющего между собой все зоны мироздания. Взаимосвязь культов огня и священных деревьев прослеживается на лексическом уровне.¹⁶ Символика огня имеет общие коннотации и с другими центральными объектами картины мира. Название богини огня — *Odqan γalayiqan* — представляет собой лексический бинном, каждая часть которого переводится как «царь огня» (первая — с тюркского, вторая — с монгольского),¹⁷ а в одном тексте огонь именуется «владыка-хаган Огонь» (*γal ejin qayan*).¹⁸ Так, огонь семантически соотносывается с лидером монгольского социума. Но он сопрячен и другим доминантным символам монгольского мира: горе Бурхан Халдун (= Мировая гора) и Матери-Земле: *burqan galdun-a-yin čukigsen. boro körösütü ötegen eke-yin üliγegsen odqan γal-yin qan eke*¹⁹ «Мать Одхан Галайхан, высеченная Бурхан Халдуном, раздута Матерью-Землей с бурой почвой». Огонь считался гением-хранителем социального коллектива; эпитет *eke* «мать» указывает на его порождающие свойства. У огня просят появления многочисленного потомства, увеличения стад, умножения богатств, долгой и мирной жизни.²⁰

Семантика огня в монгольских нарративах переплетается с культом священных деревьев, поэтому появление в нашем ритуале «куста» как одного из объектов поклонения неудивительно. Культурные концепции древних наделяют дерево семиотическим статусом космологического классификатора и маркера центрального локуса модели мира. Так поступали и народы Центральной Азии.²¹ В целом же в их культуре дерево обладает

набором разнообразных символических коннотаций.²² Первые сведения о культе деревьев у монголов встречаются в «Тайной истории монголов» (составлена в середине XIII в.) при описании интронизации Хутулы-хагана (§ 57): *qamq mongqo[l] tayici 'ut onan-nu qorqonaq-jubur quraju qutula-yi qahan bolqaba mongqol-un jirqalang def[bsen] qurimlan jirqaqi büle'e qutula-yi qa ergü'et qorqonaq-un saqlaqar-modun horcin qabirqa-ta ha'ul<u>qa(?) ebüdik-te ölkek bol<u>tala debseba*²³ «Все монголы и тайчи'ути собрались на ононском Хорхонак-Джубуре и сделали Хутулу хаганом. Веселье у монголов заключалось в том, чтобы веселиться плясками и пирами. Подняв Хутулу в ха[ганы], [они] плясали вокруг развесистого дерева (выделено мной. – П. Р.) на Хорхонаке до того, что выбойны образовались до ребер, а пыль [поднялась] до колен». Налицо параллель между плясками монголов вокруг священного дерева и «вожделением» русских князей вокруг «костра», которое совершали «волхвы».²⁴ Круговые движения в ритуале насыщены семантикой очищения, приобщения, наделяния сакральным.²⁵ Они входят в круг инициационной обрядности. Кроме того, в символике дерева присутствует мотив порождения, наделяния жизнью. Известный исследователь религиозных воззрений народов алтайской языковой общности Ж.-П. Руписсал: «То, что источник жизни находится в дереве, есть одно из фундаментальных понятий народов Центральной Азии и Сибири».²⁶ Еще в конце XIX в. в Монголии бытовали предания, называвшие дерево матерью монголов.²⁷ В этих преданиях затронута тема «дерево-прародитель», представленная и в других культурах центральноазиатского и южносибирского ареала. Из источников поры монгольского владычества можно узнать о своеобразной контаминации культа дерева и религиозной концепции Неба (Тэнгри) – высшей космической силы в структуре кочевой модели мира. Так, персидский хронист Рашид ад-Дин говорит о молениях «всевышнему богу», совершенных перед деревом Хутулой-хаганом и иранским ильханом Газаном.²⁸ И богатое семантическое поле культуремы «дерево» далеко не исчерпывается приведенным кругом коннотаций.

Следующий элемент синтагматической организации нашего ритуала – поклонение идолам. Что это за идолы, источник не уточняет. Однако у Плато Карпини можно найти дополнительные сведения об этом феномене религиозной жизни монголов: «Прежде всего также они делают идол для императора (хагана. – П. Р.) и с почетом ставят его на повозке перед ставкой, как мы видели при дворе настоящего императора (Гүйук-хагана, 1246-1248. – П. Р.), и приносят ему много даров... В полдень также они поклоняются ему как Богу и заставляют поклоняться некоторых знатных лиц, которые им подчинены».²⁹ Известно, что на рубеже XIII-XIV вв. изображения хаганских предков находились в «великом заповеднике» (*yeke qoriy*) Чингисхана на горе Бурхан Халдун.³⁰ А по данным Плато Карпини, монголы заставляли Михаила Черниговского поклониться «на полдень Чингисхану».³¹ Существуют и археологические свидетельства о наличии у средневековых монголов каменных изваяний членов правящего клана борджигит, аналогичных знаменитым тюркским «каменным

бабам».³² Т. Д. Скрынникова относит подобные изображения к одному из типов «заместителей» умершего, предназначенных для последнего пребывания его «жизненной силы» – *sülde*³³. Сакральная субстанция монгольского лидера, воплощаясь в различных объектах, в том числе и изображений, функционировала как гений-хранитель всего соиума и *post mortem* сохраняла регулятивные и мироустроительные свойства, присущие при жизни самому правителю в силу обладания этой субстанцией. Все ее вместилища также занимали центральную позицию в культурной системе координат.³⁴

Ореолом сакральности было окружено и почитание небесных светил. «Все то, что они (монголы. – П. Р.) желают делать нового, – писал Плато Карпини, – они начинают в начале луны или в полнолуние, откуда именуют ее великим императором, преклоняют перед ней колена и молятся. Солнце они называют также матерью луны, потому что она получает свет от солнца».³⁵ Надо думать, эпитет «мать» прилагался к солнцу не только поэтому, но и из-за его связи с общей тематикой порождения. В § 238 «Тайной истории» встречается выражение *eke naran* «Мать-Солнце»³⁶, идентичное другим устойчивым словосочетаниям типа «Мать-Огонь», «Мать-Земля» и пр. У современных бурят еще сохраняются представления о солнце и луне как создателях всего живого.³⁷ Творящую функцию светила разделяют с самим Небом. По-видимому, они входили составной частью в религиозную систему монгольского «тэнгризма».³⁸ Кроме того, они метафорически уподоблялись носителям верховной власти. При описании монгольской хроникой событий середины XV в. хаган и его соправитель-джинн сравниваются с солнцем и луной.³⁹ «Алтан тобчи» Лубсан Данзана также сопоставляет хаана с солнцем.⁴⁰ Т. Д. Скрынникова обнаружила в монгольских обрядниках сведения относительно солярно-лунарной природы сакральности («харизмы») правителя⁴¹, что равносильно указанию на ее небесное происхождение. Так, через сеть символических связей, культ солнца и луны оказывался «притянутым» к основным культурным доминантам монгольского мира.

Ипатьевская летопись говорит и о поклонении русских князей земле. Комплекс монгольских представлений об *Etügen eke* «Матери-Земле», плохо исследован.⁴² По крайней мере, вычленен мотив всепорождающего лона, занимающий центральное место в этом комплексе. Семантический анализ термина *Etügen* приводит к интересным межкультурным параллелям. В 1929 г. известные монголисты П. Пелльо и Б. Я. Владимирцов обратили внимание на явную терминологическую связь этого названия с выражением *Ötüken* у древнетюркских орхонских надписей, которое обозначало горный хребет, служивший местопребыванием тюркского кагана и центром (политическим и сакральным) его владений.⁴³ Но концепты «земля» и «гора» тесно слиты не только в диахронической перспективе. «Тайная история» употребляет словосочетание *ündür etügen* (букв. «высокая земля») в значении «место захоронения знатного лица». По справедливому мнению Т. Д. Скрынниковой, речь идет, в сущности, о горе, на которой по традиции погребались представители определенного

клана.⁴⁴ В эпоху Монгольской империи особый семиотический статус приобрела гора Бурхан Халдун, место последнего упокоения Чингисхана и некоторых его потомков. В ритуальных текстах она называется «ставшей бременем (букв. «грузом») Матери-Земли с бурой почвой» (*boro körösütü öiögen-e eke-yin darul-a boluṣan*)⁴⁵, а «Алтан тобчи» прямо заявляет: «Главенствует Бурхан-Халдун над коричневой матерью-Землей».⁴⁶ В этом образе реализуется универсальный архетип Мировой Горы, еще одного субститута центра мира, знакомый многим древним культурам.⁴⁷ В литературе отмечалась ассоциативная близость мифологем «Мировая Гора» и «Мировое древо» у народов Центральной Азии.⁴⁸ И действительно: название *Burqan Qaldun*, как установил Б. Ринчен, значит собственно «священная ива».⁴⁹ Во внутренней форме слова «отлагается» изначальный синкретизм представлений о Мировой оси, пронизывающей все сферы мироздания. Учитывая причастность кругу «центральных объектов» лидера социального организма, неудивительно, что и на другие алломорфы Центра переносится его титул. Эпитет *qan* сопровождает названия крупнейших гор Монголии⁵⁰, а монгольские обрядники знают выражение *Ötügen-nü qan*⁵¹ «Этүгэн-хан».

Одним из компонентов анализируемого ритуала было поклонение предкам («оумершим в аде отцемъ их и дедом и матеремъ»). Появление культа предков в числе религиозных тем, эксплицируемых в рамках данного обряда, может вызвать недоумение. В самом деле: почитание предков обычно не выходило за пределы внутриклановой сферы, а в нашем тексте оно поставлено в ряд общекультурных архетипов и доминант. Все дело в том, что среди монголов была распространена обычная для кочевых практик составленная фиктивных генеалогий для нужд внутреннего сплочения социально-политического организма. Общемонгольскими предками считались Бөртэ-Чинно и Го'ай-Марал, от которых происходил и линидж Чингисхана. Думаю, в летописи говорится именно о поклонении «душам» предков всех монголов, по преимуществу представителей клана борджигит. «Народ считал души всех членов этого огромного семейства добрыми онгонами и молился им наравне с тенгриями».⁵² Само слово «онгон» (письм. монг. *ongyon*), центральное понятие системы культа предков, имеет очень широкий семантический диапазон: «чистый, священный; О н г о н, гений хранитель места; курган, царское кладбище, яствы, приносимые тени умершего».⁵³ Таким образом, онгон – это не просто «душа предка», а некое родовое понятие для обозначения сакрального. Б. Я. Владимирцов полагал, что первоначальный смысл слова онгон – «могильный холм, могила», а затем «обитатель могилы, дух предка, дух-гений шамана, дух-гений вообще».⁵⁴ У ордосских монголов, сохранивших в своей культуре много архаичных черт, оно обозначало «место погребения известного лица, где отправляется публичный культ», располагавшееся обычно на какой-либо возвышенности.⁵⁵ В частности, мнимая могила Чингисхана на территории Ордоса именовалась *gegen ongyon* «пресветлый онгон».⁵⁶ Все эти данные вновь выводят нас к семиотике горы (= Центр мира), которая, как мы знаем, действительно использовалась

лась для захоронений. Мы еще раз убеждаемся в тотальной взаимосвязи основных символических составляющих пространства архаической культуры.

В последнюю очередь «кланялись» наши князья самому ордынскому властителю, к которому их допускали только после прохождения вышеупомянутых церемоний. «Иррациональные» качества кочевого лидера, выходящие за рамки повседневного бытия, его космические масштабы и функции основы всеобщего миропорядка и социальной стабильности вытекают из его непосредственной связи с Небом, которое вручает правителю власть не только над империей, но и над всем миром. Хаган/хан выступал как представитель Неба на земле и действовал от его имени.⁵⁷ В источниках он зачастую приравнивается к другим доминантным символам культурного универсума. Мы уже приводили пример сравнения хагана с солнцем (см. выше). А в § 245 «Тайной истории» есть один интересный пассаж, который стоит привести целиком (речь жены Чингиса Бөртэ, узнавшей об оскорблении младшего брата своего мужа «семерыми хонхотанцами»): *ünen per mono qoyina ne'üle metü beye cinu negüs odu'asu netkel metü ulus cinu ken-e mede'ülkün tede tulu metü beye cinu tulbas odu'asu tuyal metü ulus cinu ken-e mede'ülkün tede cigöt narat metü de'ü-ner-i cinu eyin oyisulatqun haran minu qurban dörben ücügeṭ mavun mandutala minu ya'u mede'ülkün tede*⁵⁸ «И правда: позже, когда твоё тело, подобное большому старому дереву, упадет, кому позволят они (обидчики. – П. Р.) ведать твоим улусом, подобным спутанной конопле? Когда твоё тело, подобное основанию колонны, обрушится, кому позволят они ведать твоим улусом, подобным стае птиц? Люди, которые так вот вредят твоим младшим братьям, подобным кипарисам и соснам, как они допустят, чтобы мои трое-четверо дурачков (т. е. сыновей. – П. Р.) управляли, пока [они еще] растут?»⁵⁹ Сопоставление Чингисхана и других членов его «золотого рода» с деревьями говорит само за себя. Весьма показательно и то, что «завоеватель мира» был похоронен на горе Бурхан Халдун под «большим деревом».⁶⁰ Соположение трех основных космологических классификаторов (гора, дерево, правитель) в одном сакральном локусе подчеркивало максимальную семиотичность последнего.

Итак, мы видим, что за внешней гетероморфностью плана выражения исследуемого обряда скрывается комплекс семантически инвариантных единиц плана содержания. В недрах ритуального «текста» содержатся причудливые конфигурации смысла, которые внезапно разворачивают перед аналитиком игру своих значений. Обрядовый дискурс оперирует символическими объектами, входящими в число базисных культурных ценностей монгольской картины мира, в которой, благодаря своему высокому семантическому потенциалу, они занимают позицию доминантных символов. Последние, по определению В. Тэрнера, «характеризуются чрезвычайной многозначностью (имеют много смыслов) и центральным положением в каждом ритуальном исполнении... Доминантные символы создают фиксированные точки всей системы и повторяются во многих из составляющих систему ритуалов».⁶¹ Так, в структуре нашего ритуала с

навязчивой последовательностью репрезентируется архетип Центра мира, обладающего жителю свойственными. Вообще, артикуляция Центра на разных обрядовых уровнях образует, как писал М. Элиаде, «одну из отличительных черт традиционных обществ». ⁶² Введение в структуру модели мира изоморфных космологических объектов эквивалентно открытию дополнительных каналов коммуникации с «иным» миром, источником благих сакральных энергий. Собственно говоря, Центр мира, в котором архаичная культура помещала, разумеется, себя, был точкой максимальной концентрации бытия, единственно бытийствующей среди безбрежного океана Хаоса, ибо «существенно, реально лишь то, что сакрально отмечено, сакрализовано». ⁶³ А подлинную сакральность конденсировал лишь этот многоликий Центр.

Мы приходим к выводу, что ритуалы ханской ставки проникнуты единой идеей приобщения к сакральному Центру мироздания, репродуцированной в регистре нескольких кодов – при помощи ряда объектов высокой культурной ценности. Между этими кодами (солярным, антропологическим, вегетативным и пр.) наблюдаются отношения изоморфизма, в целом свойственные концептуальным построениям архаических культур. ⁶⁴ Таким образом, передача ритуального сообщения относится к типу смешанной (полнокодовой) коммуникации. ⁶⁵ Проанализированные ритуальные символы обладали общим семантическим полем, что неудивительно, ведь «только в ритуале достигается переживание целостности бытия и целостности знания о нем». ⁶⁶ Однако, в силу фрагментарности и неупорядоченности архаичной картины мира, которая скорее пережила, чем логически конструировалась своими носителями, никакой анализ не сможет очертить коррелятивное пространство отдельно взятого культурного концепта, ибо оно семантически «расползается» к другим подобным концептам, в идеале заполняя собой пределы всей культуры, а иногда и перехлестывая их (как в случае с *Etügen - Ötükän*). Анализируя частное, мы неизбежно вступаем в сферу тотальностей, из которых и соткана ткань архаической культуры.

Нужно отметить и тот факт, что отдельные синтагматические звенья структурной организации обряда, о котором идет речь в этой работе, встроены в рамки иных жанров ритуальной жизни монгольского социума. Очищение огнем и поклонение ему, обход вокруг дерева, почитание солнца, луны и идолов совершались во время свадебных церемоний. ⁶⁷ Культы деревьев и солнца, коленопреклонение перед новым правителем и возведение его под руки на престол фиксируются и в сценарии монгольских обрядов интронизации. ⁶⁸ Наконец, новогодние празднества у монголов не обходились без торжественного жертвоприношения и поклонения огню и ритуального обхода вокруг главной святыни социального коллектива (и новое время ее роль исполняла культовая возвышенность *обо*). ⁶⁹ Стык Старого и Нового года осмыслился архаическим мышлением как своеобразный период безвременья, когда происходило тотальное обновление одряхлевшего за год универсума, его буквальная смерть и возрождение. ⁷⁰ Эта «переходная» тематика в какой-то степени раскрывает смысловую основу

перечисленных ритуалов, включая и тот, что служит предметом нашего исследования. Все они входят в общую рубрику т. н. «обрядов перехода».

Термин «обряды перехода» был введен в научный оборот в начале нашего века бельгийским этнологом А. ван Геннепом. По мысли ученого, данные обряды «сопровождают переход из одного статуса в другой и из одного мира (космического или социального) в другой». ⁷¹ А. ван Геннеп выделял три категории этих обрядов: обряды отделения (*rites de séparation*), обряды грани (*rites de marge*) и обряды присоединения (*rites d'aggrégation*), иначе прелиминарные, лиминарные и постлиминарные. ⁷² Первые отделяют индивида (группу, социум, космос) от его прежнего статуса или состояния, последние маркируют обретение им нового статуса, а промежуточная категория, обряды грани, – это как бы «переходное звено» переходных обрядов, пребывание в некоем состоянии бесстатусности и индивидуальной неотмеченности. Свадьба, интронизация, инициация, календарные обряды в разных вариантах артикулируют построенную А. ван Геннепом композиционную схему, отличаясь богатством конкретных деталей, но однородностью общей структуры.

К сожалению, летописный нарратив – не подробное этнографическое описание, поэтому ван-геннеповская схема может быть реконструирована лишь приблизительно. Так, прохождение между двух огней и ритуальное очищение – это явно обряд отделения, как и другие катартические процедуры. Костры обозначали границу между ханской ставкой и внешним миром, т. е. между зонами священного и профанного, Космоса и Хаоса, пересечение которой равносильно попаданию в другое пространство. Лиминарные обряды зачастую подчеркивают состояние временной смерти, необходимого для перехода к новому бытию. По словам В. Тэрнера, анализировавшего эту категорию «лиминальности», она «часто уподобляется смерти, утробному существованию, невидимости, темноте, двуполости, пустыне, затмению солнца или луны». ⁷³ Думается, что в нашем ритуале лиминальность репродуцирована в акте вождения вокруг священного дерева. То, что русские князья проводятся «волхвами» через ряд этапов ритуала (ср. буквальное «возведение» монгольских хаганов на престол) указывает на неспособность первых самостоятельно передвигаться, а обездвиженность – это символ смерти. Возможно, в этих действиях присутствует и мотив слепоты человека, которая в традиционной культуре является индикатором принадлежности к иному миру. ⁷⁴ Наименее четко представлены в исследуемой церемонии обряды присоединения, завершающие цикл обрядов перехода. Однако известно, что по окончании ханского приема князья получали власть, «кто которой власти хотяше», что сопровождалось вручением инвеституры – ярлыка и пайцзы, т. е. как раз знаков новой статусной позиции. К числу обрядов присоединения можно отнести и описанное в Ипатьевской летописи поднесение Бату-ханом князю Даниилу Галицкому кумыса с недвусмысленным замечанием: «Ты оуже наш же, Тотарин. Пий наше питье!» ⁷⁵

Это выражение позволяет окончательно раскрыть значение происходящего. Попадание русских князей в сакральный локус мироздания – став-

ку хана, оформлялось сложными обрядами, направленными на ликвидацию культурной инаковости лидеров покоренных народов, их приобщение сакральным ценностям монгольского мира и переход из состояния существ враждебной, хаотической природы, в буквальном смысле «нелюдей», в разряд «наших», т. е. изменение их сущностной природы. Отсюда и яркий инициационный характер этих обрядов. Само поднесение кумыса весьма многозначительно. Рубрук писал о том, что монголы «считают очень важным, когда кто-нибудь пьет с ним кумыс в его доме». ⁷⁶ Кумыс являлся сакрально «отмеченным» напитком. Он принадлежал к так называемой «белой пище» (*ᠳᠠᠭᠠᠨ ᠶᠡᠭᠡᠨ*) монгольской системы питания, куда входили все молочные продукты. «Наряду с молоком его можно считать символом белизны, счастья, носителем благодати... Именно в этом качестве, не менее важном, чем его вкус и полезность, он ценится и используется в различных ситуациях сакрального порядка». ⁷⁷ Семантика кумыса связана с монгольскими взглядами на сакральное значение белого цвета, который, как установила Г. Р. Галданова, причастен соларному культу. ⁷⁸ Впрочем, ордосская церемония кропления кумысом в полнолуние ⁷⁹ свидетельствует об отношении этого напитка и к почитанию ночного светила. Известно, однако, что средневековые монголы больше ценили т. н. «черный кумыс» (*caracosmos* Рубрука), изготавливаемый, согласно китайским источникам, из молока вороных кобылиц. ⁸⁰ Символика черного цвета в монгольской культуре, сложная по своему характеру, включала в себя такие коннотации, как «главный, великий, могучий, сильный, страшный». ⁸¹ Кумыс, наряду с другими молочными продуктами, фигурирует во многих ритуальных контекстах. ⁸² Поднесение чаши со священный напиток являлось обязательным компонентом свадебных, интронизационных и новогодних обрядов, а питье кумыса обставлялось серией сложных церемоний. ⁸³ Еще в XVII в. при дворе узбекских ханов ритуальное распределение кумыса от самого хана через всех эмиров (по степени знатности) к простым подданным выражало идею незыблемости социальной иерархии, а сам кумыс именовался «напитком, кладущим основу общению людей». ⁸⁴

Таким образом, очевиден переходный характер анализируемого ритуала. По сути дела, он представлял собой вполне определенное сообщение, закодированное в образующих его акциональных синтагмах и культурных символах. Мы имеем дело со случаем множественной внешней перекодировки, когда несколько знаковых структур разной субстанции несут семантически инвариантную информацию. ⁸⁵ Сообщением выступало явное намерение придать определенный статус вассальным правителям, включить их в число членов «своего» социума. Причем, в соответствии со всем строем архаичного мировоззрения, монголы больше полагались на сакральные, чем на секулярные механизмы подчинения. А самым важным из них в архаичной культуре, бесспорно, считался ритуал. Именно совместное «разыгрывание» ритуального сценария создавало человеческому коллективу внутреннее единство и когерентность организации, труднодостижимые «посюсторонними» средствами. «Ри-

туал создает связь между людьми в ситуациях, когда «естественные» связи отсутствуют, когда еще нет никакой общности естественных целей». ⁸⁶ Это его свойство широко использовалось культурой в стратегии освоения внешнего мира. Культура вообще стремится придать всему окружению свою (конечно, единственно «правильную») организацию. «Окультуривание» чужого, его «освоение» — лучший способ нейтрализации вражды и установления мирных отношений, ибо мир и возможен-то только между «своими».

Данной цели в нашем ритуале служил также описанный в летописи дарообмен. После классических работ М. Мосса, Б. Малиновского, К. Поланьи, М. Д. Салинза и их последователей, представителей т. н. «экономической антропологии», ведущая роль принципа взаимных обменов в социальной жизни архаичных обществ считается общепризнанной. В ответ на приносимые «царю» дары русские князья получали «кто которых власти хотяше» и приобретали определенное положение в системе монгольской социальной иерархии. На занятие последнего требовалась санкция свыше; и вот мы видим, как от этих даров «чьясь некую во огонь вметашу». Можно не сомневаться, что, ввиду медиативных функций огня, истинным адресатом своеобразного жертвоприношения выступало само Небо. ⁸⁷ Собственно говоря, любое жертвоприношение инсценирует ««передачу» сообщения (в данном случае в форме ценности), ведущего к «получению» желаемого (в данном случае в форме ответного дара)». ⁸⁸ Повторное жертвоприношение у ордосских эрхутов и называлось *öglögö* «дар» (писм. монг. *öglige-ög* — «давать»). ⁸⁹ Дар в «тот» мир непременно возмещался какими-то благами в «этом».

Однако трансляция сообщения происходит только с помощью определенного языка. Вследствие языковой природы всякого явления культуры, коммуникация может разворачивать целый всер знаковых систем — кодов и языков. «Язык» ритуала — один из таковых. Преимущественная ориентация архаичной культуры на ритуальное исполнение превращало последнее в сакральный акт *par excellence*. А. К. Байбурин справедливо замечал, что участники ритуала ощущают себя как бы на сцене, а свои действия расценивают как некие реплики, обращенные вовне. ⁹⁰ Типичный ритуал представляет собой случай автокоммуникации (по терминологии Ю. М. Лотмана), т. е. процесс передачи информации в лоне одной культурной традиции, где культура выступает и адресантом, и адресатом сообщения. Сравнивая ритуал с оркестровым исполнением музыки, Э. Р. Лич тем не менее подчеркивал, что в первом отсутствует граница между оркестром и аудиторией: «исполнители и слушатели — это одни и те же люди». ⁹¹ Однако в нашем случае их позиции не совпадают. Монголы явно «дирижируют» этим оркестром из русских князей, которые, чтобы сохранить жизнь и получить власть, должны сыграть свою партию строго по нотам. Причем от них требовалось не понимание, а именно точное и полное исполнение ритуальных предписаний, ибо формальный аспект ритуала в сознании его участников превалировал над всеми остальными. ⁹² Из источника видно, что большинство князей вполне принимало заданные

«условия игры»: «Мнози же князи с бояры своими идяхоу сквозе огнь... и пращахоу кождо их власти». Хотя, безусловно, были и обратные примеры. Один из них – трагедия Михаила Черниговского, отказавшегося «кланяться идолом» по религиозным соображениям и погибшего мученической смертью. В отрицательном свете рассматривает монгольское «бешение и кудешество» галицкий летописец, бросающий свое знаменитое: «О злее зла честь Татарская!»⁹³ С другой стороны, обыденность этих церемоний в восприятии других посетителей древнерусской культуры отразилась в словах некоего Сонгура, «человска» князя Ярослава Всеволодовича, обращенных к Даниилу Галицкому: «Брат твои Ярослав кланялся коустоу и тебе кланяться».⁹⁴ По крайней мере, коммуникация была возможна, и ее успех или неудача зависели скорее от личных качеств ее участников, нежели от фатально складывающихся обстоятельств.

В заключение хотелось бы отметить, что структурные принципы русско-монгольских отношений еще ждут своего исследователя. Более глубокое «вчитывание» в источники и расширение их круга позволит, наверное, провести еще немало интересных интерпретаций. Обращение к культурному контексту, на фоне которого разворачивался сложный процесс взаимодействия монголов и Руси, было бы лучшим способом раскрыть смысловую основу событий «монгольского периода». Ведь «любой человек, – как писал К. Клакхон, – рождается в мире, определяемом уже существующими культурными моделями».⁹⁵ Интеркультурная коммуникация, как и ритуал, строилась на основе постоянного обмена «репликами» между ее актантами. От слов переходили к делу, от мира – к войне, и наоборот. В этом процессе значимым становилось любое действие, совершаемое как бы «напоказ», для Другого. Оно словно превращалось в жест, за которым скрывались пласты латентных смыслов. В экспликации этих смыслов мы и видим свою задачу.

⁹³ См., напр.: Борисов Н. С. Отечественная историография о влиянии татаро-монгольского нашествия на русскую культуру // Проблемы истории СССР. М., 1976. Вып. V.

⁹⁴ См.: Моль А. Социодинамика культуры. М., 1973. С. 127.

⁹⁵ Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры. Тарту, 1970. Вып. I. С. 8.

⁹⁶ Сосский Ф. де. Курс общей лингвистики / Пер. с фр. А. М. Сухотина; науч. ред. пер., предисл. и прим. Н. А. Слюсаревой. М., 1998. С. 21–23.

⁹⁷ Leach E. Culture and Communication: The logic by which symbols are connected: An introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology. Cambridge, 1976. P. 10.

⁹⁸ См.: Моль А. Социодинамика культуры. С. 127–130; Яковсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». Сб. ст. М., 1975. С. 198; Вартазарян С. Р. К описанию коммуникативных процессов // Семиотика и проблемы коммуникации. Ереван, 1981. С. 33.

⁹⁹ Именно к архаичной культуре лучше всего подходит мнение Ю. М. Лотмана о том, что культурная семиосфера «не может соприкасаться с иносемиотическими текстами или не-текстами. Для того, чтобы они для нее получили реальность, ей необходимо перевести их на один из языков ее внутреннего пространства или семиотизировать несемиотические факты» (Лотман Ю. М. О семиосфере // Труды по знаковым системам (далее – ТЗС). 1984. Вып. XVII. Структура диалога как принцип работы семиотического механизма. С. 8).

¹⁰⁰ Патриаршая или Никоновская летопись // ПСРЛ. М., 1965. Т. X. С. 130.

¹⁰¹ Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития (Обзор редакций и тексты) // Чтения в Имп. Обществе истории и древностей российских. 1915. Кн. 3 (254). Тексты. С. 55–56.

¹⁰² Ипатьевская летопись // ПСРЛ. М., 1962. Т. II. Стб. 806.

¹⁰³ См.: Джэ. *Дель Плано Карпини. История монголов. Г. де Рубрук. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло (далее – Путешествия...)*. М., 1997. С. 38; Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. СПб., 1884. Т. I. Извлечения из сочинений арабских. С. 360.

¹⁰⁴ Mostaert A. A. A propos d'une prière au feu // American Studies in Altaic Linguistics / Ed. by N. Poppe. Bloomington; The Hague, 1962. P. 194.

¹⁰⁵ Bowden C. R. Mongol Notes. I. The Louvain Fire Ritual // Central Asiatic Journal. 1963. Vol. VIII. № 4. P. 286.

¹⁰⁶ Serruys H. Four Manuals for Marriage Ceremonies Among the Mongols. Pt. I // Zentralasiatische Studien (далее – ZAS). 1974. Bd. 8. P. 275–276.

¹⁰⁷ Mostaert A. A propos... P. 194.

¹⁰⁸ См.: Бепмагэев Т. А. 1) Культ богини-матери и огня у монгольских племен // Советская этнография (далее – СЭ). 1973. № 5. С. 120–121; 2) Культовые значения корневых слов *ut* и его производные // Sprache, Geschichte und Kultur der Altaischen Völker: Protokollband der XII. Tagung der Permanent International Altaistic Conference 1969 in Berlin / Hrsg. von G. Hazai und P. Zieme. Berlin, 1974. С. 106.

¹⁰⁹ См.: Понне Н. Н. Пережитки культа огня в монгольском языке // Доклады Академии наук СССР. Сер. В (далее – ДАН-В). 1925, январь–март; Mostaert A. A propos... P. 201.

¹¹⁰ Mostaert A. A propos... P. 196.

¹¹¹ Serruys H. Four Manuals... Pt. I. P. 279.

¹¹² Галданова Г. Р. 1) Культ огня у монголов // Исследования по истории и филологии Центральной Азии. Улан-Удэ, 1976. Вып. VI. С. 151–153; 2) Культ огня у монгольских народов и его отражение в ламанизме // СЭ. 1980. № 3. С. 95–97.

¹¹³ См.: Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев, 1998. С. 206–207; Абаева Л. Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культы селенгинских бурят). М., 1992. С. 48–50.

¹¹⁴ См.: Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. С. 21, 23–25, 32; Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск, 1990. С. 43–62; Сагаев А. М. Урал-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск, 1991. С. 103–129.

¹¹⁵ Rachevitz I. de. Index To The Secret History of the Mongols. Bloomington, 1972. P. 24.

¹¹⁶ Мы не рискуем называть их шаманами, ибо сомневаемся в операциональности отношения всех служителей сакрального в средневековом монгольском обществе под одну рубрику. В «Тайной истории» само слово «шаман» (среднемонг. *bδ'e*, письм. монг. *bōge*) встречается всего дважды: в имени человека *Togto'a-bδ'e* (§ 181) и в описании излечения от болезни *Ögδэй-хагана*, которое произвели шаманы (*bδ'es*) (§ 272). Скупость сведений нашего основного источника по культуре монголов XII–XIII вв. весьма показательна. Дело в том, что шаманы, по-видимому, не имели отношения к «имперскому культу» Неба (Тэнгри) и его ставленника хагана, т. е. к центральному ядру тогдашней религиозно-мифологической картины мира монголов (см. работы Т. Д. Скрынниковой). В этой связи представляется более оправданным вслед за Ж.-П. Ру называть систему религиозных представлений тюрко-монгольских народов эпохи кочевых империй, до принятия ими мировых религий, тэнгризмом, а не шаманизмом (см.: Roux J. - P. Tängri: Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques // Revue de l'histoire des religions (далее – RHR). 1956. T. CL. № 2. P. 205–207). Истинная роль шаманов в этой системе подлежит более тщательному изучению.

¹¹⁷ См.: Касиров Е. I. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1929. Т. VIII. С. 158; Галданова Г. Р. Семантика архаичных элементов свадьбы у тюрко-монголов // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 85.

¹¹⁸ Roux J. - P. Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques: Thèse... présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. P., 1966. P. 357.

¹¹⁹ См.: Потанин Г. Н. Очерки северо-западной Монголии. СПб., 1881. Вып. II. Материалы этнографические. С. 161.

¹²⁰ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. М.; Л., 1946. Т. III. С. 192. Эти данные наводят на мысль о возможной параллели с древнетюркской традицией, в которой, согласно Махмуду Кашгарскому, словом «Тэнгри» именовались «большие деревья» и «высокие

горы» (см.: Roux J.-P. Tängri // RHR. 1956. T. CXLIX. № 1. P. 78; Климаторский С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. 1977. М., 1981. С. 132).

²⁹ Путешествия... С. 35–36; другие сведения об изображении правителей у тюрков и монголов см.: Roux J.-P. La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits. P., 1963. P. 124–125.

³⁰ См.: Рашид-ад-дин. Сборник летописей. М.; Л., 1960. Т. II. С. 207.

³¹ Путешествия... С. 36.

³² См.: Викторова Л. Л. Ценный источник по истории монголов // V Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, сентябрь, 1987): Доклады советской делегации. М., 1987. Т. I. История, экономика.

³³ См.: Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997. С. 181–183.

³⁴ Там же. Гл. IV.

³⁵ Путешествия... С. 37–38.

³⁶ Rachewiltz I. de. Index... P. 136.

³⁷ См.: Галданова Г. Р. Доламанские верования бурят. Новосибирск, 1987. С. 14–15, 17.

³⁸ Там же. С. 21; Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов // Банзаров Д. Собр. соч. М., 1955. С. 62.

³⁹ Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов: монгольский кочевой феодализм. Л., 1934. С. 143; Hidehiro Okada. The Khan as the Sun, the Jinong as the Moon // Altaica Berolinensia: The concept of sovereignty in the Altaic world: Permanent International Altaic Conference, 34th meeting, Berlin 21–26 July, 1991 / Ed. by B. Kellner-Heinkele. Wiesbaden, 1993.

⁴⁰ Лубсан Данзан. Алтан тобчи («Золотое сказание») / Пер. с монг., введ., коммент. и прилож. Н. П. Шастиной. М., 1973. С. 193–194.

⁴¹ См.: Скрынникова Т. Д. Харизма и власть... С. 164–165.

⁴² См., напр.: Lot-Falck E. A propos d'Atügän, déesse mongole de la terre // RHR. 1956. T. CXLIX. № 2.

⁴³ См.: Pelliot P. Neuf notes sur des questions d'Asie centrale // T'oung Pao. 1929. Vol. XXVI. № 4–5. P. 212–219; Владимирцов Б. Я. По поводу древне-тюркского *Ötügen yös* // ДАН-13. 1929. № 7.

⁴⁴ Скрынникова Т. Д. Харизма и власть... С. 73–74.

⁴⁵ Serruys H. Four Manuals... Pt. I. P. 273.

⁴⁶ Лубсан Данзан. Алтан тобчи. С. 207.

⁴⁷ О символизме Мировой Горы см., напр.: Элиаде М. Шаманизм. С. 204–206.

⁴⁸ См.: Абаева Л. Л. Культ гор... С. 48–49, 51.

⁴⁹ Rintchen. L'explication du nom Burqan qaldun // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. 1950. T. I. Fasc. I.

⁵⁰ Банзаров Д. Черная вера... С. 70–71; Владимирцов Б. Я. По поводу... С. 135.

⁵¹ Mostaert A. A propos... P. 194.

⁵² Банзаров Д. Черная вера... С. 84.

⁵³ Ковалевский О. Монгольско-русско-французский словарь. Казань, 1844. Т. I. С. 353а.

⁵⁴ Владимирцов Б. Я. По поводу... С. 135–136.

⁵⁵ Mostaert A. Sur le culte de Sayang sečen et de son bisaieul Qutuytai sečen chez les Ordos // Harvard Journal of Asiatic Studies (далее – HJAS). 1957. Vol. 20. № 3–4. P. 560.

⁵⁶ Mostaert A. L'«Ouverture du seceau» et les adresses chez les Ordos // Monumenta Serica. 1935. Vol. I. Fasc. 2. P. 330.

⁵⁷ См.: Roux J.-P. Tängri // RHR. 1956. T. CL. № 1. P. 27–39; Rachewiltz I. de. Some remarks on the ideological foundations of Chingis Khan's empire // Олон Улсын Монголч Эрдэмтний Их хурал. Улаанбаатар, 1973. Б. II; Franke H. From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yüan Dynasty. München, 1978. P. 14–25; Мэнс Г. О генезисе и эволюции идеи небесного происхождения правящего «золотого» рода у средневековых монголов // Этнографийн судлал. 1987. Т. X. Fasc. 3; Скрынникова Т. Д. Харизма и власть... Гл. III.

⁵⁸ Rachewiltz I. de. Index... P. 142. Ср. сходную фразеологию в § 254: Там же. P. 149.

⁵⁹ В своем переводе этого сложного в лексическом отношении отрывка мы опирались на великолепный анализ его содержания, произведенный А. Мостэртом (см.: Mostaert A. Sur quelques passages de l'Histoire secrète des Mongols // HJAS. 1952. Vol. 15. № 3–4. P. 285–289).

⁶⁰ См.: Рашид-ад-дин. Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. I. Кн. 1. С. 159; Кн. 2. С. 233–235; Boyle J. A. The burial place of the Great Khan Ögedei // Acta Orientalia. 1970. Vol. XXXII. P. 45–47.

⁶¹ Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 36.

⁶² Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 35.

⁶³ Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 13.

⁶⁴ См.: Лотман Ю. М. Феномен культуры // ТЗС. 1978. Вып. X. Семиотика культуры. С. 6.

⁶⁵ О ней см.: Валоцкая З. М., Николаева Т. М., Сегал Д. М., Цивьян Т. В. Жестовая коммуникация и ее место среди других систем человеческого общения // Симпозиум по структурному изучению знаковых систем: Тез. док. М., 1962. С. 67.

⁶⁶ Топоров В. Н. О ритуале. С. 17.

⁶⁷ Описание монгольских свадебных обрядов см.: Schram L. Le mariage chez les T'ou-jen du Kan-sou (Chine). Changhai, 1932; Serruys H. Four Manuals for Marriage Ceremonies Among the Mongols // ZAS. 1974. Bd. 8; 1975. Bd. 9; Tömörtseren J. Marriage customs of Certain Chahar Banners // Mongolian Studies. 1975. Vol. II; Галданова Г. Р. Структура традиционной бурятской свадьбы // Традиционная культура народов Центральной Азии: Материалы и исследования. Новосибирск, 1986.

⁶⁸ См., напр.: 'Ala-ad-Din 'Ata-Malik Juvaini. The History of the World-Conqueror. Cambridge, Mass. 1958. Vol. I. P. 187, 252; Vol. II. P. 568; Wallis Budge E. A. The Chronography of Gregory Abu'l-Faraj, 1225–1286. Amsterdam, 1976. Vol. I. English translation. P. 393, 411, 417; Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. II. С. 19, 130, 132, 160; Т. III. С. 166. Нам известен лишь один пример почитания дерева во время церемоний интронизации – вышеупомянутая пляска вокруг дерева Хутулы-хагана. Но у этнически родственных монголам киданей, создавших свою империю Ляо на территории Северо-Восточного Китая и Восточной Монголии в X–начале XII в., оно присутствовало в обряде «второго рождения» императора, входившего составной частью в комплексе коронационных ритуалов (см.: Е Луи-ли. История государства киданей (Цидань го чжи) / Пер. с кит., введ., коммент. и прилож. В. С. Таскина. М., 1979. С. 525).

⁶⁹ См.: Mostaert A. A propos... P. 211; Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии: Новый год. М., 1985. С. 182; Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 51, 53–54.

⁷⁰ Элиаде М. 1) Священное и мирское. С. 52–55; 2) Миф о вечном возвращении: Архетипы и повторение. СПб., 1998. С. 83–114.

⁷¹ Gennep A. van. Les rites de passage: Étude systématique des rites. P., 1981. P. 13.

⁷² Там же. P. 14, 27.

⁷³ Тернер В. Символ и ритуал. С. 169.

⁷⁴ См.: Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск, 1989. С. 92–93; Традиционное мировоззрение... Знак и ритуал. С. 100; Сагалаев А. М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992. С. 36.

⁷⁵ Ипатьевская летопись. Стб. 807.

⁷⁶ Путешествия... С. 118.

⁷⁷ Жуковская Н. Л. Категории и символика... С. 76–77.

⁷⁸ Галданова Г. Р. Доламанские верования... С. 12, 16–18.

⁷⁹ См.: Mostaert A. L'«Ouverture du seceau»... P. 322.

⁸⁰ См.: Pelliot P. A propos des Comans // Journal Asiatique. XIe sér. 1920. T. XV. № 2. P. 169–171.

⁸¹ Жуковская Н. Л. Категории и символика... С. 161.

⁸² См.: Lubsangjab Ch. Milk in the Mongol Customs: Some Remarks on its Symbolic Significance // Etnografia Polska. 1980. T. XXIV. Z. 1.

⁸³ См.: Мэн-да бэй-лу («Полное описание монголо-татар») / Пер. с кит., введ., коммент. и прилож. Н. Ц. Мункуева. М., 1975. С. 82–83; Пэн Да-я, Стой Тин. Краткие сведения о черных татарах / Публ. Линь Кюн-и и Н. Ц. Мункуева // Проблемы востоковедения. 1960. № 5. С. 139; Путешествия... С. 94.

⁸⁴ Бартольд В. В. Церемониал при дворе узбекских ханов в XVII веке // Бартольд В. В. Соч. Т. II. Ч. 2. М., 1964. С. 397.

- ⁸⁵ См.: Лотман Ю. М. О проблеме значений во вторичных моделирующих системах // ТЗС. 1965. Вып. II. С. 25.
- ⁸⁶ Шрейдер Ю. А. Ритуальное поведение и формы косвенного целеполагания // Психологические механизмы регуляции социального поведения. М., 1979. С. 111–112.
- ⁸⁷ Согласно представлениям киданей, например, огонь «сообщал» Небу о вступлении на престол нового императора Ляо (см.: Wittfogel K. A. and Feng Chia-sheng. History of the Chinese Society Liao (907–1125). Philadelphia, 1949. P. 239).
- ⁸⁸ Полик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 1984. С. 138.
- ⁸⁹ См.: Mostaert A. Ordosica // Bulletin of the Catholic University of Peking. 1934. № 9. P. 9.
- ⁹⁰ См.: Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ постсоветских обрядов. СПб., 1993. С. 202.
- ⁹¹ Leach E. Culture and Communication. P. 45.
- ⁹² См.: Шрейдер Ю. А. Ритуальное поведение...
- ⁹³ Ипатьевская летопись. Стб. 807.
- ⁹⁴ Там же.
- ⁹⁵ Клакхон К. К. М. Зеркало для человека: Введение в антропологию. СПб., 1998. С. 63.

Дж. И. Месхидзе

ОБ ИДЕЕ КАВКАЗСКОЙ КОНФЕДЕРАЦИИ (1918–1921)

Идея культурно-политического объединения народов Кавказа восходит к более ранним временам, нежели 10–20-е гг. XX в. По словам П. Я. Марра, «когда эта идея не получала осуществления в жизни, она в древности продолжала владеть умами, она в древности служила идеалом, раскрывающимся перед нами в различных литературных произведениях».¹ В недавнем прошлом кавказоцентристские тенденции проявились в формировании и деятельности Конфедерации Горских Народов и Международного Форума Кавказский Дом. Один из идеологов федерализма Зураб Авалишвили писал: «История человечества порою принимает формы сумасшедшей пляски. За внешними бредовыми формами, за быстрым мельканием событий важно видеть основные темы, постоянно возвращающиеся прочные нити. Стремление народов к свободе, к творческому независимому существованию в таинственном единении национальных коллективов и есть одна из таких тем, одна из мнимо лишь прерываемых нитей».² В данной статье кратко рассматривается концепция объединенного Кавказа и попытки ее реализации в конкретный исторический момент в виде Конфедерации.

Еще в 1905–1906 гг. в Петербурге проходили совещания, а затем – конференция так называемых «автономистов» (ее председателем был известный лингвист, профессор Бодуэн де Куртенэ). Итогом конференции явилась резолюция об автономном устройстве окраин России, в том числе и Кавказа (составитель – Зураб Авалишвили). Вместе с тем, определенные круги кавказской общественности искали пути для решения национального вопроса вне рамок Российской государственности. Так, группой деятелей (среди них – М. Церетели, Г. Мачабели, Н. Магалашвили, Л. Кереселидзе) в Германии был основан «Комитет освобождения Грузии». В 1914 г. ими велись переговоры с Турецким правительством о восстановлении и провозглашении, в случае победы Германии и Турции, суверенитета Грузии. Развивалась и мысль о консолидации мусульманских народов Кавказа под эгидой Турции. Она получила поддержку в 1915 г. в Стамбуле, когда носители этих устремлений и Высокая Порта изъявили свою готовность к созданию независимого Кавказа. После Февральской революции национальное движение приняло широкий размах по всей стране: возрождались и создавались новые организации и политические партии. Временное правительство полагало, что радикальное разрешение национальных проблем должно стать прерогативой Учредительного собрания, тактикой же текущего момента считали необходимость назначения комиссаров по национальности, открытие национальных школ, культовых учреждений и т. д.³ Единое Кавказское наместничество было упразднено. Постановлением пра-