

ТЮРКСКИЕ И МОНГОЛЬСКИЕ ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ



**Текстологические
и культуроведческие
аспекты
исследования**

011 35179

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт востоковедения

ТЮРКСКИЕ И МОНГОЛЬСКИЕ ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ



Текстологические
и культуроведческие
аспекты
исследования

Научная Библиотека СПбГУ



1000246200

Проверено 2009



Москва
"НАУКА"

Издательская фирма "Восточная литература"
1992

Составитель
И.Е.Петросян

Ответственные редакторы
С.Г.Кляиторний и Ю.А.Петросян

Редактор издательства
Л.С.Ефимова



93254

10

T98 Тюркские и монгольские письменные памятники. Текстологические и культуроведческие аспекты исследования. Сб. статей. — М.: ВО "Наука". Издательская фирма "Восточная литература", 1992.— 155 с.

ISBN 5-02-016784-3

Сборник статей, объединенных общей проблемой изучения тюркских и монгольских текстов с текстологической, литературоведческой и историко-культурологической точек зрения. Публикуемые в сборнике статьи вводят в научный оборот и ряд новых памятников письменности.

Т $\frac{4603010000-100}{013(02)-92}$ Без объявления

ББК 80+83.3(0)9+63.3(5)

ISBN 5-02-016784-3

© Издательская фирма
"Восточная литература"
ВО "Наука", 1992

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ МОНГОЛОВ
О САКРАЛЬНОСТИ ПРАВИТЕЛЯ

Идеологическое обоснование верховной власти у монголов XIII в. связано с конкретной политической практикой: узурпация власти Чингис-ханом, ликвидация власти родовой аристократии, объединение племен, формировавших монгольский этнос и монгольское государство, потребовали концептуального оформления политических идей, обосновывавших необходимость центральной власти. Мотивировка законности власти монарха, единоличного правителя, в руках которого полностью или частично сосредоточена верховная власть в государстве, содержится в официальной идеологии, а именно в представлениях о справедливости и социальном назначении этого института.

Вера в сакральность правителя, носителя идеи порядка, выполняющего мироустроительную функцию в качестве участника космологического действия, является всеобщей. Изучение этого вопроса на монгольском материале осложняется отсутствием четко разработанной и зафиксированной письменной политической теории в системе традиционных представлений, подобной китайской, в которой было создано множество политических трактатов, в том числе авторских. Но официальная идеология, прежде всего комплекс взглядов на государство и правителя, нашла опосредованное отражение в отдельных письменных источниках как *часть* системы представлений монголов о мире, их месте в нем и *связи* с ним.

Если роль буддийского учения о государстве в монгольской политической культуре нашла отражение в трудах монголоведов¹, то проблема верховной власти в системе традиционных представлений осталась недостаточно изученной, хотя некоторые ее аспекты затронуты в трудах монгольско-го ученого Ш.Бира [4; 5]. В частности, он отмечал, что "идея о хагане и хаганской власти появилась у кочевников давно, и она прошла в своем развитии длительный путь до того, как была унаследована тюрками и монголами в VI-XIII вв. ... Хаган — это основа основ существования "вечного государства" (эля — у тюрков, улуса — у монголов)" [4, с. 67]. Отмечая, что "монгольские хаганы обосновали свою власть, исходя из шаманской концепции единого Тенгри (Неба) ... Не случайно их указы, как правило, начинались с трафаретной фразы ... („Силою Вечного Неба)" [4, с. 68], автор не показал путей, по которым проявлялась сакральность правителя.

Цель настоящей статьи — обратить внимание исследова-

¹ Наиболее полно история вопроса учтена в работах [5; 30].

телей на функционально-семантическую характеристику инициальной формулы указов, пайцз, писем и других монгольских документов XIII–XIV вв.:

Möngke tngri-yin küčün-dür
Yeke suu jali-yin ibegen-dür

(перевод см. ниже).

Эта инициальная формула привлекала внимание монголов в течение последних полутора веков², но, на мой взгляд, удовлетворительная интерпретация ее не была дана, поскольку она рассматривалась в отрыве от системы традиционных представлений монголов.

Наиболее полно, хотя и несистемно, политическая идеология в традиционной культуре отразилась в "Сокровенном сказании" [9], в котором биография Чингис-хана является стержнем монгольской истории, что связано с завершением процесса становления монгольской государственности, когда правитель из родо-племенного вождя превращается в носителя верховной государственной власти. Вспомогательными нарративными источниками послужили указы, пайцзы, письма и другие официальные документы периода Юаньской династии.

Монгольская традиция сохранила описание зарождения социального неравенства, причем социальная организация структурировалась в сознании средневековых монголов антропоморфно. Бодончар (последняя треть X в.), предок Чингис-хана, говорит братьям: "§ 33. Добро человеку быть с головой, а шубе с воротником" (монг. *Beeye teriku tu deel jaqa tu sain*) [9, с. 82, 206], тем самым обосновывает свое стремление подчинить соседей, живущих в равенстве: "Нет ни малых, ни больших, ни плохих, ни хороших, ни головы, ни ног (перевод мой. — Т.С.)" (монг. *Buqun bi*) [9, 206].

"Сокровенное сказание" — это история гибели рода как основной формы социальной организации монголов и появления социальных образований более высокого уровня: от Всемонгольского улуса (*Qamuč mongγol ulus*) XII в., главами которого являлись поочередно Хабул-хан, Амбагай-хан и Хутула-хан, до Великого монгольского улуса (*Yeke mongγol ulus*) Чингис-хана. В XII–XIII вв. завершился процесс перехода от родового строя, основанного на кровнородственных объединениях, к государству, основанному на территориальном делении. Происходит превращение должности военачальника из выборной в наследственную, где особое значение приобретает факт сакрализации представите-

² Подробнейший перечень и анализ переводов представлен в работе Н. Поппе, которая посвящена памятникам квадратной письменности монголов, составленной Пагва-ламой по просьбе Хубилая и употребляемой в период династии Юань в Китае (1271–1368). Ниже будут рассмотрены варианты перевода.

лей правящего рода, к которому принадлежит глава этносоциального организма (ЭСО), обозначаемый распространенным в средневековой Евразии титулом "хан/хаган"³, который, подчеркивая политическое единство данного ЭСО, маркировал верховную власть.

Кто мог быть ханом? По свидетельству "Сокровенного сказания", ханом мог быть тот, кто обладал "силой" (монг. *küčü*): "§ 256. Не имеешь силы, так незачем и ханом быть" (монг. *Kuču yadan boetele Qan boltala yaun?*) [9, с. 186, 306]. Чтобы определить место понятия "сила" в идеологическом обосновании верховной власти, обратимся к политическим воззрениям в системе традиционных представлений, где ведущая роль принадлежала Небу — персонифицированному божеству, обладавшему способностью созидания. "Культом Неба, по свидетельству китайских исторических хроник, существовал у хунну последних столетий до нашей эры и ряда тюрко-монгольских народов, игравших важную роль в истории Центральной и Средней Азии в первые века нашей эры: ухуань, сяньби, жуань-жуань, хойху и тугу" [22, с. 52–53].

В китайском сочинении "Мэн-да бэй-лу" (1222 г.) сообщается: "Чингис... почитает Небо и Землю"; "В первый день первой луны [они] непременно поклоняются Небу. То же самое делают в [праздник начала лета] чун-у" [15, с. 75]; "В их обычае больше всего чтить Небо и Землю. По каждому делу [они] непременно упоминают Небо" [15, с. 79].

Европейцы-путешественники XIII в. отмечали творящую и умножающую силу Неба в традиционных представлениях монголов: "Они веруют в единого Бога (интерпретация понятия "тэнгри". — Т.С.), которого признают творцом всего видимого и невидимого, а также и признают его творцом как блаженства в этом мире, так и мучений" [18, с. 28].

Способность Неба порождать все сущее отмечается и монгольским источником: "дикий зверь, который плодится изволением Неба и Земли" (монг. *Basa Tengkeri yaġat-a*

³ Характеристика термина "хан/хаган" требует специального исследования. Напомню только, что создатель монгольской империи Чингис носил титул "хан". Титул "хаган" был принят его сыном и преемником Угэдэем и впоследствии употреблялся для обозначения всемонгольского правителя — юаньского императора, тогда как главы других частей распавшейся Монгольской империи, например Чагатаиды, носили титул "хан".

⁴ Перевод монгольского слова "тэнгри" как "Небо" и написание его с прописной буквы представляется наиболее точным. Просто небо, как и в тюркских языках, обозначается словом "хех" (синий). Неправильно было бы передавать монгольский термин "тэнгри", употребившийся в XIII в., понятием "бог", так как последнее персонифицированное небесное божество — Хорно. В Монголии высшее персонифицированное небесное божество — Хормуста-тэнгри появилось позднее, в источниках же XIII в. не встречается.

ступает несоответствие его целям, когда наказываются противники Чингис-хана:

§ 143. "Tengkeri-de ese talaqda-ba bide".

§ 167. "Tengkeri-de ulu talaqdaqun bida... Tengkeri-de maqa taalaqdaqun-o bida".

§ 246. "Tengkeri-de ese taalaq-daju".

"Видно, мы прогневали Небеса" [9, с. 117, 238].

"Не будет к нам благоволения Неба... Как бы, чего доброго, не прогневить нам Неба" [9, с. 128, 248-249].

"Тэнгри невзлюбил⁸ его" [9, с. 179, 297].

Сколь велико было влияние традиционной догмы на идеологию, свидетельствуют следующие строки из письма Годана, познакомившегося с буддизмом, к Сакья-пандите Гунга-Джалцану: "...твое благосостояние зависит от меня, а теории соотношения светской и духовной власти, согласно которой лишь равнодействием и взаимовлиянием этих двух составляющих обеспечивается жизнедеятельность государства.

Каким же образом осуществлялась помощь Неба, выражавшаяся в расположении и покровительстве правителю? Уместно обратиться к группе выражений, содержащих упоминаемое выше понятие "сила", без которой нет хагана. Употребление данного понятия в контексте позволяет определить его характер. После победы над меркитами в союзе с Тоорил-ваном и Чжамухой Темучжин говорит:

§ 113. "Tengkeri Qajar-a ku cu nemekdeju Erketu Tenggeri-de nereiddu Eke Etuken-e kurkeju... bida".

"Небо с землею нам мощь умножали.
Тэнгри могучий призвал, а Земля —
Мать-Этуген — на груди пронесла" [9, с. 104-105, 226].

При окончательном подчинении меркитов в 1204 г. Темучжин, напутствуя Субэдэя, отмечает:

§ 199. "Mungke Tengkeri-de ku cu auqa nemekdeju Toqtoa-in

"Если же Вечное Синее Небо, силу и мощь вам умножа, в

⁸ Эта группа предложений, где глагол "taqalaydaq" (страд. от "taqalay" — любить, сочувствовать, хорошо относиться к кому-либо) употребляется с отрицательной частицей, переведена С.А.Козиным неточно. Нелюбовь Неба — не причина, а следствие, поэтому предпочтительнее переводить так: "Небо нас не любит".

⁹ Речь идет об установлении контактов между сакья — школой тибетского буддизма и монгольскими правителями во второй половине XIII в., результатом чего было объявление буддизма официальной религией династии Юань и назначение Хубилаем в качестве государственного учителя племянника Сакья-пандиты — Пагва-ламы, который и составил трактаты, ставшие теоретическим обоснованием этого союза.

koudi qar-turiyan orou-luas".

руки предаст вам сынов Токтоа..." [9, с. 153, 272].

Дальнейшие победы связаны с помощью Неба Чингис-хану. Именно Вечное Небо умножило "силу" и передало в руки Чингис-хана врага — тангутского Бурхана (монг. Mungke Tenggeri-de ku cu nemekdeju, qar-turiyan oroulju) [9, с. 191, 311].

§ 260. "Tengkeri Qajar-a kucu nemekdeju Sartaul-irken-iedui doroidauluqsan-tur".

"Небеса и земля умножили силы наши, и вот мы сокрушили сартульский народ" [9, с. 188, 308].

§ 224. "Mungke Tengkeri-yin kucun-tur Tebgkeri Qajar-a ku cu aoqa nemekdeju kurUlus-i sidurqutqaju qaqa jilua-duriyan oroqluqsan-tur".

"Ныне, когда я, будучи умножаем, пред лицом Вечной Небесной силы, будучи умножаем землей, направил на путь истины всеязычное государство и ввел народы под единые бразды свои" [9, с. 168, 287].

Последнюю фразу можно перевести точнее: "С и л о й Вечного Неба, Небо и Земля умножили [мою] „силу“, [и я] создал государство и ввел [его] под единые бразды свои". Этот пример наглядно демонстрирует, что именно сакральная "сила" Вечного Неба умножает "силу" монарха, что способствует организации социума. В тексте "Сокровенного сказания" никогда не говорится, что Небо "дает силу", т.е. в монгольской политической традиции, как и в китайской, Небо лишь реагирует на присутствие данного качества в правителе, в нашем конкретном случае — в Чингисхане.

Есть еще одно свойство "силы" правителя, имеющее аналогии с проявлением силы "дэ" монарха в китайской политической традиции: так же как сила "дэ" получает поддержку снизу, "сила" хана увеличивается за счет присоединения "силы" подданных, о чем намеком говорится в § 125 "Сокровенного сказания" и совершенно определенно выражено в § 185 и 238:

§ 125. "Tengkeri-Qajar-a ku cu nemeju iheekdeesu, ta Jamuqa-anda-aca nama-iken setki ju nokosun keen irekset otokus oljeten nokot mino uluu boluujai ta".

"Благоволением Неба и Земли, умножающих мою силу, вы отошли от анды Чжамухи, душой стремясь ко мне и вступая в мои дружины" [9, с. 11, 232].

Кереитский Хадах-багатур, подданный Ван-хана, который бился на его стороне до последнего, когда его схватил Чингис-хан, сказал:

§ 185. "Edoe ukuulduesu — ukusu! Jingkis-qagan-a soyurqaqdaasu-ku cu oksu".

"Если повелишь умереть — умру, а помилуешь — послужу!" [9, с. 140, 259].

(Точнее: "Если убьете, умру, а если Чингис-хан [соизво-лит] помиловать — отдам [ему свою] силу". — Т.С.) Ана-логичное заявление сделал уйгурский Идуут:

§ 238. "dabtuar koun čino bolju,
kuču oksu".

"Стану твоим пятым сыном и
отдам тебе свою силу" [9,
с. 174, 292].

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

На мой взгляд, важно отметить, что все случаи употребле-ния понятия "сила" связаны с правителем (ханом, точ-нее — Чингис-ханом в "Сокровенном сказании"), непременно обладателем "силы": ему отдают (добавляют) свою "си-лу" подчинившиеся правители, Небо умножает его "силу". Небо помогает хану именно как обладателю "силы", хотя в единственном сохранившемся памятнике XIII в. не отмече-но, в какой момент Небо обнаруживает "силу" и делает ее обладателя своим избранником. В тексте всегда употребля-ется выражение "Небо умножает силу" (монг. Tenggeri-de küčü nemegdeku) или "умножая силу, помогает" (монг. kü-čü nemejü iheegeesu).

Таким образом, создающая "сила" Неба являлась одним из факторов, обеспечивавших, согласно традиционным пред-ставлениям монголов, регулирующую функцию правителя (§ 224 "Сокровенного сказания"), что зафиксировано в первой части¹⁰ инициальной формулы, состоящей из трех частей. О третьей части, представлявшей адресанта, мы специально говорить не будем, отметим только, что им мог быть правитель любого уголка Монгольской империи — Чингис-хан, Угэдэй, их потомки, правящие в Китае, Сред-ней Азии, прикаспийских степях, и распоряжение или поже-лание исполнения дела относилось не только к собственно монгольским территориям, но и к областям, в конкретной политической практике монголам неподвластным.

Многовариантность второй части инициальной формулы показал А.П.Григорьев:

а) монг. yeke su jali-yin ihēn-dur [7, с. 20].
yeke suu jali-yin ibegen-dur [7, с. 30].
кит. Да фу инь/фу ху чжу ли [7, с. 23].

Покровительством великой харизмы¹¹.

б) монг. qan-u su-dur [7, с. 25, 26].
qayan-u suu-tur [7, с. 29].

кит. Хуанди фу инь ли [7, с. 25].
Харизмой хагана.

в) кит. Мэнкэ хуанди фу инь ли [7, с. 24].
Харизмой императора Мункэ.

¹⁰ Предлагаемый перевод ее — "силоу Вечного Неба" — принят большинством исследователей. См. [28, с. 67–72].

¹¹ Во всех примерах предлагаю свой перевод; передача монголь-ского suu jali понятием "харизма" представляется наиболее точной. Доказательства приведены ниже.

Дополнительным вариантом можно считать оборот из письма Бату, адресованного Угэдэю, из кипчакского похо-да:

г) монг. Qaḡan-abaḡa-in Su-tur
Харизмой дяди-хагана.

А.П.Григорьев предлагает свой вариант перевода: "ве-ликого благоденствия пламени покровительством" [7, с. 21], дав следующее объяснение: "Мы склонны рассматривать по-явление здесь второго оборота не как проявление „допол-нительной“ силы, не как своеобразное „второе слагаемое“, которое способствует утверждению на престоле великого хана, а как создание промежуточного звена в цепи: пред-вечный бог — пламя великого благоденствия — великий хан. Бог утверждает пламя, которое, со своей стороны, способ-ствует утверждению великого хана. Великий хан, таким об-разом, отдалается от предвечного бога на одну ступень, каковой предположительно является обожествленный Чингис-хан. Личность грамотчика в таком случае еще более прини-жается. Над ним теперь довлеет власть великого хана, обо-жествленного Чингис-хана и предвечного бога" [7, с. 21].

Но цитированное выше высказывание А.П.Григорьева не внесло ясности в решение вопроса о характере данного фе-номена монгольской культуры. Насколько сложна интерпре-тация монгольского термина, свидетельствует двойственное отношение к нему Н.Поппе: в комментарии к инициальной формуле указов квадратного письма автор, следуя за боль-шинством исследователей, передает его понятием "grandeur" [28, с. 75], тогда как в глоссарии для парного слова "suu jali" он дает это же значение — "grandeur, might", а для обозначения человека, обладающего этим качеством — "ge-nius-inspires" [28, с. 130], тем самым признавая толко-вание И.Я.Шмидта, который предложил переводить это слово-сочетание как "Schutzgenius, Schutzgeist") [28, с. 75]. Кроме варианта И.Я.Шмидта Н.Поппе приводит все переводы этой части формулы, сделанные предшественниками: Абель-Ремюза — "grâce"; Ковалевский — "отличие, преимущество, превосходство"; Банзаров — "величество и могущество"; Григорьев — "благодать"; Шаванн — "protection bienheureu-se"; Палладий — "великое счастье"; Пельо — "fortune"; Владимирцов — "счастье-величие"; Котвич — "happiness", причем последний установил идентичность "suu" тюркскому понятию "кут".

Обращение к тюркской традиции не покажется случайным, если сравнить разбираемую монгольскую формулу с употреб-лявшейся в период тюркской империи фразой:

72. Tānri jarlyqaduqyn üčün
73. özim qut ym bar üčün
74. qayan olurtym [22, с. 177].

72. Так как небо оказало милость,

73. Так как у меня самого было счастье,
74. я сел [на царство] каганом [22, с. 13].

216. Anta kisträ tänri jarlyqazu
217. qut ym bar ücün ülügim bar ücün
218. öltäçi buduny tirigrü igitim [22, с. 183].

216. После этого по велению (по милости) неба,
217. так как у меня было счастье [и] так как у меня
была удача,
218. я поднял к жизни готовый погибнуть народ
[22, с. 26].

В данном случае при переводе использовано то же значение, что и в монголо-китайских надписях, где употреблен иероглиф "фу" (счастье, удача, благоденствие).

Диапазон значений тюркского "кут" более широк, чем монгольского термина "suu jali". "Qut является общетюркским словом: ср. древнетюрк. в значениях: 1) — душа, жизненная сила, дух; 2) — счастье, благо, благодать, благополучие, удача, успех, состояние блаженства; 3) — достоинство, величие" [3, с. 109]. Разные значения термина "кут" в контексте мифологии тюркоязычных народов отмечены В.Н.Басиловым: олицетворение души и жизненная сила (душа) [2, с. 537–540].

Многообразие значений "кут" продемонстрировал Л.П.Потапов. В Аскизском районе Хакасии "кут" — душа человека с трехлетнего возраста и до его смерти [17, с. 271]; у алтайцев — душа в смысле жизненной силы, присутствия духа, плодородия, счастливости [17, с. 281]; у телеутов — душа, животворная сила [17, с. 281]; у якутов — одна из душ [17, с. 281]. Л.П.Потапов отмечает и более широкое значение термина — жизненное начало, присущее широкому скоту, животным, растениям [17, с. 281, 285]. И последнее значение, которое необходимо выделить особо в связи с темой сообщения, — "кут" как "священная благодать", данная хагану, власть которого рассматривалась как божественная милость [17, с. 283]: "в титулах высших правителей басмылов и уйгуров idu kut отразилась идея о "священной благодати" (харизме), которой обладал будто бы носитель титула" [17, с. 285]. Именно это значение использовал С.Г.Кляшторный при переводе надписи на панцире каменной черепахи: "получивший небесную харизму власти" [10, с. 50].

Разумеется, при переводе термина нужно иметь в виду контекст, когда и в какой ситуации он применяется. Необходимо отметить, что "кут" и "суу" аналогичны только в данном историческом контексте. Монгольским термином "суу" обозначалось свойство, присущее немногим людям, и его употребление всегда связано с избранными — Чингисханом и его семьей или с высшими сановниками. И не случайно в современном монгольском языке это слово имеет только одно значение — "гений", а обладающий этим качеством именуется "гениальным". Что же стоит за термином, каковы содержание и функции заключенного в нем понятия?

Прежде всего нужно вспомнить о синонимичности "суу" и "суу заль" в монгольских текстах. Значение же последнего не вызывает сомнений. Я.Цэвэл, составитель "Краткого толкового словаря монгольского языка", указывает на синонимичность "заль" и "цог", а первоначальное значение последнего — "горящий уголь, огонь, огонек" и т.п. [33, с. 263]. В одной из песен, записанной Б.Я.Владимирцовым, "цог зали" выступает как парное слово. Совершенно очевидно, что огонь и соответственно свет, сияние являются неперенным свойством "суу". Это нашло отражение в монгольском памятнике "Сокровенное сказание". Явственность "суу заль" для окружающих и их реакцию на него подчеркивал автор: "За то, видно, ты и не мил своим братьям, что во взгляде — огонь, а лицо что заря" (монг. *Nidun durien qaltu, niur-turien kereltu keen Taičiut aqa* [9, с. 92, 215]. Данное деудеен *tein ele naidaqtan ajuu*) [9, с. 92, 215]. Данное качество "суу заль" проявлялось подобным же образом не только у Чингис-хана, автор описывает его наличие и при явлении у жены Чингис-хана Бортэ-учжин: "лицо у нее — зоря, очи — огонь" [9, с. 103]. А в рассказе о спасении Бортэ-учжин Чингис-ханом из плена есть следующий эпизод: встретившись, они "обнялись и озарили друг друга" [9, с. 103]. Поэтому перевод С.А.Козиным выражения "сутай учжин" (§ 111) как "пресветлейшая ханша" представляется удачным и оправданным.

Сказанное выше совершенно определенно позволяет локализовать "суу заль". Эта сакральная субстанция находится в голове человека. Рашид ад-Дин писал: "...монголы имеют обычай, видя лицо государя, говорить: "Мы видели золотое лицо государя" [20, с. 160–161], ведь ряд "огонь — солнце — золото" имеет общее распространение. Например, аналогичный феномен наблюдал А.Мигу у кхмеров: "При виде этого монарха, сияние которого было трудно выдержать, его враги опускали головы, говоря: "Это воплощение солнца" [14, с. 86]. Если "суу" идентично "кут", то последнее сравнивают с фарном¹² иранской культуры: "Образ сияющего фарна, высшей божественной доли, находящейся в обладании верховной власти (царя), получил воплощение в царском нимбе" [23, с. 557].

Можно сказать, что "суу заль" — это терминологическое выделение сакральной субстанции харизматического свойства. Именно это подчеркивал Масао Мори относительно "кут", как он проявляется в ор- "кут" периода каганата: "кут" использовался не в смысле "царское хонских надписях, использовался не в смысле "царское счастье", "счастье", "счастливая доля" или "величие", но как "харизма", которое думало большинство ученых, но как "харизма", которую наделяет (распределяет или посылает) Небо-Бог чело- веческое существо, особенно суверена... Короче говоря, тюрки верили, что суверены (хаганы) были наделены "кут", небесной харизмой" [27, с. 74]. Именно этот вариант при-

¹² О.М.Чунакова передает "фарр" (фарн) как "харизма власти и счастья" [11, с. 86].

емлем и для монгольского "суу заль" при передаче его на европейские языки. Причем, если отдельные люди наделены просто харизмой, то хаган — великой харизмой, что явствует из текстов инициальных формул, где харизма хагана (монг. *qaγan-u suu*) называлась великой харизмой (монг. *yeke suu*).

Каковы же функции данной сакральной субстанции харизматического свойства? Подробное их описание можно найти в монгольском сочинении XVII в. "Алтан тобчи". О носителе титула "хаган", маркировавшего представителя верховной власти, Лубсан Данзан писал: "Хагана вытащили из ямы, и когда стали рубить его, то тело его не поддалось, а меч разлетелся на мелкие куски, падавшие [вокруг]. Когда хагана бросили в воду, он не потонул, остался наверху. Не смогли его убить" [12, с. 270]. И далее: "Когда он там жил, то среди народа не было ни болезней, не было ни падежа скота, ни гололедицы, ни голода. Жили, не подозревая, что это происходило потому, что прислуживающий у них человек и есть Чжингтай-хаган. Когда он спал, то из тела его исходил свет" [12, с. 271].

В этих двух отрывках подчеркиваются две важнейшие функции харизмы, первая из которых — сохранение жизни самого суверена. Вторая, охранительная и регулирующая функция в социуме, в котором он находится, обеспечивает суверена благодаря наличию у него харизмы. Выполнением охранительной функции позволяет считать ее определенно соответствующий перевод монгольского термина и И. Я. Шмидтом и Н. Поппе. Перевод монгольского термина "суу заль" как "гений" или "гений-хранитель" возможен, но, как и тюркский термин "кут", термин "гений", используемый в римской культуре, столь же многозначен. Он обозначает не только персонификацию внутренних свойств человека, но и божество, свойственное как людям, так и городам, местностям, социальным группам, хотя, с другой стороны, культ гения Рима и императора выделялся особо в эпоху империи. В последнем случае "гений" римской культуры как показатель избранности, высшей одаренности аналогичен харизме греческой культуры.

Небезынтересно, что в римской культуре отмечены те же сакральные свойства императора, которые мы наблюдали в монгольской культуре. Соответствие состоит в том, что, во-первых, у римлян особое значение для функционирования государства имел гений императора (лат. *genius Augusti*), т.е. именно правящего императора [26, с. 187], а во-вторых, в политической культуре большое место занимали представления о "пумел", феномене, который во времена предсакской империи обозначал неперсонифицированную творческую силу и мощь божества (Юпитер) или божественные действия в человеческой сфере [26, с. 382]. Именно эти два феномена на определяли сакральность царской власти Римской империи [24] и его роль посредника между верховным божеством и миром.

Выше шла речь о харизме здравствующего хагана, но не-

обходимо отметить существование представлений о ее воздействии на социум и после смерти ее обладателя, о чем я уже писала [21], причем формы сохранения головы как вместилища харизмы были различны: сохранение черепа [9, с. 142], тканево-войлочные идолы [18, с. 28, 129, 130], каменные изваяния [31]. Хотя авторы об этом не говорят, но представленный ими материал, на мой взгляд, безусловно свидетельствует о существовании у монголов культа предков, базирующегося на идее о харизме. Впрочем, это уже проблема специального исследования, пока же речь идет о выполнении необходимых функций правящим хаганом.

Две сакральные субстанции, присущие хагану: харизма и сила, идентичная силе Неба, — выполняли, по представлениям монголов, регулирующую функцию в двух отдельных, но неразделимых областях: собственный народ и государство (улус) и вселенная (дэлхий). Это следует как из текстов указов, пайцз, включавших в сферу воздействия хагана различные страны Евразии, так и из "Сокровенного сказания":

§ 202. "Siskai-tourqa-tu ulus-i šiduqtqaju... Mongqoljin ulus-i jibšiyerun".

"Когда он направил на путь истинный народы, живущие за войлочными стенами... По завершении устройства монгольского государства" [9, с. 158, 276].

§ 281. "Ulus irkeno kol koser-e qar qajar-a talbiulju aulba bi".

"Установил полный покой и благоденствие для всего государства" [9, с. 199, 320].

§ 279. "Cingkis-qaγan Ecike-yüen joban bayiuluqsan Ulus-i bu joboaya kol ano kosere, qar ano qajara takbiulju jirqauluya".

"Не будем обременять государство, с таким трудом созданное родителем нашим и государем Чингис-ханом. Возрадуем народ тихим благоденствием, при котором, как говорится, ноги покоятся на полу, а руки — на земле" [9, с. 197, 318].

§ 201. "Ulus-i tubšitkeba... Delekai edoe belen boluqsan".

"Народы окрест замирив... мир пред тобою склонился" [9, с. 156, 275].

Из § 201 явствует, что в монгольской политической традиции прослеживается попытка определить хагана в качестве универсального регулятора ближнего и дальнего социумов, но не столь четко, как, например, в китайской, где уже два титула императора, "тянь-цзы" и "хуанди" (сын Неба и правящий император), указывают на сферы воздействия: если первый господствует над всем миром, то последний управляет Средним государством, которое является частью мира, поскольку достоинство "хуанди" проистекает из достоинства "тянь-цзы" [25, с. 21-28]. Хотя для монгольской политической культуры нехарактерно наличие проработанной концепции о двух ипостасях правителя,

который, являясь хаганом, не носит официального титула "сын Неба", обе они отмечаются, например, в фольклоре¹³. Сравнительный материал позволяет соотнести функции и сакральные субстанции, способствующие их выполнению: если харизма хагана обеспечивает процветание своего народа и государства, то влияние силы сына Неба (благодаря силе Неба) распространяется на весь мир. Последнее хорошо видно из фразы письма Гуюка, представленной в переводе П.Пельо: "Силою бога (читай: Неба. — Т.С.) все земли, начиная от тех, где восходит солнце, и кончая теми, где заходит, пожалованы нам" [18, с. 221].

Постоянное использование двухчастной инициальной формулы — силою Вечного Неба, харизмой хагана — подтверждает ее универсальность, уверенность в достаточной идеологической мотивировке обеспечения мира, благополучия, безопасности и благосостояния, процветания общества.

При отсутствии специальных политических трактатов изучение нарративных источников, анализ их терминологии позволяет реконструировать систему политических воззрений монголов XIII в., в частности о "божественной" инстинкту верховной власти в системе традиционных представлений, и подтвердить слова О.М.Фрейденберг: "Нет ставлений; осмысление, то есть, говоря нынешним языком, моделирование мира, всегда системно, с самого начала" (цит. по [19, с. 123]). Конкретно-исторический анализ представлений о верховной власти у монголов, особенно тех их оформления может способствовать не только обогащению нашего знания о культуре Монголии, но и совершенствованию политико-теоретического знания в сравнительно-историческом аспекте, т.е. представляет интерес для разработки проблем типологии традиционной культуры.

1. Бартольд В.В. Сочинения. Т. 5. М., 1968.
2. Василев В.Н. Кут. — Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
3. Васкаков Н.А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая (термины, их значение и этимология). — Советская этнография. 1973, № 5, с. 1.
4. Вира Ш. Концепция верховной власти в историко-политической традиции монголов. — Түүхийн судлал (Исторический сборник). Улаанбаатар, 1976, т. 10, № 5.
5. Вира Ш. Монгольская историография. XIII-XVII вв. М., 1978.
6. Владимирцов Б.Я. Этнолингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. Л., 1927.
7. Григорьев А.П. Монгольская дипломатика XIII-XIV вв. Л., 1978.
8. Е. Лун-ли. История государства киданей (Цидань го чжи). Пер. с кит., введ., коммент. и приложения В.С.Таскина. М., 1979.

¹³ Чингис-хан называет Небо отцом: "Милостью отца высокого небба не стал ли я государем" (монг. Эрхэт тэнгэр эдгийн заяагаар эзэн боллоо би) [32, с. 15]. В фольклоре, записанном Б.Я.Владимирцовым, Чингис-хан назван "сыном всесильного Неба" (монг. Эрхэту тэнгрийн хөвүүн) [6, с. 15].

9. Юзин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. Т. 1. Введение в изучение памятника, перевод, тексты, глоссарий. М.—Л., 1941.
10. Юлиторний С.Г., Лившиц В.А. Открытие и изучение древнетюркских и согдийских эпиграфических памятников Центральной Азии. — Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978.
11. Книга деяний Ардашира, сына Папака. Транскрипция текста, перевод со среднеперс., введ., коммент. и глоссарий О.М.Чунаковой. М., 1987.
12. Лубсан Данзан. Алтан тобчи (Золотое сказание). Пер. с монг., введ., коммент. и приложение Н.П.Шатиной. М., 1973.
13. Мартинов А.С. Статус Тибета в XVII-XVIII вв. в традиционной китайской системе политических представлений. М., 1978.
14. Миго А. Кхмеры (от истоков Ангкора до современной Камбоджи). Пер. с франц. и предисловие Ю.П.Деметьева. М., 1973.
15. Мэн-да бэй-лу. "Полное описание монголо-татар". Факсимиле ксилографа. Пер. с кит., введ., коммент. и прилож. Н.Ц.Мункуева. М., 1975.
16. Марко Поло. Путешествие в 1286 г. по Татарии и другим странам Востока венецианского дворянина Марко Поло. СПб., 1873.
17. Потапов Л.П. Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных. — Тюркологический сборник. 1972. М., 1973.
18. Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957.
19. Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.
20. Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1. М.—Л., 1952.
21. Скрипникова Т.Д. Монгольские термины сакральности правителя (XIII в.). — V Международный конгресс монголоведов. Доклады советской делегации. Т. 1: История, экономика. М., 1987.
22. Стеблева И.В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М., 1976.
23. Топоров В.Н. Фарн. — Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
24. Широкова Н.С. Императорский культ и собрания галльских провинций. — Социальная структура и политическая организация античного общества. Л., 1982.
25. Bischoff F.A. L'empereur de Chine. Essai sur la situation juridique selon le point de vue de la dynastie des T'ang. — Asiatische Forschungen. Wiesbaden, 1966, Bd. 17.
26. Lexikon der Antike. Lpz., 1972.
27. Mavoo Mori. The T'u-chueh Concept of Sovereign. — Acta Asiatica. Tokio, 1981, № 41.
28. The Mongolian Monuments in hp'ags-pa Script by Nicholas Poppe. Second Edition transl. and ed. by R.Krueger. Wiesbaden, 1957.
29. Göttinger asiatische Forschungen. Monographienreihe zur Geschichte, Sprache und Literatur der Völker Süd-, Ost- und Zentralasiens. Bd. 8).
30. Romic J.-P. La religion des Turcs et des Mongols. P., 1984.
31. Sagaster Kl. Die Weiße Geschichte. Eine mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen Religion und Staat in Tibet und der Mongolei. Wiesbaden, 1976.
32. Баяр Д. Археологические раскопки у горы Лам. — Археологический судлал. Т. 11. Улаанбаатар, 1986.
33. Хоёр загалын тууж (Повесть о двух скакунах). Улаанбаатар, 1956.
34. Цэвэл Я. Монгол хэлний товч тайлбар толь (Краткий толковый словарь монгольского языка). Улаанбаатар, 1966.